



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

Lays Cruz Conceição

Memórias Laklãnō-Xokleng: conhecimentos, silêncios e temporalidades

Florianópolis

2020

Lays Cruz Conceição

Memórias Laklãnõ-Xokleng: conhecimentos, silêncios e temporalidades

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

Orientadora: Profa. Dr. Evelyn Schuler Zea.

Coorientadora: Profa. Dr. Juliana Salles Machado.

Florianópolis

2020

Cruz Conceição, Lays

Memória Laklãnō/Xokleng : conhecimentos, silêncios e temporalidades / Lays Cruz Conceição ; orientadora, Evelyn Schuler Zea, coorientadora, Juliana Salles Machado, 2020.
200 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Laklãnō/Xokleng. 3. Memória. 4. Tempo. 5. Conhecimento. I. Schuler Zea, Evelyn. II. Salles Machado, Juliana. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Lays Cruz Conceição

Memórias Laklãnõ/Xokleng: conhecimentos, silêncios e temporalidades

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

Profa., Dra. Luisa Tombini Wittmann
PPGH/UDESC

Profa., Dra. Esther Jean Langdon
PPGAS/UFSC

Prof., Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche
PPGAS/UFSC

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

Prof., Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche
Coordenador do PPGAS/UFSC

Profa., Dra. Evelyn Schuler Zea.
Orientadora

Florianópolis, 18 de março de 2020

AGRADECIMENTOS

Como autora entendo que várias vozes chegaram até mim e fazendo parte de quem sou, também fazem parte deste trabalho. Gosto muito de trazer os nomes das pessoas, sob o risco de esquecer alguém – a quem desde já agradeço.

Sou grata aos Laklãñ/Xokleng por me receberam em suas terras e em suas casas. Com cada um de vocês aprendi sobre a Vida mais do que consigo compreender neste momento em um encontro que me transformou para sempre. Caminhar e conviver com vocês têm sido uma honra.

Ao Cacique Presidente Tucun Gakran, agradeço por sua autorização de pesquisa e por sua bondade, assim como a sua esposa Agnelõ. Também aos Caciques Presidentes anteriores, Setembrino Camlém e Antônio Caxias Popó que me permitiram fazer pesquisa ao longo dos últimos sete anos.

Aos diretores das escolas, Aristides Ciri (*in memoriam*), Abrãao Kovi Patté, Carli Caxias Popó e Rodrigues Reis por me receberem como pesquisadora e como colega de reflexões. Aos professores e professoras das escolas indígenas com quem sempre foi possível trocar ideias. O trabalho das escolas Laklãñ/Xokleng tem se expandido de maneira crítica e é uma contribuição muito importante para pensar educação indígena hoje, graças aos esforços contínuos de cada um de vocês.

À Kundin Ndili, e Paulo Weitschá (*in memoriam*), por me permitir viver em sua casa e compartilhar chá, alimento e histórias a beira de seu fogão. Micael Weitschá por responder minhas perguntas bobas sobre o tempo e confiar planos e projetos para seu povo. Dani Weitschá por sua incomparável alegria, capaz de encher a casa e nossos corações com os pequenos Nicolas, Txuli e Joaquim. Bela Weitschá por me dar um lugar em sua casa. Gideones Priprá pelos ensinamentos e pela caça.

Agradeço a todas as mais velhas, mulheres e homens com uma trajetória de vida tão impressionante, com perseverança e vitalidade admiráveis.

À Neli Ndili, a benevolente anfitriã sempre de portas abertas para nos acolher e ensinar. S. Edu Priprá por sua generosidade em contar histórias e compartilhar seus saberes e sua trajetória de vida tão especial. Cocta Camlém por contar sua história e ser carinhosa do seu jeito único. S. Ivo Clendo pela energia sem fim! Quanta alegria e saber, obrigado por compartilhar um pouco comigo.

Kojeko Namblá, tão carinhosa e acolhedora. Cuzu Nuclé pela sabedoria da floresta e da vida.

A Nanbla Gakran com quem pude aprender e trabalhar lado a lado. Seu empenho na luta pela língua Laklãnõ/Xokleng são impressionantes e o fez conquistar um espaço acadêmico sem igual. Que boas conquistas sigam ao seu encontro.

A Caio e sua esposa Isabel, pela amizade e conversas inspiradoras.

À família Euzébio, S. Albino (*in memoriam*) D. Chica, Leonardo, Vitória, por nos acolherem e compartilharem um pouco da forma de viver na TI Laklãnõ. Aprendi muito com vocês.

Agradeço também aqueles que se foram. Ao querido S. Paulo Weitschá, pelo carinho, pelas brincadeiras e por me explicar diversas questões do sistema Laklãnõ/Xokleng. Ao S. Clendo Cuvei pela oportunidade de ouvi-lo e aprender junto contigo e demais professores na Escola Vanhecu Patté. Ao Diretor e Acadêmico Aristides Ciri, cuja notável postura a frente da Escola Laklãnõ nos inspira até hoje. Ao S. Albino Euzébio por sua imensa coragem, sinceridade e por sua força na luta por sua aldeia e família. À Marcondes Namblá, uma das primeiras pessoas a conversar comigo sobre fazer pesquisa. Nunca superaremos a brutalidade com a qual foi assassinado. Agradeço pelas belas canções que embalavam a todos nas noites frias de greve e por suas palavras firmes e postura revolucionária nas questões indígenas, jurídicas e antropológicas.

À toda a Equipe Ação Saberes Indígenas na Escola, Núcleo Santa Catarina. Sinto-me tão feliz por estar acompanhada por tantas pessoas especiais. Maria Dorothea, Doro, pela inspiração infinita, contigo aprendi a importância das palavras e de acolher pessoas, demandas e considerar os vários aspectos que nos acompanham a cada passo e decisão. Marian Heineberg, com quem percorri quilômetros de estradas e caminhos junto aos Laklãnõ/Xokleng, um exemplo de energia e empenho em fazer as coisas darem certo. Obrigado a ambas por me darem uma chance. À Ana Cláudia, Carlos, Ana Maria, Luciana, Juliana, Ivan, Marcelo e Lele (Eleanora), junto a essa equipe aprendemos muito com os Guarani, Kaingang, Laklãnõ/Xokleng e uns com os outros.

Agradeço aos colegas da turma de doutorado 2015, em especial aos amigos Rivelino, Edilma, Joca, Talita e Sabrina, compartilhar reflexões com vocês foi muito especial. A Cristhian, Marcela e Felipe, juntos desde o mestrado e amigos da vida,

vocês foram o apoio acadêmico e emocional, um espaço e lugar seguros para desabafar e refletir sobre o que estávamos fazendo. Começamos juntos e terminamos juntos e que esse ciclo que se encerra abra renovadas possibilidades e caminhos.

Agradeço ao PPGAS, do qual faço parte desde 2013. A todos os professores e servidores que nos ensinaram e guiaram nesta jornada.

Todo meu carinho às orientadoras Evelyn e Juliana, parceiras e conselheiras que ouviram meus pensamentos e impressões de pesquisa e de vida. Obrigado pela compreensão nos momentos desafiadores, o abraço e apoio sem o qual não teria terminado este trabalho.

Ao CNPq pelos recursos que permitiram me manter e realizar pesquisa de campo ao longo do doutorado. As bolsas e financiamento de pesquisa são parte fundamental da produção acadêmica no Brasil e é de suma importância ressaltar quão necessárias e indispensáveis são para nós pesquisadoras.

Ao Projeto Amanhecer do Hospital Universitário que trouxe paz e amadurecimento para mim. À Equipe de Reiki onde primeiro fui acolhida e da qual agora faço parte como voluntária.

Por “fim” retorno ao infinito de minha família, o começo de mim, minha fonte e meu lar. Obrigado à Elda Maria, mãe no sentido mais profundo e generoso do termo e com sua sede de conhecimento, seu trabalho e luta me inspirou e em permitiu ser a primeira pessoa da minha família a ingressar em uma Universidade Federal e na pós-graduação. Ao pai, José, pela vida.

RESUMO

Este trabalho apresenta uma etnografia de referências temporais Laklãnõ/Xokleng. A partir de eventos centrais para este povo indígena sobressaem modos de relações nos quais as memórias se transformam em pessoas e comunidade. A Barragem Norte, a celebração do Dia de Reflexão e os projetos educacionais indígenas por meio de parcerias institucionais nos coloca diante da luta deste povo pela sua sobrevivência em seu território diante dos impactos das transformações espaciais e políticas em suas memórias. Ao ativar estes caminhos, os Laklãnõ/Xokleng reafirmam a importância da formação da pessoa junto às famílias em um percurso que conduz ao fortalecimento de seus conhecimentos e seus contextos de transmissão através da realização de rituais e apresentações culturais. As qualidades dessa outra forma de caminhar e refletir ensejam complexas referências de pessoa e espaço-tempo que nos convidam a pensar outras epistemologias.

Palavras-chave: Laklãnõ/Xokleng, Memória, Tempo, Conhecimento, Pessoa.

ABSTRACT

This work presents an ethnography of Laklãñõ/Xokleng time references. Modes of relation in which memories become people and community emerge from key events for these indigenous people. The Barragem Norte (a flood-control dam), the Day of Reflection, and indigenous education projects through institutional partnerships place us in front of these peoples' struggle for survival in their territory facing the political and spatial transformations on their memories. By activating this path, the Laklãñõ/Xokleng reassure the formation of each person within the families in a course that has strengthened their knowledge and its transmitting contexts through the performance of rituals and cultural presentations. The qualities of these other ways of moving and thinking lead to complex references of person and space-time which invite us to reflect about other epistemologies.

Keywords: Laklãñõ/Xokleng, Memory, Time, Knowledge, Person.

LISTA DE IMAGENS

Mapa de localização das Terras Indígenas Laklãnõ/Xokleng em Santa Catarina – p. 20

Capítulo 1

Ir para a Barragem Norte, ir para a TI Laklãnõ

Vista aérea da Barragem Norte

Barragem Norte cheia

A ocupação da Barragem

Enchente de junho de 2014 (1)

Enchente de junho de 2014 (2)

Escola Laklãnõ recém-construída em 2004

Pátio da Escola Laklãnõ e vista para o ginásio em 2016

Desenho da casa de Eduardo Hoerhann na entrada principal da Escola Laklãnõ (notar as rachaduras)

Salas de aula na Escola Laklãnõ (1)

Salas de aula na Escola Laklãnõ (2)

Salas de aula na Escola Laklãnõ (3)

A greve recebe políticos e polícia federal para negociações (1)

A greve recebe políticos e polícia federal para negociações (2)

Maquete da aldeia Bugio apresentando sua formação nos anos 1970

Maquete da aldeia Bugio nos anos 1985-1990

“Maquete da aldeia Bugio, hoje em constante transformação”

Exposição

"Reserva Indígena de Ibirama: Localização das 'aldeias potenciais' "

Mapa das aldeias

Cisão faccional Xokleng

Capítulo 2

Casa do artesanato - Aldeia Bugio

Interior da casa

Casas tradicionais construídas próximo a Escola Vanhecu Patté

Coral Guarani se apresenta na Escola Vanhecu Patté

Apresentação na Escola Vanhecu Patté

Convite para lançamento do caderno “Laklãnõ/Xokleng: o povo que caminha em direção ao sol”

Apresentação do contato de Kovi e Womble com Hoerhann

Plateia

Encerramento da apresentação com todos os participantes reunidos

Disposição dos pontos de referência cultural na Aldeia Bugio

Exposição na Escola Vanheccú Patté, 2017

As armas Laklãñ/Xokleng

Brinquedos, panela de barro, cestaria e adornos

Mesa temática sobre saúde indígena

Portal de entrada para o cenário *Ag Ágglán Jó*

Visão geral do cenário com duas casas

Apresentação: A família sai de casa para fazer coleta

Na outra casa do cenário, a família segue sua rotina

A família pranteia Copacã encontrado morto depois de um ataque de bugreiros

Movimento político ao fim da apresentação diante da plateia. No cartaz lê-se: "Através da arte podemos recuperar e mostrar que é possível resgatar o que se havia adormecido ou roubado"

Capítulo 3

Roda de conversa no I Grande Encontro Laklãñ/Xokleng

Equipe ASIE às margens do Rio Hercílio, em frente as ruínas da casa de Hoerhann.

Ruínas da casa de Eduardo Hoerhann

Reunião em Takuaty. Da esq. para dir.: Leonardo, Lays, Carlos, Joana, Genésio, Vitória, Hugo.

Oficina na Escola Laklãñ

Oficina Escola Vanhecu Patté

Jeremias Ndili contando histórias no IV Grande Encontro

Organizando o livro Laklãñ no IV Encontro

Mesa de abertura do lançamento do livro Laklãñ/Xokleng na TI Laklãñ.

A comunidade de professores, pais e estudantes participam do lançamento

Apresentação dos estudantes Laklãñ/Xokleng com o orientador da cultura Joasias Kuitá Entrega de livros e certificados - D. Neli Ndili e Marian Heineberg

Entrega de livros e certificados - Maria Kula Patté e Ana Claudia Colombera

Entrega de livros e certificados - Cuzu Nucle e Thiago Gomes

Entrega de livros e certificados - Edu Priprá e Lays Cruz

Entrega de livros e certificados - Diretor Rodrigues Reis e Maria Dorothea

Entrega de livros e certificados - Jesaias Patté e Ainá Santana

Lançamento da coleção dos livros Guarani, Kaingang e Laklãñ/Xokleng durante a IUAES (1)

Lançamento da coleção dos livros Guarani, Kaingang e Laklãñ/Xokleng durante a IUAES (2)

Capítulo 4

Desenhos dos artefatos

Ver-fazer à beira do fogo

D. Cocta Camlém mostra seus artefatos

Caminhada até a taipa

Vista da TI antes da descida
Vista a partir da taipa
Cipó
Ovos
Subida de volta
Pegadas de *kabe*
S. Ivo Camlém colhendo urtiga
Nandjá e Geraldino arrumando as fibras
D. Rosa mostra o processo de fazer o fio
Kundin e Neli preparam os fios
Tecendo fios
D. Kundin preparando farinha de pinhão com seu neto
Comida tradicional
Cachoeira da Esmeralda na Aldeia Sede

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASIE - Ação Saberes Indígenas na Escola

COMIN - Comissão de Missão Entre Povos Indígenas

DNOS – Departamento Nacional de Obras e Saneamento

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

PI - Posto Indígena

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

STF – Supremo Tribunal Federal

TI – Terra Indígena

Índice

AGRADECIMENTOS.....	5
RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
LISTA DE IMAGENS.....	10
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....	13
Introdução.....	16
Breve nota de revisão.....	19
Breve introdução aos Lakiãñ/Xokleng.....	20
Conceitos desta pesquisa.....	27
As referências desta etnografia.....	30
1 Barragem norte: um divisor de águas, espaços e tempos.....	34
1.1 Prancha Imagética.....	34
1.2 Vale das Enchentes.....	48
1.3 Em greve!.....	54
1.4 Aldeia no plural.....	59
1.5 Fissão, cisão e mobilidade.....	70
2 Das diferenciações entre “Dia da Pacificação” e “Dias de Reflexão”.....	74
2.1 Prancha imagética.....	74
2.2 “Pacificação”.....	85
2.3 Vanhkala.....	95
2.4 Mostra Cultural: presente-passado-futuro.....	100
2.5 Como era antigamente.....	106
3 Parceria(s) : renovadas alianças.....	108
3.1 Prancha imagética.....	108
3.2. A Ação Saberes Indígenas na Escola.....	117
3.3. Educação (escolar) indígena em debate.....	120
3.4. Grandes encontros, ações e o caminho que leva pro mato.....	124

3.5. Takuaty.....	138
3.6. Os suportes e a forma dos conhecimentos.....	141
4 Formas de Conhecer Laklãnõ-Xokleng.....	148
4.1 Prancha imagética: objetos, pessoas e caminhos.....	148
4.2 Ver, fazer, caminhar e aprender.....	163
4.3 Alimentar corpos e pessoas.....	169
4.4 O manto e a urtiga.....	172
4.5 Angoiká – “a nossa gente”.....	177
4.6 Vislumbres de futuros.....	181
Considerações finais.....	188
REFERÊNCIAS.....	193

INTRODUÇÃO

Escrever um trabalho de antropologia na alvorada de 2020 foi uma tarefa e tanto. Os últimos dois anos no Brasil foram desafiadores para todos nós e, em especial para as maiorias minorizadas em nosso país: negros, população baixa renda e indígenas.

Por isso a antropologia se faz tão necessária neste momento. A partir deste campo podemos contribuir com uma forma de olhar para os fatores que tecem nossas experiências cotidianas, tanto desde o nosso lugar, quanto das conexões e vivências que compartilhamos com aqueles que nos permitem acompanhá-los e fazer pesquisa.

Tornar-se antropóloga foi um processo em contraponto a me aproximar dos Laklãnõ/Xokleng e junto com eles aprender a ouvir e a conhecer. Este trabalho apresenta um percurso de pesquisa que começou em 2013 quando iniciei o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Foi nesta universidade que conheci os Laklãnõ/Xokleng, também alunos da universidade, a maioria deles no curso de Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica. O encontro com a literatura escrita por eles e por pesquisadores que trabalharam com eles me fez começar a perceber as mudanças na forma de fazer pesquisa e também as questões candentes no contexto indígena contemporâneo.

Conheci algumas pessoas da Terra Indígena (TI) Laklãnõ quando vinham para o *campus* da UFSC e nosso diálogo começou. A questão de pesquisa naquele momento era compreender quais os interesses e usos da escrita Laklãnõ/Xokleng, na busca pelos sentidos atribuídos a estes suportes e acompanhar o debate existente (ainda hoje) em torno de como lidar com a situação da língua na TI. Em 2014 passei três meses na aldeia Figueira a convite de Caio (Carl Liiwies Kuzung Gakran). A dissertação que resultou desta pesquisa intitulada *Vivências de escritas entre os Laklãnõ/Xokleng* (CONCEIÇÃO, 2015) abordou alguns dos variados suportes de linguagem que eles têm usado, seus empenhos como pesquisadores nativos, seu registro e a retomada de práticas e saberes tradicionais. No mesmo ano da defesa da dissertação ingressei no doutorado para dar continuidade à pesquisa, tendo proposto já no processo de seleção o tema do tempo Laklãnõ/Xokleng.

Em 2015 quando terminei o mestrado, também se formou a primeira turma da Licenciatura Intercultural da UFSC. Curiosamente, em 2020, enquanto finalizo esta tese, a segunda turma deste curso também está na fase de defender seus TCCs e se preparar a formatura¹.

A Pós-Graduação em Antropologia Social foi uma oportunidade de acessar o ensino superior abrindo caminho a partir da minha família e chegando ao fim desta caminhada é importante dizer o quanto estas oportunidades são importante para todos e cada um nós. Infelizmente nem a Universidade ou o mundo acadêmico estão prontos para receber pessoas negras, indígenas e de baixa renda. Ocupar este espaço só foi possível pela luta de lideranças, comunidades e seus apoiadores, assim como um esforço pessoal de quem ocupa estes lugares de lutar contra aqueles que tentam convencê-lo de que ali não é o seu lugar.

Aos poucos a Universidade está se transformando, o que exige uma luta constante, em especial com nosso atual contexto político em Santa Catarina, no Brasil, no Mundo e também em cada um de nós. A ocupação destes espaços está ameaçada pelas pessoas que ocupam os cargos executivos no Brasil.

A oportunidade de vir para Santa Catarina foi a oportunidade de também conhecer os povos indígenas aqui do sul do país, ainda invisibilizados pela ignorância da população em geral e também acadêmica que busca um ideal indígena romantizado e desconectado da história de genocídios e epidemias que ceifaram as vidas físicas e culturais destes povos.

Nesse começo de segunda década do séc. XXI ainda são relativamente poucas as pesquisas feitas com os Laklãñõ/Xokleng. Mais uma vez, eles mesmos decidiram fazer suas pesquisas, assim como outros povos indígenas no Brasil.

Na convivência com eles e por meio da leitura de trabalhos feitos por antropólogos nesta TI (HENRY, 1941; URBAN, 1978, 1996; NAMEN, 1994; COELHO DOS SANTOS, 1987[1973]; MÜLLER, 1985; RIBEIRO, 1993; LOCH, 2004; HOFFMANN, 2011) em seus distintos temas, sempre tocam de algum modo na questão do tempo e das memórias e evidenciam sua importância como categoria Laklãñõ/Xokleng.

A pesquisa de doutorado começou com a proposta de elaborar uma etnografia das concepções de tempo Laklãñõ/Xokleng. Este tema partiu da

¹ A defesa de TCCs da segunda turma ocorreu em fevereiro de 2020.

percepção sobre a importância do tempo na vida nativa e a recorrente menção a medidas, referências e marcos temporais do dia a dia. Também estão presentes nas narrativas e modos de contá-las, as artes divinatórias e as relações familiares entre aqueles que contam histórias e a comunidade. Deste modo são estabelecidas referências que fazem parte das pessoas e dos espaços ocupados por elas.

Com o processo de escrita e a partir da sistematização das informações para compor este trabalho, a questão do tempo enquanto categoria singular se deslocou para a noção de temporalidade – entendida aqui como a qualidade do tempo e suas distintas profundidades.

Desde o nascimento, ser criado, alimentar-se, onde viver são formadores de corpos e dos grupos e, neste sentido, caminhei na direção de reconhecer a prática do tempo através da capacidade de compartilhar saberes e lembrar acontecimentos juntos. Ao pensar na pessoa Laklãñ/Xokleng no momento de escrita ficou mais evidente repensar o tempo através das memórias e dos eventos, sem necessariamente tentar circunscrever um conceito de tempo Laklãñ/Xokleng.

A memória perpassa diferentes níveis da experiência social deste povo e de todas as pessoas que formam esta comunidade. Somente por meio delas podemos conhecê-lo, o que implica que o tempo muitas vezes se compõe de acontecimentos que são possíveis de serem lembrados. Nas sutilezas entre o tempo e a memória, esta costuma ser associada a lembranças do passado, mas os Laklãñ/Xokleng nos mostram que ela é muito mais do que isso.

BREVE NOTA DE REVISÃO

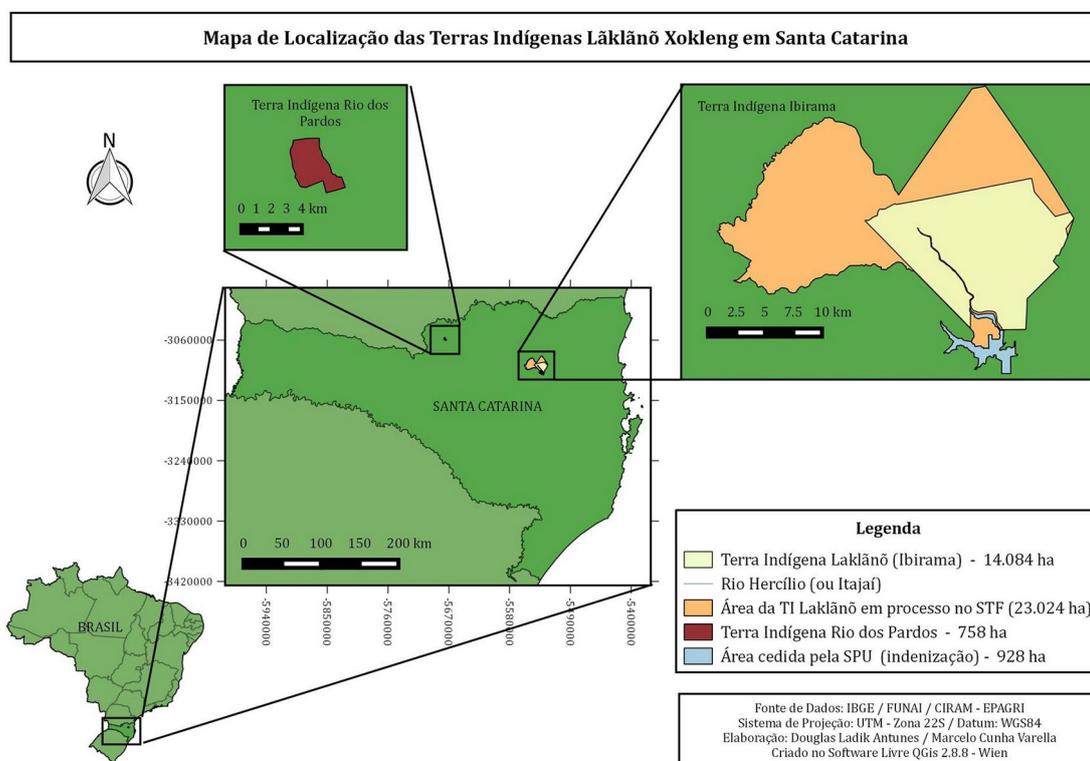
Esta tese foi defendida por videoconferência em 18 de março de 2020, primeiro dia da suspensão das atividades presenciais da UFSC como medida sanitária e preventiva diante da pandemia de COVID-19.

A revisão deste trabalho se durante este momento inédito que tem trazido muitas questões para o mundo e para cada um de nós.

Devido à pandemia não foi possível realizar a cerimônia presencial da formatura da segunda turma da Licenciatura Intercultural Indígena (apenas colação de grau por videoconferência).

Entre os meses de julho e agosto, os Laklãnõ/Xokleng tiveram os primeiros diagnósticos de COVID-19 na Terra Indígena Laklãnõ, com um falecimento confirmado e pessoas hospitalizadas. Eles enfrentam novamente uma pandemia em apenas 106 anos de contato.

BREVE INTRODUÇÃO AOS LAKLÃNÕ/XOKLENG



Mapa: Douglas Ladik Antunes e Marcelo Cunha Varella.

Os Xokleng são um povo falante de língua Jê Meridional que vive atualmente no Estado de Santa Catarina em duas Terras Indígenas (doravante TI): TI Rio dos Pardos, no município de Porto União e a TI Lâklãnõ que faz fronteira com quatro municípios: José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis. Esta pesquisa foi realizada na TI Lâklãnõ.

A atual área desta TI foi demarcada em 1926, 12 anos depois de seu primeiro contato oficial com o SPI. O funcionário Eduardo de Lima e Silva Hoerhann desempenhou um papel central neste evento que ocorreu em 22 de setembro de 1914².

Na TI Lâklãnõ, localizada no Alto Vale do Itajaí, atualmente há 2020 habitantes³ em dez aldeias: Sede, Pavão, *Pli Pá Tól*, Palmeira, Figueira, Coqueiro, Toldo, Bugio, Koplág⁴ e a aldeia Guarani, Takuaty. Na aldeia Toldo também moram algumas famílias Guarani. As sete primeiras aldeias se localizam ao longo da

² O contato Lâklãnõ/Xokleng será abordado no capítulo 2.

³ Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xokleng>. Acessado em: 20 fev 2020.

⁴ Esta aldeia se formou em 2018 e até 2019 ainda estava em processo de ser reconhecida na jurisprudência indígena (Hélio Farias, comunicação pessoal, fev/2019).

Estrada Geral que segue o curso das margens do Rio Hercílio. Já as aldeias Bugio e Takuaty estão cerca de 900 m acima do nível do mar.

Cada aldeia tem um cacique regional e um vice-cacique e a TI como um todo tem um cacique geral, mais conhecido como cacique presidente. Os caciques são eleitos a cada 4 anos, por votos em cédulas de papel. Todo o processo eleitoral é regulamentado pelo Regimento Interno e seus trâmites conduzidos pelo Juiz Eleitoral da TI. No caso da aldeia Guarani, eles mantêm seu modo de escolher a liderança que não acontece por eleições.

Os Laklãnõ/Xokleng foram nomeados de diferentes formas desde seus primeiros contatos com os *zug*⁵. Já foram chamados Kaingang (HENRY, 1941), Aweikoma (METRAUX, 1947), Botocudos (NAMEN, 1994) e Xokleng (COELHO DOS SANTOS, 1973), que tem sido o etnônimo mais usado por pesquisadores e também usado por eles. Nenhum destes nomes é uma autodenominação, o que tem sido debatido pelos mais velhos e pesquisadores nativos. Desde os anos 1990, Laklãnõ tem ganhado força política como autodenominação (GAKRAN, 2005).

Além do nome Laklãnõ, há outros que entram neste debate. *Angoiká* significa a *nossa gente* e se trata de um pronome que inclui todas as pessoas Laklãnõ/Xokleng e exclui os *zug*. Alguns mais velhos pensam em Botocudo como um bom nome, pois o botoque é o adorno labial característico deles. Também já ouvi de professoras indígenas que Vãjěky seria um nome apropriado, já que eles são seus descendentes. Vãjěky é a liderança que conduziu o povo para fora da água no tempo da geração do mundo e do homem. Esta história foi analisada por Carl Gakran na pesquisa *Vãjěky Óg Goj Tá Kapó Jó – Os Vãjěky Saíram da Água: Apresentação, Tradução e Comentário* (2015).

Em geral os pesquisadores nativos e *zug*, apresentam os nomes Laklãnõ e Xokleng juntos: o primeiro pela força que adquiriu através das pesquisas e debates na comunidade e o segundo por ser o nome com qual estão conectadas a maior parte das pesquisas realizadas até hoje (PATTÉ, Alair, 2015). Neste trabalho também adoto esta dupla nomeação, salvo quando apresento distinções entre os diferentes subgrupos.

Os Laklãnõ/Xokleng pertencem a família linguística Macro-Jê e mais especificamente ao ramo Jê Meridional. O primeiro estudo aprofundado desta língua

⁵ *Zug* significa estrangeiro e/ou inimigo. Também é comumente traduzido como “branco” e “não-indígena”.

foi realizado por Nanblá Gakran em sua tese de doutorado *Elementos fundamentais da gramática Laklãñõ* (2015). Até então haviam estudos feitos por Jules Henry (1935; 1948), Greg Urban (1985a; 1985b; 1985c; 1986), Ursula Wieseemann (1985) e Terezinha Bublitz (1994).

Os acadêmicos Laklãñõ/Xokleng tem trabalhado sobre o conhecimento da língua na TI em prol do aumento do número de falantes do idioma por meio da educação escolar bilingue (CRIRI NETO, 2015).

No estudo de identificação dos fatores relacionados ao conhecimento da língua Laklãñõ/Xokleng, Keli Caxias Popó (2015) mostra que o número de falantes é afetado por questões internas e pela transformação social ao longo das gerações.

Pude ao longo da pesquisa expor uma visão das razões do desuso da língua Laklãñõ e da baixa oralidade, como, por exemplo, a redução da TI ou a chegada da escola que por um tempo foi veículo para uma política integracionista e assimilacionista. Com o princípio desenvolvimentista, camuflava-se igualmente o integracionismo. Mais tarde a escola bilingue se estabeleceu como uma instituição com base nos processos de ensino e aprendizagem próprios para valorizar a pedagogia tradicional, que tem sido um grande desafio para todos os professores, principalmente quando se fala do tradicional Sistema Estatal que reprime muitas práticas pedagógicas específicas nas escolas indígenas. Destaco também a presença de Igrejas Evangélicas, os casamentos interétnicos, onde no tempo da construção da Barragem Norte as jovens sentiam vergonha de falar o idioma. E atualmente a tecnologia que pode estar sendo o veículo da falta de comunicação entre os jovens (na língua indígena ou em português). Durante a pesquisa pude perceber a repressão nos depoimentos angustiantes dos professores da escola Laklãñõ quando falam sobre a atual situação à qual são submetidos quando tentam trabalhar com os anciões da comunidade, pois têm que obedecer o horário e espaços limitados (CAXIAS POPÓ, Keli, 2015: 36).

Para concretizarem a educação escolar indígena, as professoras Laklãñõ/Xokleng sistematizam as iniciativas culturais presentes nas escolas da TI por meio de pesquisas acadêmicas e com a atuação dos orientadores da língua e da cultura nas escolas.

Nesse sentido, histórias tradicionais têm sido trazidas para o contexto dos mais jovens por meio de história em quadrinhos, como na pesquisa de Michael Weitschá (2015). E também com trabalhos sobre práticas tradicionais como a produção do *mõg*, pesquisada por Walderes Priprá de Almeida (2015).

Do ponto de vista cultural, os Laklãñõ/Xokleng fazem parte do grupo dos grupos Jê e Bororo, apresentando características sociais e culturais semelhantes.

Passando sumariamente a alguns temas Jê, começo com uma citação do prefácio de *Dialectical Societies*, escrito por Charles Wagley,

These Gê-speaking tribes with an exceedingly simple technology, who lacked pottery, boats, hammocks, perhaps and elaborate domestic house forms, who depended marginally upon horticulture in narrow gallery forests, and wandered part of each year almost like hunting and gathering nomads, were suddenly revealed as societies with complex social systems and a very elaborate ceremonial life. They were an anomaly in lowland South American ethnography. They were in material traits to the marginal tribes of the southern pampas and Tierra del Fuego, but more complex in social structure and ceremonial life than the people of the Amazonian tropical forest. This contradiction was hardly resolved by the editor of the Handbook of South American Indians, who consigned them with caveats to volume 2 in company with the single marginal tribes of the extreme southern portion of the hemisphere. (WAGLEY, 1979: xii).

Nos primeiros contatos com os grupos Xokleng⁶, isto implicou em dificuldades para reconhecer neles esta dinâmica Jê, o que lhes colocou como grupos anômalos e classificados como não-Tupi ou como grupos marginais (METRAUX: p. 445). Este e outros pontos centrais na cultura e organização social Jê são examinados com vagar em *Dialectical societies* (1979), um dos resultados do Harvard Central Brazil Project (HCBP). Este projeto fruto de uma parceria entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard mobilizou equipes de pesquisadores para realizarem intensa pesquisa de campo nos anos 1960 com os povos Jê e Bororo.

O estilo Jê fala em sociedades organizadas em metades, residência pós-marital uxorilocal (sejam os casamentos patri ou matrilineares), grandes aldeias circulares, intensa mobilidade nas e a partir das aldeias, grupos etários/classes de idades e intensa vida ritual. Os Kaingang até o presente se organizam em metades e conseguiram em alguns locais manter sua vida ritual, o que do ponto de vista comparativo verifica compatibilidades com os Jê setentrionais (VEIGA, 2004). Junto aos Laklãnõ/Xokleng, eles fazem parte do grupo Jê meridional e, à época do HCBP, não foram incluídos nas pesquisas.

Eles vivem [os Jê meridionais] no estado de Santa Catarina cerca de 1330 km ao sul de Brasília. [...] De fato, nós não os incluímos em nosso plano original de pesquisa, porque pensamos, erroneamente fico feliz em dizer, que não existiam mais ou, pelo menos, que seu modo de vida estava extinto. Entretanto, pesquisas recentes feitas por Silvio Coelho dos Santos (1973) e Greg Urban mostraram que os Kaingang e Xokleng ainda vivem de forma reconhecidamente Jê (MAYBURY-LEWIS, 1979: 6; minha tradução livre)⁷.

⁶ Aqui refiro-me a todos os sub-grupos no século XIX.

⁷ "They live [the Southern Gê] in the state of Santa Catarina about eight hundred miles south of Brasília. [...] Indeed, we did not include them in our original research plan because we thought, erroneously, I am happy to say, that they had died out, or at least that their way of life was extinct. Recent research by Silvio Coelho dos Santos (1973) and Gregory Urban (1978) has shown, however, that the Kaingang and the Shokleng are still living in recognizably Gê style".

Como os Laklãnõ/Xokleng eram muito diversos dos Kaingang e mais ainda dos outros Jê, se assumiu, de forma mais ou menos explícita que eles estavam culturalmente descaracterizados. Tal categorização com frequência era atribuída a povos que passaram pela “pacificação” governamental ou por outras formas de aldeamento permanente. O contato contínuo com os brancos significou ainda as epidemias e morte de muitas pessoas nos grupos, além das outras formas de violência física, mental e social.

Em termos de pesquisa etnográfica, Jules Henry permaneceu entre eles em 1933-34 quando havia pouco tempo que o grupo havia estabelecido contato com Hoerhann. Já naquela época, Henry notou contradições na organização social daquela comunidade. O trabalho de Henry trouxe dados diferentes sobre os Laklãnõ/Xokleng (Henry os chamou de Kaingang) dos que haviam sobre outros povos Jê. Na introdução de *Jungle people* (1941), Henry faz a seguinte observação:

[...] este grupo, que ajustou seus dons físicos e psicológicos para lidar com o rigor de seu ambiente, ainda assim foram incapazes de resistir às forças internas que estavam abalando sua sociedade, e por não terem recursos padronizados culturalmente para lidar com elas, estavam cometendo suicídio social⁸ (HENRY, 1941: 7; minha tradução livre).

As ausências de formas definidas de acampamento, liderança e os casamentos poliândricos e de grupo, pareceu aos olhos de Henry como desestruturação. Mas o que desestruturação quer dizer? Lendo um trabalho desse tipo hoje, mais do que a perda de uma estrutura, podemos ver um povo se reorganizando depois de intensas transformações. Entendo que essa forte afirmação de suicídio social tem mais a ver com a dificuldade de encaixar os Laklãnõ/Xokleng nas categorias em voga na antropologia contemporânea a Henry do que com a inabilidade do povo de responder às forças que, entendo não eram internas, mas sim, formas internas de responder aos processos de desterritorialização (CLASTRES, (2004 [1980]) e negação da coetaneidade (FABIAN, 2013 [1983]).

Quando Henry esteve entre os Laklãnõ/Xokleng, eles haviam acabado de passar por uma grande perda social: de cerca de 400 pessoas, 126 sobreviveram a uma epidemia de gripe. Os impactos de perder quase 70% de sua população sem

⁸ “[...] this group, excellently suited their physical and psychological endowments to cope with the rigors of their natural environment, were yet unable to withstand the internal forces that were disrupting their society, and having no culturally standardized devices to deal with them, were committing social suicide”.

dúvida afetaram não só a transmissão de conhecimentos, mas a alegria e vitalidade deste povo.

Muito tempo depois, já nos anos 60, Coelho dos Santos vê os Laklãnõ/Xokleng com uma organização social que poderia ser compreendida apenas parcialmente:

[...] os Xokleng estão a sofrer um intenso processo de aculturação e a maior parcela de suas tradições estão perdidas para nós, ou somente poderão ser evidenciadas indiretamente, à base de informações fragmentárias que só permitem explicações conjecturais. Nesse sentido, as palavras de um dos meus informantes são esclarecedoras: ‘tudo isto (organização social – SCS) era coisa dos velhos, dos que viviam no mato⁹...’ (COELHOS DOS SANTOS, 1966: 1-2).

Ler uma afirmação como esta depois de todos os caminhos percorridos pela antropologia podemos ver aí a sinalização de uma descontinuidade, mas nunca aculturação. Essa mudança analítica é parte importante do formato geral desta tese de como a expectativa de correspondência a certos modos definidos de estar no mundo não indica perda cultural ou falta de recursos sociais.

O trabalho de Urban é especialmente importante em relação a este ponto por conseguir abordar muitas das questões em torno da “anomalia Jê” e “aculturação”. Refiro-me em particular à sua tese *A model of Shokleng social reality* (1978) onde ele propôs uma conexão analítica dos Laklãnõ/Xokleng aos Kaingang, e então aos outros povos Jê retomando os dados de Jules Henry que realizou um precioso registro etnográfico.

Assim, ao registrar e analisar as histórias nativas e experiência vivida por ele em campo, Urban (re)construiu um modelo Proto-Jê que explicaria as diferenças sociais e o processo de diferenciação dos Shokleng (como os chamou). O trabalho de Urban é um exemplo de como a memória pode ser um eixo através do qual pode-se traçar um caminho entre o povo de hoje e do passado do ponto de vista histórico-cultural no âmbito da antropologia.

Um exemplo Jê que me parece valer também para o caso Laklãnõ/Xokleng vem de Lux Vidal em seu texto sobre as categorias de idade entre os Xikrin do Catete (Kayapó meridional) que aborda as mudanças de ênfase dadas às instituições políticas dependendo de contingências históricas e culturais (VIDAL, 1977: 361). Ao comentar sobre as implicações do contato com dinheiro e com a Funai, Vidal faz a seguinte observação:

⁹ Esta afirmação Laklãnõ/Xokleng indica os seus parentes e onde viviam antes do contato.

Por enquanto o modelo político não foi afetado, os homens continuam a se reunir todas as noites no conselho, sentados segundo as categorias de idade e continua a prevalecer o modelo de hierarquia. Atualmente reina uma harmonia perfeita entre os dois chefes que são irmãos. Diante do chefe do posto da FUNAI, porém, as metades se apresentam como se fossem realmente dois partidos. O chefe do Posto está com a impressão de há entre os Xikrin um faccionalismo declarado. Trata-se de uma estratégia para explorar ao máximo uma situação e finalmente controlar o próprio chefe do posto (ibid.: 365).

Por isso, as mudanças a nível das materialidades usufruídas pelos grupos com os quais se estabeleceu contato não deve determinar quão indígenas são estes grupos. O modelo político, como comenta Lux Vidal no caso Xikrin, não foi afetado e no caso Laklãñ/Xokleng podemos dizer o mesmo.

Neste trabalho não tenho a pretensão de elaborar um sistema social, cosmológico e político Laklãñ/Xokleng embora esteja presente ao longo do texto.

Os Laklãñ/Xokleng referem a si mesmos usando a palavra *comunidade* – que pode ter este sentido de abranger todos os habitantes da TI ou as pessoas que moram numa mesma aldeia. Os sentidos de *comunidade* dependem de contextos bem específicos¹⁰.

¹⁰ Este conceito de comunidade perpassa todo este trabalho e será tratado em especial no capítulo 4.

CONCEITOS DESTA PESQUISA

O modo tradicional de dissertações e teses segue uma ordem de apresentação do tema, uma história cronológica de documentos e bibliografias sobre o povo e/ou tema, mitos de origem do grupo e/ou do Mundo, seguida da etnografia que introduz o presente misturado ao passado, estabelecendo conexões comparativas com outras etnografias. A experiência de campo é convertida em dados que são analisados à luz de teorias antropológicas gerais. Tais conexões podem recorrer aos clássicos da disciplina e/ou dialogar com trabalhos contemporâneos ou ainda modelos que estejam em destaque na cena teórica num dado momento.

Um pouco diatônica e um pouco sincrônica, os objetivos de antropólogas continuam mais ou menos os mesmos: fornecer um quadro simultaneamente teórico e etnográfico que traga tanto a experiência individual da pesquisadora e também a insira no hall dos registros de uma dada questão na qual sua contribuição é a marca de um tempo (no sentido do momento histórico no qual a pesquisa foi realizada) e também deve ser “destacável” dessa especificidade temporal a ponto de podermos reconhecer sempre algo de uma dada cultura em qualquer tempo. E desse modo, cada trabalho etnográfico pode alimentar diferentes modelos teóricos.

Quando se faz a operação de criar um modelo, ele deve ser atemporal, no sentido de que suas linhas gerais podem ser aplicadas a diferentes grupos, de lugares diversos e em distintos momentos sociais. Em outras palavras, o modelo precisa abranger os fatos específicos aos quais está sendo aplicado.

Até aqui são apresentados caminhos que não sigo neste trabalho.

Não proponho (mais) uma teoria sobre tempo e memória – ainda que estes conceitos tenham sido convidados a fazer parte. A intenção desta pesquisa é sobretudo etnográfica e entendo a tese como o espaço acadêmico no qual descrições e relatos das relações ao longo de muitos anos podem se dar com mais vagar e extensão. A análise faz parte da descrição e não apenas por meio de conceitos antropológicos que a autora escolhe quais se encaixam melhor no estado de coisas que se está descrevendo supostamente de forma neutra.

Não há neutralidade na descrição, ela mesma já traz uma seleção linearizada dos acontecimentos e, no caso da tarefa etnográfica, um seleção de relações. Primeiro, trata-se de estabelecer algumas generalizações, entendendo que “a generalização é indutiva: consiste em perceber possíveis leis gerais nas circunstâncias de casos especiais” (LEACH, 2010: 20).

As relações que apresento e descrevo não são dados de pesquisa, mas referências, tanto quanto citar os acadêmicos não-indígenas do campo da antropologia.

Atualmente um número significativo de indígenas escreve e publica histórias, mitos de origem, experiências de vidas e outros aspectos da cultura de seus povos. É a oportunidade do contato com a cultura indígena a partir do olhar protagonizado pelos próprios indígenas (KAYAPÓ; BRITO, 2014: 59).

O que tem sido especial nas referências indígenas é sua presença como autores e desta forma não apenas inferir conceitos a partir das vivências e narrativas que presenciei e ouvi, mas também dialogar com as reflexões conceituais que eles compartilham com o público em geral por meio de suas pesquisas.

A organização deste trabalho está sobretudo conectadas à complexa temporalidade das memórias Laklãñ/Xokleng que acontecem através de contínuas referências que inclui pessoas, lugares e situações – e é disso que este trabalho fala em diferentes níveis sociais, como o território, conhecimentos e pessoas. Por isso falar em referências já é colocar em movimento o que foi possível inferir a partir da relação de pesquisa com os Laklãñ/Xokleng. O que coloca o outro desafio de separar as impressões pessoais das categorias nativas – e aqui reside minha maior dificuldade.

Por isso, as pesquisas escritas e as informações orais também são consideradas aqui como referências e por isso estão nomeadas.

Em outros momentos, as comunicações e informações orais aparecem agrupadas sob a generalização “o povo Laklãñ/Xokleng” ou “comunidade” – pelos limites da nossa linguagem (STRATHERN, 1999) e também da minha criatividade. Comunidade é um conceito muito presente no texto e não há nenhuma definição para ele, pois esse é o tipo de conceito cuja definição evoca outros conceitos e, assim, sua definição aparece contextualmente na medida em que estabelece relações.

Os conceitos de tempo e memória tem uma presença constante neste trabalho e para seguirmos por estes caminhos, nesta seção são apresentadas algumas das referências e conceitos que guiam esta exposição. Ambos são fios condutores desta pesquisa, tanto como tema e como condições de possibilidade de pesquisar.

A reflexividade pede que “olhem para trás” e, assim, deixemos nossas experiências “voltarem” para nós. A reflexividade se baseia na memória, ou seja, no fato de que a localização da experiência em nosso passado não é irreversível. Temos a habilidade de apresentar (tornar presentes) nossas experiências passadas a nós mesmos. Mais do que isso, essa habilidade reflexiva nos permite estar na presença de outros precisamente na medida em que o Outro se tornou o conteúdo de nossa experiência. Isso nos leva às condições de possibilidade do conhecimento intersubjetivo. *De alguma forma, temos de ser capazes de partilhar o passado uns dos outros a fim de estar conscientemente no presente uns dos outros* (FABIAN, 2013: 118; ênfase no original).

As memórias e as lembranças Laklãñ/Xokleng não seguem uma ordem cronológica (passado → presente → futuro), pois segue um movimento de pensar que tem referências que independem desta ordem. Em distintos estudos clássicos sobre o tema do tempo, a impossibilidade de pensar o tempo como categoria abstrata (HUBERT, 2016 [1909]) levou a considerá-lo a partir da experiência dos ciclos da natureza (EVANS-PRITCHARD, 2007) e da morfologia social (MAUSS, 2003).

No caso das memórias Laklãñ/Xokleng e os acessos a suas histórias, opto por partir da experiência de ir e voltar no tempo seguindo as referências de suas narrativas. De certa maneira, esse viés etnográfico está alinhado com as coletâneas de trabalhos etnográficos que buscam reunir experiências de povos ameríndios para verificar a possibilidade (ou não) de generalizações teóricas em relação ao tempo e a memória (FAUSTO; HECKENBERGER, 2007).

Importante destacar que essa proposta só ficou mais evidente no processo da escrita mesma, quando percebi que era mais condizente não começar a falar primeiro do Tempo do Mato, pois este período de tempo só vem a tona a partir de outras questões do tempo presente – e se seguirmos as referências Laklãñ/Xokleng, o passado está a frente e não atrás (SALLES MACHADO, 2019).

AS REFERÊNCIAS DESTA ETNOGRAFIA

Esta pesquisa considera a experiência de campo durante o mestrado em 2013-2014 e ao longo de 2016 e 2017. Minhas paradas¹¹ foram nas aldeias Figueira e Bugio, com visitas as aldeias Coqueiro e Sede. Além das visitas à TI também recebi algumas lideranças e amigos em meu apartamento em Florianópolis e ao longo dos anos de doutorado (2015-2020) foram feitas muitas viagens e visitas de duração variadas – desde fins de semana a um ou dois meses.

Minha participação no projeto Ação Saberes Indígenas na Escola, da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão no Ministério da Educação (SECADI/MEC) demandou visitas regulares à TI (pelo menos uma vez por mês entre 2015 e primeiro semestre de 2018) e esta participação proporcionou um aprendizado dificilmente acessível de outro modo.

A partir desta experiência foi se delineando a importância da memória e também deste espaço de reencontro e da possibilidade deles falarem livremente sobre questões culturais que foram reprimidas pela “pacificação” e depois pelas mudanças desencadeadas com a chegada das igrejas evangélicas (WIJK, 2001).

Neste sentido, este trabalho busca destacar como os Laklãnõ/Xokleng lutam constantemente para serem vistos em seus próprios termos. Almejam que a sociedade brasileira em geral e particularmente os habitantes do entorno da TI olhem para eles e respeitem seu modo de ser. Modo este que sofreu e ainda sofre pelas consequências de muitos eventos que aconteceram em sua história.

Foi com o tempo do contato com os brancos que chegaram situações de transformações sociais. Em parte, elas foram previstas por meio da vivência espiritual Laklãnõ/Xokleng e suas várias artes divinatórias por meio dos rituais de previsão¹² (PRIPRÁ, Acir, 2020). Sabendo em parte o que os aguarda, eles seguem lutando sempre por boas condições de vida.

Um ponto sempre desafiador no processo da escrita de qualquer tema em relação aos Laklãnõ/Xokleng eram os conflitos. Sem dúvida, toda antropóloga que já

¹¹ Parar é o termo Laklãnõ/Xokleng usado quando alguém fica durante um período em uma casa sem estar casada/o com algum morador.

¹² A pesquisa de Acir Kaile Priprá trata do ritual *koplág*.

fez campo se perguntou: “Até que ponto posso falar sobre os conflitos?”. E como responder a esta pergunta faz toda diferença no tom e no tema de um trabalho.

Em muitos casos, compreender uma situação complexa nos aproxima das pessoas e nos leva a outro lugar de entendimento das dinâmicas de um povo. Como os Laklãnõ/Xokleng dizem “nós somos da política” e não raro, política e conflito andam juntos.

Como autora deste trabalho optei por mencionar o conflito, quando de fato ele não pode ser contornado, sem entrar em seus pormenores já que isso poderia ser mal visto por pessoas que não tem familiaridade com os Laklãnõ/Xokleng ou da temática antropológica em geral. Escrevo este trabalho em um Brasil no qual testemunhamos inúmeros retrocessos diante da questão indígena no quadro da vida política brasileira em geral.

Ao mesmo tempo, e justamente por causa desse cenário atual, nunca foi tão necessário respeitarmos os costumes e tradições de todos, lutando pelo direito de escolha que os povos indígenas tão bravamente conquistaram na letra da lei da Constituição de 1988. Não falar sobre os conflitos vividos pelos povos indígenas é um desserviço à sua luta pela igualdade de direitos. E mais ainda, registrar um quadro idílico de sua situação atual, como se eles tivessem condições reais de atualmente viverem como faziam antes do contato com os *zug* e o Estado é mascarar a atuação direta destes para as imensas dificuldades que eles enfrentam cotidianamente.

As fotografias constituem todo um outro modo de registro. São especiais por permitir ver pessoas, luzes, objetos e assim constituem fontes de detalhamento de algumas situações e como dispositivos de memórias. Os Laklãnõ/Xokleng gostam muito de tirar fotografias e muitas vezes nos pedem para tirar fotos deles, junto com eles ou de alguma situação, objetos, fazeres que estejam nos mostrando. Por outro lado, em reuniões com as lideranças e a comunidade, os usos de imagens fotográficas ou audiovisuais são muito criticados.

Assim, no que diz respeito a imagens, as que estão presentes neste trabalho devem ser lidas como textos imagéticos que dentro da linguagem visual fala de experiências por meio de vários olhares. Trago fotos que foram tiradas durante as atividades da ASIE (com os créditos, quando pude identificar a autoria das fotos),

fotografias do Acervo Virtual Silvio Coelho dos Santos¹³, imagens obtidas na internet, especialmente a partir de notícias sobre os Laklãnõ/Xokleng e registros feitos por mim.

Além de texto, estas imagens visam registrar este tempo de pesquisa e compor uma memória visual como forma de tornar a pesquisa acessível àqueles que independem da linguagem escrita (BESSA FREIRE, 2006). Este experimento sugerido pelas orientadoras Evelyn Schuler Zea e Juliana Salles Machado busca valorizar o registro visual feito ao longo dos anos de pesquisa inspirada também pelo livro *Os Índios Xokleng: memória visual* de Silvio Coelho dos Santos (1997).

As imagens que estão no texto inicial de cada capítulo narram visualmente parte do que depois segue desdobrado na linguagem escrita. Assim, esta tese ensaia outros modos de etnografar e produzir conhecimento antropológico. Espero ter chegado a uma forma respeitosa de apresentar conceitos, experiências e imagens com este povo que me permitiu conhecer sua realidade e história, suas forças e também seus desafios.

A tese está dividida em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, a Barragem Norte é apresentada a partir de distintos ângulos. Primeiro, como iniciativa estatal de construção de barragens de contenção de cheias e outra forma de explorar a TI Laklãnõ. Considerações sobre seus impactos para a organização social Laklãnõ/Xokleng e as estratégias políticas conectadas às consequências da Barragem Norte. A formação das greves e das aldeias são vistas a partir do contraponto entre a intensa mobilidade e faccionalismo, das estratégias políticas internas e externas e das temporalidades de viver junto e viver separado.

O segundo capítulo introduz a conjuntura de ocupação do território Laklãnõ/Xokleng pelas companhias de colonização europeias. Apresento as reflexões Laklãnõ/Xokleng sobre o contato-contágio com os *zug* e como mal encontro com o Estado significa doenças, morte e silenciamento. As burocracias e regras que

¹³ “A presença indígena em blogs, sites e comunidades virtuais na internet tem promovido a sua auto-imagem que contesta o “modelo museu” ao deslocar imagens historicamente construídas de um contexto para outro. O uso da internet pelos indígenas, ao incrementar e atualizar sua memória imagética, vem promovendo o seu empoderamento. Essa nova demanda de jovens estudantes indígenas se apresenta como um movimento que se filia à sociedade da informação digital moderna na qual as novas “tecnologias da memória” promovem inéditas modificações no modo como a memória coletiva vem se produzindo em uma rede virtual”. Disponível em: <https://www.flickr.com/people/avisc/>. Acessado em 20 de fevereiro de 2020.

visavam “aculturá-los” gerou décadas de silêncio em torno de rituais e práticas fundamentais da organização cultural e social deste povo. Nas últimas duas décadas tem se consolidado o movimento de mostrar e apresentar esta história. Como não há separação entre fazer e ser, as apresentações reordenam o passado colocando a frente do futuro.

No terceiro capítulo, a relação com os *zug* se reconfigura por meio de alianças que visam concretizar o direito pela educação escolar indígena. Para pensar esta questão, parto do meu ponto de vista sobre a realização do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE). O projeto é visto como a oportunidade de sair do espaço escolar para que professores, crianças, jovens e mais velhas pudessem novamente caminhar juntos na mata compartilhando vivências e saberes. São abordados aqui as estratégias Laklãñõ/Xokleng de se reencontrarem ao redor do fogo.

O quarto capítulo parte dos apontamentos feitos nos capítulos anteriores para ir ao encontro das formas de conhecer Laklãñõ/Xokleng, uma ação infinitiva e prática. Os conhecimentos são apresentados por meio de relatos de ver-fazer nos quais os objetos tem identidade e história, assim como os caminhos que precisam ser percorridos para obter o materiais dos quais são feitos. A alimentação faz pessoas e os corpos Laklãñõ/Xokleng, destacando a construção da pessoa através do ato de comer e fazer a comida. As mãos aparecem tecendo o manto que aquece e cobre os corpos junto ao calor do fogo que permite fazer os rituais nos quais a pessoa pode ir além do agora e vislumbrar caminhos futuros.

Nas configurações finais são retomados os principais pontos tratados em cada capítulo e como cada um deles seguir em várias direções. Propõe futuramente elaborar a noção de referência como um modo de pensar o tempo. Dá ênfase a importância da experiência Laklãñõ/Xokleng diante das atuais estratégias ameríndias de terem seu direitos respeitados. Com eles, aprendemos que o silêncio cultural não é esquecimento e que ao escolher o que mostrar temos a chance de transformar as instituições para que as pessoas Laklãñõ/Xokleng possam continuar a ver-fazer e caminhar.

1 BARRAGEM NORTE: UM DIVISOR DE ÁGUAS, ESPAÇOS E TEMPOS

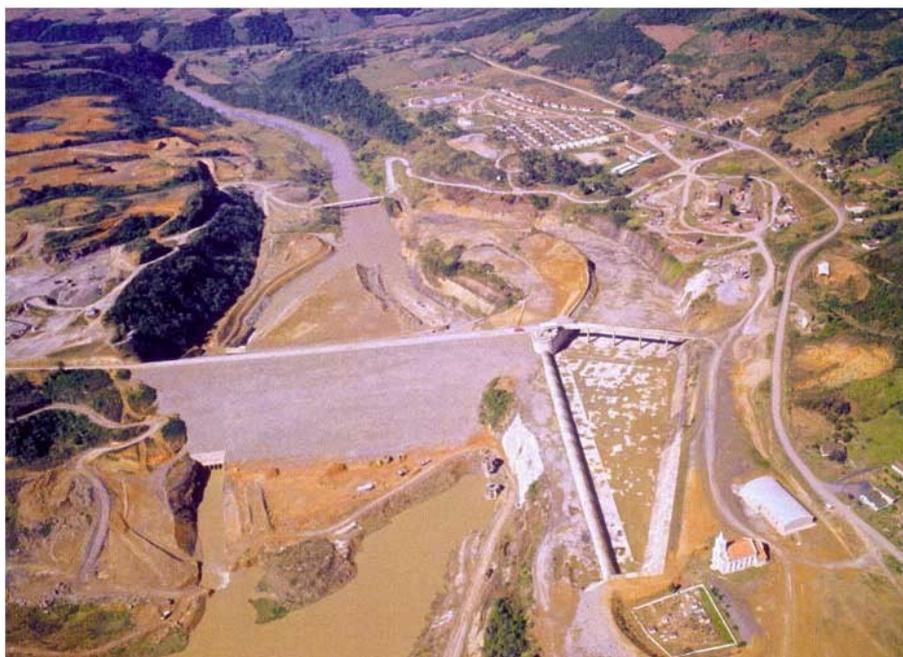
1.1 PRANCHA IMAGÉTICA

Ir para a Barragem Norte, ir para a TI Laklãnõ



Foto: Jornalista Marcelo Zemcke. Fonte: <http://www.adjorisc.com.br/jornais/jornalvaledonorte/região/comunidade-espera-solução-para-barragem-norte-1.2101133>

Vista aérea da Barragem Norte



Fonte: <http://www.riodoeste.com.br/comdec/?id=capa/bar&ul=6>

Barragem Norte cheia



Foto: Jornalista Adilson Kummrow, 2014.

A ocupação da Barragem



Fonte: GoogleImages, 2020.

Enchente de junho de 2014 (1)



Fonte: COMIN, 2014.

Enchente de junho de 2014 (2)



Fonte: COMIN, 2014.

Escola Laklãnõ recém-construída em 2004



Fonte: <http://novacombrasil.com.br/endeal/site/2016/02/02/escola-estadual-laklano-jose-boiteux-santa-catarina/>

Pátio da Escola Laklãnõ e vista para o ginásio em 2016



Foto: Marian Heineberg, 2016.

Desenho da casa de Eduardo Hoerhann na entrada principal da Escola Laktlãnõ (notar as rachaduras)

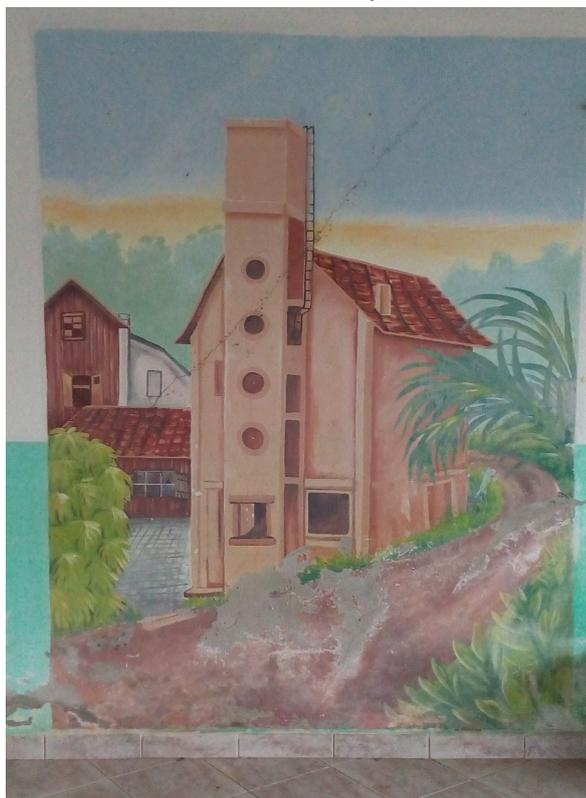


Foto: Lays Cruz, 2016.

Salas de aula na Escola Laktlãnõ (1)



Foto: Marian Heineberg, 2016.

Salas de aula na Escola Laklãõ (2)

Foto: Marian Heineberg, 2016.

Salas de aula na Escola Laklãõ (3)

Foto: Marian Heineberg, 2016.

A greve recebe políticos e polícia federal para negociações (1)

Foto: Marcos Fernandes, Informe Blumenau, 2017.

A greve recebe políticos e polícia federal para negociações (2)

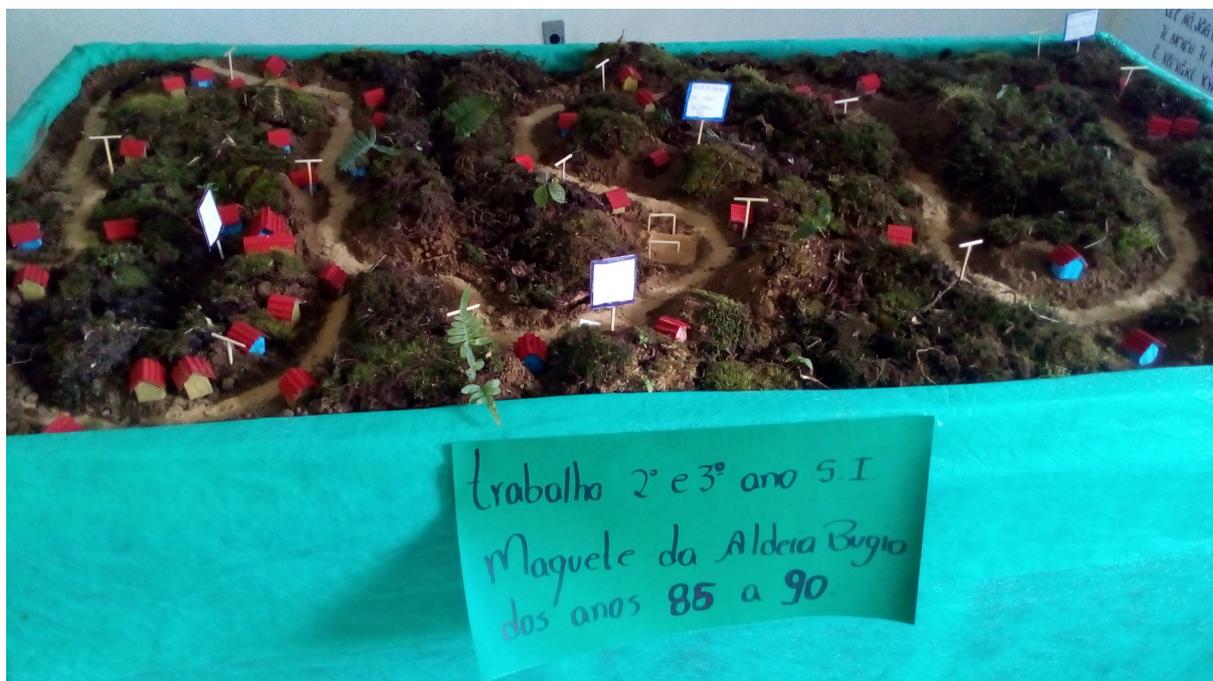
Foto: Lays Cruz, 2017.

Maquete da aldeia Bugio apresentando sua formação nos anos 1970



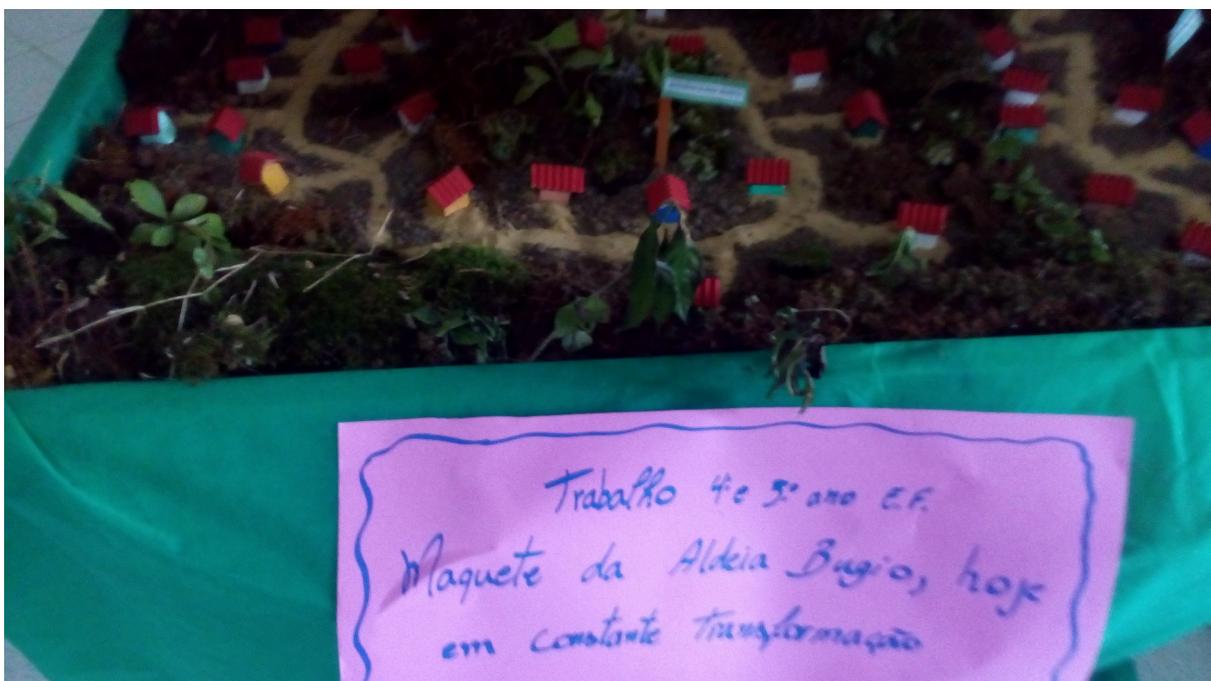
Mostra Cultural do Bugio em set/2016. Foto: Lays Cruz.

Maquete da aldeia Bugio nos anos 1985-1990.



Mostra Cultural do Bugio em set/2016. Foto: Lays Cruz.

“Maquete da aldeia Bugio, hoje em constante transformação”



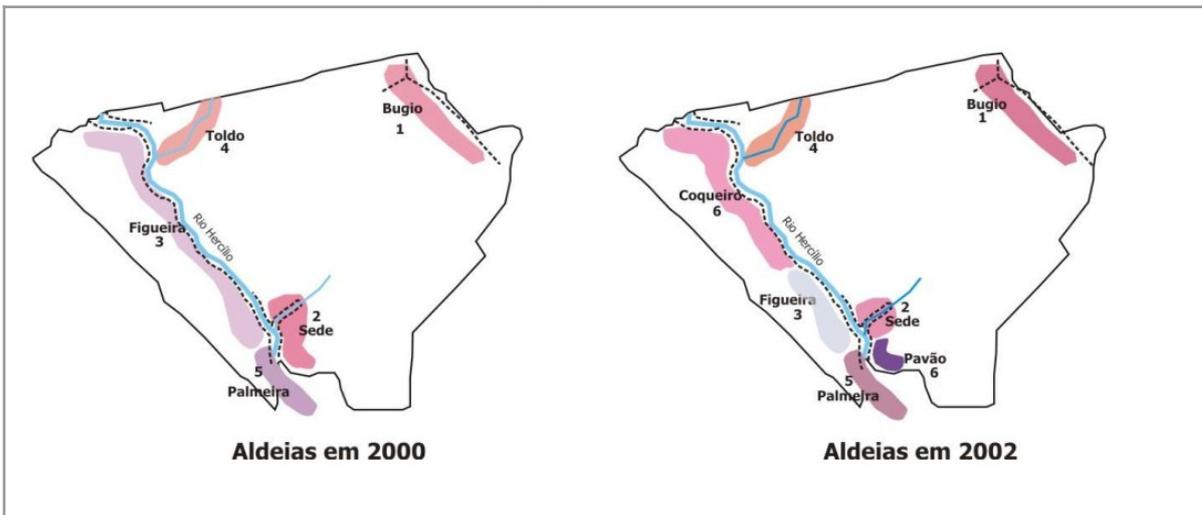
Mostra Cultural do Bugio em set/2016. Foto: Lays Cruz.

Exposição



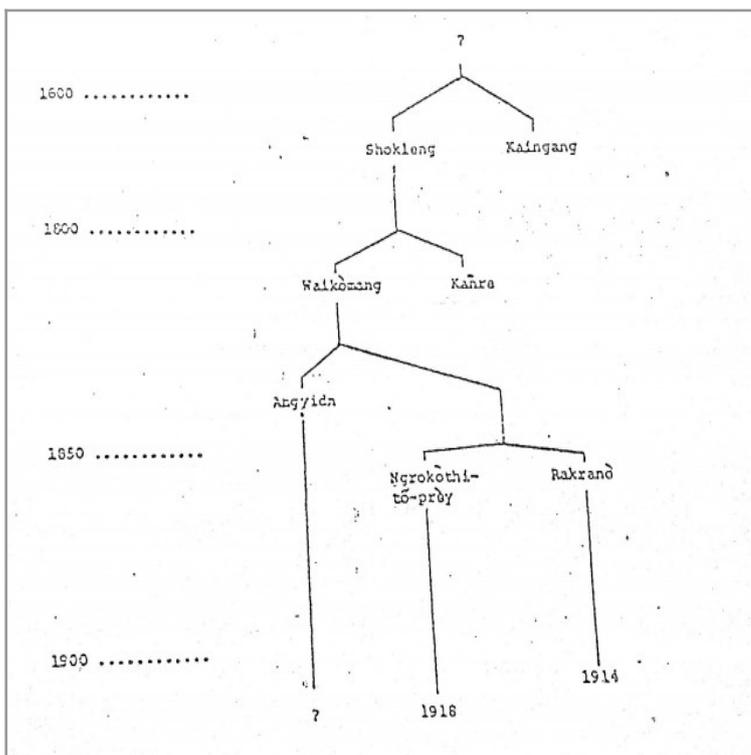
Mostra Cultural do Bugio em set/2016. Foto: Lays Cruz.

Mapa das aldeias



Fonte: LOCH, 2004: 44.

Cisão faccional Xokleng



Fonte: (URBAN, 1978: 351)

O primeiro caminho que fiz até a TI Laklãnõ foi em 2014. Junto com Nanblá Gakran, pegamos uma carona com Antônio Fermino¹⁴ até Balneário Camboriú, e dali um ônibus até Blumenau e mais um ônibus até José Boiteux.

Descemos na Lanchonete e Parada Aurora em José Boiteux à noite e sentamos para esperar Cabechuim (genro de Nanblá). Colocamos todas as bagagens no carro e seguimos em direção à TI até a casa de Nanblá e seus filhos, a última casa da aldeia Figueira. Era já bem tarde da noite e eu não consegui ver muito bem o caminho.

Alguns dias depois, acompanhando-os a José Boiteux para fazer compras de mercado vi a Barragem pela primeira vez. Próxima da única Igreja Católica que existe na TI (e desativada há muitos anos). Nunca tinha visto uma barragem na vida e fiquei impressionada com suas dimensões. Naquele mês de março, o rio estava baixo mostrando a mata ao redor, com as marcas causadas pelas águas represadas ao longo dos últimos cinquenta anos. “Está vendo? Essa é a famosa Barragem que traz o sofrimento para o nosso povo. Quando chove tudo isso aí fica cheio até em cima. A estrada fica embaixo d’água”.

Ao vermos os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) escritos pelos acadêmicos Laklãnõ/Xokleng¹⁵ da primeira turma do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LII) da UFSC, todos apresentam a indignação do povo com as consequências que a Barragem trouxe para a comunidade.

Nas pesquisas que tratam sobre linguagem, território, costumes, histórias e práticas culturais aparecem os rastros da Barragem em sua cultura. Ana Patté apresentou o trabalho *Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ* (2015) e Neuton Ndili, a pesquisa *Mudanças Socioambientais na Comunidade Xokleng Laklãnõ a partir da Construção da Barragem Norte* (2015). Contar esta história para que todos possam conhecer a realidade deles enquanto povo e a urgência da homologação da área de 14ha é um dos principais motivos que os leva a fazer pesquisas e ingressar no ensino superior¹⁶.

¹⁴ Autor da dissertação “O jogo de futebol e o jogo das relações entre os Laklãnõ/Xokleng” (2012).

¹⁵ Os TCCs estão disponíveis na página da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Cf. <https://licenciaturaindigena.ufsc.br/xokleng/>.

¹⁶ Conforme visto com mais detalhes em minha dissertação (CONCEIÇÃO, 2015), os povos indígenas do Sul do Brasil acessam o ensino superior principalmente desde os anos 1990-2000 através das universidades particulares próximas às terras indígenas. Já o acesso ao ensino superior público

A experiência Laklãnõ/Xokleng de ocupação territorial e as pesquisas as quais eles têm se dedicado também convida os *zug* (não-indígenas) para uma reflexão mais aprofundada sobre o que se costuma chamar de “consequências da Barragem” e se é possível mensurar os impactos desta construção.

Um histórico detalhado do processo de construção da Barragem e tais informações podem ser encontradas nas obras de Alexandro Namem (1994) que esteve presente durante a construção da Barragem e conviveu com os Laklãnõ/Xokleng durante fins dos anos 1980. O trabalho do Silvio Coelho dos Santos (1989) sobre as barragens, hidrelétricas e os povos indígenas e em especial a situação da Barragem Norte esteve em sua agenda como pesquisador e ativista durante toda uma vida de trabalho junto a este povo. A dissertação de Sávio Müller (1985) apresenta o contexto da primeira grande divisão da TI com a subida de algumas famílias para o Bugio e apresenta o movimento de aldeias potencias – um conceito chave para pensar os movimentos familiares e políticos na TI Laklãnõ e nos ajuda a compreender as configurações e ocupações espaciais contemporâneas.

O primeiro capítulo desta tese propõe apresentar as diferentes faces da Barragem Norte em cada uma de suas seções. Inicialmente recupera o histórico da Barragem colocando-a como ponto de culminância da ocupação territorial realizada pelos brancos no Alto Vale do Itajaí. Nesta primeira seção, a barragem está exposta como estratégia dos brancos de usufruir do espaço indígena em proveito próprio através do mecanismo de represar águas em suas terras e ocupar lugares ignorando os ciclos da natureza.

Na segunda seção, aparece como os Laklãnõ/Xokleng começaram a retomada do território ocupado pela Barragem. Aí aparecendo duas faces de relações: as dinâmicas da organização socioespacial Laklãnõ/Xokleng dentro da área da TI e a relação com os brancos, tanto política quanto a presença deles durante a construção da Barragem, cuja simultaneidade fez surgir algumas dinâmicas espaciais, sociais e políticas sentidas atualmente.

aumentou a partir do Plano de Reestruturação e Reforma das Universidades Federais (REUNI) durante o governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva por meio do decreto decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007. A criação e expansão das vagas para indígenas e negras, implementação de políticas da permanência estudantil e a criação das primeiras Licenciaturas Indígenas no ensino superior público se seguiram como parte do Plano Nacional de Educação.

Seguindo estas dinâmicas vemos a expressão contemporânea do clássico conceito de fissão na literatura Jê e a pluralidade de (sub)grupos de uma mesma comunidade assumindo novas configurações, ao mesmo tempo em que mantém sua estrutura e organização social. Para reconhecer estas estruturas, estas histórias de encontros e separações são colocadas em perspectiva diante acontecimentos pretéritos e parte antiga de um modo de vida e ocupação territorial de intensa mobilidade e sazonalidade.

Conectada aos sentimentos, memórias e à postura guerreira dos Laklãnõ/Xokleng, Barragem é tanto empreendimento, monumento, obstáculo e conceito multifacetado. Desde 2013, ouvia os estudantes da LII falarem sobre a Barragem – desde estrutura de contenção de cheias até nome de uma das aldeias até meados de 2016, quando recebeu o nome de *Pli pá tol* (INGACLÃ, Youo Maurina, 2020¹⁷). Como ponto de partida para conhecer a vida contemporânea desse povo, chegar na Barragem é chegar na TI e nos apresenta a complexa temporalidade Laklãnõ/Xokleng.

¹⁷ INGACLÃ, Youo Maurina. Formação da Aldeia Plipatol – Resistência Xokleng. Disponível em: repositorio.ufsc.br/8080/

1.2 VALE DAS ENCHENTES

O Alto Vale do Itajaí faz parte da bacia hidrográfica do rio Itajaí-Açu, uma região coberta por Mata Atlântica e de Araucárias, rica em madeiras nobres, palmito, sassafrás, etc. Sua condição geográfica tem altos índices pluviométricos e enchentes, registradas pelas colônias alemãs e italianas desde o início desta ocupação territorial em meados do século XIX.

José Ferreira da Silva (1975) realizou uma pesquisa em busca dos registros de inundações e enchentes a partir de relatórios e cartas do fundador e diretor da Colônia, Hermann Blumenau, do “Diário” de Reinoldo Gartner e de cartas dos colonos alemães aos seus parentes e amigos na Alemanha (1975: 6).

O registro mais antigo de inundações data de março de 1851, quando “[...] a população de Blumenau se resumia a umas duas dezenas de imigrantes alemães, não contando poucas centenas de nacionais e colonos alemães vindos de S. Pedro de Alcântara, espalhados pelas margens do Itajaí em Belchior, Pocinho, Ilhota, etc.” (SILVA, 1975: 4).

Lendo o documento de Silva na íntegra fica explícito que desde o séc. XIX, não houve década em que não houvesse uma enchente de grandes proporções. São inúmeros os relatos de inundações de casas, estábulos, depósitos de madeira ou mesmo a morte de pessoas, como ocorreu em setembro de 1880 na cidade de Itajaí, com grande repercussão no país e no exterior (ibid.: 17).

Diante destas tragédias, as colônias e depois cidades do Alto Vale sempre buscaram retomar os locais atingidos pelas cheias, mantendo sua estratégia de ocupação ligada aos interesses econômicos que inicialmente instalaram colônias naquele território:

[...] o tipo de economia que se desenvolveu ali, a partir da colonização, contribuiu para processos de adensamento populacional (e crescimento demográfico) junto às planícies dos rios, que acabaram por gerar, junto com as características físicas, um aumento nas proporções dos danos humanos, materiais e imateriais causados a cada novo evento de enchente. Esse fato reforça a necessidade de entender o *processo de reincidência desses eventos* (SANTOS, et.al., 2014: 201; ênfase minha).

Nos momentos em que ocorriam alagamentos e enchentes, aumentava a cobrança da sociedade civil do Alto Vale por medidas que oferecessem maior

segurança para as pessoas em vez de remediar parcialmente as consequências das chuvas. Segundo Nilson Fraga (2002), os modos específicos que seriam usados para solucionar a questão não eram consensuais entre os diferentes segmentos da população.

Não pode-se afirmar, no entanto, que o povo do vale queria obras estruturais, mas sim, soluções para amenizar as mazelas causadas em suas propriedades pelas cheias. Isto sem ater ao fato de que estatisticamente, o problema podia ser minimizado por meio de obras não estruturais e estas não causariam desgaste ecológico tão violento nas áreas escolhidas para as obras de regularização (FRAGA, 2002: 129).

Em 1957, as autoridades das cidades do Alto Vale formaram um grupo de trabalho para elaborar um plano de contenção de cheias e, futuramente, de aproveitamento do potencial elétrico do Rio Itajaí propondo inicialmente a construção de cinco barragens (COSTA DA SILVA, [s.d.], p. 3). A proposta seguiu adiante com um complexo de três barragens que começaram a ser construídas nos anos 1970: as barragens Norte (em Ibirama), Oeste (em Taió) e Sul (em Ituporanga).

Mas afinal, o que é a Barragem Norte e como ela funciona?

Ela começou a ser construída na cabeceira do Rio Dollmann em março de 1976 como parte do plano de contenção de enchentes no Vale do Itajaí executado pelo Departamento Nacional de Obras de Saneamento (DNOS). Sua estrutura é de contenção por enrocamento com altura de barramento de 58,50m e lago de contenção com capacidade para 357 milhões de metros cúbicos – a maior barragem de contenção de cheias que existe no Brasil. Na época da construção, 80% deste lago ficava dentro da TI.

A área da TI Laklãnõ que comportaria este lago de contenção foi cedida pela FUNAI por considerá-las patrimônio da União. Sílvio Coelho dos Santos explica que

À época, anos setenta, a FUNAI não fez qualquer reivindicação ao DNOS. Ao contrário, a FUNAI considerou que as terras ocupadas pelos índios integravam patrimônio da União e assim o órgão tutor delas poderia dispor, inclusive cedendo-as para outro organismo federal. Nenhuma indenização foi prevista para os índios. Tampouco foram realizados quaisquer trabalhos destinados a preparar os indígenas para as mudanças que, breve, iriam ocorrer. Logo que aconteceram as primeiras enchentes, os índios de Ibirama tiveram prejuízos concretos. Roças foram inundadas; casas destruídas; currais e depósitos carregados pelas águas; animais mortos. As reclamações começaram a ser feitas [...] (COELHOS DOS SANTOS, 1987: 43-44).

A comunidade não foi consultada sobre a obra e quando manifestaram-se contra ela foram reprimidos pela Polícia Federal (NAMEN, 1994: 75). O que contam

as pessoas atualmente na faixa de idade de 60-70 anos é que levaram a eles a palavra de que prestariam um serviço ao país, mas não mencionaram as possíveis consequências para a comunidade. Naquela época ainda não existia a regulamentação dos procedimentos para a implementação de obras de grande porte e não houve um estudo de impacto ambiental, nem as correlatas salvaguardas e compensações para as famílias indígenas afetadas.

Além do interesse na obra como elemento para mitigar os impactos das chuvas no Alto Vale em geral, empresários da região viram na obra a possibilidade de acessar os recursos naturais da TI. Com a movimentação causada no canteiro de obras e o grande fluxo de trabalhadores, a década de 1970 foi um período marcado pela intensa exploração dos recursos florestais e constantes conflitos com colonos e madeireiras da região, na qual os indígenas foram engajados e acabaram deixando de lado o trabalho nas lavouras há muito considerado como um trabalho com pouco retorno e cujos excedentes eram apropriados pelo posto indígena (COELHOS DOS SANTOS, 1973: 262).

Além da questão econômica – que não é de modo algum pequena – a saúde física e mental da comunidade foi duramente afetada. Os Laklãnõ/Xokleng foram acometidos por várias doenças quando de seu contato com os brancos e de um grupo de cerca de 400 pessoas, apenas 106 sobreviveram (LANGDON, ROJAS, 1991).

Com a presença de não-indígenas trabalhando na construção da Barragem junto a entrada do dinheiro – seja por meio de trabalho, diminutas indenizações ou a venda de madeira – vieram também as doenças.

A construção da barragem veio agravar uma situação já precária, sem terem sido tomadas providências especiais para medir o impacto da obra na ecologia ou na saúde, e nem para resolver os problemas que adviriam dessa construção. Na sua resenha sobre as consequências ecológicas e socioculturais de barragens, Werner cita, como problemas de saúde, epidemias de disenteria, sarampo, encefalite, e problemas de alimentação devido aos deslocamentos. Suas pesquisas sobre a barragem de Ibirama destacam problemas de stress. Então, com o aumento dos contatos interétnicos e os recursos financeiros provenientes da venda da madeira e indenizações da barragem [...] Vem daí a aquisição de doenças sexualmente transmissíveis, como a gonorréia, sífilis, trichomonas, etc., e agora também um caso de AIDS detectado (LANGDON, ROJAS, 1991: 76-77).

O stress social desencadeado pelas rápidas mudanças é difícil de ser mensurado e Dennis Werner (1985) propôs uma análise do impacto social nas famílias indígenas e não-indígenas, por meio de entrevistas e seus dados de campo. Seu estudo mostra os danos psíquicos e também o estresse sociocultural com a aumento de conflitos, dificuldades econômicas e, principalmente, a incerteza diante do que poderia acontecer.

Todos perderam itens insubstituíveis. Em uma visita à uma mulher indígena, ela se desculpou por não ter nada para me mostrar. Antes da enchente ela tinha artefatos de grande interesse, diários, livros esgotados e outros itens com elevado valor emocional para mostrar a seus convidados. Também existiam os arquivos de Eduardo Hoerhan, o indigenista que contactou os Xokleng, e que manteve registros mensais meticulosos e detalhados durante 50 anos. Tudo fora perdido nas enchentes (WERNER, 1985:162; minha tradução livre)¹⁸.

O processo de construção da Barragem Norte já causou sofrimento. Em agosto de 1979 houve uma enchente causada pela obstrução das entradas dos túneis de escoamento no canteiro de obras, o que se repetiu diversas vezes (MÜLLER, 1985: 23). Alexandro Namen relata enchentes que aconteceram em dezembro de 1978, julho de 1983 e agosto de 1984 (NAMEN, 1994: 78).

Walmir Pereira relata que:

Em que pese a construção da BN [Barragem Norte] tenha sido iniciada em 1976, somente em julho de 1981 foi assinado um convênio entre DNOS e FUNAI objetivando o ressarcimento pelos prejuízos que a comunidade indígena estava sofrendo em decorrência da construção da BN. O lago de contenção de cheias atingia a terra indígena em mais ou menos 900 hectares de terras, que eram as suas melhores terras, representando 95% das terras férteis propícias para agricultura (PEREIRA, 1998 :67).

Até então as famílias mantinham roças e criação de animais que se tornaram inviáveis com os sucessivos alagamentos. A caça e a pesca que são atividades cotidianas dos Laklãnõ/Xokleng para sua alimentação se tornaram cada vez mais difíceis. Esta situação os tornou mais dependentes da compra de alimentos, que por sua vez demandava a obtenção de dinheiro e inseriu a comunidade definitivamente no comércio da região e no sistema de trocas monetárias. Muitos comerciantes aproveitaram-se da falta de familiaridade dos

¹⁸ “Everyone lost irreplaceable items. On my visit to her house one Indian woman excused herself for not having things to show me. Before the flood she had interesting Indian artifacts, diaries, out-of-print books and other items with high emotional value to show her guests. There were also the archives of Eduardo Hoerhan, the Indianist who contacted the Xokleng, and who kept meticulous, detailed monthly records of the Indians for 50 years, all had been lost in the floods”.

indígenas com o dinheiro deixando-os em situações de endividamento. Infelizmente esta situação ainda acontece, principalmente no comércio de José Boiteux.

Parte significativa da população não-indígena desconhecia a situação dos Laklãñ/Xokleng, chegando mesmo a ver as reivindicações feitas por eles como empecilhos a resolução da questão das enchentes. Por outro lado também havia a pressão das madeireiras e empresários para obter as madeiras nobres, palmito, sassafrás, etc. presentes na TI.

Em meio a este cenário de interesses econômicos e as enchentes começando a atingir a comunidade, se iniciou um processo de reconfiguração da ocupação da TI Laklãñ. Conforme pesquisa de Ana Patté:

[...] houve a divisão espacial de um povo que vivia em um grupo só e depois da barragem teve que sair de suas casas que se situavam às margens do rio para irem a lugares mais altos da terra indígena para escapar da enchente, dividindo essa única aldeia, até essa construção, em vários grupos, desestabilizando a coletividade, a organização social e política tradicional do povo (PATTÉ, 2015: 11).

Às mudanças de residência seguiu a primeira divisão da aldeia quando algumas famílias seguiram para terras com maior altitude (MÜLLER, 1984: 32-40). Também começaram as greves, as mobilizações dos indígenas para reivindicar as compensações e reparações de danos causados pela Barragem, mas também como modo de se unirem para retomar este território.

Em seu trabalho sobre a Gestão da água, Woie Kriri (2015) nos conta sobre a forma Laklãñ/Xokleng de ocupação territorial

Os levantamentos deste trabalho mostraram que os povos Laklãñ/Xokleng sempre habitaram a região da bacia, como a tradição e costume sempre faziam sua coleta e caça por este território. Todos os rios na região da terra indígena tem riqueza natural para o sustento das famílias e tem enorme significado para o povo Laklãñ/Xokleng local. Também em cada rio tem sua marca registrada na memória dos mais antigos, no lado do rio Platê teve o primeiro contato com o não índio funcionário do extinto SPI (ibid.:18).

O conhecimento do território mais vasto pelo qual eles caminhavam lhes aviva as memórias de abundância, e no caso da menção à caça e coleta, da relação com a alimentação. Já a Barragem marca um estado de escassez:

A introdução da barragem e todas as mudanças ocasionadas, trouxe novas características ao território Laklãñ. A ocorrência de extremos climáticos como enchentes e falta de água potável é frequente. O desmatamento, erosão e contaminação por insumos agrícolas é relatado pelos indígenas da TI. A história do povo Laklãñ/Xokleng evidencia a perda do seu território e do contato com seus elementos sagrados, todavia a água é um bem

sagrado ainda presente nas terras indígena Ibirama-Laklãnõ a qual se pretende conhecer e preservar (ibid: 4).

As palavras Laklãnõ/Xokleng, sejam faladas ou escritas, apontam as diferenças entre o estado de coisas *antes* da Barragem e *depois* dela, *antes* do contato e *depois* dele. Esta constante comparação nos fala sobre a percepção da transformação e sinaliza a percepção da passagem do tempo materializado na terra e na memória.

Ocupar o canteiro de obras da Barragem faz parte da infância e juventude de toda geração adulta atual da TI. Trago um exemplo de Zilda Priprá (2015):

Meu pai, apesar de não ser uma liderança na comunidade, era uma pessoa com bastante influência na região, especificamente na aldeia, e participou ativamente das manifestações quando a construção da Barragem Norte foi interrompida entre os anos 1980 a 1982. As manifestações neste momento se davam no canteiro de obras, onde operários continuaram morando. E nós indígenas ocupávamos estes espaços como forma de demonstrar nossa resistência e isso fez com os operários saíssem aos poucos. Em 1989 meu pai ficou bastante doente, e como eu não estava em casa fui visitá-lo enquanto ele morava no canteiro. Após uma longa conversa com ele, decidi ficar por vez com ele na aldeia. E as comunidades indígenas moraram ali no canteiro da barragem norte até anos 1990 a 1991, onde também morei (2015: 15).

Estas experiências e memórias são fundamentais para pensarmos a vida Laklãnõ/Xokleng. Diante e a partir dos relatos da comunidade passamos entender melhor como a Barragem é um marco para a atual forma de ocupação da TI. As enchentes continuam acontecendo e causam impactos cada vez mais intensos, pelos efeitos acumulados de cinco décadas de alagamentos. Esta situação é apontada por Walmir Pereira como um exemplo de como não são apenas os Grandes Projetos Desenvolvimentistas que causam problemas em terras tradicionalmente ocupadas (PEREIRA, 1998 :70).

A seguir apresento duas situações que irradiam a partir da Barragem: as greves e a divisão em diferentes aldeias.

1.3 EM GREVE!

Numa tarde de abril ou maio de 2014, quando estava na aldeia Figueira durante o trabalho em campo do mestrado, Natan Gakran (o segundo filho de Nanblá Gakran) diz: “Lays, vamos lá na greve”, eu perguntei, “que greve?”, “A que os índios estão fazendo lá na Barragem”. Perguntei para ele o que era a greve e ele me respondeu: “Ué, greve é greve. Os índios estão fazendo manifestação lá. Quando os brancos querem lutar por alguma coisa eles não fazem greve, paralisam tudo? Então a gente faz assim também. Leva um casaco que estará frio”.

E então fomos para a greve. Descemos para a estrada ao ouvir o som do ônibus da escola e fomos até a Barragem. Chegando lá, vimos um grupo de pessoas reunidas próximo ao postinho onde estavam fazendo uma fogueira. As lideranças que chegavam ofereciam algo para a greve. Caminhavam até a fogueira e diziam bem alto, “vim aqui trazer pão e/ou carne e/ou café” ou “estou colaborando com x reais para comprar comida”. E a partir destas contribuições aos poucos surgia uma refeição que era distribuída entre as pessoas que estavam ali.

Naquela ocasião, Tânia assumiu os trabalhos de preparação da comida. Conversando com ela sobre o que ela prepara e como eles organizam esta parte, ela explicou que “nós índios somos assim, viu. Onde tem fogo, tem comida e tem índio. Fazemos café assustado¹⁹, assamos uma carne para comer com pão, arroz ou farinha de mandioca e está bom assim. A gente vai ficando ao redor do fogo, vamos conversando e se entendendo. A greve fica a noite inteira e quem quiser fazer seu fogo também faz e traz a sua carne. Aí é de cada um. Ou alguém pode trazer seu pedaço e colocar aqui no fogo. Podem dividir entre eles. Quando trazem uma contribuição eu faço o pedido do pão e da carne. A lingüicinha é mais em conta e assim vai”.

Conforme chegava o começo da noite, os caciques foram chegando, pois a comunidade fora convocada para uma reunião. Essa notícia circula entre as pessoas e também por convite mais oficial, impresso e entregue em mãos ou colocado nos murais das escolas e dos postinhos de saúde.

¹⁹ Feito com carvão.

Na hora marcada, a liderança pedia a palavra e todos silenciavam para ouvir. Uma das falas que ouvi feita pela Cacica Geral Cintia Nubia²⁰ consistia no relato das negociações em andamento com a prefeitura de José Boiteux, instância responsável pela manutenção da Estrada Geral. Naquele abril/maio de 2014, a greve “começou” por causa das condições da estrada que não permitiam aos estudantes serem levados à escola com segurança e, nesses casos, os Laklãnõ acionam o Ministério Público Federal de Rio do Sul e a Defesa Civil.

Este foi o começo de uma luta pela Escola Laklãnõ que ainda está em andamento. Como resultado, uma das primeiras avaliações estruturais feita pela Defesa Civil constatou que a área na qual a escola fora construída estava sofrendo um processo de movimento de massa causado pelas chuvas e enchentes. Os deslizamentos ocasionaram abalos nas construções. Por mais que a comunidade soubesse e até visse o estado da escola, a notícia desta declaração oficial os deixou muito abalados. Qual seria agora o lugar para eles estudarem? As aulas foram retomadas com a observação da necessidade de buscar por outro espaço escolar que pudesse abrigar os estudantes com segurança.

Um das ideias que surgiram foi de voltar para as escolas desativadas. Porém como o número de estudantes atual não seria possível acomodar a todos. Assim, outra possibilidade foi a ocupação de outra escola já existente.

Próximo à Barragem Norte existia uma escola não indígena, a EIEB João Bonelli. Ela atendia os não-indígenas da região e também alguns estudantes indígenas²¹. Este momento propiciou uma conjunção de lutas em torno da ocupação territorial da Barragem Norte. No final do ano de 2015, a Escola Laklãnõ passou a funcionar na Escola João Bonelli. Foi uma grande conquista, mesmo que ainda não atenda totalmente a necessidade de espaço dos professores e estudantes. Já a Escola Laklãnõ foi interditada e começaram a pensar em formas de recuperar a estrutura da escola. Como podemos ver nas fotos tiradas em 2015-2016, a escola estava (e continua) visivelmente em ruínas e ainda sem uma intervenção concreta para sua recuperação.

²⁰ No ano de 2014, foram convocadas novas eleições devido a questões políticas internas. Cíntia era a cacique da aldeia Toldo e foi escolhida pelos demais caciques para assumir o cargo de Cacique Geral até novas eleições.

²¹ Algumas famílias que moram na TI optam por matricular seus filhos em escolas não-indígenas. São variados fatores que levam a este movimento e abordo este aspecto no capítulo 3.

Como tive oportunidade de refletir em minha dissertação (CONCEIÇÃO, 2015), a educação escolar nas primeiras décadas que seguiram ao contato oficial por meio do SPI foi uma demanda Laklãnõ/Xokleng movida pela curiosidade que eles tinham com as atividades de leitura/escrita dos *zug*. Depois ela foi uma forma de controle e silenciamento das práticas linguísticas e culturais da comunidade, principalmente durante a ditadura militar. Isso teve por consequência um afastamento das pessoas de seu idioma o que ao longo dos anos diminui o número de pessoas falantes e do uso do idioma no cotidiano.

A partir dos anos 1980 com os indígenas mesmos se tornando professores com o objetivo de escrever na língua materna, a escola se tornou um dos instrumentos de retomada dos costumes tradicionais. Este movimento tem ganhado cada vez mais força desde os primeiros magistérios indígenas (fins de 1980-1990), a formação no ensino superior nos anos 2010, e com a conquista das Licenciaturas Interculturais nas Universidades Federais.

Quando temos em mente esta importância da educação e a luta que eles precis(ar)am travar para ter acesso a ela e ao direito de fazer da escola uma escola indígena entendemos este impacto que a Barragem causa na organização social contemporânea dos Laklãnõ/Xokleng. Preciso enfatizar a palavra *contemporânea*, pois não podemos esquecer que a escola como tal não é uma instituição do povo Laklãnõ/Xokleng. A vida escolar na TI é um constante embate entre as estruturas tradicionais da comunidade e a burocracia inerente ao sistema escolar nacional. No entanto, a comunidade tem aperfeiçoado cada vez mais a escola indígena na comunidade²². Este processo é contínuo e a cada passo são percebidos os caminhos que os conduzem ao lugar que eles querem ir e sobre o qual retornaremos adiante. Como teremos oportunidade de ver no capítulo *Reflexão sobre a pacificação*, a escola indígena desempenha um papel central para a comunidade e no modo como eles tem pensado sobre sua cultura.

Este breve percurso sobre a Escola Laklãnõ mostra como a greve é um movimento de ocupação territorial. Ela começa com a permanência das famílias no local em questão em conjunto com as reivindicações oficiais conduzidas pelas lideranças e das quais a comunidade também participa. Quando os Laklãnõ/Xokleng

²² Este ponto é retomado no capítulo 3.

fazem marchas pelos municípios e cidades – desde José Boiteux até Florianópolis – costumam chamar de *movimento*.

Neste mesmo ano de 2014, no mês de junho, houve uma grande enchente em que casas ficaram completamente submersas.

Referente às casas alagadas, James [Rides da Silva, diretor de Respostas aos Desastres da Secretaria de Estado da Defesa Civil] argumenta que “as casas atingidas ficam na área de alagamento da Barragem Norte. Ainda que o volume de água nunca tenha atingido a altura deste fim de semana, quando ultrapassou os 50 metros de altura, as casas dos xokleng foram erguidas dentro da área alagável”. Também é importante ressaltar que entre as casas erguidas dentro da área alagável estão as casas que os próprios órgãos públicos ergueram como medidas compensatórias, ou seja, o planejamento realizado para a construção destas moradias se mostrou falho. E não é a primeira vez. Há outras casas, também construídas pelas medidas compensatórias, que já foram condenadas pela Defesa Civil. (OLIVEIRA, Jasom, 2014)²³

Os barracos desta greve foram construídos próximo à casa das máquinas. E ao ocuparem este espaço, os Laklãnõ/Xokleng conseguem mobilizar a Defesa Civil e autoridades da região para cobrar os vários acordos já firmados de compensações pela Barragem Norte. Estes momentos são sempre tensos, com a presença da imprensa, Polícia Federal, FUNAI e políticos das cidades do Alto Vale, principalmente de Blumenau.

Quando as autoridades *zug* comparecem a estas negociações, toda a comunidade é convidada a estar presente e o transporte escolar, da SESAI e um caminhão da FUNAI passam pelas aldeias²⁴ para levar as pessoas para a reunião. Nem sempre é possível chegar a acordos e os Laklãnõ/Xokleng preferem que o Ministério Público Federal esteja presente nestes casos.

Desde sua construção e início de operação, a Barragem desloca os Laklãnõ/Xokleng dentro de sua Terra Indígena. As casas as margens do Rio Itajaí-Açu estão desmoronando e muitas famílias mudam para outras localidades. Infelizmente, com o passar dos anos, a tendência é que estas casas também apresentem abalos estruturais. Inclusive muitas destas casas atingidas pelas enchentes foram construídas como medidas compensatórias, “o que mostra a falta de entre as casas

²³ Jasom de Oliveira e Janaína Hübner são representantes do COMIN na TI Laklãnõ. O “outro lado” da Barragem Norte, de José Boiteux/SC. Fonte: <http://desacato.info/o-outro-lado-da-barragem-norte-de-jose-boiteuxsc/>. Acessado em 10 de fevereiro de 2020.

²⁴ Em geral, as aldeias de “baixo”, nas margens do Rio Hercílio, são as que mais comparecem, pela maior proximidade. Em algumas ocasiões o pessoal do Bugio está presente.

erguidas dentro da área alagável, estão as casas que o próprio Estado ergueu como medida compensatória, ou seja, o planejamento realizado para a construção destas moradias se mostrou falho”²⁵.

O movimento da greve pode ser compreendido por meio dos deslocamentos que reúnem toda a comunidade da TI para lutar por seus direitos, independente de qual sua aldeia de moradia. Além de ser um espaço de socialização especial, ele também suspende a distância espacial instaurada pela separação pós-barragem.

²⁵ A tragédia que ninguém vê (24 de junho de 2014). Disponível em : <https://comin.org.br/2014/manifestos/a-tragedia-que-ninguem-ve/>.

1.4 ALDEIA NO PLURAL

Como vimos na introdução desta tese, atualmente a TI Laklãnõ está organizada em dez aldeias: *Pli pá tol*, Pavão, Sede, Palmeira, Figueira, Coqueiro, Toldo, Bugio, *Kóplãg* e Takuaty. A aldeia Takuaty foi formada nos anos 1990-2000 por famílias Guarani que antes moravam na aldeia Toldo. Em Takuaty, eles tem a liderança escolhida entre eles e todas as pessoas a partir dos 16 anos também tem direito a voto para o cargo de Cacique Presidente da TI Laklãnõ.

Até a primeira enchente da Barragem, a comunidade vivia numa única aldeia nas margens do Rio Itajaí-Açu. Esse local era chamado de Sede, pois abrigava a Sede do Posto Indígena, as moradias dos funcionários do posto, a Escola Duque de Caxias e o edifício de atendimento de saúde. Uma das estratégias do SPI no pós-contato com os indígenas foi estimulá-los a fazer roças comunitárias e aos poucos fazê-los levar uma vida sedentária com a prática de agricultura para manter o posto e vender os excedentes. Essa dinâmica que quiseram impor aos Laklãnõ/Xokleng conflitava com a forma tradicional de ocupação territorial e também da reciprocidade entre as famílias. Porém, mesmo após o contato, os Laklãnõ/Xokleng seguiam fazendo suas caminhadas, em especial de março a junho, período do pinhão.

As caminhadas das famílias pelo território aponta em parte a continuidade de um traço Laklãnõ/Xokleng que perpassa toda sua história – a intensa mobilidade. É difícil situar as consequências espaciais do empreendimento sem parecer que a forma de ocupação do território da TI é exclusivamente um efeito da Barragem. Prefiro sugerir que se trata de uma complexa conjunção de fatores internos e externos à comunidade. Ao mesmo tempo, estes movimentos fazem parte da organização espaçosocial deste povo e são uma estratégia importante de ocupação no contexto de um contínuo deslocamento territorial imposto mesmo depois do primeiro aldeamento a partir de 1914. Os Laklãnõ/Xokleng relatam que haviam idas e vindas dentro e fora da área da TI e que eles acampavam no mato por um ou dois meses. A partir de 1954, essas idas ao mato também eram para pegar material para o artesanato, madeira, palmito, mel, caça, etc.

A espacialidade do tempo aparece na reordenação da ocupação espacial da aldeia que se seguiu às enchentes. Neuton Ndili analisa a formação das aldeias como uma das estratégias de sobrevivência encontradas pela comunidade:

Desde 1914 até o início da década de 1980, morávamos em uma única aldeia. A construção da BN foi o fator gerador do abandono da aldeia primeira, nas margens do rio Platê e da criação das várias aldeias visto que o governo, sem consultar a comunidade, veio se apoderar e construir uma barragem, para conter as enchentes do Rio Itajaí no Alto Vale do Itajaí. Apesar da violência imposta pela BN, a criação das aldeias foi uma divisão pacífica, pois perceberam a necessidade de se refugiar para sobreviver (2015: 20-21).

A primeira grande mudança foi a ida de famílias para a aldeia que depois foi chamada de Bugio. Esse lugar cerca de 900m acima do nível do mar foi a principal separação da TI desde o contato oficial em 1914. Os Laklãnõ/Xokleng mesmos fazem uma distinção entre as famílias do Bugio e as famílias das demais aldeias situadas ao longo do rio, na parte baixa²⁶, o que indica a potência desta primeira separação. Essa localidade mais alta faz as pessoas que moram as margens do Itajaí-Açu chamarem o Bugio de “lá em cima”.

As famílias que foram para o Bugio variam em números. Já me relataram quatro famílias, porém, Silvia Loch relata que foram sete famílias, Sálvio Müller fala em quatorze e Namen em vinte e seis (LOCH, 2005: 47). Nestas variações o que está em jogo é a noção de família. Uma vez Minda, Elizete Nanblá, me explicou que antigamente para eles a família era só quando tinha um casal com filhos, já hoje uma mulher solteira com filhos é considerada uma família²⁷.

Numa tarde em que visitei a Sra. Cocta Camlém, ela começou a me contar sobre essa subida para o Bugio. No fim dos anos 1970 e começo dos anos 1980, ela e seu marido (o Sr. Ivo Camlém) foram uma das famílias que subiram para este local que era um território abundante de caça e coleta, próximo ao Ribeirão do Pito. Ali eles acamparam em barracos de lona.

Naquele tempo não tinha nada aqui, não tinha luz, nem tinha casa. Pra subir tinha que vir a pé, pois a estrada só ia até a beira da serra.

²⁶ Excetuando Takuaty e Bugio, as demais aldeias ficam ao longo do rio, na parte baixa.

²⁷ Os números sobre as famílias (pessoas por família e por aldeias) se tornou muito importante para fazer os cálculos do número de casas para quantificar valores e moradias que deveriam ser entregues a eles como compensação pelos impactos da Barragem e também com a chegada do Bolsa Família, doações e demais modos de distribuição de bens para a comunidade. Além disso, o registro das famílias e quem mora nas casas é um dado importante para as eleições na TI e, de acordo com o regimento interno, para votar a pessoa deve estar residindo na aldeia em que irá fazer sua votação.

Aqui naquele tempo fazia ainda mais frio e não tínhamos calçados, nem casacos. Sofremos aqui, viu. A gente dormia embaixo de barracão de lona. Pensa em como era frio e escuro, um vento forte! Por causa do frio e da terra que não era tão boa de plantar, nossa comida não vingava. Não tinha postinho [de saúde] aqui. Minhas crianças eram pequenas ainda. No começo não tinha escola pra eles. Aquela escola que tem hoje [EIEB Vanhecu Patté] começou na casa do Velho Patté. Eu contei essa história pra eles [os estudantes na escola], mas não é pra todo mundo que eu conto, não. Se eu contar já me lembro e fico triste. (Comunicação pessoal, 2017).

A subida para o Bugio está ligada a diferentes fatores: pela situação de precariedade e desespero que as famílias passaram com a primeira enchente, pelas dinâmicas sociais da sociedade Laklãnõ/Xokleng (e sua relação com o PI) e pela pressão de *zug* interessados em usufruir das riquezas naturais da TI. E os fatores variam se quem nos conta é/está no Bugio ou é/está nas demais aldeias.

Sálvio Müller relata em sua dissertação que a primeira inundação provocada pela Barragem Norte aconteceu em agosto de 1978 devido a entulhos nas entradas dos túneis de saída de água (MÜLLER, 1985: 33). A partir dos depoimentos que registrou durante sua pesquisa, houve uma pressão por parte do delegado da 4ª Delegacia da FUNAI para que algumas famílias passassem a ocupar diferentes pontos dentro da TI e junto a dificuldade de acesso ao Bugio favoreceria a extração ilegal de madeira de modo mais discreto (ibid: 34). Os indígenas eram mão de obra para essa extração e eram explorados pelos funcionários do PI e pelas madeireiras da região.

Em 1984, as lideranças do Bugio, graças a aplicação de parte dos recursos da indenização pelas terras e benfeitorias, pagas em setembro de 1983 pelo Departamento Nacional de Obras e Saneamento – DNOS, conseguiram equipar a incipiente comunidade com edificações comunitárias, com meio de locomoção e, com isso, obtendo foro semelhante à de Sede do Posto (MÜLLER, 1985: 50).

A aldeia Bugio até hoje toma a iniciativa para a implementação de edificações, benfeitorias e projetos para a comunidade. Em relação às outras aldeias, o Bugio, com o passar do tempo, estabeleceu parcerias sólidas com ONGs e Universidades²⁸.

Os moradores de uma aldeia podem mudar de residência por um momento, seja por meio de casamentos, alianças ou visitas a outros parentes, ou mesmo passar um tempo fora da TI (em municípios próximos ou mesmo em outros estados).

²⁸ Uma parceria bem marcante para o Bugio foi com o Conselho de Missão dos Povos (COMIN). Estiveram presentes nesta aldeia por mais de dez anos apoiando a luta em relação à Barragem, a proteção do território Laklãnõ/Xokleng e projetos de agricultura, artesanato, apresentações culturais, etc.

Porém, esta movimentação não muda essa mudança primeva, e para quem faz parte destas famílias, sempre serão consideradas do Bugio e tem uma relação especial com a aldeia. Para além da residência permanece sempre certa autonomia política do Bugio em relação às demais aldeias – que, vale apontar, também é relativa e volátil. As pessoas em geral atribuem esta autonomia à distância espacial e também que “em baixo” têm mais aldeias do que lá “em cima”.

De todo modo, Müller também ressalta que se há de um lado a pressão externa para acessar o que os *zug* consideram como recursos, por outro lado existia a vontade de suprir as necessidades básicas por meio da aquisição de produtos nas cidades do entorno. A vontade e curiosidade dos Laklãnõ/Xokleng acerca do estilo de vida dos brancos ensejou seu engajamento no trabalho de extração de madeira e palmito. E esse interesse levou a formação do que Müller chama de “aldeias potenciais”, definido como agrupamentos provisórios de famílias formados em torno da residência de um líder com condições de tornar-se permanente (MÜLLER, 1986: 8).

O conceito de aldeias potenciais vai de encontro aos registros que temos sobre a organização social anterior ao contato, em que famílias (consanguíneas e por casamento) se reúnem para defender seus interesses comuns em torno de uma liderança masculina²⁹ que reúne e exprime esses interesses. Enquanto a vontade do grupo se afinar com a deste homem, elas o seguirão. Quando os interesses se distanciarem, uma nova liderança pode despontar e a ela se unirão as famílias, o que gera conflitos e disputas.

O estado de relações entre diferentes ideias políticas convivendo de como conflituoso pode ser percebido como fator que dá início a novos grupos, o que foi chamado na literatura de “facção”. O uso deste termo indica um grupo que se opõe a outro e diversos fatores atuam na composição de uma dinâmica faccional.

Na literatura Jê, o fracionamento étnico (ou faccionalismo) aparece como uma característica cultural compartilhada e fazem parte da formação dos povos indígenas como os conhecemos hoje. Esta questão é de especial relevância, pois como aponta Manuela Carneiro da Cunha,

²⁹ Os Laklãnõ/Xokleng também se referem a mulheres que eram lideranças no passado, inclusive mulheres xamãs que tinham forte conexões com os espíritos dos animais. Porém no que se refere a questão política, a liderança masculina tem um papel de destaque, tanto que os nomes dos subgrupos são apelidos ou o nome do homem no papel de liderança de um grupo de famílias.

[...] é provável que [...] as unidades sociais que conhecemos hoje sejam o resultado de um processo de atomização cujos mecanismos podem ser percebidos em estudos de caso como o de Turner sobre os Kayapó, e de reagrupamentos de grupos linguisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas, cujos exemplos mais notórios são o do alto Xingu e o do alto rio Negro. E notável que apenas os grupos de língua Jê pareçam ter ficado imunes a esses conglomerados multilinguísticos (2014: 12).

Entre a atomização e os reagrupamentos estão postos os conflitos. Quando chegam ao ápice, uma das facções podem deixar aquela aldeia e formar a sua – este movimento é chamado na etnologia em geral como fissão ou cissão³⁰. No caso dos povos Jê, a dinâmica de cisão ou fissão constantes faz parte de seu estilo de ocupação territorial e não é incomum em caso de disputas territoriais que esse processo se intensifique³¹.

Aqui entro num assunto conflituoso, pois ao mesmo tempo em que a fissão faz parte da organização social Laklãnõ/Xokleng, e dos povos Jê, esta divisão em aldeias ocorre (também) por causa da Barragem³².

Se considerarmos que até 1979, havia apenas uma aldeia e uma liderança e em 2020 existem dez aldeias³³ cada uma com seu Cacique Regional e mais o Cacique Geral, podemos ver a intensidade das tensões e estresse sociais após os primeiros alagamentos da barragem (WERNER, 1985). Nesse sentido, as disputas faccionais indicam uma estratégia de ocupação territorial e reivindicação de direitos. Por outro lado, também denota grupos familiares com interesses distintos.

Uma observação feita por Silvia Loch é de que as narrativas contam que antes da Barragem eles viviam em uma única aldeia, porém, o registro de pesquisadores e as indicações de onde ficavam as casas indicam que as moradias

³⁰ Não intenciono fazer uma genealogia do termo desta questão de antropologia política que remonta a fundação mesma da antropologia como disciplina moderna e está além do que pode ser abrangido por esta pesquisa no momento.

³¹ Cf. Vanessa Lea sobre a formação das aldeias Mëtyktire (um dos subgrupos Mëbêngôkre) no período da construção da BR-080 e posterior demarcação de Terras Indígenas (LEA, 2012: 19-21).

³² Além da Barragem, a divisão em aldeias para eles também gerou aumento de igrejas evangélicas, sendo que cada igreja geralmente é frequentada por pessoas da mesma família. Não tratarei em detalhes da questão das igrejas, que vai muito além deste trabalho e foi abordado por Wiik (2004). Porém é importante vermos que além da divisão de aldeias houve uma pulverização da espiritualidade em diferentes interpretações da cultura tradicional e dos evangelhos.

³³ Após as eleições de 2017, algumas famílias começaram a ocupar uma área próxima a Barragem Norte com casas entregues pela Defesa Civil, ainda em relação aos vários acordos firmados pelas lideranças. Eles se declararam uma nova aldeia em 2019, porém a formação de novas aldeias também é organizada pelo regimento interno e o atual juiz eleitoral Hélio Farias explicou-me em comunicação pessoal (2019) que ainda seria preciso fazer os trâmites necessários para esta oficialização.

se estendiam ao longo da várzea do Rio Hercílio (LOCH, 2005: 37). A pergunta colocada pela autora é porque o passado está associado à união e o presente está ligado à separação – considerando que as moradias³⁴ estavam *no mesmo local* antes da separação das aldeias?

A divisão das aldeias transforma em política algo que antes era apenas uma distância espacial. Em outras palavras, a divisão política se manifesta espacialmente ao instituir fronteiras e a divisão em aldeias por meio da escolha de líderes e caciques. Com a promulgação do Regimento Interno no fim dos anos 1980, a organização política assume novos formatos inspirados pela representatividade política dos *zug* (BATISTA, 2010).

A separação entre as aldeias no contexto pós-contato e pós-barragem delimita distâncias políticas entre aldeias na conjuntura de confinamento territorial, perpassadas pelas fortes pressões econômicas vindas de fora. Esta separação não deve ser pensada apenas uma relação de causa e efeito, em que as atuações dos *zug* determinam a organização sociopolítica Laklãñ/Xokleng. Antes deve ser considerada como dois movimentos em contraponto e nos quais os pontos de contato entre uma situação e outra os leva a realizar escolhas. Por isso, seguir sua família que tem uma mesma ideia e escolhe responder de uma maneira específica às demandas e questões colocadas por outrem pode suscitar estas diferentes lideranças políticas dentro do mesmo território.

Aqui o ponto de contato destes movimentos é, sem dúvida, a Terra Indígena Laklãñ. Pois os Laklãñ/Xokleng não se mobilizam para atender as demandas dos brancos, mas sim retomar o território no qual estão constantemente assolados por invasões de pessoas e do Estado mesmo, como no caso da Barragem. A multiplicação das aldeias pode então ser considerada a partir de um duplo ponto de vista: a política interna e a política externa. Esta distinção é um conceito da comunidade que é com frequência evocado quando perguntei sobre situações que envolviam política nos últimos anos. Em linhas gerais, a explanação desta distinção pode ser descrita como segue.

³⁴ O estilo de alta mobilidade dos Laklãñ/Xokleng pede uma reflexão mais aprofundada sobre o que é a casa. Mesmo hoje com as casas de alvenaria, elas funcionam mais como uma referência e ponto de parada do que uma residência permanente. Este ponto pode ser elaborado em mais detalhes futuramente, ainda mais ao pensar na importância da casa para outros povos Jê. Para um análise das casas e habitações Laklãñ/Xokleng, cf. LOCH, 2004.

A política interna aponta para a pluralidade de famílias e alianças em busca de defender interesses e visões compartilhadas, “são as conversas que são resolvidas entre nós internamente”. Com frequência eles fazem uso do nós inclusivo *angoiká*, pronome pessoal que abarca apenas o povo Laklãnõ/Xokleng e do qual já tratei alhures do ponto de vista do conceito de comunidade (CONCEIÇÃO, 2015).

Já a política externa envolve a ocupação territorial das fronteiras e o trato com os *zug*. O fato de cada aldeia ter uma liderança fortalece cada uma dessas áreas mais sensíveis da TI. Só que do ponto de vista da política interna, as várias lideranças acabam gerando desentendimentos. Além dos caciques eleitos também atuam as novas lideranças que fazem parte do movimento indígena nacional e em sua maioria são jovens e/ou acadêmicos de diferentes áreas que são convidados a representar a comunidade junto a *zug* em geral ou os chamados parceiros do movimento indígena. Como devido aos estudos muitos vivem temporariamente nas cidades, isso também facilita contatos para estabelecer parcerias e elaborar projetos.

Na análise dos espaços das aldeias realizado por Silvia Loch pode-se perceber que as mudanças estão mais presentes nas margens. Para a autora, nem todos as greves tinham o objetivo de fixar e/ou consolidar territórios (LOCH, 2004: 73). Também para ela, o ponto que diferencia a ocupação territorial da formação de uma nova aldeia é o dar nome. Além disso, para ela, as novas aldeias também são uma das formas assumidas pelo faccionalismo (ibid., :53).

Penso assim, principalmente, porque é curioso que as aldeias só ganharam nome depois da greve da barragem de 1990. Anteriormente, elas seriam, sim, unidades diferenciadas, mas não classificadas como aldeias. Parece-me que é o nome que cria a diferenciação espacial completa. Antes disto, seus habitantes podiam já viver separados, se pensarmos em termos empíricos de continuidade espacial, ou, dentro dessa mesma continuidade, reconhecer identidades locais – como é o caso da formação das aldeias Pavão e Coqueiro [...]. Porém, somente quando alguns migram para o Bugio e lá constituem uma aldeia com esse nome é que a separação é de vez sentida (ibid., :74).

Em suma, a formação das novas aldeias constitui um processo complexo que se desdobra em vários níveis. De uma forma mais profunda, ele é um movimento Jê fundante da espacialização da organização social, já que estar em um determinado lugar só se realiza na medida em que se estabelece conexões com tudo que faz parte dele: a água, a terra, as árvores, os animais e seus espíritos.

A construção desta intimidade com o lugar além de organização espacial explicita a relação de amizade e aliança com os seres que também habitam estes lugares e que com o tempo também fazem parte do povo Laklãnõ/Xokleng³⁵. Este nível tem uma dimensão nuclear e portanto forma o pano de fundo sem o qual os lugares não têm sentido – este entendido aqui como a comunhão, harmonia e diplomacia cosmológica característica da espiritualidade Laklãnõ/Xokleng³⁶.

As novas aldeias expressam o faccionalismo no tempo do confinamento, dentro de um território limitado, pois não há como ir mais longe nem para outro lugar de parada dentro do amplo território Laklãnõ/Xokleng onde as separações entre os grupos pudessem se realizar seguindo a forma tradicional. Muitos mais velhos diziam para mim que tem “só um pouquinho de índio na reserva, a maioria deles está tudo fora”. Pois outra questão que ainda precisa ser compreendida são os Laklãnõ/Xokleng que não moram em terras indígenas, mas em cidades de Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul. Estes três estados fazem parte do território de caminhadas tradicionalmente percorridos pelos Jê Meridionais e algumas cidades também são pontos de parada deles e são onde moram as famílias quando decidem sair da TI.

A relação de harmonia com os lugares não implica a ocupação *permanente* de um lugar. Como um povo que se distingue pela alta mobilidade, a harmonia é uma conexão *rítmica* que se realiza em temporalidades específicas conectadas aos ciclos da natureza.

Conhecedores do “ciclo da natureza”, nosso povo entendia onde podiam explorar e em que época deveriam fazê-lo, pois tinham alta mobilidade dentro do território de ocupação. Conforme o tempo de caça e coleta estavam em um determinado lugar, assim se reencontravam para fazer seus rituais; como casamentos, purificação das viúvas, perfuração do lábio inferior dos meninos, tatuagem de identificação na perna esquerda das meninas, ou ainda para fazer as trocas de novos conhecimentos com outros grupos do mesmo povo. Existiam pontos de referência para o povo se localizar, desta forma dominavam um extenso território (Tschucambang, Copacam, 2015: 10).

Em outras palavras, a harmonia não quer dizer que ninguém tem que morar sempre no mesmo lugar. Como tudo tem seu tempo, sempre se pode voltar sabendo que o lugar está transformado como eles mesmos se transformam em suas

³⁵ Aqui refiro-me ao povo em geral, independente dos subgrupos.

³⁶ Este aspecto será abordado em detalhe no capítulo 4, onde também se falará do conceito de pessoa.

caminhadas. Algo muda e algo permanece. E o que permanece são estas referências como as árvores, montanhas, serras, rochas, taipas e rios³⁷.

Isto nos ajuda a perceber que nas conexões entre lugares e as pessoas há uma transversalidade constante. A pessoa que não se move é porque não está viva. Ir para a cidade não transforma um Laklãnõ/Xokleng em *zug* – o que não quer dizer que nas últimas décadas nas quais o tempo de permanência fora da TI tem aumentado não gere uma diferença que pode ser convocada dependendo do contexto.

Pouco tempo depois da ocupação do Bugio e das novas aldeias que se seguiram, os Laklãnõ/Xokleng se reuniram para sistematizar a forma de escolha das lideranças. E uma vez delimitado este território no qual havia diferentes lideranças familiares em torno das quais se reuniam as pessoas, esse período também marca o surgimento da liderança escolhida por eleições. A comunidade se reunia e fazia as votações. Cada candidato à liderança era representado pelo grão de um alimento (principalmente milho e feijão) e cabia a uma pessoa realizar a contagem dos votos. Nos anos 1980, Nanblá Gakran e Olimpio Priprá redigiram a primeiro Regimento Interno da TI. No regimento foi instituída a figura do Juiz Indígena que recebe as inscrições das chapas (“cabeça” e vice) que concorrerão à eleições,

A legislação interna é fruto de um processo de politização dos Xokleng e da necessidade de sua união enquanto povo, após a fragmentação das aldeias em virtude da barragem. Em 1983 os Xokleng fizeram sua Portaria nº 001, quando houve a criação do que os Xokleng denominam de política interna. Em outubro de 1996, esta portaria é aprovada em uma assembleia geral, tornando-se uma lei Xokleng escrita. No ano de 2002, passa por algumas revisões, sendo novamente publicada. O regimento interno em vigor, atualmente, é resultado deste processo de construção e passou por uma última reforma em 2008³⁸ (BATISTA DE PAULA, 2010: 153).

Em linhas gerais, o Regimento outorga ao Juiz os poderes de gerir as eleições e questões jurídicas no território Laklãnõ/Xokleng. Também estabelece as diretrizes de candidatura para os cargos políticos e define quais condutas são consideradas apropriadas (ou não) aos interesses da comunidade.

Voltando a relação entre a greve e a divisão em aldeias, a greve acontece em situações de reivindicações pertinentes para o bem da comunidade – seja a TI

³⁷ Um belo exemplo desta permanência no trabalho organizado por Geraldo Andrello (2012) sobre as referências espaciais Tukano.

³⁸ O Regimento Interno passou por outra reforma em 2011. Porém, após deliberações da comunidade voltou a vigorar o regimento de 2008.

como um todo ou demandas específicas de cada aldeia. Como apresentado na seção “Em greve!”, os movimentos vão desde a reivindicação pela escola, pela manutenção da estrada, a construção de novas casas de alvenaria, etc. Mas não necessariamente uma greve indica a formação de uma nova aldeia.

Um exemplo é a greve do Bom Sucesso que existe há muitos anos, mas não se transformou politicamente em uma aldeia. Se olharmos as condições desta greve, vemos que ela apresenta características de greves que depois se tornaram aldeias: é um local de parada tradicional dos Laklänõ e está numa área de reivindicação territorial.

No mapa elaborado após o GT de estudo de delimitação da TI, a região do Bom Sucesso é plotado como Aldeia Araçá, onde havia um pé de Araçá grande que era conhecido pelos não-indígenas da região como Araçá dos Índios (PEREIRA, 1998: 22).

Quando equacionamos esta espacialidade com a questão territorial Laklänõ/Xokleng fica mais acentuada a questão da estratégia política. Afinal, eles só estão ocupando novamente um local que já é deles. No relato de Veitchá Téie:

Ali era, ali esse Araçá é um lugar que mais conhecido ali, porque era um lugar de se acampar, ficar tempos morando ali. É um lugar de moradia. Ali se reúnem os índios umas 2 mil índios, 5 mil índios se reúnem ali nesse local ali perto do Araçá porque aquele Araçá, tempo de dar fruto vem muito passarinho, jacutinga, tudo isso, então se acampa ali perto pra matar os passarinhos, né. É ali, né, e ali vem depois outros bichinhos, né (...) Então se acampava ali. No lugar que se acampava, vamos dizer é um lugar onde faziam a dança, a festa. O Araçá é um lugar onde se acampava para caçar, aqui em roda desse. Se ia lá embaixo como lá pro Rio Dollmann, pra aquela banda lá pra Taió, mais outros ficavam por ali, depois voltava tudo pra esse local (...) Eu me lembro, eu me lembro bem. Só que eu não sei qual é o tempo que derrubaram [o Araçá], mas eu, quando vim ali em 1938 ela já tava em pé ainda. Quarenta tava em pé, quarenta e dois por ali assim eu não sei mais se tava em pé ou não porque aí já tinha mais povoado (...) Que eu não vi mais foi em 1950, 52, 53, nunca mais vi. Só que pousei, parei de baixo (...) Depois que derrubaram também não sei qual é o tempo. Mas quem derrubou deve estar vivo, isto é interessante, né; Porque eles conheceram, então eles devem saber quem é que derrubou (...). (TÉIE apud PEREIRA, 1998: 22).

Refletindo as informações dos mapas das aldeias potenciais, das aldeias nos anos 2000 e das informações sobre as antigas moradias da TI, vê-se que ainda que as aldeias sejam recentes (do ponto de vista político), já eram locais de parada de certas famílias e também já tinham casas, fossem as casas mais tradicionais, barracos³⁹ de madeira e depois as casas de alvenaria.

³⁹ Barraco é o termo usado na TI para habitações de lona ou de madeira.

Os locais de parada e os seus nomes nos informam sobre o vasto conhecimento que os Laklãnõ/Xokleng possuem sobre seu território e a seu modo de ocupação desses lugares. Em sua pesquisa sobre o território Laklãnõ/Xokleng, Juliana Salles Machado trabalhou com o mapa da FUNAI que foi aperfeiçoado pela primeira turma da Licenciatura Indígena da UFSC. A partir desta pesquisa dos acadêmicos indígenas, ela continuou este aprofundamento perguntando sobre locais de caça e plantio e aldeias antigas. Os colaboradores da pesquisa relataram diversos locais “[...] que todos sabiam onde eram, lugares que eram associados ao ‘antigamente’, mas que como fui descobrir ainda eram lugares de ‘hoje’”(MACHADO, 2016: 184).

Ao nomear estes locais cria-se uma rede de referências e direcionamentos que podem ser acionados a qualquer momento, seja para situar os deslocamentos que eles fazem atualmente, seja para indicar o lugar de um acontecimento ou evento pretérito.

Os nomes dos lugares assumem aqui um elemento importante da memória realizando um duplo efeito de marcadores de memória do ritmo e sequência da narrativa, assim como referências de veracidade da mesma. São nomes cujos significados são compartilhados culturalmente e remetem a uma memória coletiva de um passado que continua sendo resgatado no presente. Eles aparecem nestas narrativas como elementos importantes de percepção da paisagem para os antigos, como marcadores simultaneamente do tempo e do espaço. São marcos que ao mesmo tempo individualizam os lugares por atribuírem a eles uma localização específica no espaço, uma expectativa de atividade e uso definidos (lugar de caçar jacutinga, comer frutos, fazer festa, encontrar os grupos) e também podem servir como marcos relacionais, pois interligam os espaços conhecidos do território e os articulam em um sistema, rede ou comunidade de lugares. A partir desta percepção relacional do espaço, sabe-se a distância e o tempo da próxima caminhada, assim como o tempo que já passou (MACHADO, 2016: 190-191).

Disso entendo que ocupar diferentes lugares e reunir-se periodicamente é uma parte vital da organização social Laklãnõ/Xokleng, o que instaura um modo de pensar espaço e tempo de forma singular. Esta modalidade de agregação-dispersão é entendida por pesquisadores em arqueologia e antropologia como uma consequência do esbulho realizado pelos colonizadores e é uma dinâmica mais recente (ibid.:181-182).

A seguir observaremos este período de grandes transformações e como elas se relacionam com a literatura de povos Jê.

1.5 FISSÃO, CISÃO E MOBILIDADE

Para tratarmos da especificidade Laklãnõ/Xokleng nesta questão de unidades, grupos e facções, retomamos a reconstrução histórica de Urban que a partir das narrativas obtidas durante sua pesquisa de doutorado, sistematizou a conexão entre os Laklãnõ/Xokleng e os demais Jê em quatro momentos: proto-Jê, fase revolucionária, fase de dispersão e pós-contato (URBAN, 1978: 339-340). A transição entre um momento e outro se deu por meio de uma sucessão de fissões. O tempo proto-Jê está além da memória genealógica e se mistura ao tempo da criação do mundo e geração do homem.

Resumidamente, a fase revolucionária remonta aos anos 1800⁴⁰ em que a memória Laklãnõ/Xokleng lembra do tempo em que haviam duas metades Waikòmang e Kañre⁴¹ que viviam no centro-leste do que hoje é o Paraná. Em meio a disputas por casamentos, os Waikòmang mataram os Kañre. Passaram pelo Rio Negro, em direção ao território que hoje é Santa Catarina, chegando aí por volta de 1840.

Para Urban, foi neste período que começou a se delinear um padrão que chamou de agregação-dispersão em grupos de caminhada. Estes grupos não mais se caracterizavam por um núcleo de patri-metade e se configurou o modo especificamente Xokleng de faccionalismo: liderança por sucessão na filiação patrilinear, a *in-faction*, e uma *out-faction* formada por uma liderança que faz forte oposição. (ibid.: 344).

O chefe Waikòmang já havia falecido neste período e seu filho Angyidn lhe sucedeu como liderança. Ele foi desafiado por Thòkidn Krendo e decidiu se afastar. O grupo liderado por Angyidn vivia na região da Serra do Tabuleiro e não foi oficialmente contatado⁴² (ibid.: 345). Pouco depois Krendo se consolidava na chefia, mas começou a sofrer oposição de Kumblo e Kovi. Ambos tentaram matar Krendo, mas apenas o feriram. Reuniram seu grupo de caminhada e se separaram, se

⁴⁰ Estimativa feita a partir da genealogia; na exposição que segue optei por manter a grafia dos nomes como foram apresentados por Urban.

⁴¹ Diferente dos Kaingang, estes nomes de metades se referem já as lideranças das famílias. No caso Kaingang as metades Kamé e Kairu são os nomes das marcas corporais que organizam todas as coisas, desde os fenômenos naturais a casamentos e rituais, e, por conseguinte, toda a vida Kaingang (VEIGA, 1994).

⁴² Coelho dos Santos reuniu informações durante sua pesquisa de campo sobre este grupo, cf. (COELHO DOS SANTOS, 1987: 164-172).

tornando *Gógklózy-tõ-pléj*, como foram chamados pelo pessoal de Krendo – que são os *Laklãnõ* (iURBAN, 1978: 346).

Os *Gógklózy-tõ-pléj* continuaram tendo disputas, pois Kovi começou a fazer oposição a Kumblo. Neste sentido, os *Laklãnõ* tiveram relativa estabilidade, sem maiores conflitos internos. No entanto, como seu território era cada vez mais ocupado pelos brancos, os grupos de caminhada não tinham condições de manter maior distância entre si. Por volta de 1890-1900, um grupo de caminhada *Laklãnõ* encontrou um grupo de mulheres e crianças do pessoal de *Gógklózy-tõ-pléj* e as levaram consigo. Em busca de vingança, eles atacaram os *Laklãnõ* matando dois homens (ibid.: 348). Por volta de 1900, o então líder dos *Laklãnõ*, Gakran, tentou fazer uma aliança com os *Gógklózy-tõ-pléj* e combinaram de fazer uma grande cerimônia *Agglán*⁴³.

A circulação de rumores de que os *Gógklózy-tõ-pléj* planejavam se vingar durante a festa fez os *Laklãnõ* pensarem numa estratégia para se defender. Assim, quando eles chegaram para a festa foram emboscados pelos *Laklãnõ*. Algumas pessoas conseguiram fugir, um grupo muito reduzido. Quando foram contatados em 1918 por João Gomes Pereira (João Serrano) eram cerca de 50 pessoas (COELHO DOS SANTOS, 1987: 160-161) e seus descendentes vivem hoje na TI Rio dos Pardos.

Esta história que Urban reconstituiu expressa o ponto de vista dos *Laklãnõ*, que são os descendentes de Waikòmang. Como modelo, toma por referência a organização social Kaingang e aponta os vários modos através dos quais os *Laklãnõ/Xokleng* foram se diferenciando. Ao mesmo tempo, algumas destas diferenças em relação aos outros Jê não se trata de uma consequência do contato com o SPI, mas pela recente e intensa grande transformação cujo marco é a fissão entre os Waikòmang e Kañre. Assim, das metades passamos às oposições faccionais (o par *in/out-faction*) que seria a forma de organização social *Laklãnõ/Xokleng* do período anterior ao contato.

Outro ponto relevante para pensarmos é a importância da distância entre os grupos, o que acontece em diferentes níveis: entre aldeias e entre as casas dentro de uma aldeia⁴⁴. No nível entre aldeias, a grande distância entre o Bugio e a

⁴³ Esta é a cerimônia da furação dos lábios dos rapazes e da tatuagem acima do joelho das moças, em que também acontecem os casamentos e o retorno da viúva à comunidade.

⁴⁴ De uma maneira geral, as casas têm uma distância padrão entre si, cerca de 200 a 300 m (LOCH, 2005: 64). Nas primeiras décadas do contato, esta distância poderia ser de 500 m. Quando uma

Sede nos anos 1980 parece indicar uma cisão maior, mas de modo algum significou que não houvesse uma mudança de moradias entre as famílias da Sede e do Bugio desde a formação desta última aldeia, principalmente por casamentos. Depois do aumento demográfico na TI e maior demanda de professores indígenas nas escolas, às vezes os professores contratados de outra aldeia precisam se mudar. Com frequência esta “mudança” indica apenas que a pessoa em questão se hospedará com algum parente ou primo durante a semana, e no sábado e domingo retornará para sua casa. Também temos as mudanças para fora da TI, principalmente para José Boiteux.

Um olhar mais próximo deste modelo clássico para pensar a organização social deixa de mencionar a questão das mulheres que aparecem apenas quando há a possibilidade de serem tomadas por outro grupo. Muitas dissidências políticas coincidem com questões matrimoniais e, no modelo de análise mais clássico, as traições entre marido e mulher eram usadas para encobrir o ataque, na verdade, político. As relações extraconjugais configuram como um estopim clássico de tensões que se formam em torno da distribuição de comida, expedições de caça, etc. Sendo que a motivação por excelência para formação de uma oposição é a vendeta por algum parente morto. Sem dúvida, as vendetas são o ponto de conflito maior e foram elas que desencadearam o fenômeno que Urban chamou de grande transformação.

Os Laklãñ/Xokleng chamam todas estas questões apontadas antes como política. Não é simples compreender o que é política para os Laklãñ/Xokleng já que acessar certas informações implica em assumir um “lado” no cenário político. Mesmo a política, além de todos os elementos que como antropóloga poderia chamar de tradicionais, incorporou questões que extrapolam e se sobrepõem às aldeias – em especial com a inserção de jovens acadêmicos no movimento indígena nacional e internacional.

Na realidade, as relações (políticas) entre as famílias são elaboradas ao longo de várias gerações e podem se aproximar num dado momento e em outro afastar-se, e aí o afastamento máximo seria a formação de uma nova aldeia.

aldeia (ou uma parte dela) tem casas muito próximas isso não agrada às famílias que se sentem com pouca privacidade, mas também não podem ser tão longe que não se possa ir rápido a pé – em geral para fazer uma visita e refeição.

Porém mesmo este afastamento não é absoluto já que as aldeias reúnem-se periodicamente para fazer seus rituais e, na versão contemporânea, para fazer as festas culturais e grande reuniões políticas com povos de várias regiões e representantes do Estado.

Até aqui apresentei as divisões/fissões/cisões como parte da organização social Laklãnõ/Xokleng. Porém com a Barragem Norte, esse movimento se intensificou a ponto de em cerca de 50 anos passarmos de uma aldeia e uma liderança para nove aldeias e dez lideranças. Se incluímos os Guarani, temos então dez aldeias⁴⁵ e onze lideranças.

A luta na questão da Barragem Norte ocorre em todos estes níveis: internamente entre aldeias e famílias, com os municípios e cidades do entorno do Alto Vale, com o governo federal e a Funai, envolvendo parceiros como Universidades, ONGs, Ministério Público Federal, etc.

Também foi mostrado que estas divisões se acentuaram principalmente nas fronteiras da TI. Emparelhando esta questão com as greves, a fissão se reconfigurou como estratégia de retomada territorial.

Sigo em direção a este período que antecede a Barragem Norte e nos leva ao começo desses tempos de sofrimento, luta e depois reflexão: o contato dos Laklãnõ/Xokleng com os *zug*.

⁴⁵ Poderíamos até incluir o município de José Boiteux como lugar de ocupação urbana indígena – e pensar esta questão fica para outra ocasião.

2 DAS DIFERENCIAÇÕES ENTRE “DIA DA PACIFICAÇÃO” E “DIAS DE REFLEXÃO”

2.1 PRANCHA IMAGÉTICA

Casa do artesanato – Aldeia Bugio



Foto: Lays Cruz, 2017.

Interior da casa



Foto: Lays Cruz, 2017.

Casas tradicionais construídas próximo a Escola Vanhecu Patté



Foto: Carlos Guerola, 2015.

Coral Guarani se apresenta na Escola Vanhecu Patté



Foto: Equipe ASIE, 2015.

Apresentação na Escola Vanhecu Patté



Foto: Equipe ASIE, 2015

Convite para lançamento do caderno “Laklãnõ/Xokleng: o povo que caminha em direção ao sol”

LAKLÃNÕ/XOKLENG
O POVO QUE CAMINHA EM DIREÇÃO AO SOL

SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS 2016
17-23 DE ABRIL

BR/2016 - COMIN - Conselho de Missão entre Povos Indígenas, Ministério da Educação / Departamento de Povos Indígenas / Conselho de Municípios Povos Indígenas
TIC - Grupo Integrado de Trabalho - Conselho de Municípios Povos Indígenas

Convite

A E.I.E.B. Vanhecu Patté, o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) e a comunidade da Aldeia Bugio têm a honra de convidá-lo(a) a participar do evento de lançamento e entrega oficial do “**Caderno da Semana dos Povos Indígenas 2016 – Laklãnõ/Xokleng, o povo que caminha em direção ao sol**”. A Solenidade de Abertura terá início às **14 horas do dia 17 de março, na E.I.E.B. Vanhecu Patté, na Aldeia Bugio, Terra Indígena Laklãnõ/Xokleng, José Boiteux.**

No ano de 2015, a E.I.E.B. Vanhecu Patté, o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) e a comunidade da Aldeia Bugio desenvolveram o material da Semana dos Povos Indígenas de 2016. Neste material a comunidade reafirma aspectos valiosos de sua história e cultura. Este material é destinado para uso nas escolas indígenas e não indígenas, ou outros grupos que desejam conhecer as culturas indígenas no Brasil. Este é um material de estudo importante também para o cumprimento da Lei 11.645/08, que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, em especial no Estado de Santa Catarina, onde o Povo Laklãnõ/Xokleng vive.

Contamos com a sua presença especial e também com o seu apoio na divulgação deste material!

Para maiores informações entre em contato:
janahubner@vahoo.com.br; (47) 84059041 – Janaina Hübner – assessora de projetos - COMIN

À esq. de camisa azul, prof. Osias, narrador da apresentação, de suéter marrom, prof. Elton (parceiro de Hoerhann), de camisa cinza, prof. Jesaias Patté (no papel de Hoerhann).



Foto: Lays Cruz, 2016

Plateia



Foto: Lays Cruz, 2016

Encerramento da apresentação com todos os participantes reunidos.



Foto: Lays Cruz, 2016

Disposição dos pontos de referência cultural na Aldeia Bugio



Exposição na Escola Vanheccú Patté, 2017



Foto: Lays Cruz, 2016

As armas Laklãnõ/Xokleng



Foto: Lays Cruz, 2016

Brinquedos, panela de barro, cestaria e adornos



Foto: Lays Cruz, 2016

Mesa temática sobre saúde indígena



Foto: Lays Cruz, 2016

Portal de entrada para o cenário *Ág Agglán Jó*⁴⁶



Foto: Lays Cruz, 2016

Visão geral do cenário com duas casas



Foto: Lays Cruz, 2016

⁴⁶ Pode ser traduzido como “rituais de festas e danças” (Tradução de Micael Weitscha, comunicação pessoal).

Apresentação: a família sai de casa para fazer coleta



Foto: Lays Cruz, 2016

Na outra casa do cenário, a família segue sua rotina



Foto: Lays Cruz, 2016

A família pranteia Copacã encontrado morto depois de um ataque de bugreiros



Foto: Lays Cruz, 2016

**Movimento político ao fim da apresentação diante da plateia. No cartaz:
“Através da arte podemos recuperar e mostrar que é possível resgatar o que
se havia adormecido ou roubado”**



Foto: Lays Cruz, 2016

Quando olhamos para a história do contato Laklãnõ/Xokleng encontramos uma mistura de terror, abuso, violência e a luta para (sobre)viver em seus próprios termos. A história da antropologia está repleta da predição de extinção dos povos indígenas. É como se eles estivessem a cada momento a beira da desapareição ou de fato com poucos sobreviventes e declarados extintos como povos indígenas, como no caso dos Xetá (COFFACI, PACHECO, 2017). Para aqueles que sobreviveram, o desaparecimento e/ou silenciamento continua a espreita, exigindo lutas constantes.

A vida do povo Laklãnõ/Xokleng hoje carrega o rastro de sangue do contato com os brancos, a espoliação espacial e as irreversíveis intervenções na Terra. Atualmente a luta pela vida mobiliza um mergulho nos acontecimentos passados. Uma das motivações desse mergulho é a busca pelo que foi arrancado. Ninguém mais pode fazer esta viagem de volta que, no caso de que trata este trabalho, passa pelos corações de cada um deles que sobreviveu. A busca por ultrapassar este estado de sobrevivência e voltar para a Vida. Não a Vida anterior ao contato que não é mais possível agora, e sim a Vida que eles escolherem para si.

A história de contato dos Laklãnõ/Xokleng foi uma experiência de genocídio amplamente divulgada e talvez tenha sido o aspecto mais pesquisado deste povo, seja na antropologia ou em outras áreas de conhecimento.

Este capítulo apresenta um percurso por esse momento histórico pensando na questão do poder, da morte e da vida. Para caminhar em direção a estes pontos, tratarei aqui o que pude acompanhar nos últimos anos de pesquisa com os Laklãnõ/Xokleng: a forma como eles tem pensado sobre esta situação e o que vem fazendo a partir destas reflexões. Trata-se de uma vivência que nos permite questionar o passado e qual seu lugar.

A vida e a morte estão no centro da vida social dos povos Jê e com os Laklãnõ/Xokleng não é diferente. Seus principais rituais e suas histórias versam e mostram os laços que unem as pessoas e a sociedade. A centralidade do tema da morte perpassa toda a relação deste povo com seu passado e para começar nosso percurso. Ao apresentar o contato com os brancos, abordo a questão da importância social da morte a partir de outro aspecto: a morte sistemática de um povo. Ou em outras palavras, a chamada “pacificação”. A palavra usada pelos Laklãnõ/Xokleng para referirem-se a esse acontecimento é *Vanhkala*, que tem sido comumente traduzida como silenciamento ou também como “pacificação”.

2.2 “PACIFICAÇÃO”

O processo de pacificação que foi (e continua sendo) infligido a este povo tem início com a ocupação do território tradicional dos Laklãnõ/Xokleng por imigrantes europeus brancos, principalmente alemães, italianos e poloneses. Esta ocupação foi levada a cabo por meio do extermínio *sistemático* dos povos indígenas que tradicionalmente ocupavam a região sul do Brasil.

Trazer trabalhadores brancos em prol do desenvolvimento da então província de Santa Catarina, e do país como um todo, intensificou a espoliação territorial dos povos nativos e afrobrasileiros.

O contexto desenvolvimentista regional confluiu com o nacional. A república da ordem e do progresso remodelou o centro das grandes cidades brasileiras e excluiu populares. Na tentativa de sobrepor o passado – colonial e imperial – foram elaborados projetos de higienização que transformariam o país conforme os modelos europeus. Como mão-de-obra, vieram os imigrantes em busca de um futuro melhor. Antes mesmo da mudança para o regime republicano e da abolição da escravidão, as elites já difundiam o discurso de valorização do europeu branco, laborioso e disciplinado. O propósito do branqueamento da população seria alcançado através dos estrangeiros. No Sul do País, eles construíram espaços que ‘sob uma perspectiva capitalista, ‘deram certo’. Esta visão transformou o imigrante, em especial o alemão, no desbravador empreendedor. Os demais grupos são percebidos como personagens coadjuvantes ou então invisibilizado’. O principal sujeito considerado empecilho ao desenvolvimento da capital republicana era o afrodescendente. No Estado de Santa Catarina, os indesejados eram os índios (WITTMANN, 2007: 76-77).

O registro do contato com os Laklãnõ/Xokleng se deu principalmente quando começou a ocupação estrangeira na região do Alto Vale do Itajaí. Os primeiros encontros foram relatados por meio de cartas, jornais, crônicas, livros e documentos oficiais das Companhias de colonização (WITTMANN, 2005 ; 2007).

A chegada de imigrantes europeus para o atual estado de Santa Catarina começou em 1824. As empresas de colonização ambicionavam explorar a pequena propriedade privada adaptando-se à topografia local. Essa ocupação se dava de um lado por colonos para a produção agrícola e, por outro, através da formação de núcleos comerciais, que oferecessem serviços e, no futuro, indústrias⁴⁷ (COELHO DOS SANTOS, 1973: 50-52).

Para lidar com a presença indígena, o Estado brasileiro tomou uma série de

⁴⁷ A adaptação ao Alto Vale do Itajaí foi marcada por muitos episódios de enchentes e culminou com a construção do complexo de barragens de contenção de cheias, conforme apresentado no capítulo 1.

medidas oficiais para destruí-la. D. João VI declarou guerra contra os indígenas por meio da expedição da Carta Régia de 5 de novembro de 1808. Neste documento, o monarca enumera procedimentos para tratar a questão da ocupação das terras de Curitiba até as cabeceiras do Uruguai:

[...] das providências dadas contra os Botocudos, e fazendo-se cada dia mais evidente que não ha meio algum de civilizar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns anos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais sólido bem que resulta do exercício das faculdades morais do espírito, muito superiores às físicas e corporais: tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quais tenho mandado que se tente a sua civilização e o reduzi-los a aldear-se, e gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiência quanto inútil é o sistema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade que com eles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Régia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes bárbaros Índios: que deveis organizar em corpos aqueles Milicianos de Curitiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quiserem armarse contra eles, e com a menor despesa possível da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Índios infestadores do meu território; procedendo a declarar que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segura algum destes Índios, poderá considerá-los por quinze anos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier; tendo porém vós todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Índios, que aqueles que se quiserem aldear e viver debaixo do suave jogo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe aproximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassalos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aqueles que vierem oferecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacífica sociedade debaixo das minhas Leis, protetoras de sua segurança individual e de sua propriedade (BRASIL, Carta Régia de 5 de novembro de 1808)⁴⁸.

Vê-se aí explicitados os princípios do Estado moderno e o conflito fundamental e inconciliável com os Laklãnõ/Xokleng (e com todos os povos ameríndios): a visão do indígena como empecilho à *cultura* de milho (hoje a soja), extração de minérios, gado, enfim, as riquezas que o Reino desejava obter. Ao declarar guerra, o Estado reafirma seu propósito de dominação e (re)produção da relação entre dominantes e dominados, inserindo a todos na lógica capitalista – vivos ou mortos.

⁴⁸ A grafia das palavras foi adaptada à ortografia atual para facilitar a compreensão do texto. Este documento encontra-se disponível na íntegra em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html> Acessado em: 13 de outubro de 2019.

Como tão bem exemplificado nestas palavras escritas por D. João VI, as sociedades indígenas, então tratadas como selvagens, representavam o passado da Humanidade para os euroamericanos⁴⁹. Deste ponto de vista, os ameríndios eram sociedades da falta: sem Estado, sem escrita, sem história, sem mercado e em constante luta pela subsistência. Trata-se de uma questão de economia política que podemos conectar com a diferença fundamental entre sociedades com e sem Estado (CLASTRES, 2012: 202).

Para fazer esta distinção, Pierre Clastres explica que o Estado é a existência da relação entre dominantes e dominados e cuja origem não é histórica, já que assumiu diferentes configurações. A origem desta forma de organização política pode ser compreendida através das razões que levam alguém a se afirmar como “comandante” e, por sua vez, implica que haja algum tipo de aceite do papel de “comandados”. Uma vez estabelecida essa relação que Clastres chama de *mau encontro* se dá uma transformação fundamental da natureza do homem que não apenas se resigna à submissão, mas transforma a liberdade em amor à servidão (CLASTRES, 2014: 149).

Assim se dá um passo além da dicotomia entre sociedades com ou sem Estado para ir em direção ao que caracteriza as até então chamadas sociedades primitivas ou “[...] sociedades primeiras por existirem *antes* do fatal mau encontro” (ibid.: 151; ênfase minha). Esta anterioridade reforça a relação lógica da noção de primitivo que foi tratada como temporal pelo movimento positivista e eugênico que inspirou não apenas o anseio de modernidade no Brasil, mas também o modelo de pacificação rondoniano realizado pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI-LTN). Em outras palavras, tornar-se sociedade com Estado era apenas uma questão de tempo.

As sociedades ameríndias têm mecanismos para evitar que se instaure essa divisão comandantes-comandados, ou ainda, que o desejo de mandar encontre o desejo de submissão. Podem ser incluídos aqui todos as sociedades e povos aos quais os euroamericanos se referem como primitivos. Estes mecanismos contra a divisão citada é chamada por Clastres de lugares de repressão do mau desejo e perpassam todas as estruturas destas sociedades. Manifesta-se em distintos níveis para impedir que haja desigualdade na relação entre as pessoas, desde o líder que

⁴⁹ Opto pelo uso do conceito euroamericano para referir-me ao Ocidente. Esta distinção sugerida na obra de Marilyn Strathern (2014; 2015) busca evidenciar que o chamado mundo ocidental refere-se a algumas sociedades em particular.

deseja impor sua vontade e é abandonado pelo grupo aos rituais de iniciação nos quais os corpos dos jovens são marcados pela sociedade (CLASTRES, 2014: 156).

Estes distintos modos de relação política, dos Laklãñ/Xokleng e dos brancos, entraram em combate no território indígena e até os dias atuais participa destes mecanismos de poder do Estado brasileiro e suas diferentes formas de controle.

A experiência de contato dos Laklãñ/Xokleng passou por diferentes fases e teve início com a presença dos *zug* (estrangeiros, inimigos) e seus objetos. Depois deste momento se deu o confronto de vida e morte que resultou em genocídio e posterior “pacificação” – em que tanto os indígenas quanto os brancos aspiravam pacificar um ao outro o que tem sentidos diversos para ambos.

Os registros da época dos primeiros contatos no século XIX mostram que em muitas ocasiões a aproximação dos Laklãñ/Xokleng eram motivadas pela curiosidade e pela vontade de estabelecer relações de trocas recíprocas.

À noite, muitas das casas desses colonos eram cautelosamente rodeadas pelos silvícolas, sem que nada de mal acontecesse. Em alguns casos, o índio se aproximava para deixar uma caça ou uma abelheira de presente e mais tarde voltava para apanhar um brinde qualquer que em retribuição o colono astuto e sensato deixava no mesmo lugar do oferecido (COELHO DOS SANTOS, 1970: 33).

No entanto, também sabemos que nem todas as interações visavam estabelecer bases de reciprocidade já que a ocupação do território Laklãñ/Xokleng colocava em risco o acesso a recursos e seus pontos de parada. A intenção de ocupação dos brancos era permanente, almejando o desenvolvimento econômico e industrial. No entendimento dos brancos, as terras que começaram a ocupar na região do Alto Vale do Itajaí eram tidas como devolutas, chamada pelo Estado de vazio demográfico e, do seu ponto de vista, a presença Laklãñ era um problema a ser resolvido. Todavia, a resolução do Estado e dos brancos passava necessariamente pela retirada dos indígenas daquele território que eles ansiavam ocupar definitivamente para que houvesse a instalação das tecnologias conectadas às necessidades do desenvolvimento industrial.

Além da energia elétrica e do alastramento das fábricas, outro audacioso projeto mobilizou o Vale do Itajaí no início do séc. XX. Em coro, a comunidade exaltava o processo de modernização, aclamado pela construção da Estrada de Ferro Santa Catarina [...]. No mesmo ano da instalação da luz elétrica em Blumenau, em 1909, foi inaugurado o primeiro trecho da Estrada de Ferro Santa Catarina. O início do século ‘marcou profundamente o futuro imediato. A nova dimensão da velocidade permitia a incorporação de enormes áreas

de terras ao processo produtivo. O trem também deve ser visto como instrumento de conflito e de dominação' (WITTMANN, 2007: 77-78).

Ainda antes destas inovações chegarem ao Alto Vale foram feitas tentativas diversas de abordar a questão da presença indígena.

Pouco antes da fundação de Blumenau, nos anos 1840, haviam pedidos de missionários capuchinhos para tentar estabelecer “contato pacífico” com os indígenas e “civilizá-los”, inspirados no estabelecimento bem-sucedido de catequeses pelos jesuítas em outras regiões desde o século XVI. Nesta região, nenhuma tentativa foi bem-sucedida, pois os frades e padres não chegaram próximo das áreas que se sabiam ocupadas por indígenas (COELHO DOS SANTOS, 1973: 68-69). “Contato pacífico” nestas iniciativas religiosas sinaliza que não pretendiam exterminar indígenas, optando pela estratégia de matar não seu corpo, mas sua cultura.

No âmbito das medidas estatais, a Companhia de Pedestres foi fundada em 1836 pelo governo provincial⁵⁰ com a função de defender os moradores das colônias de assaltos e ataques do “gentio, malfeitores e fugitivos, perseguindo-os até seus alojamentos, quilombos ou arranchamentos, fazendo todo o possível para apreendê-los e, no caso extremo de resistência, destruí-los” (ibid.: 58).

Nas palavras de José Maria Paula, “a fim de proteger os colonos, nas zonas em que mais perigos corriam por parte dos índios, eram então enviados os ‘pedestres’, tropa criada em 1836. Essa tropa tinha por função afugentar os índios, perseguindo-os, não logrando porém que com isso cessassem os assaltos” (PAULA, 1924: 117). Esta companhia não trouxe aos colonos a sensação de segurança que desejavam e, em 1879, o governo da província decretou sua extinção.

Outra estratégia foi a formação de aldeamentos em São Tomaz de Papanduva em 1877 pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes (COELHO DOS SANTOS, 1973: 76-77). A pedido da Liga Patriótica para a Catequese dos Silvícolas, José Bernardino da Silveira tentou fundar uma aldeia de atração no Rio das Pombas (PAULA, 1924: 118). Nenhum dos dois conseguiu estabelecer relações amistosas com os indígenas.

Como estas iniciativas não tiveram resultados que fossem considerados satisfatórios pelas Colônias, os antigos membros da Companhia de Pedestres passaram a atuar como tropa de bugreiros.

⁵⁰ Lei nº 28, de 25 de abril.

As tropas de bugreiros compunham-se, em regra, com um grupo de 8 a 15 homens. A maioria deles era aparentada entre si. Atuavam sob a ação constante de um líder, que tinha sobre o grupo pleno poder de decisão. As referências que logramos obter sobre essas tropas indicam que a quase totalidade era formada por caboclos, conhecedores profundos da vida do sertão. Ao formar um grupo, o líder não tratava apenas de prestar serviços às colônias e seus habitantes. Também viajantes, tropeiros e agrimensores utilizavam constantemente essas tropas para sua proteção quando necessitavam atravessar ou permanecer em territórios onde a presença indígena era frequente. Os bugreiros se integravam assim ao contexto vigente, oferecendo segurança a quem desejava (COELHO DOS SANTOS, 1973: 83).

Se a Companhia de Pedestres recebia instruções para não fazer mal aos índios, os bugreiros são até hoje conhecidos como caçadores de “bugres” - o termo pejorativo usado para nomear os indígenas.

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

Poucas destas crianças sobreviveram às doenças e aos traumas das chacinas realizadas pelos bugreiros (WITTMANN, 2007: 97-100 passim). Ainda que não fossem um grupo estatal, os bugreiros agiam com a conivência e recursos fornecidos pelo Estado. Este é um caso em que podemos retornar a questão do exercício do poder e sua relação com o exercício da força.

Como exposto antes nesta seção, Clastres versa sobre a origem do Estado e quais as diferenças entre as chamadas sociedades com e sem Estado e nos conduz a outro patamar de reflexão com seu conceito de sociedade contra o Estado. Diferentemente de outros autores, para Clastres a violência é um recurso e não um fundamento do poder estatal.

Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre o que faz da própria substância do Estado “monopólio da violência física legítima”. A que necessidade responderia desde então a existência de um Estado, uma vez que sua essência – a violência – é imanente à divisão da sociedade, já que é, nesse sentido, dada antecipadamente na opressão exercida por um grupo social sobre outros? Ele não seria senão o inútil órgão de uma função preenchida antes e alhures (CLASTRES, 2012: 216).

Mas e quando o objetivo do Estado é ocupar o espaço de Outros? Em

entrevista para a revista *L'Anti-Mythes*, Clastres faz o seguinte comentário: “[...] existe na relação de poder algo que não é apenas da ordem da violência. Seria fácil demais, resolveria o problema de imediato! [...] Ou há obediência ou não há, e é preciso realmente que tenha havido esse reconhecimento do poder” (ibid.: 238). Reunindo estas duas colocações de Clastres podemos distinguir o fato histórico e a questão da origem do Estado. Aos Laklãñ/Xokleng que ainda não haviam passado pela experiência de “pacificação”, não se colocava a questão do reconhecimento do outro como Estado, mas já sofriam as consequências de não terem um lugar no plano que os colonizadores traçaram para eles mesmos.

Os índios que se atreviam a aparecer nas redondezas das casas e lavouras dos colonos eram geralmente atacados com pólvora. A justificativa da ação estava pautada na legitimidade daquelas terras recebidas pelo governo como devolutas. Os tiros contra os índios eram, inclusive, incentivados pelos administradores das colônias e mesmo pelos governantes imperiais. Em 1856, o presidente da província [João José Coutinho] lamentou a morte de dois imigrantes, mas os responsabilizou porque ‘os bugres surpreenderam os estrangeiros que, descuidados, estavam trabalhando desarmados no último estabelecimento do Rio Itajaí-Mirim’ (WITTMANN, 2007: 42)

Na experiência Laklãñ/Xokleng, a medida que teve os efeitos mais esperados pelas companhias colonizadoras foram as tropas de bugreiros. Essa “resolução imediata do problema” mostra a face mais totalitária do Estado no que tange sua conduta com os Laklãñ/Xokleng no séc. XIX e começo de séc. XX e que não foi senão uma política de extermínio. Os Laklãñ/Xokleng são guerreiros no sentido bélico da palavra e quando esta presença dos brancos se transformou em ataques, eles não deixaram de revidar. Confrontos passaram cada vez mais a fazer parte da rotina de indígenas e colonos, o que levou os últimos a tomarem medidas mais drásticas apoiados pelo Estado e significou concretamente a intensificação dos assassinatos cometidos pelos bugreiros.

Porém, os revides dos guerreiros Laklãñ/Xokleng não abalaram os ataques sistemáticos dos bugreiros. O médico Hugo Gensch que defendia a educação para os sobreviventes dos ataques, fez um levantamento do número de mortes entre indígenas e brancos, “a conclusão que chegou foi que menos de quarenta brancos foram mortos naqueles 58 anos do município de Blumenau. Entre os índios foram centenas” (WITTMANN, 2007: 88).

Durante toda minha experiência de campo com os Laklãñ/Xokleng, o que mais eles têm vontade de relatar é justamente o mau encontro que eles tiveram com

os *zug*. Hoje traduzidos como “brancos”, os *zug* são os estrangeiros, aqueles que não falam a nossa língua e, no limite, os inimigos. Os habitantes da TI são sobreviventes no sentido mais profundo desta palavra – eles continuam a existir apesar da iminência da morte.

Em um fortuito encontro bibliográfico, o conceito de necropolítica proposto por Achille Mbembe (2018) parece adequado para pensar não só este genocídio realizado contra os Laklãñ/Xokleng, mas também as relações de dominação que o Estado busca impor a eles atualmente. Nesse sentido é importante frisar que todos os povos indígenas brasileiros lutam constantemente contra a necropolítica, que assume formas variadas de acordo com as circunstâncias e tecnologias disponíveis.

Mbembe parte da definição foucaultiana de biopoder junto a noção de estado de exceção e exercício da soberania para pensar “[...] categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte” (MBEMBE, 2018: 11). O poder é exercido no controle soberano de decisão sobre quem vive e quem morre, a destruição do corpo físico e/ou de suas condições de existência. Na modernidade com os estados de sítio e de exceção, a soberania tornou-se biopolítica. O soberano produz a inimizade e fundamenta o direito de matar apelando em três instâncias: a exceção, emergência e a noção ficcional do inimigo (ibid.: 17).

O controle neste três níveis passa primeiro por um corte biológico, distribuindo a espécie humana em grupos: “A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança é [...] um dos muito imaginários de soberania” (MBEMBE, 2018: 19-20). A meu ver, esta reflexão vai de encontro ao combinado que aconteceu no sul do Brasil, o indígena colocado na posição de ameaça à vida de outrem e cuja desaparecimento seria a solução final para consolidar a dominação territorial do Estado e a consagração de um modelo de exploração econômica da pequena propriedade com a possibilidade de expansão industrial e tecnológica.

Os sobreviventes Laklãñ/Xokleng deste processo de extermínio viviam em seu território sob o jugo deste terror. Em sua pesquisa sobre o território Laklãñ/Xokleng, Sílvio Coelho dos Santos obteve o seguinte relato de um fazendeiro da região de São Joaquim da Serra:

[...] conheci um indivíduo chamado Júlio Ramos, que participava dessas tropas. Contou-me que uma vez, durante um ataque, uma

meninota de mais ou menos 14 anos tentava fugir do acampamento. Ele a alcançou, agarrando-a pelos cabelos e desceu-lhe o facão. Este penetrou pelos ombros descendo até ao estômago, cortando que nem bananeira (COELHO DOS SANTOS, 1973: 87).

Este relato é frequentemente contado pelos Laklãnõ/Xokleng e outros deste tipo circulam pelas cidades que se ergueram no que hoje é Santa Catarina. Contam para nós o sofrimento de ler e reviver essa dor por meio de livros, jornais, notícias que circulavam e nas quais muitas vezes o bugreiro é tido como um herói. Essa matança altamente documentada era (é?) narrada com orgulho por seus perpetradores nas colônias que, nas palavras de Mbembe, “são zonas em que a violência do estado de exceção opera a serviço da ‘civilização’ ” (MBEMBE, 2018: 35). Aqui a violência tem nome e sobrenome.

A atuação cada vez mais feroz dos bugreiros começou a ser questionada por pessoas indignadas com o tratamento dado aos indígenas. Essa situação foi denunciada internacionalmente via comunicação realizada por Alberto Vojtech Fric⁵¹ no XVI Congresso de Americanistas, em Viena no ano de 1908 (COELHO DOS SANTOS, 1973: 121). Seu trabalho suscitou acalorado debate no Brasil e conduziu a fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI-LTN) em 1910.

De perpetrador da morte física, o Estado tornou-se responsável pelo contato pacífico, proteção e assistência dos povos nativos. Essa soberania fragmentada é uma das características da soberania exercida no mundo colonial em geral e na modernidade tornou-se a síntese do massacre com a burocracia quando o (necro)poder passa do extermínio para a “destruição de um povo para salvá-lo dele mesmo” (MBEMBE, 2018: 31-32). Este aspecto se afina com o conceito de “pacificação”⁵².

Com o SPI surge a política estatal de “pacificação”, segundo a qual

Considerava dever do Estado dar condições para ele evoluir lentamente a um estágio superior, para daí se integrar à nação. Para tanto deveria demarcar suas terras, protegê-las de invasores e usurpadores em potencial, defender os índios da esperteza dos brasileiros, especialmente dos comerciantes e mascates que o exploravam, ensinar-lhes técnicas de cultivo e de administração de seus bens e socorrê-los em suas doenças. Os índios isolados, chamados de arredios, seriam “pacificados” caso fossem bravios, à

⁵¹ Fric era membro e fundador da Liga Patriótica para a Catequese dos Silvícolas. Cf. o expediente do Jornal Novidades citado anteriormente (COELHOS DOS SANTOS, 1973: 122-124).

⁵² A “Pacificação” também foi uma prerrogativa da Igreja Católica e depois Protestante, sob o termo de Catequização. Este outro modo de pacificar pode ser visto em outros trabalhos, está além do escopo desta pesquisa, pois a “pacificação” Laklãnõ/Xokleng foi perpetrada pelo Estado.

custa se necessário do próprio sacrifício dos servidores do órgão, que nunca deveriam usar da força ou de armas. Os mais integrados já poderiam aprender ofícios mecânicos e serem educados formalmente. Não seria necessário o ensino religioso para tanto (MOREIRA NETO, 1993, p. 145).

Esta outra modalidade de relação demandava uma aproximação diferente e o Estado sabia muito pouco sobre os Laklãnõ/Xokleng nesse começo de séc. XX – afinal, conhecê-los não era o objetivo primevo. Parte significativa das informações vinham das mulheres e crianças que tinham sido capturadas pelos bugreiros, fragmentadas pelo silêncio e trauma vividos por estes sobreviventes. A maioria destes prisioneiros faleciam pela tristeza, doenças e mudanças alimentares. Outra parte, fugia para a mata. Outros tantos foram adotados por famílias *zug* (GENSCH, 1908) ou levados para orfanatos e conventos, como a história de Ana Waldheim (WITTMANN, 2007: 111).

2.3 VANHKALA

Até cerca de 2015, para mim *Vanhkala* não tinha tradução. Referia-se ao contato, “quando os índios saíram do mato”. Em sua pesquisa, Marcondes Nanblá compartilha que “na literalidade podemos dizer que significa ligar-se um ao outro ou num sentido mais adequado como me disseram os interlocutores: Aliança” (2015: 33).

A grande diferença entre os contatos anteriormente relatados e a saída do mato é a decisão tomada pelas lideranças daquele tempo. Os Laklãnõ/Xokleng nos contam que os brancos eram muitos e que se os ataques continuassem daquele modo as chances deles sobreviverem eram muito pequenas, por isso a ideia era amansar os brancos para proteger suas famílias. Sabiam de antemão da presença *zug*⁵³ por meio de suas variadas técnicas divinatórias – principalmente o *koplág*⁵⁴. Como relatado pelo prof. Micael Weitscha (comunicação pessoal, 2014), o *koplág* é o ritual de leitura das brasas de carvão. Acir Priprá (2020) realizou uma pesquisa sobre este ritual na qual junto aos mais velhos retomou a importância e a centralidade dos rituais de previsão para o povo Laklãnõ/Xokleng.

Segundo Nanbla Gakran (comunicação pessoal, 2016) também se fazia a leitura das cinzas após a cremação do corpo. Henry elenca algumas destas formas de previsão, como *vayú*, através de arrotos (sobre escapar da morte), *kumbëdn* (predições sobre mortes por insetos encontrados nas cinzas dos mortos). Ele também fala sobre o *kóplág* (grafado por Henry como *kôplëgn*), feito com o carvão e fala sobre a localização de animais que podem ser caçados e eventos meteorológicos. Todos estes rituais podem avisar sobre a morte (HENRY, 1941: 88). Os “índios do mato”⁵⁵ consultavam os espíritos da natureza, principalmente, o tigre (a onça) ou o bugio. Através destas leituras, eles já sabiam que iam encontrar com um homem branco naquela região do Rio Plate e ficaram ao redor observando-o durante meses.

Resumindo o relato de Voie Camlém, neste dia, de manhã, Kovi e Womble foram à margem do rio e depois de trocarem algumas palavras com Eduardo

⁵³ Já vimos antes como os Laklãnõ/Xokleng já estavam em constante embate com os *zug* em seu território. A partir daqui me refiro a encontrar com os brancos num sentido mais permanente.

⁵⁴ O *Koplág* foi realizado de maneira mais pública em 2017. Retomaremos no capítulo 4 este ritual e sua importância atualmente que foi pesquisada por Acir Priprá (2020).

⁵⁵ Os Laklãnõ/Xokleng usam este termo para se referirem aos seus parentes que viveram antes do contato.

Hoerhann queriam se certificar de que ele não ia enganá-los. Perguntaram o que ele trazia junto dele e depois de Eduardo se desarmar, como ainda receavam se aproximar, Eduardo tirou as suas roupas, “tudo, ficou pelado”. E aí o Kovi apertou a mão de Eduardo e logo depois Womble apertou a mão dele também. Isso aconteceu em 22 de setembro de 1914, por volta das 11h.

O tempo do contato começa formalmente, para os Laklãnõ/Xokleng e para os brancos nesta data. Vários dos mais velhos da TI contam que no começo as famílias continuaram suas caminhadas e o posto de atração do SPI passou a ser um dos lugares onde eles obtinham as coisas interessantes como as roupas vermelhas, cobertores, carne de gado e porco, farinha de mandioca e açúcar. Aos poucos com a insistência de Eduardo, pelo território cada vez mais ocupado por outrem e pelo desejo de mercadorias, os grupos foram se aproximando mais daquele posto e ficando ali. Este é o tempo em que “éramos uma só aldeia” às margens do Platê. Eles lembram deste tempo como uma época em que começaram a sentir uma transformação na atitude de Hoerhann com eles. Se a princípio ele era generoso nas coisas dadas, depois já não havia tanto quanto antes.

A pessoa de Hoerhann é central nestes eventos, pois os Laklãnõ/Xokleng não o concebiam como uma ameaça, mas um meio para obter o que queriam (URBAN, 1985: 237). Pouco a pouco foram fazendo trabalhos no posto como construções variadas, roças e criação de animais. Mas não podiam consumir estas coisas e de generoso, Hoerhann se tornou sovina. Do ponto de vista de Hoerhann, esta produção era em parte consumida no posto e também seria uma forma de obter recursos para outras despesas.

Além dos diferentes subgrupos que acabaram vivendo juntos, ainda temos as famílias Kaingang e famílias *cafuzas* que também moravam no posto e os vários conflitos advindos desta situação. Em suma, se para alguns Hoerhann era sovina, torturador, para outros era *uma pessoa boa que cuidava dos índios*. De fato, as variações sobre Hoerhann são muitas e é inegável a importância dele para a comunidade, a ponto de sua casa ser uma referência mais profunda do que pude compreender já que remete ao tempo do SPI e hoje também continua como um ponto de pesca. A casa de Hoerhann é uma parte importante da história Laklãnõ/Xokleng.

Destas variações em torno da figura de Hoerhann e do contato com o SPI, pode-se notar como as narrativas estão marcadas pela a experiência pessoal. De

acordo com Urban, a pessoalização dos eventos possibilita sua inclusão nas disputas faccionais, por isso, algumas coisas não são “pessoalizáveis”. Em outras palavras, não recebem a marca das experiências individuais o que as salvaguarda de disputas.

Os fatos empíricos contradizem a impressão de que a comunidade é aculturada ou desconectada de seu passado. A forma do discurso sugere um distanciamento do passado, mas são precisamente os elementos culturais dos quais os falantes e ouvintes estão subjetivamente distanciados que circulam amplamente; eles que são transmitidos ao longo das gerações. [...] Quanto menos as formas em questão estão atreladas aos indivíduos no presente, menos suscetíveis se tornam à disputas políticas; e quanto mais estes elementos são politicamente neutros, mais facilmente circulam (URBAN, 1996: we, the living [epub]; minha tradução) ⁵⁶

O “tempo de uma aldeia só” e o “tempo do Eduardo” estão sobrepostos e podem se mesclar ou serem diferenciados. Quando estes tempos são considerados simultaneamente, havia apenas uma aldeia e havia liberdade para circular pelo território. O PI que começou um local de apoio e refúgio dos ataques de bugreiros, depois se tornou um lugar de sofrimento em que a abundância inicial que os atraiu com suas famílias foi aos poucos substituída por atos de violência e proibições.

O tempo do Eduardo se encerra com sua saída do posto por seu envolvimento na morte de Lili Priprá, cuja história foi contada na integra por S. Edu Priprá (CONCEIÇÃO, 2015). Hoerhann não permitiu a construção de uma estrada na TI e a circulação de outras pessoas, o que os Laklänö/Xokleng entendem ser um aprisionamento.

Estes entre vários outros acontecimentos os fazem lembrar deste tempo como um período de sofrimento, fome e maus tratos. A saída de Hoerhann ⁵⁷ é vista como um momento de liberdade que teve algumas implicações como a intensificação da extração de madeira nativa e o acirramento das disputas faccionais ⁵⁸.

Dentro deste período de contato que se estende até o presente, o PI impôs

⁵⁶ Texto original: “The empirical facts contradict the sense that the community is acculturated or out of touch with its past. The form of the discourse suggest a detachment from the past, but the very cultural elements from which the speaker and hearers are subjectively detached are the one that circulate most widely; they are the ones that get passed down across the generations. [...] The less the forms in question are bound up with individuals in the present, the less likely they are to be subject of political bickering; the more they are politically neutral; and hence the more readily will they circulate”.

⁵⁷ Pouco depois deste evento ainda na década de 1950, os indígenas conheceram a Assembleia de Deus (cf. WIJK, 2010).

⁵⁸ Trato desta questão ao falar sobre a organização espacial pós-barragem.

aos Laklãnõ/Xokleng o Dia da Pacificação como a data comemorativa local, celebrando o contato realizado por Hoerhann e posteriormente o Dia do Índio como data comemorativa nacional⁵⁹. Tocava-se o Hino Nacional e era feito um desfile. Quando da minha primeira ida a TI em 2014, o dia do Índio e o dia da Pacificação consistiam principalmente em apresentações das atividades dos estudantes ao longo de uma semana de festa e culminava com um desfile depois de entoado o Hino Nacional. As atividades incluíam também a dança ao som de hinos evangélicos pelos grupos de jovens (HOFFMANN, 2011).

No ano de 2014, a Escola Vanhecu Patté optou por não tocar o hino nacional no dia do índio e deu mais destaque para a apresentação dos estudantes. Foram feitas as casas tradicionais ao lado da escola e na frente dela os estudantes fizeram suas apresentações usando os trajes feitos por eles mesmos nas aulas de artes indígenas.

A partir deste ano, pelo menos na aldeia Bugio, eles não deram mais tanta ênfase ao Hino Nacional (embora, eventualmente ele seja tocado na abertura das mesas) e as apresentações se tornaram o ponto alto das festas. Junto com os anciãos, professores e orientadores da cultura e da língua, toda a escola prepara as apresentações. Também foi a primeira apresentação que vi acontecer *fora* do espaço escolar. Desde então, salvo em caso de chuva, as apresentações são feitas ao ar livre.

Conforme observado durante a pesquisa de mestrado, as apresentações Laklãnõ/Xokleng não são encenações no modo como nós entendemos. A boa apresentação é aquela na qual não existe diferença entre a apresentação mesmo e que relatam do passado (CONCEIÇÃO, 2015). Por isso, nos últimos anos, eles têm aprimorado a presença dos elementos que compõem estas apresentações fazendo pesquisas sobre as moradias, trajes e utensílios usados no cotidiano do tempo do mato.

As apresentações que acompanhei desde 2014 foram do contato entre Kovi, Womble e Eduardo Hoerhann ou a apresentação da cerimônia de casamento. Pelo menos uma delas era feita durante a programação semanal das escolas. Os

⁵⁹ O dia do Índio foi decretado por Getúlio Vargas em 1943 após proposição das lideranças indígenas que participaram do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano no México em 1940, no decreto-lei nº 5.540, de 2 de junho de 1943. Decreto disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5540-2-junho-1943-415603-publicacaooriginal-1-pe.html>.

professores decidiram então pesquisar histórias e acontecimentos para fazer apresentações diferentes. Foi a partir daí que passaram a chamar o Dia da Pacificação de Mostra Cultural.

O dia do índio foi mantido como festividade integrando-se a programação nacional da Semana dos Povos Indígenas, ela mesma um processo das lideranças e do movimento indígena nacional de ressignificação desta data. Daniel Munduruku, em entrevista à BBC, falou da importância do dia do índio tornar-se um dia de Reflexão e um Dia da Diversidade Indígena⁶⁰. Por parte dos Laklãnõ/Xokleng, o dia do índio também se transformou no espaço de celebração de sua cultura e não vimos mais apresentações de hinos e danças dos grupos evangélicos.

⁶⁰ “Dia do Índio é data 'folclórica e preconceituosa'. Entrevista com o escritor indígena Daniel Munduruku”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47971962> (consultado em 24 jan 2020).

2.4 MOSTRA CULTURAL: PRESENTE-PASSADO-FUTURO

A Mostra Cultural veio principalmente dar outro nome para o dia da pacificação e consolidar um renovado sentido ao dia 22 de setembro, que nos últimos anos deixou de ser a reprodução de um rito estatal para se converter na celebração da resistência, persistência e luta Laklãñõ/ Xokleng. Nesta seção apresentarei alguns marcos deste processo de consolidação das Mostras desde 2015 até o presente, em que se intensificou esta renovada forma de abordar e apresentar a cultura Laklãñõ/Xokleng. Para tanto, aqui aparecem em destaque a Escola Vanhecu Patte da aldeia Bugio, no qual esta renovação se tornou uma referência.

Na Mostra Intercultural de 26 e 27 de setembro de 2015, foi inaugurada a Casa do Artesanato, construída próxima à Escola Vanhecu Patté na aldeia Bugio, com a parceria do COMIN.

Durante a inauguração, os representantes desta instituição, Jasom de Oliveira e Janaína Hübner fizeram uma fala sobre a intenção de apoiar as iniciativas da comunidade, lembrando que esta casa de artesanato é da comunidade e ela que administrará seu uso. Após essa fala inicial, D. Coctá Camlém e sua avó, que estavam sentadas em volta do fogo na casa de artesanato, contaram algumas de suas lembranças de quando subiram para o Bugio e moravam em barracos, depois em casas de madeira como aquelas com chão de terra e faziam uma fogueira dentro para se esquentar. As duas estavam muito emocionadas ao lembrar dessa época. Dentro da casa também estavam expostos, para a venda, o trabalho de vários artesãos.

Esse também foi um momento de confraternização e conversas, algumas senhoras e anciãs se sentaram em volta do fogo, tomando café, comendo carne, conversando e contando histórias. Depois descobrimos que também estavam conversando sobre os *zug* presentes, para saber quem era casado e quem estava disponível. Os Laklãñõ/Xokleng são notórios neste aspecto e brincando muito, todos eles estavam muito contentes. Estarem próximos ao redor do fogo desperta o compartilhar de histórias e o riso entre os Laklãñõ/Xokleng – contrastando com sua seriedade, silêncio e mesmo hostilidade em outras situações. Esses novos espaços culturais estão se tornando importantes como estratégia de união da comunidade e proporciona um reencontro com os conhecimentos.

Após a inauguração da casa de artesanato o público pôde ver a exposição dos trabalhos dos estudantes. Nos murais haviam trabalhos sobre as marcas corporais, em que cada estudante pesquisou e desenhou a sua marca. Também estavam expostas as ilustrações que os estudantes fizeram da história da geração do homem, livros confeccionados pelos estudantes sobre a alimentação, entre outros trabalhos, como a situação da Barragem Norte na divulgação do documentário realizado em parceria com o COMIN⁶¹.

Por volta das 18h iniciaram-se as apresentações com o coral Guarani, apresentações de teatro e música realizadas pelos estudantes. E finalizando as apresentações do dia os estudantes do ensino médio cantaram e tocaram uma versão no idioma de músicas famosas.

No dia seguinte, as atividades iniciaram logo de manhã com mais apresentações de teatro, canto e dança representando a geração do homem, a história do menino que se afogou no rio e o casamento tradicional.

D. Nelí Ndilli realizou o batizado de uma criança. Esta apresentação foi também um ritual, pois a criança estava sendo batizada naquele momento e recebendo seu nome.

Na hora do almoço foi servida a comida tradicional realizada pelos professores e estudantes na casa de artesanato: carne assada e *pag* (farinha de milho cozido na folha de caeté). Também acompanhava uma farinha de milho torrado e socado em pilão cujo fazer foi ensinado e realizado com os estudantes durante a semana por D. Nelí.

E depois do almoço foi realizada a atividade de encerramento, o desfile do índio e índia mais bonita. Os professores convidam as autoridades presentes para compor o júri do desfile.

Esta Mostra Intercultural⁶² do Bugio de 2015 mostrou o fortalecimento da integração entre a escola e os anciões que estavam presentes semanas antes na preparação da Mostra junto com professores e estudantes. A parte central da Mostra está neste planejamento. A preparação desta festa começa um ou dois meses antes de sua realização e cada detalhe dele é pensado em conjunto vendo de que forma os conhecimentos tradicionais podem se fazer presentes desde a decoração da

⁶¹ Na exposição foi exibido o pôster sobre o documentário “Enchente: o outro lado da Barragem Norte”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=kTKNmogdQAY>.

⁶² O nome foi alterado de Cultural para Intercultural por incluir na programação e na exposição as apresentações e pesquisas dos alunos guarani.

escola, nos cenários das apresentações e seu roteiro. Nas conversas com as professoras também foi relatado o quanto estão usufruindo a proximidade com os anciões para aprofundar os seus conhecimentos e a relação entre a escola e a comunidade como um todo.

Os objetos e temas selecionados pelos Laklãnõ/Xokleng para a exposição durante a Mostra reforçam o que os define e diferencia de outros povos e dos grupos sociais da região, como as marcas corporais, a história da origem do povo, a alimentação, armas e cerâmica. Fazerem juntos estes objetos culmina com sua exposição nas quais é dada a ver de forma concreta as relações que permitem hoje aos mais jovens acessarem os conhecimentos e produzirem estes objetos. A cultura Laklãnõ/Xokleng em seus distintos suportes é mostrada sem uma linha temporal na qual os objetos estejam alinhados do passado em direção ao futuro: todos estes elementos estão igualmente *presentes*.

Na organização da festa foram retiradas as apresentações de danças evangélicas. Isso, junto ao batizado realizado por D. Neli, indicou uma mudança profunda na forma de conectar a espiritualidade atual e a tradicional.

Ainda sobre as apresentações, elas são inteiramente realizadas no idioma. Por isso, os estudantes que não são falantes trabalham com afinco para aprender as falas. Como a questão da língua é um ponto muito sensível para a comunidade como um todo, o estar em contato com o idioma e o interesse dos estudantes desperta ainda mais nos mais velhos a vontade de participar e explicar tudo que for perguntado a eles.

Sem dúvida, esbarramos na questão da transmissão do conhecimento que no ambiente escolar extrapola os caminhos tradicionais, já que as turmas de alunos são compostas por pessoas de diferentes famílias. Aí a questão de que na TI todos são parentes atinge seu ápice e todos tem algum acesso a esses conhecimentos. Por vezes, mesmo que os mais velhos não estejam presentes na escola, eles orientam e tiram as dúvidas de suas netas e netos em casa. Com o passar dos anos, parte substancial dos mais velhos se sentem mais à vontade na escola, principalmente depois do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola⁶³ que ajudou a concretizar a vontade dos professores de tornar os mais velhos uma parte fundamental do planejamento escolar indígena.

Com esse planejamento e prática na escola, a festa mesma é feita durante

⁶³ Este projeto será abordado no próximo capítulo.

uma semana e toda a comunidade fará sua divulgação por meio de convites amplamente divulgados no *Facebook* e mais recentemente compartilhada via *WhatsApp* e *Instagram*.

E as apresentações culturais cada vez mais elaboradas, agora com a criação de um cenário na aldeia Bugio.

O cenário é um espaço de mata secundária, ao lado da estrada e aos fundos do terreno da escola. Inicialmente foi aberto uma pequena clareira em meio a mata onde o público dividia espaço com os atores separados por uma pequena cerca de madeira que marcava as áreas de atuação. Com o tempo, foram abertas trilhas largas que conectavam a clareira inicial com um lago ao fundo. O teatro é encenado em movimento ao longo da trilha e o público se move junto com os atores nas trilhas, matas e lago (MACHADO, 2019: 5).

Para sua estreia foi realizado a apresentação do contato. Fomos todos convidados a ir ao cenário cuja entrada fica logo após a Casa do Artesanato (inaugurada em 2015).

Ali há um pequeno lago de criação de peixes que desempenhou o papel de Rio Hercílio na peça. Durante as apresentações, a plateia interage com o narrador e com as personagens. Quanto mais verossímil, mais risadas e brincadeiras são ditas pelo público que ao fazê-lo também se apresenta.

O prof. Osias Patté foi o narrador da peça seguida das falas no idioma dos atores.

Depois desse primeiro contato, eles voltaram para aldeia e foram buscar os seus parentes que estavam na aldeia porque esse foi um grupo que fez o contato. Porque havia um grupo que havia ido para as bandas de Papanduva e havia outro grupo que havia ido por Rio do Sul e descido por Navegantes. Então eles foram atrás deles procurar eles. [...] Então por um longo tempo, um bom tempo o Eduardo ficou esperando eles, esperando a volta dos índios. Ele tinha uma corneta que ele tocava tentando chamar aquele grupo com que ele tinha feito contato, que foi apenas com um grupo que ele fez o contato. [...] Eduardo continuou no posto de atração. [...] Eduardo matou porco, matou boi, fazia festa pra eles. [...] Para concluir o processo de paz, a paz é resultado da reconciliação, a reconciliação não se faz pelo esquecimento. A eliminação da prática da tutela e a superação do modelo opressor do estado militar na década de 1980 significaram um importante passo na reconstrução da pacificação. No entanto, a paz ainda é um projeto utópico. A devolução das terras e reparação dos danos causados pela Barragem Norte significa um importante passo rumo a conciliação. [...] O recontar da história a partir da memória indígena processo em que a escola tem relevante papel para incidir em crianças e jovens poderá significar importante elemento de revisão de registros históricos que enaltecem vilões como heróis e falseiam os dados e informações para evitar que a memória cumpra seu papel de mobilizadora da sociedade, enquanto continuam lutando para melhorar a educação e ter profissionais indígenas na comunidade (PATTÉ, Osias, Apresentação do Contato, 21/09/2016, Aldeia Bugio).

A fala citada chama a atenção para o revisitar de dados e registros históricos e como o trabalho da memória auxilia na reparação dos danos causados pelas intervenções em seu território tradicional. E o que torna esta rememoração tão especial é ela ser feita pela comunidade e incluir cada vez mais tanto os mais velhos quanto os mais jovens.

Este trecho final da apresentação reforça que o contato foi marcado por idas e vindas dos diferentes grupos Xokleng no território do médio/alto Vale do Itajaí. Pelo interesse deste povo em fazer a paz e obter novas tecnologias. Aprendi com os Laklãnõ/Xokleng que a palavra pacificação vem da paz que só é possível na conciliação, mas não se concilia o que não existiu, que foi esquecido. Entendo esta fala da qual o prof. Ozias Patté foi o emissor da equipe de professores da Escola Vanhecu Patté como um dos momentos de expressão mais enfáticos, até então, sobre o que tem sido para os Laklãnõ/Xokleng mostrar-se ou apresentar-se. Apenas quando vemos podemos fazer algo a respeito.

Este engajamento no mostrar em combate ao silenciamento tem um efeito positivo nas crianças e jovens. Em apenas dois anos desde a primeira pesquisa em campo (2014), com a intensificação das pesquisas dos acadêmicos indígenas, o discurso mudou e o não falar a língua ou não saber certos costumes deixou de ser uma questão de preferência pessoal (ou falta de interesse) para tornar-se uma consequência de processos políticos que foram impostos aos Laklãnõ/Xokleng desde o momento do contato.

Isso não quer dizer que eles não sabiam disso antes, pois também presenciei falas sobre o silenciamento e as proibições dos rituais e de falar o idioma. A mudança que aconteceu foi nas relações entre as pessoas que se configura mais pela importância de compartilhar e lembrar juntos como era esta cultura antes destas proibições. Isso fez e faz toda a diferença para crianças e jovens que não convivem em casa com falantes da língua e que por questões econômicas muitas vezes precisaram viver fora da TI durante sua juventude.

A fluidez da interação entre público, atores e narradores nas apresentações indica que a Escola tem ocupado a posição de referência nos diálogos entre a educação formal, a educação escolar indígena e a comunidade. Se antes, as festas eram pensadas muito para receber e atender *zug*, fossem visitantes em geral ou os parceiros políticos, cada vez mais a comunidade comparece em peso para participar

da festa. Por isso, a escola hoje se tornou um lugar de encontro e compartilhamento de conhecimentos e realização de rituais⁶⁴. Na aldeia Bugio isso se estabeleceu a ponto de a Escola, junto com a Casa do Artesanato e a Casa de Cultura se tornarem o “centrinho da aldeia”. O cenário se trata do mais recente espaço neste conjunto e tem seu acesso oficial logo após a Casa do artesanato e se abre em direção ao mato. A proximidade destes espaços culturais se ligam às reflexões que transformaram as festividades na aldeia Bugio e traduz espacialmente as relações entre conhecimentos e a cultura Laklãñõ/Xokleng.

Deste a inauguração deste espaço ele tem sido expandido pelos professores. Nesta apresentação que mencionamos antes, a área do lago fica bem próximo a Casa do Artesanato. Já na festa seguinte abriram mais espaço, próximo a vários xaxins onde construíram uma casa tradicional. Em 2017, haviam três grandes casas tradicionais com cobertura de palha de guaricana e forradas com folhas de xaxim. E em 2018 foi construída mais uma casa com uma parte de seu piso com uma estrutura subterrânea, fruto das pesquisas de professores com os mais velhos.

A expansão do cenário em direção ao mato evoca o tempo do mato, e o movimento de deixar o espaço escolar para reocupar o lugar de sua cultura. Através desta ocupação espacial, as apresentações também mudaram. Se antes a ênfase era dada ao contato e as grandes cerimônias, a comunidade desafiou os professores a tratarem da vida cotidiana no tempo do mato e, por isso, também foram construídas mais casas, já que a relação entre as famílias a base a partir da qual irradiam as memórias do tempo do mato.

⁶⁴ Na aldeia Bugio isso se estabeleceu a ponto de a Escola, junto com a Casa do Artesanato e a Casa de Cultura se tornarem o “centrinho da aldeia”.

2.5 COMO ERA ANTIGAMENTE

Na festa Abril de Reflexão realizada na aldeia Bugio em 2017 foi apresentada uma peça que contou a história de uma família que foi atacada por bugreiros antes do contato com Hoerhann. A família encontra o corpo de Copacã e faz a cremação de seu corpo.

Desta vez a peça foi toda realizada em Laklãnõ/Xokleng sem tradução e sem narrador. Na cena além da casa tradicional estavam presentes o fogo com carne assando e um coxo com o *mõg*. Depois da pesquisa realizada por Walderes Priprá de Almeida, o *mõg* está agora presente em todas as festas.

Trazer para sala de aula a forma de preparação da bebida típica chamada de *Mõg* como um instrumento de ensino foi fundamental para trabalharmos outros aspectos da cultura como a produção do artesanato em geral, a coleta de dados e a produção dos remédios tradicionais e também das comidas típicas do povo Laklãnõ/Xokleng (PRIPRÁ, Walderes, 2015: 27-28).

O *mõg*⁶⁵ faz parte das apresentações como parte do dia a dia das famílias junto a carne assada (seja na brasa ou na taquara) e o *pág* (bolo de milho assado na taquara).

Podem ser vistos nas fotos vários detalhes que fazem parte da pesquisa realizada pelas estudantes e professores com a orientação dos mais velhos. Cada estudante usa a roupa que eles mesmos fizeram, assim como os cocares – usando apenas as penas brancas e marrons, como no tempo do mato.

Conforme mencionado linhas acima, esta apresentação não teve narração e toda a conversação foi toda feita no idioma. A plateia seguia o curso da história. Com uma corda separando a área usada pelos Laklãnõ participantes da apresentação, a apresentação se desenrolava como um acontecimento sem que as falas ou orientação corporal dos participantes estivessem com as faces voltadas para a plateia – como no teatro não-indígena mais tradicional.

Enquanto em uma das casas a família de Copacã fazia fogo e conversava, na outra casa, a família também tinha seus afazeres, tecendo roupas, cestos e arrumando a lenha. A organização do roteiro tinha seu foco, portanto no modo de viver Laklãnõ/Xokleng. Como de costume, a relação entre os participantes e a plateia era de uma conversa brincalhona, em que o público falante participava

⁶⁵ Também é vendido junto a comida típica (termo que usam para a comida tradicional) nos almoços oferecidos nos dias da festa.

ativamente dos diálogos e interações dos participantes entre si.

Esta interação torna estes momentos muito especiais ao permitir a quem participa experimentar um modo de fazer coisas diferentes do que estão habituados e também propicia aos visitantes e a plateia acessar as novidades com as quais a Escola Vanhecu Patté tem aperfeiçoado as apresentações.

Todo este movimento cultural tem recebido o nome de reflexão. Durante os últimos anos houve uma polêmica em torno da ideia de revitalização e resgate cultural – dois termos frequentemente discutidos dentro da comunidade como um todo e também pelos acadêmicos Laklãnõ/Xokleng.

Por outro lado, a perda de costumes também se faz presente, como consequência direta do genocídio, das epidemias e proibições do SPI e depois da Funai, e não ausência ou negação da cultura. Depois de muitos anos com os Laklãnõ/Xokleng e uma vez que as pessoas se sentem à vontade para compartilhar o que sabem, pude perceber que muitas coisas dadas como perdidas continuaram acontecendo às escondidas. E isso é o que permitiu que alguns dos mais velhos de hoje tenham estes conhecimentos.

Pois em regimes em que o conhecimento é demonstrado nas pessoas, na pessoa dos conhecedores, assim como nas pessoas que eles conhecessem, o desafio crítico não é a *preservação* de conhecimentos eventualmente “passados adiante”, mas a sua *continuação* nas pessoas enquanto *efeitos* perceptíveis em corpos que conhecem e são conhecidos (efeitos em/de suas “relações”). (COELHO DE SOUZA, 2016:198; ênfase no original).

Até aqui falamos da presença do conhecimento e como a transformação do olhar para a cultura ocorreu através de um percurso pelas questões territoriais e pela crítica ao momento do contato e seus desdobramentos. Este marco profundo e incontornável da história Laklãnõ/Xokleng deixou se ser o grande protagonista das apresentações e cada vez mais dá lugar a pesquisa da vida antes deste evento.

Desde então o caminho de volta para o mato os tem levado a mostrar outras histórias e com isso, os conduziu também para uma relação de redescoberta e de pesquisa junto aos mais velhos da comunidade, suas mães e pais, avós e avôs. Espaços, pessoas e conhecimentos reencontraram-se na escola por meio da necessidade de realizar a educação escolar indígena Laklãnõ/Xokleng.

3 PARCERIA(S) : RENOVADAS ALIANÇAS

3.1 PRANCHA IMAGÉTICA

Roda de conversa no I Grande Encontro Laklãnõ/Xokleng



Foto: Carlos Guerola, Equipe ASIE.

Às margens do Rio Hercílio, em frente as ruínas da casa de Hoerhann.

Foto: Equipe ASIE.



Ruínas da casa de Eduardo Hoerhann

Foto: Equipe ASIE.

Reunião em Takuaty. Da esq. para dir.: Leonardo, Lays, Carlos, Joana, Genésio, Vitória, Hugo.

Foto: Marian Heineberg, 2015.

Oficina na Escola Laklãnõ



Foto: Marian Heineberg, 2016.

Oficina na Escola Vanhecu Patté



Foto: Marian Heineberg, 2016.

Jeremias Ndili contando histórias no IV Grande Encontro



Foto: Marian Heineberg, 2016.

Organizando o livro Laklãñõ no IV Encontro



Foto: Marian Heineberg, 2016.

Mesa de abertura do lançamento do livro Laklãnõ/Xokleng na TI Laklãnõ.

Da esq. para dir. Natalina Vegueiro, S. Edu Priprá, Carli Caxias Popó, Rodrigues Reis, Nanblá Gakran, Maria Dorothea Post Darella, Ramiro Marinho.



Foto: Ana Paula Soukef, Equipe ASIE, 2018.

A comunidade de professores, pais e estudantes participam do lançamento



Foto: Lays Cruz, Equipe ASIE, 2018.

Apresentação dos estudantes Lakiãñ/Xokleng com o orientador da cultura Joasias Kuitá



Foto: Ana Paula Soukef, Equipe ASIE, 2018.

D. Neli Ndili e Marian Heineberg

Maria Kula Patté e Ana Claudia Colomera



Cuzu Nuclé e Thiago Gomes



Edu Priprá e Lays Cruz



Diretor Rodrigues Reis e Maria Dorothea



Jesaias Patté e Ainá Santana



Lançamento da coleção dos livros Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng durante a IUAES (1)



Lançamento da coleção dos livros Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng durante a IUAES (2)



O contato com os brancos é um fato histórico irreversível, assim como suas consequências desde as mais visíveis às mais íntimas. Neste capítulo voltamos nosso olhar para as reflexões Laklãnõ/Xokleng sobre saberes e práticas que foram silenciados durante o período da “pacificação” e o lugar que a educação escolar tem nesse processo. Apresento este movimento a partir da experiência de um projeto de formação continuada de professores indígenas, a Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE).

Durante este projeto, os Laklãnõ/Xokleng rememoram acontecimentos e práticas do passado e, acima de tudo, foi possível acompanhar suas reflexões sobre o porvir de sua cultura. O pano de fundo desta experiência está na intersecção entre a educação indígena, a educação escolar indígena e conhecimentos indígenas. Com a consolidação de direitos indígenas por meio da Constituição de 1988, cada vez mais a escola ocupa um lugar de reflexão sobre a cultura e conhecimentos tradicionais nas TIs no território nacional (MONTE, 1996; D’ANGELIS, VEIGA, 1997; CARNEIRO DA CUNHA, CESARINO, 2016).

Em minha dissertação (CONCEIÇÃO, 2015) são abordados os interesses dos Laklãnõ/Xokleng pela escola e, diferente do que aconteceu com outros povos indígenas, a primeira escola na TI foi uma reivindicação deles (PATTÉ, Abraão, 2015; PRIPRÁ, Zilda, 2015). A escola entre eles vem desde os anos 1930 e esta instituição também teve seu impacto, ocupando um lugar de destaque dentro da comunidade com toda a complexidade desta presença.

Ao longo da minha participação neste projeto (2015-2017), as seguintes questões foram colocadas: o que é a educação escolar indígena e quais as escolhas precisam ser feitas para sua realização? Em outras palavras, como se dá a aprendizagem Laklãnõ/Xokleng? Como esta aprendizagem pode ocupar um lugar dentro da escola indígena? Qual o lugar dos *zug* (não indígenas) na educação diferenciada?

3.2. A AÇÃO SABERES INDÍGENAS NA ESCOLA

A Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE) é um projeto do Ministério da Educação para formação continuada de professores indígenas, regulamentada pela Portaria nº 98, de 06 de dezembro de 2013 (SECADI/MEC).

A Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE) destina-se a:

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 (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, Nº 238, segunda-feira, 9 de dezembro de 2013, Cap. II, “Dos objetivos”, Art. 2º).

A ASIE acontece em todo país e em Santa Catarina atua junto aos Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng sob coordenação local de Maria Dorothea Post Darella. As primeiras conversas sobre a implementação da ASIE aconteceram em 2014, assim como viagens às TIs de Santa Catarina para apresentação do projeto às lideranças e comunidades. Cada edição⁶⁶ reúne professores orientadores, cursistas, os mais velhos ou sábios indígenas⁶⁷, as estudantes e a comunidade.

Para cada um dos três povos há uma equipe de formadores e fui convidada em julho de 2015 para integrar a equipe Laklãnõ/Xokleng junto com Marian Ruth Heineberg. Estas três equipes realizam visitas periódicas às TIs para acompanhar as professoras e professores nas escolas indígenas de cada povo, respeitando as dinâmicas específicas do contexto de cada TI, suas aldeias e escolas. No caso Laklãnõ/Xokleng, a ASIE realizou-se até o momento apenas na TI Laklãnõ.

⁶⁶ Pela portaria há um encadeamento de posições: a cada dez professores cursistas há um professor orientador, um grupo de orientadores possui um formador, um grupo de formadores tem um supervisor que, por sua vez, são guiados pela coordenação geral. A figura do coordenador está conectada a rede de outros coordenadores regionais a nível nacional. Cada edição da Ação possui dez meses, porém na prática o trabalho é contínuo.

⁶⁷ Essa formulação de sábio/velho é de suma importância para o vir a ser da Ação enquanto projeto e a veremos desdobrar-se adiante.

Os projetos têm seu ritmo e seus tempos e às formadoras coube a lida com a parte burocrática da execução do projeto, como a redação dos editais, receber, organizar e conferir a documentação enviada pelos inscritos, redigir o plano de trabalho atendendo às demandas dos professores, apresentá-lo às lideranças e fazer todos os ajustes solicitados/necessários. Após este percurso pode-se finalmente começar a caminhada que realizou-se por meio de três momentos distintos: os Grandes Encontros, as Ações e as Oficinas.

Os Grandes Encontros foram as reuniões com toda a comunidade e autoridades convidadas pelas lideranças. Para os Grandes Encontros também eram convidadas as instituições que tinham um papel oficial importante para o funcionamento das escolas. No contexto Laklãnõ/Xokleng são a 14ª Gerência de Educação de Ibirama, a Prefeitura de José Boiteux e demais parceiros dos projetos Laklãnõ/Xokleng, em especial o COMIN. Nestas ocasiões que os mais velhos se reuniam para guiar e inspirar o ensinamento dos professores, requerer a estrutura e condições de trabalho para as autoridades e, com o avançar do projeto, avaliar em conjunto o que estava sendo realizado. O tom deste momento era mais político e das linhas gerais de trabalho através da socialização de saberes e práticas.

As Ações eram o momento de interação dos mais velhos, professores e estudantes. Uma vez recebida a orientação dos mais velhos, a escola ia para a experiência da qual irradiam os saberes indígenas, como a pesca, caça, as caminhadas, etc. Estas Ações aconteciam dentro do horário escolar, em horário definido pelos professores e pela direção das escolas. Os pais também participavam destas atividades caso quisessem e, assim como os Grandes Encontros, também foram uma oportunidade de reunir a comunidade.

Já as oficinas aconteciam entre os Grandes Encontros e as Ações para conectar um momento e outro. Às vezes eram feitas em cada escola e em algumas ocasiões reunindo as duas escolas para compartilhar as Ações feitas e projetar temas e atividades para os Grandes Encontros. Diferentemente dos outros dois momentos, as oficinas envolviam professores e a equipe ASIE de Florianópolis para tratar das questões mais formais e burocráticas: relatórios de atividades, prestação de contas, calendário da Ação e calendário escolar, pedidos de compras e, depois, foi o espaço de debate sobre a produção, o formato e conteúdo dos materiais

didáticos e paradidáticos⁶⁸. Durante a segunda edição foi concebida e inaugurada a Exposição “Tecendo Saberes pelos Caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng” cuja inauguração aconteceu em 18 de outubro de 2017 e foi até julho de 2018⁶⁹.

As seções que seguem apresentam estes momentos destacando os principais as situações que conduziram a uma renovada forma de educação diferenciada entre os Laklãnõ/Xokleng, em continuidade a outros projetos da área de educação, como a Formação Intercultural de professores coordenada pelo Prof. Dr. Ernesto Jacob Keim e resultou numa publicação que é uma referência fundamental para o tema da educação escolar indígena no contexto Laklãnõ/Xokleng (KEIM, et.al., 2014). Este percurso também permitiu uma mudança expressiva na qualidade da relação entre os gestores da educação indígena e as escolas, o que cada vez mais abriu espaço para que as mais velhas e mais velhos ocupem o espaço escolar indígena como professores, orientadores e coordenadores pedagógicos.

A partir de relatórios, imagens e as várias reuniões que tivemos como equipe multidisciplinar e multiétnica incluo um relato-avaliação pessoal deste processo. Nesse sentido, enfatizo algumas questões em particular que me parecem mais relevantes para um ponto simultaneamente simples e complexo: a necessidade de projetos de educação contínuos na TI Laklãnõ e a inclusão da escola da TI Rio dos Pardos.

⁶⁸ Através do site do projeto é possível acessar o material produzido pelas professoras indígenas, assim como demais atividades promovidas: <https://saberesindigenas.ufsc.br>.

⁶⁹ Os vídeos que fizeram parte da exposição, assim como o registro de sua abertura estão disponíveis em: <https://saberesindigenas.ufsc.br/exposicao/>.

3.3. EDUCAÇÃO (ESCOLAR) INDÍGENA EM DEBATE

Uma tônica primeira edição do projeto (2015-2016) foi a abertura de caminho na direção dos saberes Laklãnõ/Xokleng dentro da instituição escolar e foi necessário abrir oficialmente um lugar em que as autoridades gestoras da educação escolar indígena reconhecessem este outro modo de ensinar. Houve um grande avanço educacional e político, pois significou que as Gerências de Educação passaram a reconhecer as atividades tradicionais como prática escolar. Infelizmente, isto não aconteceu em todas as GEREDs e a relação dos Kaingang e dos Guarani com cada GERED tem suas especificidades (GUEROLA, 2017) que, inclusive, variam a depender de quem ocupa o cargo de gerente. E, nesse sentido, implica constantes negociações.

Em um artigo no qual analisa a relação de poder dissimétrica entre as lideranças e professores indígenas, Carlos Guerola considera as questões envolvidas na demanda pela presença das autoridades gestoras de educação a nível estadual:

[...] o requerimento dos indígenas era a sua participação a tempo completo na formação, para eles também receberem-na. Antes, a sua participação se efetivou apenas durante algumas horas em algum dos períodos (uma manhã ou uma tarde) de grandes encontros específicos. Os motivos arrolados pelos técnicos das diferentes regiões para a sua participação breve e esporádica (quando não para a sua completa ausência) foram diversos e dentre eles podemos destacar a não disponibilidade de tempo durante finais de semana (momentos em que os grandes encontros eram organizados para não coincidirem com o calendário letivo das escolas), a obrigatoriedade da sua participação em outras atividades nas mesmas datas/horários ou a não disponibilidade de transporte oficial ou diárias para o seu deslocamento até as terras indígenas. Nos breves momentos em que a sua participação se efetivou, porém, a presença desses profissionais não foi em modo algum ignorada, desconsiderada ou negligenciada: pelo contrário, lideranças e professores indígenas aproveitaram cada um desses raros instantes para colocarem-nos na posição de interlocutores privilegiados e exporem para eles (em diferentes graus de formalidade, cordialidade e/ou agressividade) as suas reclamações e demandas, estabelecendo um diálogo aberto com eles que, por vezes, se transformava em confronto (GUEROLA, 2018: 1452).

A diferença entre educação indígena e escola indígena está na independência da primeira em relação à segunda. Mas para que haja educação escolar indígena é preciso incorporar as práticas da educação indígena no ambiente escolar – respeitando a espiritualidade e as tradições por um lado, e por outro, refletindo sobre o que eles enquanto comunidade esperam obter da vida escolar. Do

ponto de vista das GEREDs existem obrigações incontornáveis, como o cumprimento do currículo e do calendário escolar nacional que em muitos momentos diverge do calendário e do tempo da comunidade. Este embate se fez presente em todos os momentos, com maior ou menor força e, como apontado por Guerola, nunca deixou de ser considerada como parte da pauta da comunidade escolar.

Em outubro de 2015 houve uma reunião entre o representante da SED, representantes das GEREDs, representantes dos professores indígenas Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng e a equipe ASIE no MARquE (UFSC). Nesta reunião, o projeto foi apresentado para as pessoas em cargos de gestão da educação escolar indígena das escolas participantes do projeto. Foi um pedido dos mais velhos, professores e lideranças para que houvesse apoio ao trabalho diferenciado que cada escola queria realizar. Isso porquê as atividades feitas fora de sala de aula não eram consideradas como aulas. A implicação desse não-reconhecimento afetava o calendário escolar dada a obrigatoriedade de cumprir 200 dias letivos.

Após todos participantes se apresentarem, todos receberam uma cópia do plano de trabalho do projeto. Carlos Guerola, apresentou a ASIE descrevendo seus objetivos gerais e específicos, a metodologia, as atividades e o cronograma. Carlos apontou a importância da questão da terra no contexto fundiário de Santa Catarina e o papel da educação indígena e da educação escolar indígena para articular estes temas. Explicou a importância dos Grandes Encontros, em que se escuta a palavra dos mais velhos sobre as formas de aprendizado de cada povo, ligados ao dia a dia nas aldeias e reforçou o convite aos membros das GEREDs⁷⁰ para participarem destes eventos.

Uma das representantes da GERED⁷¹ levantou a questão de não haver um currículo indígena e da necessidade de desenhá-lo. Copacãm Tschucambang respondeu que a educação (escolar) indígena não funciona entre quatro paredes e apontou as dificuldades que estão enfrentando por não terem um Projeto Político Pedagógico que apoie o trabalho fora de sala de aula. Contou que para realizar as ações planejadas chamaram os pais nas escolas para pedir permissão para sair com os estudantes. Relatou também que levaram os estudantes do ensino médio para participar da reunião sobre a Barragem Norte com o Ministério Público, pois

⁷⁰ Os cargos de Gerência de Educação são ocupados por indicação direta, por entrarem na esfera de cargos de confiança. Isso já indica a presença de forças políticas com interesses contrários às lideranças indígenas, em especial na questão territorial.

⁷¹ Omiti os nomes dos representantes.

acreditam que é assim que se formam líderes e que o conhecimento está ligado à defesa do território e dos direitos indígenas. A representante concordou com a fala de Copacãm e com relação às dificuldades relatadas disse: “vamos parar de atrapalhar a construção dessa escola indígena”. Uma das representante sugeriu que era preciso alterar a LDB quanto a obrigatoriedade dos 200 dias letivos para as escolas indígenas.

Adriano Morinico, articulador Guarani, apontou que a solução é entregar a escola para que cada povo cuide da sua educação, pois não são os brancos que vão ensinar aos índios como fazer a sua educação, pois “não é a Ana, nem a Dorothea que estão nos ensinando como fazer a nossa educação, nós estamos nos reunindo, conversando com os mais velhos”.

Getúlio Narciso, liderança e orientador Kaingang, relatou as palavras do gerente de Chapecó de que o destino da escola indígena é virar escola de branco. E contou as dificuldades enfrentadas para mudar o calendário quando ocorre algum imprevisto, por exemplo, quando falece alguém da comunidade.

Jair Crendo, um dos orientadores Laklãnõ/Xokleng convidou os presentes que poderiam ficar mais um pouco para ver a apresentação que a Escola Vanhecú Patté preparou com algumas das ações fora da sala de aula que foram realizadas com os estudantes.

Essa apresentação possibilitou aos representantes das GEREDs verem a riqueza de vivências da cultura indígena pelos estudantes, transformadas em atividades da escola. A palavra riqueza aqui entra como um indicativo do reconhecimento do valor no esforço dos professores que abarca tanto o currículo tradicional regular e as atividades que até então a gerência entendia como “atividade extra”. Esta seria algo lúdico para ilustrar algo presente nesse currículo regular, mas dentro da escola indígena a relação de referência de saber está precisamente neste outro lugar e outro modo de se relacionar.

Esta reunião teve sua importância no contexto da primeira edição do projeto como uma troca, pois através dos relatos dos professores indígenas foi possível para eles saber mais sobre a realidade da educação escolar indígena. Sem dúvida, o fato da reunião ter sido convocada por uma instância federal (UFSC) em parceria com o MEC contribuiu para a presença de todos. Assim, do ponto de vista da relação entre poderes, a posição que da ASIE está em um território de autoridade

acima das instâncias estaduais ali representadas e não poderiam deixar de atender este encontro.

Em resumo, as posições dos gestores de educação presentes naquela ocasião iam desde aqueles que impediam a realização das atividades culturais por meio de um artifício burocrático: não considerar como dia letivo aulas realizadas fora de sala de aula com pessoas que não tem formação de professor, como os mais velhos. E também percebemos que, pelo menos verbalmente, haviam pessoas interessadas em apoiar esta educação diferenciada, desde que apresentadas por meio de documentos formais (como o plano de trabalho) e de relatórios das atividades e assim atender às burocracias e suas linguagens. Burocracia, aliás, infinita e uma arma(dilha) que as lideranças indígenas enfrentam cotidianamente.

A reunião também permitiu trocar informações sobre como resolver as dificuldades burocráticas que muitas vezes ocorrem por desconhecimento por parte dos gestores da educação sobre a legislação que assegura a educação diferenciada ou de saberem sua aplicação prática. Muitas vezes, há conflitos com o que se espera ser realizado pelo calendário oficial, a quantidade de horas/dias letivos, a presença dos mais velhos na escola, etc.

Durante todo o projeto, as professoras e professores indígenas encontraram maior ou menor resistência em relação a estas questões. Por isso, este tipo de reunião foi tão necessária, já que permite a todos expressar suas concepções e aprender uns com os outros. Estar neste lugar e poder ouvir os Laklãnõ/Xokleng falar do lugar deles me fez perceber a força e importância da comunicação, saber (quando) falar, saber (quando) ouvir, saber (quando) silenciar.

3.4. GRANDES ENCONTROS, AÇÕES E O CAMINHO QUE LEVA PRO MATO

Os ciclos de Grandes encontros, Ações e Oficinas, como uma espiral crescente, despertaram memórias e práticas que aproximaram a todos do sentimento de harmonia e comunhão que os remetem ao tempo do mato.

Cada vez mais com a questão da renda familiar e com a crescente necessidade de trabalhar fora da TI, o tempo cotidiano nas aldeias torna-se ritmado pela jornada de trabalho de oito horas, pelo circuito do ônibus na Estrada Geral (de manhã, à tarde e à noite) e pelo fim de semana como tempo livre.

Por isso encontrar-se sempre foi pensado considerando estes tempos da escola, do projeto, do trabalho, etc. Com tantas coisas para pensar, conversar e compartilhar, quase sempre ficávamos com a sensação de que faltava tempo para fazermos tudo o que era preciso.

Os mais velhos em especial falavam muito sobre isso, explicando-nos que no tempo do mato, não existia falta de tempo. As conversas acabam quando acabavam, não porquê era preciso ir embora por causa do ônibus ou porquê começaria outra aula.

O primeiro Grande Encontro Laklãnõ/Xokleng aconteceu em agosto de 2015, quando a Escola Laklãnõ ainda era na aldeia Palmeira⁷². O objetivo principal deste Encontro foi reunir sábios e mais velhos para falar sobre como os Laklãnõ/Xokleng aprendiam e pensar como fortalecer a educação escolar indígena nas escolas.

Em reuniões com a presença *zug*, tradicionalmente os Laklãnõ/Xokleng começam com a abertura da mesa para a qual são convidadas as autoridades dos órgãos, instituições, universidades e/ou seus representantes presentes. Neste dia estavam presentes a GERED e a SED⁷³. Esta abertura propiciou o começo de um debate importante e mal sabíamos naquele agosto de 2015 que a questão sobre a educação diferenciada e a transmissão de conhecimentos abriria um espaço político de realização de algumas aspirações dos Laklãnõ/Xokleng.

As pessoas mais velhas da comunidade foram convidadas pelos professores das duas escolas. Foi-lhes pedido para contarem como foi sua educação tradicional,

⁷² Sobre a Escola Laklãnõ, retomar o debate apresentado no capítulo um *Barragem: um divisor de águas, espaços e tempos*.

⁷³ Para uma análise das relações de poder e pontos de vista educacionais desta reunião cf. GUEROLA, 2018.

de quem eles aprenderam as histórias do tempo do mato⁷⁴. Esta explicação da intenção da Ação e do objetivo daquele Encontro em particular foi feita em português e também no idioma pelos professores Laklãnõ/Xokleng.

Sentados e reunidos juntos aos professores e equipe de Florianópolis, os mais velhos começaram falando entre si, aos poucos no idioma.

João Patté explicou⁷⁵ às autoridades que

[...] as crianças estão se afastando do nosso sistema⁷⁶. [...] a gente não pode esquecer a nossa educação, a educação diferenciada que eu tive. Ele tem que saber que é índio, se pergunta sobre a sociedade dele, ele tem que saber responder. A comida, tem que saber que é a comida. A comida típica tem que fazer, mas meus filhos não comem, vão estranhar. É muito bom ter uma pessoa que vai mostrar como é na prática. De segunda a sexta as crianças estão na escola, no sábado elas brincam e descansam, não tem tempo para ensinar. Os brancos têm horário e tempo pra vir na escola, arriscando a vida nessa estrada. Tem pai que obriga pra receber o Bolsa Família. Eu fui pra escola, quando estava frio, eu não vinha. Dava três, quatro dias, quando esquentava eu ia. Não sabe pescar, não sabe as abelhas [não sabe caçar, diz S. Antônio]. Na palestra da Vanhecú Patté se falou da educação diferenciada, de registrar a língua. Mas não adianta, tem que saber o nome das pedras, do mato. Tem que falar sobre o horário da aula. O aluno tem que vir. Se se fala de educação diferenciada, tem que dizer o que é diferenciado. Aqui o aluno tem que cumprir o mesmo horário de fora. Os pais, o momento ali é de falar sobre isso.

Os professores e anciãos foram muito contundentes neste primeiro momento do Encontro ao apontar como a escola interfere na relação de educação Laklãnõ/Xokleng, que para eles acontece em um tempo e espaço diferentes. O prof. Copacam Tschucambang foi peremptório: é o sistema que tem que se adequar a situação indígena e não o indígena ao sistema, “A educação indígena não acontece entre quatro paredes. Ter a língua⁷⁷ e as artes indígenas [no currículo escolar] não faz essa educação diferenciada. Escola indígena e educação diferenciada é outra coisa”.

⁷⁴ Costumávamos dizer e ouvir dizer que os mais velhos tinham dificuldade de entender o currículo escolar, que isso não fazia muito sentido pra eles. No entanto, pensando bem, somos nós que achamos que falar sobre certas coisas fora de seu contexto não tem impacto nos rituais ou nas histórias.

⁷⁵ Doravante todas as citações de falas realizadas durante os Grandes Encontros estarão apenas entre aspas. Estas falas integram os relatórios elaborados por Marian Heineberg e por mim para registro das atividades do projeto, assim como anotações pessoais. Todos os Grandes Encontros também foram filmados por Carlos Guerola como parte de seu papel de supervisor e também elaboração de dados para sua tese de doutorado sobre a ASIE no Núcleo Santa Catarina (GUEROLA, 2017). Todo este material compõe o Acervo de Saberes das escolas participantes.

⁷⁶ Os Laklãnõ/Xokleng usam o termo sistema para se referirem às formas de conhecimento, práticas tradicionais e ao jeito de ser que os diferencia de outros povos.

⁷⁷ A inclusão da língua Laklãnõ/Xokleng na escola aconteceu primeiramente como uma estratégia dos professores: apareceu como pedido de ensino de língua estrangeira.

O então Cacique Presidente, Setembrino Camlem, perguntou a representante da GERED: “vamos trazer esse conhecimento para a nossa escola. Será que o Estado aceita isso? A gente levar alguém no rio, no mato? Essa é a minha preocupação. Isso tem que estar no planejamento do Estado. Não basta a gente querer”.

Neste espaço entre a vontade dos Laklãnõ/Xokleng de irem além das quatro paredes da sala de aula que a ASIE se encaixou como uma espécie de diplomata entre as instituições atualmente responsáveis pela educação escolar e a educação indígena. Há muitos anos eles lutam pelo reconhecimento do seu modo de ensinar e assim começamos a acompanhá-los nesse processo de lembrar e compartilhar os caminhos percorridos por eles na retomada do espaço-tempo escolar.

Atualmente, as práticas culturais são chamadas de conhecimentos tradicionais em parte por sua prática não ser mais frequente/recorrente, como vimos no capítulo anterior, fruto do silenciamento pelo qual eles passaram com mais força a partir do séc. XIX.

O Encontro da Ação se tornou um momento de compartilhar histórias, mas não todos os seus detalhes⁷⁸. Tanto que existem sábios, que foram convidados, mas optaram por não participar de nenhuma das edições do encontro, enquanto outros sempre estiveram presentes conosco.

Depois do almoço, já sem a presença da GERED, todo o grupo retomou a conversa e S. Edu Priprá começou a explicar que quando ele era pequeno, menino, ele andava atrás do Kovi, seu tio⁷⁹ (MB) que o criou. Foi assim que ele aprendeu os nomes dos lugares, das madeiras.

Altieres: o conhecimento não foi aprendido da noite pro dia. Como que se aprendia? Se ia falando, falando até aprender? Como era essa aprendizagem indígena?

S. Edu: Aprendi tanto oralmente quanto na prática. Ele [Kovi] era um velho que gostava de trabalhar. Trabalha na roça aipim, batata, às vezes tinha um porquinho pra tocar [criação] com os cachorros. O índio Xokleng quando conhece o português, ele quer aprender. Todo o índio Xokleng quer falar em português. Tinha um pastor que vivia no

⁷⁸ Hoje em dia, os mais velhos mantêm o costume de se visitarem, mas isso se dá nas famílias extensas e nem sempre se estende para abranger outras pessoas, o que mantém os conhecimentos tradicionais circulando num mesmo grupo familiar. Para eles, como para outros povos indígenas, não há um espaço compartilhado onde se conversa abertamente sobre certos detalhes culturais (COELHO DE SOUZA, 2016: 213).

⁷⁹ S. Edu ficou órfão nos anos 1950. Seu pai é Lili Priprá que foi morto durante a conflituosa deposição de Eduardo Hoerhann do cargo de chefe do então Posto Indígena Duque de Caxias. Para o relato de S. Edu sobre estes acontecimentos cf. CONCEIÇÃO, 2015.

meio dos índios. Eles carpim com machado, tiraram lenha e vendiam para ele. Venderam no comércio.[...] la fazer compra com Kovi, ia caçar, pescar. Ele falava mais o português comigo, porque ele queria falar o português. Eles iam caçar em turma. Foi o Kovi, o Vajeky, pai da Neli, o avô do Nanbla, Kaggahan, eles foram e fui junto. Foi mulher, a Aju, Agnló, Waikome. Cada um com uma mochila, fazia fogo, andando junto. Lá no baixo tinha rastro de porco. A piizada, o irmão dela, o Pattezinho. Levava cinco horas mais ou menos do Tatete até o Gambá. E tinha tigre no mato, era perigoso. Tinha umas trinta pessoas. Mas os porcos tinham ido embora pro lado do Óleo, passamos uma noite, outra noite, outra noite ainda. E aí matavam os porcos. O Kovi usava flecha, matou. Na carreira de flecha ele me mandava sair da frente, eu era curioso. Ali sapecaram os porcos e foi a noite inteira, foi festa. Pegaram três leitão vivos foi em 1967. Desculpa foi em 1963 quando teve invasão aqui. Os ensinamentos eles levavam as crianças juntos. Eles usavam as marcas quando existia luto na família. Reunia todo mundo e marcava. Pra evitar que os espíritos se apoderassem da família. Eles tinham isso na mente, mas só usava no luto. Essa era a crença deles. Que os pajés diziam pra eles. Quando eles chegavam em baixo dos bugios, eles falavam com os bugios primeiro. Nunca matava tudo, sempre deixava um pra ir embora. O primeiro passarinho que a criança mata, ele tira o coração e assa. E dão pra criança comer, macetado, **pag ga jé**, pra ser bom na mira, pra ter coragem. O passarinho não pode ser comida pela tia, senão ele [a criança] fica bobo. Eles não comiam ovo porque fica cego. É a crença deles, eles passavam longe. Se o homem foi caçar ele nem traz. Ele avisa e alguém vai buscar e dividir pra trazer. Esse **yupke** é sinal de indicação, “vai na direção do lugar onde falei”. Quebra um pau e bota uma indicação, tem marca para mais perto e mais pra cima [mais longe].

Em contraste com os registros de pesquisadores entre os anos 1960 e 1980, vemos que por mais que houvesse um rompimento na vida ritual Laklãnõ/Xokleng causado pelo genocídio e pelas epidemias, a transmissão de conhecimento familiar conseguiu se manter, em especial nas famílias que permaneceram dentro da TI⁸⁰. Esse momento da caminhada e de compartilhar a comida ao redor do fogo é o ambiente familiar e estabelece a ponte com as fogueiras e festas do passado.

A roda de conversa em torno do fogo foi o que trouxe esse contexto para o Grande Encontro – com os *zug* da Equipe UFSC. Os Laklãnõ/Xokleng não aceitam descontextualização e, por isso, falar sobre práticas e conhecimentos sem estar de alguma forma pessoalmente engajados nestas atividades é um desafio para os mais velhos. A resposta deles é o silêncio, pois para aprender algo é preciso seguir da forma que deve ser. já Não seguir os caminhos da natureza é perigoso para todos, pelas relações entre os seres e ciclos da natureza. Portanto, para falar sobre seus

⁸⁰ Várias sábias e sábios eram enfáticos ao dizer que tinha mais índio fora do que dentro da TI. Eles atribuíam essa saída, especialmente nestas décadas, ao estudo e trabalho, além de casamentos com não-índigenas e a dificuldade de acesso a certos bens e serviços que fazem parte do estilo de vida dos brancos.

conhecimentos, propuseram fazer os mesmos caminhos e atividades que as sábias e sábios faziam com seus mais velhos.

No dia seguinte, reunimo-nos de manhã na Escola Laklãnõ e depois de tomar o café da manhã descemos para a Beira do Rio Itajaí seguindo a orientação dos mais velhos e caminhamos até as ruínas da casa de Eduardo Hoerhann. Chegando à beira do rio visitamos as ruínas da casa, do escritório e da prisão – uma estrutura de ferro onde os indígenas ficavam presos como punição pelo descumprimento de alguma ordem. Apesar das enchentes, a casa de Hoerhann ainda está de pé, já que sua estrutura foi construída com madeira de lei e pedra-ferro. Os anciões contaram histórias sobre a época do Eduardo, os maus tratos perpetrados por ele e outros funcionários do SPI. Também vimos o bueiro onde Lili Priprá foi morto.

Algumas pessoas foram pescar com vara na margem do rio, enquanto outros jogavam a rede da canoa. Um grupo escavou o chão até encontrar o piso que ficava em frente à casa do Eduardo, que se encontra atualmente soterrado pela lama trazida pelas enchentes. Também assamos e comemos pinhão.

Ao longo dos três dias deste Grande Encontro, os anciões ficaram conosco, assim como o então Cacique Presidente Setembrino Camlém, não apenas como liderança, mas um interlocutor interessado em participar das atividades e colaborar com os professores. A partir das conversas, trocas e convivência, os professores se contagiaram com a emoção dos mais velhos e brincadeiras tão sinceras afloraram entre todos os presentes. Posso dizer que momentos assim não são muito frequentes, em especial em ocasiões oficiais onde os embates com autoridades dão o tom da conversa.

Todo projeto traz consigo a parte burocrática inerente às instituições com seus editais, inscrições, registro de presença, elaboração de relatórios e prestações de contas. Este primeiro Encontro também definiu junto com as lideranças quem seriam os professores orientadores⁸¹ de cada uma das escolas. Na Escola Vanhecú Patté, eles optaram fazer todas as atividades juntos, considerando também que esta escola tem um número menor de alunos atende já que apenas a aldeia Bugio e os

⁸¹ Os participantes do projeto receberam bolsas durante dez meses em cada edição, e com ou sem bolsa, as Equipes seguiram trabalhando. A outra faceta dos projetos é a inserção de uma fonte de renda cuja distribuição tem um impacto na comunidade e, no caso de projetos de educação, é disputada entre aqueles que possuem as formações necessárias para ocupar estas posições - porém não abordarei este ponto aqui.

alunos Guarani da aldeia Takuaty. Na Escola Laklãnõ, eles se dividiram em equipes, cada um com um tema, e foram escolhidos fauna e flora, caçada, dança e trilhas. A Escola Vanhecu Patté optou por trabalhar as caminhadas, começando com a trilha entre a aldeia Bugio e a aldeia Sede. Depois deste primeiro encontro, a Equipe ASIE acompanhou ambas as escolas e também o trabalho dos Guarani – do qual falaremos adiante⁸².

Em outubro de 2015 nos reunimos novamente na aldeia Bugio para que ambas as escolas pudessem compartilhar suas experiências até aquele momento.

A primeira ação que a Escola Vanhecú Patté realizou foi reabrir o caminho que conecta o Bugio e a aldeia Sede. Estas aldeias estão intimamente ligadas por laços familiares e talvez por isso o percurso escolhido pela equipe da Escola do Bugio começou na casa de D. Neli Ndili, umas das filhas de Vanhecu Patté⁸³.

Os professores do Bugio pediram a permissão dos pais dos estudantes para iniciar as ações, já que as atividades propostas seriam feitas fora da escola. Foram em cada casa da aldeia para explicar e conversar sobre a ASIE e as atividades que a escola começaria a fazer na comunidade. A prof.^a Walderes Priprá de Almeida relatou como esta conversa fez diferença e mobilizou não apenas os estudantes da escola, mas também os pais para participar das Ações. Essa iniciativa dos professores deu um passo para conectar cada vez mais a escola e os professores com a comunidade em geral.

Com a abertura das estradas e cada vez mais as pessoas fazendo o percurso entre casas e aldeias usando carro ou motocicleta, estes caminhos pelo mato foram deixando de ser usados com muita frequência. Assim, para a realização da atividade, primeiro os professores reabriram a trilha. O prof. Micael Weitschá observou que a Ação começou antes da ida para a casa de D. Neli e o movimento de reabrir esse caminho com os professores da escola já foi feito compartilhando histórias e conhecimentos sobre a mata.

⁸² Vê-se no plano educacional a diferença de estratégias entre as aldeias. Essa diferença fez parte das duas edições do projeto e, ainda que não seja analisada em profundidade neste trabalho, está presente ao longo do capítulo. Ainda que estejam na mesma TI, conforme vimos no capítulo da Barragem, existe uma distância espacial e política que dá um ritmo bem diferente para a realização de projetos nas aldeias à margem do Rio Hercílio, no Bugio e em Takuaty.

⁸³ Quando as famílias subiram para o Bugio, durante algum tempo eles ficaram sem escola. Vanhecu Patté abriu a casa dele para os alunos estudarem e essa casa se transformou na atual escola que recebeu seu nome. O Sr. Patté é uma liderança muito respeitada e já sentia que era importante que a comunidade tivesse escola, para “não ficarem para trás”, como diz D. Neli. Ele guardou o sino da primeira escola Duque de Caxias que hoje ainda soa na Vanhecu Patté.

Refeita a trilha, os professores e estudantes foram de ônibus escolar até a casa de D. Neli onde fizeram fogo e comidas tradicionais. Assaram carne e bolo na folha de bananeira, tendo o cuidado de passarem a folha no fogo para não amargar a comida. D. Neli contou histórias para eles e todos pernoitaram na casa dela⁸⁴.

Na manhã seguinte, eles subiram para o Bugio. Ao longo do percurso mostraram os tipos de caetés no mato. O prof. Cuvei Clendo os acompanhou e mostrou como tirar a embira e o cipó. Fizeram palmito assado, bolo no caeté, *kapun*⁸⁵.

O prof. Jair relatou que alguns pais estavam desconfiados da ASIE e depois da primeira ação muitos pais foram à escola querendo participar e perguntando quando seriam as próximas.

A outra Ação realizada pela Vanhecu Patté com os estudantes e anciãs foi ir até as ruínas da casa de Eduardo Hoerhann. Para muitos, esta foi a primeira visita que fizeram àquele lugar. Desceram de ônibus até a estrada e dali foram até o rio. O prof. Micael disse que muitos dos estudantes não conheciam o rio e não sabiam nadar e começaram a brincar. Lembraram do trabalho de Marcondes Nanbla (2015; 2019) sobre o banho de rio e de como as enchentes foram afetando estas práticas fundamentais da cultura e eles fizeram uma reflexão sobre a importância da água, dos rios e do peixe para os Laklãnõ/Xokleng. Eles também levaram carne que foi preparada na taquara, *kapun*, e o bolo de milho na taquara, *gal pag* – que também pode ser feito direto na brasa.

O prof. Elton contou que muitos não conheciam ainda a casa de Hoerhann e demonstraram grande curiosidade em saber como era a casa antes, o que era aquele lugar e qual era a sua história. Então este momento também foi uma oportunidade de ouvir como era a relação dos antigos mais velhos com o SPI e Hoerhann. Por ambíguo e doloroso que tenha sido este momento da história Laklãnõ/Xokleng, a comunidade considera muito importante conhecer detalhes do que aconteceu⁸⁶.

A prof.^a Miriam Priprá disse que naquele dia o tempo estava quente e bom,

⁸⁴ Quando os Laklãnõ/Xokleng vão em grupo para algum lugar, eles levam consigo os colchões enrolados e comida. No período anterior ao contato oficial eles dormiam no chão coberto com xaxim e se cobriam com as mantas de urtiga – da qual falaremos mais adiante – e dormiam todos juntos com os pés voltados para o fogo.

⁸⁵ O relato completo desta Ação foi feito pela prof. Walderes Coctá Priprá de Almeida (DARELLA, et.al., 2018: 30-32).

⁸⁶ Um pouco desta dinâmica foi apresentada no capítulo anterior.

mas depois começou a vir umas nuvens escuras de chuva. Eles começaram a querer arrumar as coisas para ir embora, mas a Sra. Nandjá Priprá disse pra ela deixar as coisas ali e ir dar uma voltinha com ela. Ela foi e começou a falar bastante com a chuva, no idioma. Pediram pra a chuva ir embora, pois eles estavam ali com as crianças, e o que iam fazer se começasse a chover? Pediu a chuva para ir onde as pessoas estavam precisando de água. E a chuva foi embora e todos puderam ficar mais um pouco.

Acolhemos essa história com admiração e silêncio. Antes eram raras as situações nas quais os Laklãnõ/Xokleng abordavam diretamente a relação espiritual que eles têm com a natureza. Como um número bem expressivo de pessoas na TI estão crentes, principalmente os mais velhos (CONCEIÇÃO, 2015), falar sobre a vida espiritual tradicional era vista por muitos como um conflito com a atual fé deles ou até mesmo um pecado. Isso não quer dizer que não se falava sobre como era esta questão *no passado*, mas era como se ela não pudesse ser *no presente*⁸⁷.

O relato da conversa que Miriam e Nandjá (ambas crentes) estabeleceram com a chuva faz parte da expressão da espiritualidade Laklãnõ/Xokleng: a capacidade de falar o idioma da natureza e estabelecer uma relação de amizade com ela. Ao ser realizada junto às crianças indica também uma característica importante desta troca – a conversa com a chuva aconteceu um pouco afastada das outras pessoas que estavam presentes no local. Este detalhe é fundamental para compreender a transmissão de conhecimentos e de que modos ela pode acontecer. Sem essa ida àquele lugar e sem a mudança climática, seria improvável que este assunto surgisse. Foi preciso que passasse a existir, ser um acontecimento do qual várias pessoas pudessem lembrar juntas.

Um exemplo disso foi um comentário feito por Carlos Guerola sobre a profunda relação com o rio e comer peixe, algo tão enfatizado por eles hoje e que Jules Henry relata em sua monografia que os Laklãnõ/Xokleng não comiam peixe (HENRY, 1948). Comentei brevemente que Henry afirmou que o grupo do PI Ibirama tinha horror a peixe, uma situação completamente diferente da que vemos quando se trata da escolha dos alimentos atualmente – e o peixe até esta linha já foi mencionado muitas vezes e virá ainda outras mais.

As professoras e professores presentes disseram que existem muitas coisas

⁸⁷ Veremos mais de como a espiritualidade Laklãnõ/Xokleng foi tomando um lugar central na educação no capítulo seguinte *Formas de conhecer Laklãnõ/Xokleng*.

escritas sobre eles que são erradas e ficaram indignados com essa incompreensão. A profª Maria Kula Patté explicou que *naquele tempo*, logo depois do contato, teve um homem que morreu, engasgado com uma espinha de peixe. Por isso durante muito tempo eles não comeram mais peixe.

Diante dessa informação compartilhada pela profª Maria Kula podemos perceber que se durante um período as pessoas evitaram comer peixe, isso não é irreversível, já que atualmente ele é parte importante da alimentação e da memória de espaços e atividades coletivas. Talvez Henry não tivesse tido acesso a este motivo de evitar comer peixe – dificilmente os enlutados daquela época falaria tão abertamente sobre isso, pois conforme ele mesmo explica, falar sobre circunstâncias envolvem os recém-falecidos é perigoso. E por isso, o olhar do antropólogo é sempre contextual e não deve ser tomado como verdade absoluta – inclusive este trabalho. E em suma, as práticas culturais para existirem não precisam se repetir regularmente, entre pausas e retomadas, elas fazem parte do repertório social e estão aí disponíveis quando convocadas.

A Escola Laklãnõ teve outro tipo de experiência, principalmente pela interdição da escola pela Defesa Civil⁸⁸. Envolvidos como estiveram na requisição da avaliação da estrutura da escola e sem aulas, eles levaram os estudantes para participar deste *movimento* na Barragem, quando a comunidade recebeu o Ministério Público Federal⁸⁹. Estar no *movimento* também é tradição dos Laklãnõ/Xokleng e isso é muito especial, pois fica evidencia que tradição não se refere apenas a acontecimentos e rituais do passado. E como o prof. Copacam explicou para as GEREDs, as crianças e jovens andam juntos em todos os momentos – diferente da cultura branca que não as inclui na tomada de decisões políticas.

Esses foram muito importantes por abrirem um espaço comum para conversar sobre estas questões culturais, o que nem sempre acontecia dentro da TI. Vários pesquisadores apontaram como a divisão das aldeias e a proibição de festas e rituais fez com que deixasse de haver momentos importantes de reunião de toda a comunidade. Se pensamos na sazonalidade Laklãnõ/Xokleng e a alternância de momentos de caminhada e reencontros para realização dos rituais (URBAN, 1976), vê-se que uma dimensão importante da vida social deixou de ocupar o lugar de

⁸⁸ Cf. Capítulo 1.

⁸⁹ Cf. relato desta Ação na íntegra em DARELLA, et. al., 2018: 49-51.

destaque que preenchia a vida deles em geral.

Se na vida de todos os dias as interações acontecem no âmbito da família nuclear e extensa, os encontros para os rituais eram a oportunidade de junção das várias famílias (e/ou subgrupos). Ao reunir pessoas para (re)afirmação destes laços através do retorno da viúva e a realização dos casamentos e batizados revalida as conexões e o sentimento de fazer parte de uma grande comunidade.

Em parte as Igrejas (de diferentes denominações evangélicas) reúnem pessoas com regularidade para os cultos e os jovens participam de grupos de dança e música. Mas como nem todos estão crentes, muitas pessoas não participam desta convivência.

O ponto alto destes Encontros foi a orientação dos mais velhos⁹⁰. Cada família tem seus mais velhos de referência e dos quais aprenderam conhecimentos. Conforme relatado pelos mais velhos nas rodas de conversa em volta do fogo, indo atrás dos velhos, caminhando junto no mato que são vistos os rastros dos bichos, as árvores, as grotas, tudo que faz parte do repertório cultural do povo. Sem essa caminhada, a rigor, não são estabelecidas relações com a natureza, nem há transmissão de conhecimento. Com o passar dos anos trabalhando com os Laklãnõ/Xokleng foi ficando mais evidente para mim a importância da caminhada e do território.

Talvez o que mais tenha impactado a língua e os conhecimentos tradicionais foi o confinamento territorial, junto ao afastamento das crianças dos mais velhos (através da escolarização no modelo euroamericano) e as necessidades econômicas (engajamento indígena no mercado de trabalho). Estes três fatores combinados introduziram uma distância espacial e geracional. E uma vez que se afastam as pessoas dos lugares e umas das outras, como poderiam compartilhar saberes? Ou, como as crianças poderiam ouvir e sentir o idioma sem estarem cercadas por seus sons?

Os projetos culturais abriram um pequeno espaço onde todos podiam estar juntos para conversar e também contar com a presença do Estado que apresentava

⁹⁰ Outro ponto a considerarmos na composição deste espaço cultural contemporâneo diz respeito a presença dos *zug* (não-indígenas) que a comunidade já conhecia, através de pesquisas e da Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC. Mesmo entre os Laklãnõ/Xokleng, parte significativa do corpo docente da escola fez parte da primeira turma da Licenciatura enquanto outros estava na segunda turma. Até na Equipe UFSC haviam participantes que trabalhavam em ambas frentes e, sem dúvida, estas relações cultivadas ao longos anos os levou a dar para a ASIE e à Licenciatura o lugar de *parceiros*.

outra faceta: a da possibilidade de construir algo nos termos deles são chave para que o Estado possa reconhecer o Mal Encontro (CLASTRES, 2014 [1980]) que ele mesmo criou no passado. Assim, se no passado recente, o Estado impediu que os Laklãñ/Xokleng vivessem segundo seus usos, costumes e tradições, através destes projetos pode fornecer o suporte necessário para que eles possam caminhar novamente à sua maneira.

O prof. Jair Crendo, sempre inspirado, metaforizou a ASIE como uma vitamina para fortalecer e incrementar a escolaridade criada por eles nas últimas décadas.

A presença dos mais velhos na escola como sábios não fazia parte da rotina escolar, ainda que os orientadores da cultura por vezes trabalhassem junto aos mais velhos de sua família⁹¹. Esta troca acontecia principalmente durante os meses de abril e de setembro em preparação às apresentações da Semana do “Dia do Índio” e da “Pacificação” respectivamente. Durante a ASIE, os mais velhos passaram a levar de volta os jovens para a realização dessas atividades a qualquer tempo ao propiciar às crianças e aos jovens sair das quatro paredes das escolas e voltar para o mato novamente para viver do jeito Laklãñ/Xokleng.

Em uma das oficinas⁹², a reunião entre professores e a Equipe da UFSC em cada uma das escolas. Na Vanhecu Patté, os professores começaram o movimento de conectar os conhecimentos tradicionais com os saberes escolares. Menciono alguns dos trabalhos que foram bem representativos desta tradução⁹³ (ou talvez transposição). As atividades em sala de aula consideraram as ações de caçada, pescaria e caminhada através de histórias em quadrinhos, relatórios e poesias. Estas atividades proporcionaram a troca de experiências entre os estudantes, pois cada segmento escolar participou de diferentes ações realizadas pela escola. Os estudantes também fizeram rodas de conversa para exercitar a oralidade e narrando para todos as experiências nas caminhadas, já que ações como a caçada e a pescaria

⁹¹ Nas escolas Laklãñ/Xokleng, os professores conquistaram dois cargos pedagógicos ligados à cultura: o orientador da língua e o orientador da cultura. Estas posições são ocupadas por professores falantes do idioma e reconhecidos por seus conhecimentos nas respectivas áreas. O orientador da cultura é um cargo especial e nos últimos dois anos no Bugio, homens mais velhos foram convidados a ocupar estas vagas.

⁹² 12 e 13 de novembro de 2015.

⁹³ Diferentemente do restante capítulo, aqui cito as atividades em geral sem trazer os nomes dos professores – para evitar que alguns não se sintam incluídos. No livro Laklãñ/Xokleng produzido nesta primeira edição podem ser vistos todas as propostas pedagógicas de cada professor. Disponível em: <https://saberesindigenas.ufsc.br/livros/>.

eram feitas apenas com os alunos maiores.

As professoras que trabalham com os anos iniciais caminharam com as crianças pela Trilha da Sapopema⁹⁴. As professoras trabalharam a tradução de canções para o idioma Laklãnõ/Xokleng, poemas e desenhos sobre as árvores e as plantas.

Já na Escola Laklãnõ, as aulas foram paralisadas até dezembro devido ao comprometimento da estrutura da escola. Como vimos no capítulo da Barragem, foi neste fim de período letivo que a Escola Laklãnõ foi transferida para as instalações da Escola João Bonelli, na Barragem, onde desde então tem funcionado.

A profa. Keli Caxias Popó sugeriu reunirem-se com a comunidade para conversar sobre a valorização da cultura e a importância da Escola Indígena. Ela propôs que fossem nas Aldeias Coqueiro, Toldo, Pavão e também na Aldeia Kupli que fica na TI Rio dos Pardos⁹⁵. O prof. Copacam falou que enquanto as reuniões nas Aldeias da TI Laklãnõ teriam um caráter de conscientização da importância da educação indígena, na opinião dele, a visita à Aldeia Kupli também poderia ser para ensinar a fazer balaio, arco e flecha, etc.

Infelizmente a atividade não aconteceu na aldeia Pavão. Na visita à aldeia Toldo foram recebidos e convidados a retornar. A comunidade demonstrou grande interesse em vivenciar as ações e pediram aos professores que comessem pelo idioma, já que lá há poucos falantes do idioma nativo – uma preocupação constante das lideranças Laklãnõ/Xokleng.

Uma situação que perpassou todo o projeto foram as diferenças entre as Escolas Laklãnõ e Vanhecu Patté. Nesta última, as ações aconteceram conforme planejado, e excederam todas as expectativas com planejamento de novas saídas de campo (como também chamaram as Ações), incluindo as crianças e levando os conhecimentos indígenas para a sala de aula. A riqueza de atividades que cada professor realizava, nem sempre conseguia ser compartilhada com todos nos encontros. Uma tentativa de registrar todas estas ideias foi por meio de relatos individuais dos professores e do que estavam pondo em prática. Isso permitiu acompanhar e valorizar o trabalho de cada professor mais de perto (e também à

⁹⁴ A Trilha da Sapopema é uma iniciativa de turismo de trilha interpretativa que envolve os trilheiros Laklãnõ/Xokleng e as artesãs. Cf. <https://ativaaventura.com.br/trilha-da-sapopema-vale-europeu/>.

⁹⁵ Na época, a Escola da TI Rio dos Pardos estava em processo de tornar-se escola indígena e pediram o apoio dos professores da Laklãnõ para as questões em torno do idioma e da cultura. Porém não acompanhamos este processo.

distância), além de compor um registro escrito que depois serviu de base para a elaboração do material de apoio a professores.

A Escola Laklãnõ passou por uma situação crítica em relação à estrutura da escola e a total impossibilidade de ocupá-la como espaço de educação escolar indígena. Os professores ficaram insatisfeitos com as “soluções” de reposição das aulas de 2015. A reposição dos meses sem aula aconteceu depois na Escola João Bonelli, mas sem o apoio estrutural da GERED, eles mesmos tiveram que levar os materiais de expediente, mobiliário e utensílios de cozinha para usar na escola.

Admiramos a iniciativa dos professores para tentar usar o período de interdição da escola para conversar com a comunidade sobre o papel da escola indígena na valorização da cultura. Esse passo foi fundamental para o fortalecimento não só da educação indígena, mas dos conhecimentos tradicionais no contexto contemporâneo da TI, ajudando a aproximar a comunidade das atividades escolares.

No contexto Laklãnõ/Xokleng qualquer projeto que queira se realizar sem ouvi-los ou incluir suas pautas está fadado a não dar certo. Os Laklãnõ/Xokleng são guerreiros e este *ethos* permeia todo diálogo, a cada momento. É um desafio que as políticas públicas enfrentam. Nas palavras de Marian Heineberg (comunicação em reunião da Equipe ASIE, 2016), eles precisam de tempo para expor as questões prementes e dar lugar aos diferentes pontos de vista para virem à tona, segue-se um tempo para serem acolhidos e o tempo de resolução.

Em outras palavras, os projetos como este de formação continuada de professores devem ser contínuos e não pontuais. O processo de educação escolar indígena é extremamente complexo e mexe profundamente com a comunidade como um todo. Envolve a história de contato com os brancos e as experiências de escolarização e a proibição do idioma nativo – apenas para mencionar dois grandes aspectos.

Em várias ocasiões o descompasso entre o tempo da escola e o tempo do projeto sobrecarregou os professores. Além do calendário, a continuidade da participação dos professores era prejudicada pelo fato de a maioria dos professores das escolas indígenas trabalhar em regime de Admissão de professores em Caráter Temporário (ACT) cuja contratação tem um período de um ano. Este vínculo não oferece estabilidade trabalhista para os professores, nem para o planejamento a

longo prazo da educação escolar indígena. E no que tange à ASIE, muitas vezes começávamos com uma equipe de professores que depois mudava consideravelmente com a contratação do ano seguinte. Sem o cargo de professor, elas buscavam outros trabalhos, inclusive fora da TI. Neste contexto que o prof. Marcondes Namblá foi assassinado no dia 2 de janeiro de 2018, enquanto trabalhava informalmente em Penha, município do litoral de Santa Catarina⁹⁶.

Os projetos de educação em TIs precisam apresentar-se e construir junto com eles seus modos de serem realizados. Dada a especificidade de cada contexto indígena, apenas a partir dele que se pode pensar a atuação. E isso leva tempo. O tempo que for necessário para que possa surgir a relação de parceria em que os objetivos destes povos sejam atendidos.

⁹⁶ Assassinato de liderança indígena Marcondes Namblá é trágico início para 2018. Cf. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/assassinato-de-lideranca-indigena-marcondes-nambla-e-tragico-inicio-para-2018>.

3.5. TAKUATY

Junto a ASIE fiz a minha primeira visita à aldeia Takuaty. Ela fica próxima ao Bugio, seguindo a estrada em direção à Itaiópolis. As famílias que ali moram se mudaram para lá no fim dos anos 1980 e conseguiram firmar-se como aldeia politicamente independente⁹⁷.

As famílias Guarani moram atualmente em duas aldeias: Toldo e Takuaty. Na aldeia Toldo, eles vivem numa região um pouco mais afastada e nesta mesma aldeia também moram famílias Lãklãnõ/Xokleng. Já na aldeia Takuaty moram apenas as famílias Guarani. Quando comecei a pesquisa com os Lãklãnõ/Xokleng já sabia que também moravam famílias Guarani na TI, mas não tive a oportunidade de visitá-los. Conforme comunicação pessoal de Maria Dorothea Post Darella (2016), os Guarani de outras aldeias do litoral sempre mencionam Ibirama, pois esta área também faz parte dos caminhos do povo Guarani.

Seu Albino e D. Chica são o casal a partir do qual irradiam estas famílias Guarani. Futuros trabalhos poderão compreender melhor esta trajetória. Por ora, nesta tese, compartilho como foi começar a conhecê-los (a partir da posição ocupada no projeto) e também à delicada situação de co-habitação na TI com os Lãklãnõ/Xokleng.

No que se refere a vivência escolar acessada pelos Guarani, a aldeia Toldo tem a Escola Multisseriada Luzia Meiring que os estudantes Guarani e Lãklãnõ/Xokleng desta aldeia frequentam até o 4º ano⁹⁸. Esta escola tem dois professores, a prof. Amanda que é Lãklãnõ/Xokleng e o prof. Genésio que ministra as aulas da língua Guarani e de Artes⁹⁹. A partir do 5º ano, os estudantes frequentam a Escola Lãklãnõ, onde o prof. Genésio¹⁰⁰ ministra as mesmas disciplinas e nas demais, os estudantes Guarani acompanham os outros estudantes.

⁹⁷ Lembrando que este período também foi de mudanças na organização política das aldeias com a elaboração do Primeiro Regimento Interno.

⁹⁸ Após a centralização do ensino nas aldeias às margens do Hercílio com a inauguração da Escola Lãklãnõ em 2004 na Aldeia Palmeirinha, a Escola Luiza Meiring continuou, em parte, por ser a aldeia mais distante em relação à Palmeirinha. E como é necessário cruzar uma ponte para acessar a Estrada Geral, na época de chuvas a aldeia fica isolada.

⁹⁹ A disciplina de Artes nas Escolas Indígenas na TI foram uma conquista e um espaço de luta para todos. Nela que os estudantes aprendem sobre a cultural material e também é principalmente nesta disciplina que os mais velhos participam compartilhando seus conhecimentos.

¹⁰⁰ Até o momento o prof. Genésio tem ocupado este cargo, que sempre é de uma professora ou professor Guarani.

A aldeia Takuaty tem uma estrutura educacional similar. Há a Escola Multisseriada Takuaty, onde o prof. Hugo dava as aulas para as crianças Guarani da aldeia. A partir do 5º ano, elas passam a estudar na Escola Vanhecú Patté, mantendo as aulas de Guarani e Artes com o professor de sua aldeia. Em 2017, a Escola foi fechada, pois não havia crianças em idade escolar neste segmento.

No âmbito das Escolas Multisseriadas, os professores Guarani conduzem a questão da cultura a seu modo e não há maiores questões relacionadas a isso. Porém quando vamos para as Escolas nas quais também têm os professores Laklãñ/Xokleng, a diferença cultural entre ambos os povos fica mais evidente. Conforme vim elaborando ao longo da pesquisa, os Laklãñ/Xokleng tem uma postura mais extrovertida, enquanto os Guarani tem seu modo de lidar com seus conhecimentos de forma mais reservada – pelo menos neste contexto e em relação a apresentar algo diante os Laklãñ/Xokleng.

Se para os Laklãñ/Xokleng, as apresentações são o ponto em torno do qual as festas e as mostras culturais se organizam, para os Guarani, essa vivência cotidiana é mais íntima e muitas vezes se dá dentro da *Opy*¹⁰¹. Em outras palavras, se os Laklãñ/Xokleng escolhem mostrar e problematizar as categorias dos *zug* que são tanto os convidados, espectadores, tema e até inimigos (principalmente do ponto de vista político), os Guarani não se colocam desta forma, sendo o Coral, o modo mais público de apresentação de sua cultura na TI Laklãñ. Esta diferença gera teorias de um povo sobre o outro e, pude perceber, que a convivência¹⁰² nem sempre é fácil.

Como a Ação Saberes trabalhava com todas as escolas da TI, nós também acompanhamos o trabalho deles e os professores Guarani participaram dos Grandes Encontros da TI Laklãñ e também dos Grandes Encontros Guarani¹⁰³.

No começo da Ação os professores Guarani faziam parte das Equipes Laklãñ/Xokleng, e nas primeiras visitas de acompanhamento apareceram as diferentes formas de trabalhar¹⁰⁴.

Os caminhos percorridos e as formas de fazer dos Guarani e dos

¹⁰¹ *Opy* é comumente traduzido como *casa de reza* e é além de lugar é um conceito Guarani extramente complexo. Cf. a tese de Guerola (2017) sobre como a *Opy* foi o ponto de inflexão das TI Guarani que participaram da Ação Saberes Indígenas na Escola.

¹⁰² Existem alguns casamentos entre eles e, neste caso, estas famílias moram nas zonas limítrofes entre uma aldeia e a outra.

¹⁰³ Os Grandes Encontros Guarani reuniam os professores de todas as TI que participaram da Ação e cada GE aconteceu em diferentes TIs.

Laklãnõ/Xokleng são muito diferentes o que dificultou muito a orientação. Em uma das visitas à Takuaty, refletimos bastante em conjunto, com Leonardo Euzébio, Vitória Euzébio e Hugo Karai¹⁰⁵ sobre o papel da orientação, no sentido de ter com quem trocar ideias, dúvidas, experiências e o caminho mais interessante para eles foi se organizarem-se como "Equipe de Orientação" reunindo professor, anciões e a comunidade para conversar e planejar as ações. Também foi falado sobre a possibilidade de passarem para a orientação de uma professora Guarani, o que ainda não havia sido proposto pela distância entre as TIs, o que dificultaria uma orientação mais presente.

A primeira ação dos Guarani foi a reativação do Coral (que se apresentou na Mostra Cultural do Bugio em setembro de 2015). Disseram que no começo foi um pouco difícil, pois fazia tempo que não reuniam mais o coral, mas que já estão sentindo que está fluindo mais. Explicou-nos a importância desses cantos na formação dos Guarani.

Depois eles realizaram atividades na *Opy* com as famílias. Leonardo estava lá e nos falou mais uma vez sobre importância da *Opy* para os Guarani, já que nela várias das dimensões da vida e do mundo Guarani se encontram. Ele contou que no primeiro dia eles ficaram conversando sobre o que faziam quando eram crianças, lembrando das brincadeiras e do que comiam. No segundo dia cantaram e dançaram. Também falou quão importante para as crianças é verem os pais reunidos na *Opy* e esta ação teve o intuito de ser um fortalecimento espiritual para a comunidade.

S. Albino e D. Chica orientaram os trabalhos e, nesse sentido, confirmaram o que vimos em todas as aldeias e Tis que participaram da ASIE: a importância de terem o tempo e o espaço para aprender com os mais velhos fazendo o trabalho juntos como equipe de orientação na comunidade. Outro ponto positivo a oportunidade dos Guarani de Takuaty e do Toldo se reunirem. O pessoal Takuaty desceu até o Toldo para fazer roça e pescaria em conjunto, entre outras atividades.

Acompanhar o trabalho de Takuaty nos fez ver como é importante respeitar a diversidade que existe dentro das Terras Indígenas e assumir o papel de apoiar o trabalho que querem realizar sem predeterminar o que (e como) deve ser feito.

¹⁰⁴ A ação se organiza em equipes tendo os professores cursistas e os orientadores. Para cada dez professores cursistas há um professor orientador.

¹⁰⁵ Leonardo e Vitória são filhos de D. Chica e S. Albino. Hugo é marido de Vitória.

3.6. OS SUPORTES E A FORMA DOS CONHECIMENTOS

Depois dos primeiros ciclos de Ações e oficinas, começamos a fase de produção de materiais didáticos, um dos objetivos da portaria que regulamenta a ASIE. Em diversos momentos dos Grandes Encontros e Oficinas, as professoras questionavam se haveria a possibilidade de impressão de material didático e relataram várias tentativas frustradas de produzir material pedagógico e por isso disseram que “tem um pé atrás com promessas de publicação”.

Desde o primeiro Grande Encontro, em que ouvimos as palavras dos anciãos sobre como era a educação indígena e inspirados por suas falas, os professores pensaram em ações para fazer com os estudantes experienciando os conhecimentos tradicionais fora de sala de aula. A fala das mais velhas enfatizava a prática, já que por meio dela se dava o aprendizado. Inspirados por estas falas foram preparadas as ações com os estudantes. Depois estas experiências foram apresentadas para ambas as escolas e toda a comunidade, mostrando como foi o trabalho fora de sala de aula e depois como estes conhecimentos foram trazidos para sala de aula.

As professoras levaram aos Grandes Encontros, os trabalhos tanto os que foram feitos em 2015 e também de anos anteriores. Em geral, as professoras criaram jogos e dinâmicas para sala de aula (dos anos iniciais até o ensino médio) inspiradas pelos princípios da cultura Laklãnõ/Xokleng. Tratavam de vários temas como as marcas corporais e seus nomes, as genealogias e suas relações com as marcas. As histórias do *mëg* (onça) e do contato (em imagens e em quadrinhos), desenhos dos animais e seus nomes, atividades de alfabetização no idioma, nomes indígenas e nomes dos animais. Outros temas foram a caça e sua relação com a fauna e a flora, a vivência social na TI Laklãnõ, as transformações das histórias da formação das aldeias em poesias.

Uma das principais questões colocadas pelas professoras era sobre o idioma. Todos sentiam muita falta de material para estudantes e para os professores que estivessem na língua, tanto para ser usado em sala de aula como atividade e também para estimular o interesse em aprendê-la. Muitas professoras queriam traduzir os planejamentos de aula, escritos em português, para o idioma.

Os trabalhos audiovisuais possibilitariam às professoras trabalharem os conhecimentos indígenas com os alunos, desde a pesquisa sobre as etapas

necessárias para criar um vídeo, como o planejamento e escrita dos textos e perguntas. Exercitando a oralidade, a criatividade, a autonomia, comprometimento e iniciativa dos alunos em todo o processo¹⁰⁶.

Os mapas da TI feitos a partir de diferentes informações também foram feitos pelos estudantes e pelas professoras mesmas. A prof. Bere Ndili nos mostrou mapas feitos em setembro de 2014 a partir das memórias de Zeca (seu pai). Eles mostram as moradias na época da Estrada Velha, “hoje tudo está embaixo d’água”.

A prof. Alair Patté escreveu, junto com suas turmas, a história das famílias no território e um mapa com a divisão das aldeias. Falou sobre o trabalho feito em 2014 com o 6º ano sobre a formação das aldeias¹⁰⁷.

Estes são apenas alguns exemplos das tarefas que são feitas nas escolas Laklãnõ e Vanhecu Patté. A criatividade dos professores é imensa e vemos seus esforços em integrar as práticas com a sala de aula e comunidade de pais. Ao reverem o material pedagógico que eles vinham fazendo há tantos anos, começou a se delinear a proposta de fazer um livro para o professor, organizado por temas em que constariam planos de aula acompanhados de exemplos de atividades realizadas pelos estudantes. Falou-se também sobre a importância de, dentro de cada tema, pensar em atividade para as diferentes idades.

Ficou um pouco mais compreensível que os professores gostariam de registrar essas atividades efetivadas ao longo dos anos para apoiar a preparação das atividades sobre a cultura e língua materna, relatando que ao iniciarem a docência, não encontravam algo específico para a realidade deles. Muitas vezes é difícil para eles guardar os trabalhos que foram feitos e acabam se perdendo. Sejam na forma de fotos, cadernos ou mesmo *pendrives*, telefones com filmagens e fotografias ou computadores que tiveram algum problema técnico. Por essas e outras razões, o livro é considerado importante, já que registraria esse momento importante de reflexão e de aproximação entre os mais velhos e a escola.

Com esse direcionamento, nos organizamos para o III Grande Encontro

¹⁰⁶ Como a elaboração de audiovisuais demanda conhecimento de técnicas sugerimos que para dar continuidade a este tipo de trabalho em 2016 que entrassem em contato com os jovens que fizeram a 1ª oficina de vídeo Laklãnõ/Xokleng – Û tã dén txi kabel (Aqueles que contam histórias) da Associação Cocta Camlém, da aldeia Figueira. Na segunda edição, a Equipe ASIE passou a ter profissionais de audiovisual para atender a esta demanda dos três povos participantes.

¹⁰⁷ O relato da apresentação deste trabalho, e outros mencionados pelas professoras também está em minha dissertação, cf. CONCEIÇÃO, 2015.

Laklãnõ/Xokleng¹⁰⁸. Foi um momento de compartilhar saberes, ideias e histórias. Ele aconteceu logo após a Escola Laklãnõ ocupar o espaço da Escola João Bonelli, também significou uma conquista política de um avanço na retomada do território do entorno da Barragem.

Foram realizadas duas exposições: de trabalhos feitos pelos alunos das duas escolas e de fotografias do acervo de Sílvio Coelho dos Santos da década de 1960¹⁰⁹.

Após deliberações dos professores, da equipe e da comunidade foram decididos os seguintes materiais: (1) livro de saberes indígenas Laklãnõ/Xokleng, com conteúdos organizados por temas e propostas de atividades para os professores realizarem com os estudantes das séries iniciais ao ensino médio, (2) cadernos de atividades para os estudantes, (3) material com as linhagens das famílias, (4) DVDs com as filmagens dos Encontros e saídas de campo, (5) banners de mapas e fotografias, (6) website em Xokleng¹¹⁰. Foi enfatizada a relevância política da educação diferenciada ser registrada em um livro feito em parceria com a Secretaria de Educação (SED).

Os objetivos eram concretizar uma estrutura para o livro a partir das atividades feitas pelos professores. Para isso, cada professor trabalhou em uma proposta de atividade para incluir no livro e assim todos estariam incluídos na publicação e também abranger distintas faixas etárias e segmentos escolares.

Ao longo das falas sobre as propostas várias questões foram levantadas pelos professores¹¹¹, em especial sobre a forma de organização do livro (por temas e disciplinas) e a questão do idioma.

O prof. Copacam Tschucambang falou sobre as particularidades de seu trabalho como orientador da cultura. Os professores o procuram para pensar em como trabalhar os temas do currículo geral regular e os conhecimentos

¹⁰⁸ 22 a 24 de março de 2016.

¹⁰⁹ As fotografias integram o Acervo Virtual Sílvio Coelho dos Santos (AVISC), um projeto do Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas (NEPI), do PPGAS/UFSC. As imagens apresentadas nesta oportunidade mencionadas no corpo do texto estão disponíveis em <https://www.flickr.com/photos/avisc/albums/72157631978365014>.

¹¹⁰ Destes materiais, (2), (3), (4), (6) não foram produzidos nas duas primeiras edições da ASIE. Mantenho-os aqui para o registro das demandas Laklãnõ/Xokleng aspirando sua realização futura. Na terceira edição do projeto, alguns destes itens foram contemplados e estão disponíveis em <https://saberesindigenas.ufsc.br/livros/>.

¹¹¹ Em relação às oficinas, às primeiras foram feitas em cada escola. Já mais próximo da finalização trabalhamos com todos as professoras reunidas. Optei por falar das questões que surgiram nas oficinas de uma forma mais geral e pensar o processo do livro como um todo.

Xokleng/Laklãnõ. Foi difícil para ele pensar numa proposta para sala de aula, já que por sua posição atual na escola se realiza de outro modo – no trabalho com os professores e não com os estudantes. Assim, a proposta dos orientadores da cultura e da língua é um pouco diferente das demais.

O prof. Simeão Priprá reforçou a importância deste material para os pais compreenderem essa forma de educação, pois hoje eles se preocupam com as crianças, “se for fazer fogo a criança vai se queimar, se for no rio pode se afogar, se for usar faca pode se cortar. Eles estão tendo a mesma preocupação do branco”. Tal preocupação, em alguns casos, se materializa quando os pais levam seus filhos para estudarem em escolas não-indígenas e os professores que trabalham na TI lutam para reconquistar estes pais e alunos.

Com esta sistematização de cada proposta já mais consolidada foi necessário tomar algumas decisões em relação às questões candentes: se o livro seria bilíngue e como as propostas de atividades seriam organizadas, se por temas ou por disciplinas.

Para deliberar a partir de algo mais concreto todas as propostas foram reunidas em um boneco do livro para apresentar à comunidade em um Grande Encontro¹¹². As professoras sentiram uma formalização das propostas que eles fizeram e com isso em mãos se inspiraram para finalizar o livro com as modificações e correções necessárias. As pessoas presentes gostaram do boneco, e acharam engraçado esse nome, o que rendeu muitas brincadeiras. Num momento inspirado, Marian Heineberg brincou sobre o “namoro” do boneco do livro pedindo aos professores para se familiarizarem com o texto e pensarem no que precisava ser amadurecido, passar um bom tempo com o livro, olhando com calma, conhecendo bem todos os detalhes.

O prof. Altieres Priprá deu o exemplo de sua proposta e como sentiu que o jogo seria interessante para o aluno, “será que o ancião gostaria que o conhecimento fosse passado dessa forma?”. Falou para nós sobre a importância da mudança de hábito, como falar bastante na língua, pode virar de novo um hábito se as pessoas decidem que vão fazer isso.

Complementando a fala de seu filho, a prof. Miriam Priprá contou que os estudantes têm chamado os professores para contarem suas ideias. Antes não era

¹¹² 25 e 26 de novembro de 2016.

costume deles, mas com as Ações, os estudantes estão mais próximo dos professores, seja fazendo perguntas e ou sugestões de atividades.

Womble pediu a palavra para dizer que a primeira identidade é o idioma. “Será que falamos com nossos netos, filhos, estudantes?”. Sua colocação foi tida como muito pertinente, pois às vezes eles cobram muito dos estudantes¹¹³ e em certos casos, os jovem em questão não tiveram a oportunidade de ter contato com uma pessoa falante.

A prof. Bere Ndili reforçou a importância do idioma e dos mais velhos estarem presentes na educação das crianças. “Não podemos nos impor, temos que sentar juntos para planejar. [...] Primeiro devemos ouvir eles, nossos anciãos mandam e devemos obedecer. É o nosso costume. Nossas crianças não estão mais sendo criadas pelos anciãos”. Com o cair da tarde, acendemos uma fogueira e assamos milho e carne. Os mais velhos foram compartilhando seus sentimentos e se inspiraram para contar histórias e como estas histórias ficam vivas neles.

Neste dia, Jeremias Ndili estava muito inspirado e começou a nos explicar sobre o conhecimento Laklãnõ/Xokleng: “[...] parece que abriu um livro na nossa mente. Com meus conhecimentos eu tenho mil anos. [...] Cada família tem uma pessoa de confiança que aprende as histórias. Não é contado assim [gesto rápido com a mão]. Eu sou um livro desse”.

Ndili nos contou muitas coisas, até o anoitecer. Alguns dos presentes fizeram perguntas e brincaram bastante. Setembrino Camlém disse que ficou muito agradecido de ouvir aquelas histórias antigas, “hoje nós ouvimos falar muito do tempo do contato. Então também é importante contar essas histórias mais antigas”.

Mais uma vez comprovamos a importância de estarem juntos fora do espaço escolar, ou como dizem, fora de quatro paredes. Por que será que a preferência deles é usar essa imagem do *fora de quatro paredes* ou *não estar fechado dentro de uma sala*? No meu entendimento, ao propor essa imagem de pensamento, os Laklãnõ/Xokleng nos conduzem ao mato, onde não há prédios, paredes ou fronteiras. Eles nos apontam para a liberdade, em contraposição ao confinamento territorial, seja considerando a TI como um todo, seja as construções não-indígenas

¹¹³ Em minha dissertação (CONCEIÇÃO, 2015) relato um pouco as críticas que presenciei às pessoas muito jovens. Elas ainda acontecem, mas ao longo do projeto foi um ponto muito debatido, tanto em relação às consequências do contato e às estratégias que eles podem fazer hoje para aproximar mais os jovens dos conhecimentos tradicionais.

nos quais não podem contemplar a Terra em todas as direções e se deixarem guiar por tudo que os cerca e fala com eles – o céu, os pássaros, as árvores, a natureza.

Uma vez no espaço aberto, fora das quatro paredes, ao redor do fogo e com a comida, eles logo se tornam mais abertos e disponíveis para lembrar e narrar as histórias que viveram e as que ouviram de seus pais, mães, avós, avôs. Este ponto atesta a centralidade do espaço-tempo Laklãnõ/Xokleng para assegurar um trabalho profundo de educação indígena, para além das questões escolares.

Diante daquelas propostas escritas, Jeremias Ndili explica que ele mesmo é um livro. Esse conceito dele nos leva diretamente para pensar livro além da materialidade das folhas impressas e unidas, folheáveis. Livro como fonte de conhecimento são essas pessoas especiais e, de certa forma, quando os mais velhos estão na escola é como se ela ganhasse uma vasta biblioteca.

Pensando mais uma vez que o livro-pessoa não pode, nem deve ser substituído pelos livros de papel ou digitais, interessa então distinguir os lugares ocupados por cada um deles. O tipo de livro para os professores na forma de uma publicação, além de ser fonte de conhecimento, dão aos professores a possibilidade de serem uma referência além da comunidade e abre caminho para a consolidação da educação escolar indígena feita a partir de cada contexto sociocultural.

O processo mesmo de publicação é um desafio, com todos os passos e requerimentos de revisões, diagramação e registro sem os quais não poderia dar-se a conhecer como livro. E, com certeza, demanda muito tempo e dedicação considerando ser um livro feito a muitas mãos.s

O livro foi lançado em 2018 com o título ***Ãg tõi Laklãnõ-Xokleng ãg jákle vãnhló zi kũ: ãg jóba mẽ óg jávãn kũ tõi óg ze jógpalag já. Consciência Laklãnõ-Xokleng em ação: jeitos de ensinar e aprender na terra indígena Laklãnõ*** (Darella, et al., 2018). Este material está disponibilizado em formato e-book¹¹⁴ e contou com a revisão do idioma feita pelo Prof. Dr. Nanbla Gakran. A entrega foi realizada na aldeia Pli Pa Tol em junho de 2018 em uma grande festa.

Os Laklãnõ/Xokleng ficaram muito satisfeitos em ver o resultado de tanto trabalho. E, realmente, fazer livros pode ser bem desafiador e é a culminância de muitas conversas, trocas e aprendizados. Não deixa de ser uma caminhada e ao celebrarmos juntos o fim desse processo de publicação, abre-se o caminho para

¹¹⁴ No link pode-se acessar os materiais Laklãnõ/Xokleng e também dos Guarani e Kaingang. <https://saberesindigenas.ufsc.br/livros/>.

outra jornada em que o livro e os conhecimentos que ele contém inspiram novas atividades e o início de outras conversas.

A questão do conhecimento em sociedades que independem da escrita por vezes considera que exista uma oposição entre a oralidade e a escrita, e que com a chegada da escrita, a oralidade tende a recuar. Porém podemos ver que o que se estabelece é um diálogo, pois no caso dos Laklãñ/Xokleng, até chegar no documento escrito é preciso antes sentar ao redor do fogo e caminhar no mato – estes são os caminhos de saberes que precisam ser percorridos para que haja o que conhecer e escrever.

4 FORMAS DE CONHECER LAKLÃNÕ-XOKLENG

4.1 PRANCHA IMAGÉTICA: OBJETOS, PESSOAS E CAMINHOS

Desenhos dos artefatos – Autor: Micael Weitschá

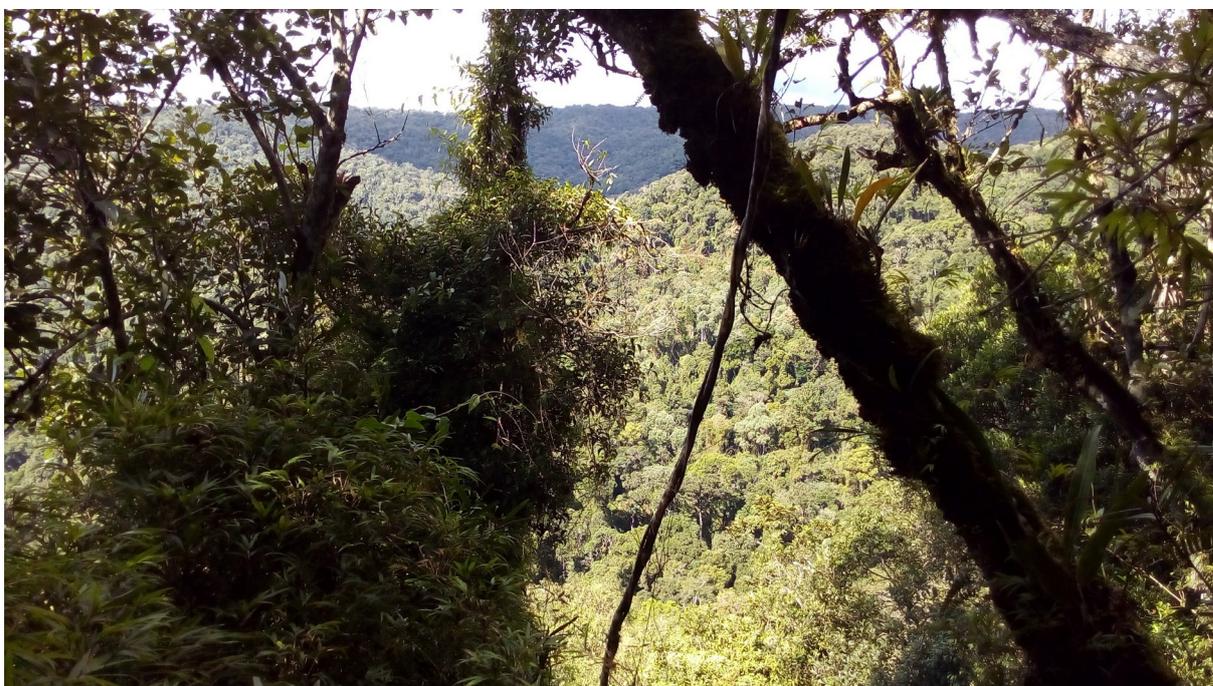


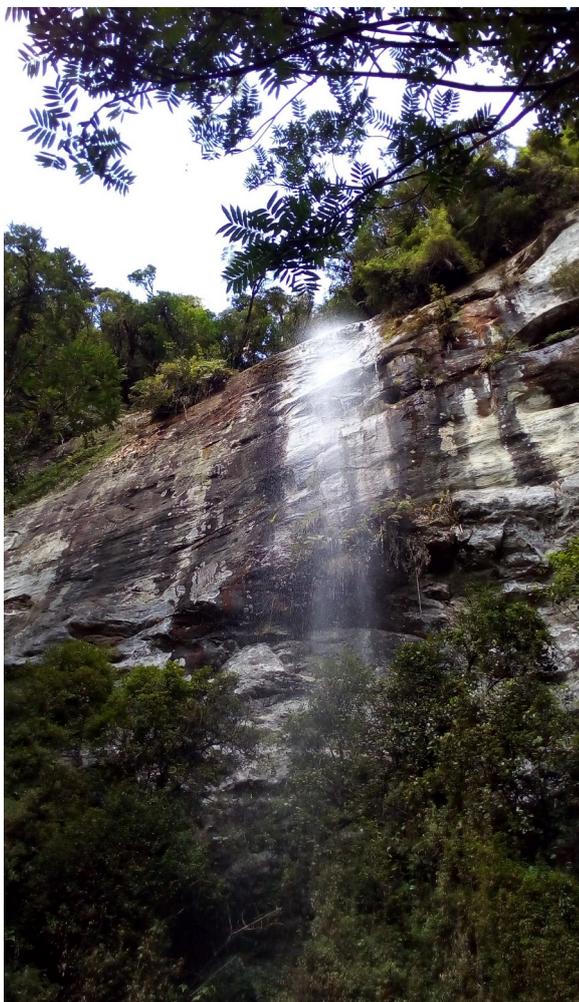
Ver-fazer à beira do fogo**D. Cocta Camlém mostra seus artefatos**

Caminhada até a taipa

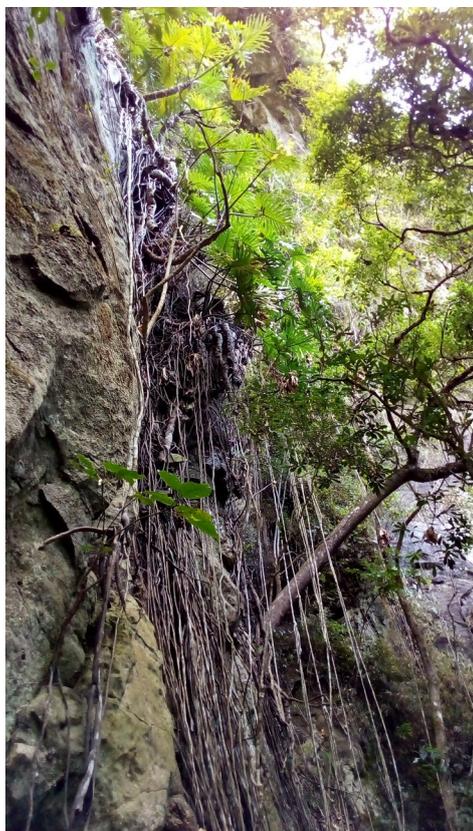


Vista da TI antes da descida



Vista a partir da taipa

Cipó



Ovos



Subida de volta



Pegadas de *kabe*



S. Ivo Camlém colhendo urtiga

Preparando a comida



Nandjá e Geraldino arrumando as fibras



D. Rosa mostra o fio de urtiga

Kundin e Neli preparam os fios



D. Kundin preparando farinha de pinhão com seu neto**Comida tradicional**

Cachoeira da Esmeralda na Aldeia Sede

Os meus informantes são pessoas pelas quais tenho muita admiração e muito respeito, pois se não tivesse convivido e participado dos momentos do seu cotidiano, não teria aprendido nenhuma das coisas que aqui relato. Sinto-me honrado em fazer parte desta cultura tão rica e belíssima e tão sábia. Fico admirando em todo o momento esta ciência milenar da qual sou filho e da qual sempre vou me orgulhar.

Marcondes Nanblá

Até aqui trouxe variadas reflexões à respeito de eventos da comunidade Laklãñ/Xokleng e suas variações e expressões em distintos níveis sociais. Daqui em diante, proponho considerar o que antecedeu como um contexto amplo a partir do qual é possível situar a questão dos conhecimentos indígenas. Esta questão também pode ser formulada em termos de conhecimentos tradicionais ou ainda saberes indígenas e perpassa muitos trabalhos etnográficos contemporâneos.

Por outro lado, os conhecimentos indígenas estão muito presentes em políticas públicas, em especial na área de educação e através de projetos culturais de ONGs e instituições de apoio à causa indígena. Se por um lado há uma movimentação institucional e legislativa para assegurar direitos aos povos indígenas no território brasileiro, por outro tais políticas devem ser ao mesmo tempo específicas e também genéricas. Genéricas por considerar o contexto mais amplo da causa indígena no Brasil e suas variações espaço-temporais, no que tange as experiências de contato e a região na qual estão suas terras indígenas¹¹⁵. E específicas pela singularidade de cada um destes povos, respeitando sua organização social e questões internas.

As vivências Laklãñ/Xokleng apresentadas no capítulo anterior no âmbito da educação escolar indígena indicam a forte conexão entre o conhecimento e as pessoas, em especial os mais velhos. Dessas conexões que passarei a apresentar a seguir, ressaltando a tessitura entre pessoas e modos de conhecer.

A noção de pessoa se tornou um tema clássico na antropologia em geral e nas pesquisas com os povos ameríndios: foi das primeiras noções etnográficas que ajudaram a perceber as especificidades desses povos no sentido de elaboração de teorias específicas na etnologia brasileira. Desde o clássico artigo de Da Matta,

¹¹⁵ Seria instigante pesquisar também de que forma atender o direito à diferença de indígenas em contexto urbanos.

Seeger e Viveiros de Castro (SEEGGER, et. al., 1979), a observação atenta aos processos de construção do corpo como a formação mesma de um modo de organização social se tornou parte importante de nossos trabalhos etnográficos.

A corporalidade não é vista como experiência infra-sociológica, o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento. [...] A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. *Uma fisiológica dos fluidos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos)* parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos (ibid.: 11; ênfase minha).

As comunicações com o mundo e suas linguagens também estão nas práticas e trocas contínuas entre cada pessoa que faz parte da aldeia e sua comunidade. Nesta dialética de fluidos, a constância da presença ressalta características que compõem as experiências que pude observar como pesquisadora. A proposição de uma fisiológica dos fluidos indica um caminho material de formação do corpo e da sociedade, assentadas nas bases empíricas da organização social. Sendo que estas bases também passam por transformações, sejam por fatores internos ou externos, o que desencadeia rearranjos e novas combinações.

Aqui entra uma particularidade dos Laklãñ/Xokleng que tem uma curiosidade pelo outro, como vimos nos capítulos anteriores. Essa curiosidade acarretou muitas transformações sociais que junto às questões sociais colocadas pelo contato levou a mudanças significativas nas aldeias, como vimos nos capítulos anteriores.

Voltando agora o olhar para o lugar da pessoa, notando em especial sua centralidade nas narrativas Laklãñ/Xokleng sobre sua cultura. Em virtude destas grandes mudanças, as pessoas que puderam vivenciar algo que é significativo para a comunidade se tornam o ponto de conexão entre estes diferentes momentos da história Laklãñ/Xokleng.

Ver, ouvir ou estar presente em certos eventos que são contadas hoje como histórias faz parte do movimento de situar a si mesmo, assim como outras pessoas envolvidas. Essa característica perpassa toda experiência social Laklãñ/Xokleng. E se a narrativa conecta (e faz) as pessoas e a comunidade, ambas se conectam aos conhecimentos. Importa também lembrar que entre conhecimento e narrativa não

há uma diferença estabelecida. De fato, esta distinção deriva do contato com as escolas, onde o conhecimento não-indígena está desconectado de pessoas. Este foi uma das importantes inferências surgidas da Ação Saberes Indígenas na Escola: para que a escola tenha Saberes Indígenas é preciso levar para dentro das escolas aquelas pessoas que são referências para a comunidade. Por isso que a comunidade, pessoa e narrativa são distinguidas de um ponto de vista operacional, porém estão no mesmo plano social.

Estes três fatores tecem a circulação desses conhecimentos e narrativas, sendo que a pessoa é o ponto a partir do qual podemos acompanhar esse movimento. Por isso, os projetos culturais, partindo de *zug* ou deles mesmos, procura por sábios ou conhecedores. Como estes conhecimentos circulam de pessoa para pessoa dentro de uma mesma família, os ambientes coletivos de circulação de conhecimentos para grupos de pessoas que não fazem parte de sua família nuclear coloca a comunidade na posição de escolher o que compartilhar.

Para seguir a partir desta breve exposição da questão deste capítulo, passo a relatar essa circulação de pessoa para pessoa e, em seguida, de pessoa para a comunidade (escolar, neste caso).

Chegar até as pessoas Laklãñ/Xokleng demanda de pesquisadoras conhecer a comunidade e suas famílias. O mesmo caminho precisa ser feito para se familiarizar com os conhecimentos Laklãñ/Xokleng.

Pelo fato dos Xokleng mostrarem um comportamento típico como o dos brasileiros daquela região quando na presença de um não-indígena, para pesquisadores, é difícil ganhar acesso ao seu mundo interno. Tal sucesso pode(ria) ser conquistado (se possível) apenas através através de um período longo e contínuo de residência e intensiva interação, com o pesquisador realmente vivendo entre os Xokleng como eles vivem e se esforçando para dominar sua língua¹¹⁶ (URBAN, [s.d.], 3-4; minha tradução livre).

O que essa dinâmica parece indicar é que, antes de qualquer informação, primeiro precisamos nos tornar pessoas. Além de terem uma reserva pessoal em relação aos *zug*, eles se apresentam antes de tudo como uma comunidade de famílias guerreiras. De minha parte, atribuo esse recolhimento às situações de

¹¹⁶ “Because Xokleng so typically act like the Brazilian settlers of that region when in the presence of any outsider, it is difficult for researchers to gain access to the inner world. Such access can be gained (if at all) only through a long and continuous period of residence and intensive interaction, with the researcher actually living among the Xokleng as they live and endeavoring to master their language”.

abuso que sofreram nas últimas décadas e que foram apresentadas principalmente nos dois primeiros capítulos desta tese.

4.2 VER, FAZER, CAMINHAR E APRENDER

Começamos com o exemplo de um dia à noitinha quando S. Ivo Clendo fez uma visita à D. Kundin Ndili (minha anfitriã na aldeia Bugio). Quando ele chegou estávamos fazendo artesanato e conversando. Ele puxou uma cadeira e se sentou conosco, dando uma olhada nas flechas que estavam em cima da mesa e ainda precisavam de acabamentos. Como ele sempre está fazendo alguma coisa, logo pegou um conjunto de arco e flechas pronto que e tinham sido feitos pelo S. Paulo Weitchá¹¹⁷, assim como alguns que ele começou a preparar. Aí ele começou a me contar:

“[...] antes, no mato, o arco dos índios era liso. Não tinha esse trançado com cipó, como tem hoje. Alguém [ele não lembra o nome, mas disse que o filho dele mora ali na Forcação e é amigo dos índios] vendia flecha, artesanato de vários povos. E eles viram que tinha coisas diferentes. Aí eles começaram a fazer assim. Antes não tinha isso”. “Quando esse homem vendia essas coisas?”, perguntei. “Não lembro, pois isso não era meu tempo, eu era um meninote e ainda não tinha estrada lá embaixo. Primeira estrada foi em 1955”. [CLEENDO, Ivo: junho de 2017].

Fazer estes arcos em escala menor é chamado de fazer artesanato e constitui uma importante fonte de renda, principalmente para os mais velhos. Eles continuam indo no mato para buscar os materiais e levam junto crianças e jovens. Ou seja, continuam com a prática de visitar os locais dentro do perímetro da terra indígena.

Olhando aquele arco, com cerca de 30 cm de comprimento e o trançado de cipó imbé, ele começou a contar pra mim a história desse trançado. Nem tinha perguntado nada desse tipo, pois eu mesma estava na linha de produção furando baguinhas de lágrimas de Nossa Senhora. Pela minha experiência de pesquisa, o fato de S. Ivo me ver fazendo artesanato¹¹⁸ fez uma diferença para que ele compartilhasse suas reflexões.

Foi com o arco entre os dedos que ele ficou pensativo e em sua breve fala sobre esse objeto em particular que aparece o movimento de situar-se na narrativa.

¹¹⁷ S. Paulo faleceu em outubro de 2016.

¹¹⁸ Os Laklãñ/Xokleng tem uma sólida teoria sobre seus pesquisadores. O engajamento nos afazeres indígenas cotidianos é a conduta esperada por eles para que possam contar as histórias do tempo do mato, que eles entendem ser o que os antropólogos em especial vão buscar. Como veremos adiante, a antropóloga deve seguir o modo de ser Laklãñ/Xokleng e aqueles que não o fazem, não são tidos por eles como pessoas interessadas de verdade na comunidade. Para considerações sobre este ponto, cf. Hoffman (2011) e Loch (2014).

Esse exemplo reúne elementos do presente e nos dá uma imagem do passado a partir de algo que ele mesmo lembra de seus tempos de criança e também de ouvir dizer de pessoas mais velhas. O conhecimento de alguém passa por até onde seus olhos podem ver e seus ouvidos ouvir e quando estão contando alguma coisa precisam situar este campo de conhecimento.

Outra questão pontuada por S. Ivo é que os arcos que eles fazem hoje são como uma mostra da forma como eram feitos no passado. O arco do tempo do mato era feito pelo próprio caçador e era da sua altura. Juliana Salles Machado em sua palestra (2019) aborda a questão do papel da materialidade no campo arqueológico e como os povos contemporâneos trazem a materialidade pretérita para uma prática atual, em que os objetos e sua vida material têm sido utilizados como ferramentas de trazer o passado para o presente, pois

Os objetos selecionados são índices de um tempo, mas principalmente de um modo de ser e por isso, são utilizados no presente como suportes identitários que não perdem sua potência mesmo quando deslocados de sua função, diminuídos em seu tamanho e transformadas suas matérias primas. Convivendo com carros, celulares, TV's, livros, aviões, as pontas de flecha, os machados, os chocalhos, os colares entram em uma nova relação com os sujeitos que o produzem e que o utilizam ou os vendem (MACHADO, 2019: 8).

Ao indicar o modo de ser dos Laklãñ/Xokleng, os objetos são trilhas que conduzem a quem os fez. A capacidade de identificar a autoria de cada objeto por meio desse olhar que reconhecem os objetos como *nosso*, de *alguém do nosso povo*. Assim, eles fazem parte tanto de algo maior, a comunidade Laklãñ/Xokleng que se conecta em múltiplas direções de tempo e espaço por meio dos gestos de (re)fazerem aquilo que torna possível seu estilo de vida e também de cada uma das mãos que criaram estes objetos.

A convivência com as tecnologias que são produzidas pelos *zug*, num primeiro momento fez com que alguns objetos fossem substituídos por outros. Como apontado anteriormente, durante meados do séc. XIX, o principal interesse dos Laklãñ/Xokleng em suas incursões nas casas dos brancos era por objetos específicos, notadamente, tecidos, ferramentas e panelas de ferro¹¹⁹ (WITTMANN, 2007).

¹¹⁹ Por outro lado, era manifesta uma repulsa pelo estilo alimentar, que sequer era reconhecido como comida.

Nestas primeiras décadas do séc XXI, os objetos tradicionais, ou do *tempo do mato*, operam como ponto de inflexão com essa comunidade de tempos imemoriais.

Os materiais usados para fazê-lo continuam os mesmos e enfatizam que é tudo *natural*, a corda e mesmo os adornos ulteriores ao contato são feitos com material do mato. A retomada da feitura de certos objetos, mesmo que para a venda como artesanato, implica numa retomada das caminhadas pelo mato.

Certo dia, acompanhei a colega do PPGAS Ainá Fernandes em sua caminhada pelo mato com o casal Mila e Cocta. Fomos dar uma volta em um beiral onde eles costumam pegar cipó entre outros materiais. Mila é um conhecedor de caminhos e muito habilidoso na construção e trabalhos manuais em geral. Sua esposa Cocta sempre nos recebia com muito carinho e gostávamos de conversar sobre as questões indígenas e de artesanato que ela também faz para venda.

Sáimos os quatro de manhã e fomos caminhando pela mata. Pegamos a trilha¹²⁰ atrás da casa dos tios da Cocta. Enquanto seguíamos, Mila nos contava que aquele caminho é usado pra pegar cipó e também era um ponto de parada deles. Na taipa há água e abrigo e para ele são as condições que eles gostavam. Hoje jovens gostam de passar por ali e também os caçadores.

Cocta comentou que ela também conhece esse lugar, mas fazia tempo que não caminhava no mato. Depois de um pequeno lago perto de um local onde havia uma casa, Mila disse “Agora sim nós vamos entrar no mato mesmo, logo ali na frente”.

Com seu facão, ele foi abrindo uma pequena trilha nos recomendando pisar por ele ele estava passando. Neste trecho há um pequeno córrego que nos explicou formava a queda d’água na beirada daquele trecho do caminho.

As caminhadas no mato são um dos momentos de conhecimento Laklãnõ/Xokleng. Eles relatam que acompanhando seus pais, mães, tias e tios que aprenderam os nomes das madeiras, ver o rastro dos animais, ouvir o canto dos pássaros e o que significam. E desta vez não foi diferente, Mila foi nos mostrando as árvores, os tipos de xaxim e outros caminhos possíveis para chegar à taipa. Começamos a descer em direção ao ponto que ele queria nos mostrar e, como tinha chovido alguns dias antes, o chão estava um pouco escorregadio.

¹²⁰ Esta trilha era parte de uma das estradas de retirada de madeira durante os anos 1980.

Ali vimos algumas cinzas no chão e Mila disse que teve uma turma que passou por ali alguns dias antes. O cipó usado para fazer o artesanato tem em abundância por ali e tinha sido recentemente tirado. Ele nos mostrou como escolher o cipó para fazer os trançados.

Esse mesmo gesto de tirar cipó foi mostrado para mim em Florianópolis pelo S. Ivo Clendo. Ele foi convidado para montar a armadilha que fez parte de um dos núcleos da exposição *Tecendo saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng* (2017). Caminhando pela UFSC, ele viu o cipó e disse, “aquele cipó ali está bom. Os brancos gostam dele por causa da folha larga. Para eles é um enfeite, mas só nós sabemos como usar”.

Voltando à taipa na TI Laklãnõ, Mila disse que quando eles vão no mato caçar, eles também pegam cipó, baguinhas, embira, entre outros materiais. Estávamos sentados ali e fizemos um pequeno lanche em conjunto. Ele nos mostrou uns ovos de passarinho recém eclodidos.

Depois voltamos a subir, o que foi bem mais desafiador com o chão escorregadio. Com toda paciência Mila foi nos ajudando e chegamos de volta à lagoa. E na trilha para casa, vimos pegadas de *kabe* (veado vermelho).

Essa caminhada no mato me permitiu ver a prática Laklãnõ/Xokleng da simultaneidade de território e conhecimento. Sem poder percorrer estes espaços não há como testemunhar os acontecimentos das plantas e dos animais. As consequências do desmatamento que a TI sofreu, também afastou os bichos que agora estão voltando.

A respeito dos materiais que os Laklãnõ precisam para fazer certos artefatos, nem sempre é possível encontrá-los próximos das casas, como embira, urtiga e a argila – que são citados como mais escassos. Precisam caminhar muito longe, às vezes sem conseguir achar.

A busca por estes materiais e a caça são dois dos principais intuitos deles ao irem para o mato. Por vezes ficam algumas noites, e no passado ficam cerca de três meses nestes pontos de parada. Iam em grupo grandes, adultos e também crianças. As memórias destas caminhadas são frequentemente o contexto de aprendizagem relatado pelas pessoas – sejam jovens ou mais velhos.

Os Laklãnõ/Xokleng tem uma postura pragmática e seu jeito de aprender é observar atentamente, dificilmente alguém explicará em muito detalhe alguma coisa.

E o correlato jeito de ensinar é saber fazer. Por isso, além das caminhadas é importante estar acompanhado de um grupo de pessoas, ou pelo menos de parceiros de caça – aqui também estão inclusas as mulheres¹²¹. Eles não explicam muita coisa verbalmente, então o acesso a certas informações acontece na presença junto a pessoas que estejam conversando. Daí vem a importância de reuniões e encontros em grupos, pois é mais provável uma interação extensa sobre diversos assuntos. Prestar atenção nas conversas (mesmo que sejam íntimas) não é exatamente algo censurável e é tido como uma demonstração de interesse e é uma postura esperada e incentivada em crianças e jovens.

Marcondes Nanblá em sua pesquisa sobre a infância Laklãñõ explica esta conduta tradicional do povo:

Considerando a liberdade de escolha da criança indígena, para Tassinari (2007) a etnografia aponta para a liberdade de escolha entre as crianças indígenas o que lhes permite tomada de decisões que afetam diretamente seus pais, familiares e comunidade, ou seja, a criança é respeitada como sujeito de sua própria educação e arriscando ir pouco mais além podemos dizer que a responsabilidade de aprendizagem não está nos adultos e sim na própria criança (NANBLÁ, 2015: 22).

As crianças devem estar sempre junto das pessoas e tal presença faz parte do processo de transmissão de conhecimento Laklãñõ/Xokleng. Para fazer algo é preciso *ver fazer algo*, e sem isso, não há aprendizado.

A partir da importância da presença proponho que a partir da enunciação de alguém podemos olhar para três grandes direções:

1. ao tempo vivido marcado por circunstâncias, pessoas e fatos atuais;
2. ao tempo que antecede a existência da pessoa mesma. Envolve pessoas que já não existem mais e constituem condição necessária para o estado de pessoas, lugares e situações contemporâneas;
3. possibilidades de desdobramentos a partir do contemporâneo, conectado com eventos anteriores e vividos por ela mesmo ou por meio de suas atitudes visando uma concretização imediata, a curto ou longo prazo.

Estas direções ensejam *referências* de pessoas e acontecimentos que envolvem cada um, quando em grupo, em casa, com outras famílias e também de

¹²¹ Ainda que a caça seja uma atividade predominantemente masculina, as mulheres além da coleta fazem armadilhas. Desconheço até o momento relato de alguma mulher que usasse arco e flecha ou espingardas.

reuniões da comunidade e aquelas com a presença dos *zug*. Por isso, eles nunca estão sozinhos.

Como vimos no capítulo anterior, os momentos nos quais a comunidade está reunida ao redor do fogo e compartilhando comida são oportunidades excelentes para ouvir e contar histórias. Esta observação destaca algo tradicional e parte da intensa mobilidade característica dos Laklãnõ/Xokleng: mais do que um local, o fogo é o elemento ao redor do qual as casas e abrigos eram construídos. As caminhadas terminavam onde a mulher parava e reacendia as brasas que carregava consigo em sua panela de barro, neste local todos param.

Os Grandes Encontros que apresentei anteriormente não teriam conseguido se tornar um espaço de compartilhamento de histórias sem os mais velhos, a comida e o fogo – que para eles tem que fazer uma fumacinha, assim que eles gostam. Ao redor dele que todos se alimentam da mesma comida e da mesma panela o que torna a alimentação Laklãnõ/Xokleng um ponto incontornável ao considerarmos seus conhecimentos, cultura, socialidade e processo de aprendizagem.

4.3 ALIMENTAR CORPOS E PESSOAS

Uma das coisas que mais me impressionaram ao longo de todos estes anos de pesquisa é a centralidade da comida na vida Laklãñõ/Xokleng. No dia a dia, quando não estamos comendo, estamos preparando a comida ou fazendo ambas as coisas. Na literatura etnológica em geral, a questão da pessoa e do corpo tem tradicionalmente sido abordada a partir da vida ritual e de cerimônias que marcam a passagem/iniciação entre diferentes fases do ciclo de vida (do nascimento à morte). A alimentação aparece do ponto de vista de suas restrições seja para o guerreiro, matador ou o xamã. A comida do dia a dia acaba ficando em segundo plano, na esfera doméstica, em particular, no caso de povos de contato menos recente em que muitas vezes a alimentação tradicional não possui mais condições de ser realizada em sua plenitude e abundância.

Porém, na minha experiência de campo, o que comer esteve sempre no centro de toda e qualquer conversa. Os Laklãñõ/Xokleng levam a comida muito a sério e esperam de nós pesquisadores que também a consideremos deste modo – e de uma forma prática, de preferência.

Na aldeia Figueira, quando *parava* na casa de Nanblá, Favenh e eu fazíamos a comida. Ela me ensinou a cozinhar à maneira indígena e esse aprendizado era para alimentar o corpo e o espírito. Um dos modos que enfatizam ser um diferencial em relação a outros povos é precisamente o que eles comem e como estes alimentos são preparados.

Aprender a cozinhar é parte do tornar-se uma mulher que um dia poderá cuidar da sua casa. Alguns homens até cozinham, mas não o farão se tiver uma mulher na casa. Os casais jovens moram próximos da mãe da esposa (em alguns casos, pode ser da mãe do marido). E caberá a esta mãe fazer a comida para a família da casa dela e receber os parentes de casas próximas. Em alguns casos, a casa dos jovens é usada como um lugar para guardar as roupas e alguns eletrodomésticos, já que eles acabam passando a maior parte do tempo na casa da mãe.

Alimentar famílias muito numerosas consome quase inteiramente a renda familiar e a dificuldade de ter e manter roças por causa da inundação das áreas

férteis da TI os tornou reféns dos mercados¹²² do entorno da TI com seus preços muito altos. As aldeias recebem cestas básicas da FUNAI e também da Defesa Civil como parte de acordos de compensação feitos pelas lideranças. Esses alimentos são repartidos entre as famílias e aliviam um pouco os custos do mercado.

Uma pessoa forte e gorda é considerada saudável e bonita. Magreza é associada a dificuldades financeiras, doenças ou uma característica mesma da pessoa. Hoje em dia a beleza mais magra e até *fitness* é valorizada por eles, mas sempre paira a suspeita de que essa pessoa não come direito, nem tem boa saúde. Isso pode tornar a pessoa propensa a doenças, impossibilidade de compreensão do modo de vida deles, pouca disposição para relações sexuais e ter filhos.

As crianças são a alegria e a vida das casas e fazê-las felizes é a missão cotidiana da família. A alimentação das crianças é basicamente de todas as coisas que elas gostam de comer, pois

quando ela [a criança] não pode brincar na chuva, não pode ir à lama para não sujar a roupa, não pode brincar lá fora, não pode comer o que quer, dentre outros, isso causa doença no espírito da criança e esta pode, segundo a crença, desgostar de viver naquela família e o seu espírito pode ir embora (NANBLÁ, 2015: 30).

Entendo dessa reflexão que a alimentação tem forte conexão com a vida espiritual. Por isso, sem dúvida que os rituais exigem uma atenção maior. E para os Laklãnõ/Xokleng essa atenção é cotidiana.

No IV Encontro da Ação Saberes Indígenas na Escola foi realizada uma roda de conversa sobre a comida tradicional diante uma fogueira onde assamos milho, batata-doce e carne.

Ali, nos explicaram que para assar o milho tem que ser na palha, assim é considerado gostoso. Em meio às várias iguarias Laklãnõ/Xokleng foi mencionado também o cesto no qual eles armazenavam o pinhão na água. Grandes quantidades de pinhão eram colocadas dentro de um *cesto betumado* (cesto trançado e revestido com cera) e depois colocado submerso num córrego. Esse pinhão ficava então armazenado por alguns meses. Foi perguntado se o pinhão não ficava podre. O professor Zeca explicou que não era só um armazenamento, já que guardar o pinhão na água por alguns meses era também para que ele tivesse certo sabor. Contaram que no mato, as mulheres mastigavam a comida para os homens, e várias

¹²² Houveram (e provavelmente ainda há) casos de estabelecimentos que retêm os cartões bancários de pensionistas. Além dos preços abusivos, os Laklãnõ/Xokleng também sofrem com os endividamentos.

peças acharam isso engraçado. Em outras palavras, algo que sempre foi relatado como escolha técnica, e assim era colocado, também correspondia a uma escolha gastronômica.

Além da pesquisa e retomada do m̃og (ALMEIDA, 2015), outros alimentos tem sido cada vez mais preparados de forma tradicional, como o peixe, o milho, o *kápug* e, claro, a carne – o alimento por excelência.

Colocando de forma mais geral, o atributo das comidas também constitui um atributo da pessoa, assim comida forte : pessoa forte: : comida fraca : pessoa fraca. Os índios do mato eram mais saudáveis, mais altos e mais fortes, porque eles só comiam *carne de bicho*¹²³. Não tinham diabetes, pressão alta, câncer, nenhum destes males contemporâneos¹²⁴. Como consequência desta outra alimentação, os corpos ficam doentes. As doenças associadas à má alimentação marcam uma diferença entre eles e os índios do mato. Estes não sabiam que a comida dos brancos tira a força do corpo.

Estar ao redor do fogo é estar em casa. A família dormir junto, com os pés na direção ao redor do fogo para se aquecer era o principal recurso durante o *kutxó*, inverno. Junto a isso, os Laklãnõ/Xokleng também contavam com a cobertura de urtiga que também os aquecia e protegia.

¹²³ Carne de caça.

¹²⁴ Para uma análise das noções de saúde e doença Laklãnõ/Xokleng cf. 2001.

4.4 O MANTO E A URTIGA

Em meio ao compartilhamento de conhecimentos tradicionais, a Escola Vanhecu Patté propôs a confecção do tradicional manto de urtiga. Trata-se de uma peça-chave da cultura material Laklãñ/Xokleng que parou de ser utilizada com a descoberta de cobertas de tecido¹²⁵.

Na recorrente comparação entre como era o cotidiano no passado e como é agora, eles optaram por reunir os mais velhos com as crianças para mostrar esta cultura material. Como já mencionado, o mostrar Laklãñ/Xokleng é fazer, e ver fazer é aprender.

A escolha do manto como o bem cultural a ser pesquisado vem de uma conjunção de fatores. Um deles veio a partir das visitas realizadas nos últimos anos pelos Laklãñ/Xokleng à reserva técnica do Museu de Arqueologia e Etnologia Oswaldo Rodrigues Cabral (MARquE) da UFSC e outros museus da região do Alto Vale do Itajaí, em especial nas cidades de Ibirama e Rio do Sul.

O acervo reunido por Simeão Priprá apresenta diversos itens da cultura material Laklãñ/Xokleng obtidos durante suas pesquisas de campo.

A arte da tecelagem da urtiga é uma especialidade do povo Laklãñ/Xokleng¹²⁶. Seu processo de confecção é bem longo e esquematicamente podemos pensar em duas grandes etapas: (1) colheita da urtiga e sua transformação em fio e (2) a tessitura do manto.

A pesquisa feita por Simeão Priprá apresenta os passos deste processo:

Fiz uma pergunta também se era feito um pedido¹²⁷ para tirar a casca da urtiga, ela me disse que não, mas para tirar a casca da urtiga precisava tirar os espinhos que tinha no pé com um pedaço de pau e depois quebrar as pontas com a mão e tirar a casca com cuidado para não se machucar. Então juntava as fibras para levar para casa, e pendurava em algum lugar para secar com a luz do sol. Depois era colocado para ferver. Depois da fervura era tirado e colocado sobre uma tábua ou madeira qualquer e batido com um pedaço de pau até sair a casca e aparecer a fibra. Assim era feito uma corda e levada novamente ao fogo com cinza e água pra ferver até ficar branca, refazendo novamente o mesmo processo citado acima pra ficar mole. Era feito uma bola com a corda e dali se iniciava o manto com vários

¹²⁵ Esse mesmo movimento de substituição aconteceu com as painéis de argila que caíram em desuso com a chegada das painéis de ferro – o tipo favorito das mulheres.

¹²⁶ O relato que segue contém uma descrição não muito detalhada, já que eles são avessos à divulgação de saberes tradicionais.

¹²⁷ Para qualquer intervenção na natureza, os Laklãñ/Xokleng conversam com a planta/animal que precisam. A aquiescência dos mesmos será feita mediante sinais que podem ser lidos/vistos/ouvidos no mato – e de dependendo do caso, em sonhos.

cores e tamanhos. Isso levava alguns dias para ficar pronto e para fazer a pintura usava a casca do pinheiro, que com ele novamente era fervido. Com tudo isso feito não precisava fazer cerimônia alguma para tirar a urtiga e a casca (PRIPRÁ, 2015: 16)

A primeira etapa de coleta se deu em uma saída de campo organizada pela escola Vanhecu Patté. Guiados por D. Cocta e S. Ivo, Nandjá, Kundin e D. Rosa, os professores e um grupo de estudantes começamos a procura da urtiga – com muita curiosidade para entender como realmente pegar a urtiga sem se queimar. As senhoras explicaram a forma correta de fazer, mas que mesmo assim algumas pessoas podem ter uma reação alérgica; foi o que aconteceu com uma das jovens que estavam no grupo e pediram que ela se afastasse.

Elas foram andando pelo mato tirando as fibras, alguns alunos e professores foram atrás e aos poucos foram juntando montes de urtiga que depois foram colocados dentro do ônibus.

Tudo foi levado para a Casa de Artesanato onde professores, anciãs, anciãos e comunidade foram aos poucos fazendo o trabalho de retirar a fibra da urtiga selecionando as que estavam no ponto correto. Foi um dia de muita risada e conversas. Um grupo fez fogo, pois era um dia bem frio, e também preparou comida e café.

De toda a urtiga que foi coletada, apenas uma parte serviria para fazer o fio. Conforme as fibras foram tiradas, elas foram estendidas próximas ao fogo para acelerar um pouco a secagem. A prof. Josiane Tschucambang brincou comigo dizendo que eu achava que faríamos uma cobertura, mas só daria para fazer um guardanapo.

Então eles explicaram que a cobertura não é feita assim depressa. Nas saídas no mato, pegava às vezes um pouco e ia juntando. Sabe novelo de lã?, me perguntaram, é desse jeito, eles guardam esse fio e vai fazendo, leva tempo.

Depois de um longo dia de trabalho, restava esperar a urtiga secar completamente para seguir para a próxima fase da produção do fio. Estas fibras são cozidas e nesta etapa podem receber cor, a partir de certas plantas. Esse momento também leva bastante tempo, pois são várias etapas de cozimento e exige muita atenção, muitas panelas e muita lenha.

Uma vez obtidos os fios, pode-se começar a tecer a cobertura. D. Kundin queria visitar D. Neli, pois ela lembrava uma parte do processo e D. Neli sabe como

fazer. Nos arrumamos de manhã cedo e descemos do Bugio. Primeiro, passamos em José Boiteux pra fazer compras e abastecer o carro. Depois seguimos para a casa de D. Neli, a última casa da aldeia Sede, bem próxima da Cachoeira Esmeralda. Perto de sua casa também fica o caminho que conecta a aldeia Sede ao Bugio - a trilha que foi reaberta pelos professores para a primeira ação realizada pelos professores do Bugio.

Chegando¹²⁸ na casa, D. Neli tinha saído e ficamos esperando com sua filha e seus netos. Pique, a filha de D. Neli, estava preparando um tatete que seu marido havia caçado naquela manhã. D. Kundin também preparou carne de gado e *totolo* para almoçarmos todos juntos.

Quando D. Neli chegou (fora visitar a uma família acompanhando o pastor de sua igreja) ficou muito feliz em nos ver e nos mostrou sua horta e as plantas ao redor de sua casa.

Neste dia D. Kundin pediu ajuda de D. Neli para relembrar como era a tessitura do manto de urtiga. Contamos para ela que a urtiga estava seca e eles iam começar o processo de cozimento. D. Neli ouviu, pensou e pegou um barbante para fazer uma amostra.

A chave para esta questão do manto está na forma como os Laklãnõ/Xokleng aprendem. Como tenho demonstrado ao longo dos capítulos ver-fazer é este momento de transmissão do conhecimento. Deixar de fazer as panelas e as cobertas impediu toda uma geração de ver como são feitos estes objetos. Como a coberta deixou de ser confeccionada antes do contato oficial, poucas pessoas, mesmo entre os mais velhos, tiveram a oportunidade de presenciar a execução dessa técnica.

Por isso, as pessoas que experienciaram este ver-fazer coberta às vezes lembram de forma fragmentada do processo. Quando os mais velhos se reúnem, contam o que viram e ouviram é como se as memórias dos outros ouvissem este chamado e também viessem à tona.

Esse é o movimento que puder ver quando D. Neli e Kundin se reuniram para lembrar do manto. A pedido delas não posso descrever em detalhes como é

¹²⁸ Naquela casa moravam D. Neli e seu marido, duas filhas suas, a Esmeralda e a Pique, esta com seu marido e um casal de filhos.

esse modo de tecer o manto. D. Neli enfatizou que agora Kundin poderia usar esse saber para trabalhar na escola e ter uma renda a partir disso¹²⁹.

Juntas, elas cortaram os barbantes e foram montando os fios na horizontal e puxando os fios na vertical. “Isso eles fazem sentado no chão, viu. Aqui ela está segurando para mim, porque nós estamos em pé”, D. Neli contava enquanto tecia. As crianças brincavam ao redor e as senhoras disseram para eles irem brincar longe. “Os velhos, eles não gostam que as crianças ficam em volta, porque eles vão estragar o trabalho. Curiosos! Eles querem fazer, querem ficar mexendo no trabalho deles”. Resta à criança curiosa, insistir em observar e se fica quieta pode até receber uma explicação ou ter alguma pergunta respondida.

Quando estavam precisando de mais fio, o netinho de D. Neli ficou muito contente por ajudar a cortar. E aos poucos, os fios ganharam a aparência do manto e elas viram como era para ser feito. Daí D. Kundin disse, “ah, fica bom se assim faz desse outro jeito”, e fez uma laçada diferente. D. Neli olhou e disse, “bom aí é seu jeito, né. Agora você vai fazer do seu jeito”. Fazer coisas tradicionais de outra maneira, não é grande um problema para os Laklãñ/Xokleng. Como em outros aspectos culturais, a inovação ou transformação não é vista como uma coisa ruim, mas o processo pelo qual pessoas com diferentes personalidades realizam coisas de forma um pouco diferente. A transformação, ou variações, não é um problema a ser evitado, mas sim parte da vida das coisas e dos saberes. As variações inclusive inscrevem os detalhes que permitem depois reconhecer quais mãos fizeram aqueles objetos e torna cada um deles único e pessoal.

D. Neli contou que um dos filhos dela não gostava que ela fosse nas escolas dar palestra, “ele quer isso só para os filhos dele, ele não quer que eu conte. Mas a escola tem o nome do meu pai (Vanhecu Patté), então eu vou lá, sim. Se alguém vem me perguntar, eu explico, viu. Que nem você, Lays, você chega aqui, traz carne, e veio na minha casa e estou explicando. A Marian [Heineberg], mesma coisa, me visitava, passava tempo aqui conversando. Vocês vão ficar aqui?”, perguntou D.

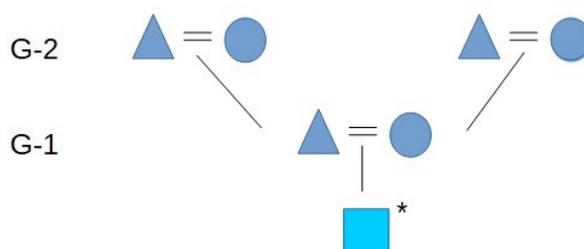
¹²⁹ As escolas Laklãñ/Xokleng tem dois cargos pedagógicos que eles lutaram para conseguir: o orientador da língua e o orientador da cultura. Ambos são fundamentais para as estratégias de concretização da educação escolar indígena. Nos últimos anos na escola Vanhecu Patté, os mais velhos tem ocupado a vaga de orientador da cultura – até o momento homens com idade de 50 a 70 anos. Ainda está por se fazer uma reflexão sobre a relação dos Laklãñ/Xokleng com o dinheiro e como os projetos sociais além de uma disputa pelo conhecimento também implica uma disputa pela renda que pode ser obtida a partir disso.

Neli, “Porque se é para fazer mesmo, aí vocês vão ter que posar aqui, a gente conversa e vai fazendo”.

4.5 ANGOIKÁ – “A NOSSA GENTE”

Angoiká, pode ser traduzido como nós mesmos, ou ainda como nossa gente. Trata-se de um nós inclusivo, forma pronominal presente em muitos povos ameríndios. No caso Laklãnõ/Xokleng, inclui os parentes e aqueles que falam o mesmo idioma – por isso saber falar a língua é tão importante. A presença da língua é tão importante quanto a presença dos parentes. Em meio à família que cada pessoa é alimentada e cuidada, e por estes corpos que passam os conhecimentos e o sentimento de fazer parte de uma comunidade.

O que podemos chamar de núcleo familiar Laklãnõ/Xokleng pode ser assim desenhado:



Ego chamará as mulheres das gerações G-1 e G-2 de *jõ* – que em português é traduzido por mãe. Eles nos explicam que no *sistema* deles não tem avó, nem tia: todas são mães. O mesmo vale para os homens, Ego chamará os homens G-1 e G-2, *jug* – pai, em português. Escuta-se com frequência a variação *mãe/pai velho*, uma alternativa ao uso de avô-avó em português.

Na formulação de Greg Urban, estas categorias são assim definidas:

“Categoria mãe-filha: par de indivíduos (x,y), na sociedade Xokleng onde x é a mãe de y (sua filha) apenas se x é a genitora de y, ou há z, que era a mãe [genitora] de y, e transferiu y para x (que é mulher). Ademais, a transferência cancela qualquer relação mãe-filha anterior on qual era baseada”¹³⁰.

$M-C(x,y) =_{df} GENETRIX(x,y) \vee (Z[?]z) (M-C)x,y) . \text{♀}(x) . TRANS(z,x,y)$

¹³⁰ “Mother-child category. For any pair of individuals (x,y) in Shokleng society, x is the “mother” of y (her “child”) if and only if either x is the genitrix of y, or there is a z, who was the mother of y, and transfered y to x (who is female). Furthermore, a transference cancels whatever previous mother-child relationship on which it was based”.

(URBAN, 1978:140).

“[...] no PI Ibirama, a irmã do pai poderia em uma instância ser *nõ* [jõ] (se ela é suficientemente mais velha que você), em outra instância *nũgñẽn* (se ela é mais ou menos da mesma idade ou mais jovem), e ainda *mĩ* (se ela furou seu lábio ou tatuou sua coxa). *Idade relativa parece ser mais importante do que a conexão genealógica*” (URBAN, Greg. Metaphysical community. Chapter 4: A lock of hair in a ball of wax; meu destaque)¹³¹.

A conexão genealógica e seus conteúdos se realizam por meio de distinções entre diferentes fases da vida, de experiências, de relacionamentos e caminhadas que não só estabelecem estas conexões, como servem de referência para a temporalidade das categorias de idade. A diferença entre ser uma criança ou uma pessoa adulta está não apenas no corpo, mas principalmente no papel e lugar social que cada um desempenha dentro da comunidade. Cada papel tem um sentido no espaço, no tempo e nas famílias.

A família Laklãnõ/Xokleng demonstra um amor especial pelas crianças. Tanto que entre as famílias acontecem as adoções – ou transferências, como Urban preferiu chamar. Trata-se das crianças que passam a ser filhas/os de outras mães e pais. Uma vez que a adoção/transferência se realize, a criança passa a ser sua filha como as filhas biológicas sem distinções no que dizem respeito a geração da criança e este movimento não é um segredo. Os pais afirmam que muitas vezes a filha adotiva é mais amorosa e obediente do que os biológicos. Se por um lado não há uma diferenciação fisiológica, a comparação de personalidade que parece enfatizar o quanto a consubstanciação da formação da pessoa e do corpo Laklãnõ/Xokleng constitui um fator determinante na gestação da família.

Eu prefiro transferência, porque isso destaca o aspecto da “dádiva”. Adoção parece mais apropriado para situações nas quais toma-se alguém com quem de outra forma não haveria laços. A mãe está viva e pode residir na mesma casa ou bem próximo da mãe adotiva. Além disso, o que está envolvido nisto não é conceitualmente diferente do que está envolvido na distribuição de comida. De fato, a transferência pode ter um significado político similar. Visto de forma mais ampla, não é apenas um assunto entre mãe e filha, mas também envolve seus respectivos maridos. E a relação DH-WF é de suma importância política ¹³² (URBAN, 1978: 142; minha tradução).

¹³¹ “[...] at P.I. Ibirama, a father's sister might be in one instance *nõ* (if she is sufficiently older than you), in another instance *nũgñẽn* (if she is more or less the same age or younger), and in still another *mĩ* (if she happens to have been involved in piercing your lip or tattooing you thigh). **Relative age appears to be more important than genealogical connection**”.

¹³² “I prefer transference, because it highlights the aspect of “giving”. Adoption seems more appropriate for situations in which there is a taking up of someone otherwise unattached. It's mother is alive, and may reside in the same house or right nearby it's adoptive mother. Moreover, what is involved here is really no different conceptually from what is involved in food distribution. Indeed, adoptive

No passado, as filhas davam suas crianças jovens para a sua mãe ou mulher mais velha, quando esta não podia mais ter filhos e/ou os seus já estão grandes (ibid: 141). Atualmente, as mulheres mais velhas contam que pedem as crianças para serem sua companhia. Na prática, quando as crianças são muito pequenas, elas ficam com a mãe da esposa (WM) ou do marido (HM) e o casal pode até morar na casa delas por um tempo, principalmente se as mães forem bem jovens e nesse caso geralmente será com a mãe da esposa que irá ensiná-la a cuidar da criança, amamentá-la e também cuidar de si mesma, aconselhando nos cuidados pós-parto¹³³ e em como tratar o marido.

Mesmo quando não há uma transferência, as crianças são criadas pela avó (WM, HM; G-2) e quando ficam um pouco maiores já começam a caminhar com seus mais velhos (WF, e ocasionalmente HF, G-2). Existem aqueles casais que são referências na comunidade e geralmente esses cuidam de várias crianças ao longo de sua vida de “mais velho”. Mais velho não faz referência a uma quantidade de anos vividos, mas a relatividade das experiências de vida.

Certa vez, na casa de Kojeko Namblá, na aldeia Figueira, Nego Pembá (comunicação pessoal, 2014) comentou “Nossa, vó, você é muito velha!”. Eu disse, “Nossa, que coisa para se falar”. Ele me respondeu prontamente “Ué, porque ser velha é uma coisa ruim? Na verdade é uma coisa boa porque ela já viu muitas pessoas crescendo, já fez muita coisa. Agora ela já tem até bisneto! Quem que vê seus bisnetos?”.

A criação se conecta com a noção de pessoa, pois *criar* significa comer da mesma panela, caminhar junto, dormir juntos e não acontece exclusivamente no caso de orfandade, mas em diferentes períodos da vida. Em outras palavras, uma pessoa pode passar alguns meses ou mesmo anos de sua infância ou juventude morando com um tio, paterno ou materno, e depois retornar para o convívio com seus pais biológicos (frutos ou não de uma adoção/transferência). Esse tio também é chamado de pai, assim como a tia, comumente será chamada de mãe. A criação é um fator determinante para o acesso aos conhecimentos que hoje são qualificados como tradicionais, pois ouvindo as palavras de quem um dia te criou é que a pessoa

transference may have a similar political significance. Viewed more broadly, it is no simply an affair between mother and daughter, but involves as well their respective husbands. And the DH-WF relation is of the utmost importance politically”.

¹³³ Os partos hoje em dia são, em maioria, realizado nos hospitais, inclusive por meio de cesárias.

também terá esse conhecimento com ela e evocará aqueles com quem conviveu como sua conexão com estes saberes.

Essa criação e os movimentos de permanecer mais ou menos tempo com algumas pessoas evidencia no âmbito familiar e de modo bem característico a disposição sazonal Laklãñõ/Xokleng. Às vezes alguns membros da família podem passar meses inteiros na casa de algum parente considerados momentos especiais de lembranças e conversas.

São nestes momentos que histórias são contadas, compartilhadas e examinadas. As visitas, em especial aos membros das famílias extensas, fazem parte da circulação de informações e saberes além da família nuclear.

As mulheres recebem conselhos de suas *jõ* (mães/avós/tias) sobre como escolher o namorado ou futuro marido. Esse assunto é um tópico frequente de conversa entre as mulheres para que se faça uma boa escolha que não leve a *sofrimento*. Espera-se do pretendente que seja amoroso, tenha um trabalho, boas relações com os próprios pais, seja bonito, entre outras características. As uniões também dependem das famílias, pois cada família tem suas expectativas além de seu histórico de relações familiares. Atualmente, as meninas e os meninos escolhem com bastante liberdade com que se relacionar. Parece ter sido assim no passado, pelo menos no que tange as relações sexuais. A diferença em relação ao passado tem mais a ver com o casamento mesmo que, naquele tempo, era escolhido pelos pais¹³⁴.

¹³⁴ Jules Henry (1964 [1941]) relata em sua monografia as diferentes formas de casamento. Segundo ele, o grupo do PI Ibirama apresentava todas as modalidades de casamento de que já houve registro etnográfico, além do que chamou de casamento grupal. Os Laklãñõ/Xokleng se ofendem diante deste tipo de teoria que parece lhes dar uma faceta de promiscuidade. Para eles, a questão dos relacionamentos sexuais é uma parte muito importante de sua socialidade. Esta característica, assim como outras eles preferem que sejam faladas apenas entre eles, considerando também a presença da Assembleia de Deus na TI e a moralidade que estimula relações monogâmicas oficializadas.

4.6 VISLUMBRES DE FUTUROS

Apresentei até aqui formas de conhecer e de fazer que tem sido retomadas ou ao menos feitas de forma mais anunciada e até pública. Para conhecer, além de ter a curiosidade de acompanhar aqueles que fazem, há outro nível em que o aprofundamento pode acontecer, por meio da relação que cada pessoa tem com os espíritos. A espiritualidade perpassa todas as relações de conhecimento Laklãnõ/Xokleng.

Não é nada fácil abordar esta questão, pois no momento parte significativa das pessoas na TI estão crentes. Ou seja, elas participam do serviço religioso das igrejas de denominação evangélica – a maior parte pertencente a Assembleia de Deus. Como em outros níveis de vida social, os Laklãnõ/Xokleng guiam inteiramente a prática evangélica em seu território e a presença *zug* acontece na forma de visitas e alianças. Pastores de outras igrejas vão realizar cultos ou outras atividades nas igrejas da TI, assim como os pastores e cantores Laklãnõ/Xokleng são convidados para participar da programação de outras igrejas.

Quando perguntamos aos Laklãnõ/Xokleng sobre qual é a relação entre a religião de hoje e a cultura recebi diferentes tipos de resposta.

A primeira delas é de que, com a religião, eles não podem mais praticar rituais nem falar com os espíritos porque *eles*, aqui se referindo aos índios do mato, eram pagãos¹³⁵. Certa vez, um homem adulto me relatou que disseram para eles que a perseguição dos bugreiros foi uma punição de Deus pelos pecados que eles cometeram.

Outra resposta que tem ganhado mais força, abrange a frase recorrente de que “o *nosso sistema* é uma coisa e a religião é outra” – e que a cultura tem muita coisa em comum com a Bíblia. No mato, eles acreditavam em Deus, também foram um povo perseguido que recebeu promessas e mensagens de Deus, sonhavam com o que aconteceria.

¹³⁵ Nesta questão, não trarei os nomes das pessoas que expressaram suas ideias. Como vi ao longo dos últimos seis anos, muitas pessoas tem deixado de se referir aos costumes tradicionais como algo impróprio ou impuro, ou ainda, sem romantizar a relação com a natureza. Mesmo entre eles, este tipo de concepção ainda existe, muito alimentada pelos *zug* em geral. Sem dúvida, a presença de projetos de valorização cultural contribuiu para um olhar diferente a relação entre a cultura tradicional e o evangelho.

Porém todos reconhecem que a chegada do pentecostalismo teve um impacto na vida espiritual do povo que assumiu novas formas de expressão. Assim, parte significativa desse processo é o estabelecimento de conexões entre a Bíblia e a trajetória e histórias Laklãnõ/Xokleng¹³⁶.

Os Laklãnõ/Xokleng entraram em contato com o Evangelho nos anos 1950, depois da saída do primeiro chefe do posto, Eduardo Hoerhann¹³⁷. Antes disso teve uma tentativa de conversão ao catolicismo ainda no tempo do Eduardo e até hoje ainda tem uma Igreja Católica na Barragem, mas essa religião nunca foi aceita por eles.

O antropólogo Flávio Wiik (2004; 2010) tratou desta questão da conversão, narrando o episódio no qual alguns deles se tornaram crentes e aceitaram Jesus. Eu mesma ouvi uma versão desta história em um daqueles clássicos momentos em campo nos quais não dava nem para gravar, nem escrever. Assim, evoco resumidamente o que Kundin Ndili me contou a beira de seu fogão à lenha, enquanto tomávamos chá.

Um dos filhos da mãe dela estava doente. Ninguém sabia o que ele tinha e eles procuravam alguém que pudesse curá-lo. Foram caminhando pela estrada e foram até o Vigante. Ali tinha uma parada de ônibus onde encontraram algumas pessoas. Elas disseram que tinha um pastor, um homem da igreja que sabia curar. E eles foram pelo caminho indicado e chegaram nessa igreja à noite. Uma mulher os recebeu e disse que o pastor ainda não havia chegado. Ela os chamou pra ir pra dentro, ofereceu pouso pra eles. Deu comida e uma muda de roupa. Ali eles pousaram. O pastor os atendeu e fez uma oração para a criança e ela ficou um pouco melhor. Ele deu uma profecia pra eles, dizendo que infelizmente aquela criança não ficaria viva por muito mais tempo. O pastor e a mulher deram comida e roupa pra eles levarem para a aldeia. Três meses depois a criança faleceu.

Esse acontecimento de cura e profecia cumprida se espalhou entre eles. Outras famílias foram em busca deste pastor, obtendo curas. E assim as lideranças

¹³⁶ Escolhi não enveredar pelo caminho das igrejas na TI. Como em outros aspectos da cultura Laklãnõ/Xokleng, eles esperam um engajamento real nas atividades religiosas e meus interesses eram outros. Porém, ouvi muitas das comparações e analogias, pois para falar sobre a espiritualidade tradicional é comum que eles também falem sobre a Bíblia. Para outros olhares para a vida religiosa e seus sentidos, cf. Wiik (2004) sobre a conversão Laklãnõ/Xokleng ao Pentecostalismo e Hoffmann (2011), sobre a musicalidade Xokleng, cantos e hinos.

¹³⁷ A narrativa dos acontecimentos que culminaram com a saída de Hoerhann da chefia do Posto Indígena Duque de Caxias fazem parte de minha dissertação Conceição (2015), a partir da fala de S. Edu Priprá.

foram pedir ao chefe do posto para construir uma igreja na TI. Tiveram a permissão e eles mesmos construíram e convidaram o pastor. Houve um grande batismo nas águas em que muitos Laklãnõ/Xokleng aceitaram está fé.

Para o ponto que trouxe neste capítulo, a cura conecta a espiritualidade com as pessoas. Ela expressa o florescimento de uma relação bem estabelecida entre alguém e os seres e forças da natureza. Toda pessoa Laklãnõ/Xokleng tem a possibilidade de se relacionar no sentido de cura e existe mais de um nível ou forma de firmar estes vínculos.

Para fazerem suas curas, os *kujá* cultivavam uma forte conexão com os animais, pois eram os espíritos deles que os ajudavam a tratar as doenças das pessoas que tem uma origem espiritual.

Kuplen é o “duplo” que todas as pessoas, animais, plantas e elementos da natureza possuem. *Kuplen* confere-lhes vida e vontade. *Kuplen* e corpo físico formam um todo integrado e uno. Com a chegada do cristianismo, *kuplen* tem sido traduzido como “alma” ou “espírito”. *Ngayun* são seres de forma semi humana – ou “monstruosa” – que habitam o universo. Por intermédio de possessão, assumem formas humanas ou de animais. [...] Os Xokleng associam o estado de doença à perda temporária do *kuplen*, que é aprisionado por um *ngayun*. A perda definitiva do *kuplen* – devorado pelo *ngayun* – leva a pessoa à morte. O *ngayun* provoca o mal, agindo de várias maneiras. Ao incorporar-se a uma pessoa ou animal, ele seduz a vítima, convidando-a para comer a sua comida ou a ter relações sexuais. Ao aceitar, a vítima o incorpora – ou a sua substância –, o que provocará doenças e morte. O *ngayun*, em sua forma monstruosa, devora a vítima, arrancando-lhe as entranhas pelo ânus. Os ataques do *ngayun* podem acontecer a qualquer momento em que a pessoa esteja acordada ou através de sonhos (WIJK, 2001: 400).

É difícil ouvir os Laklãnõ/Xokleng falarem sobre esta etiologia cosmológica sobre isso sem ouvir o nome de Kamlém, que foi o último homem entre eles a ser reconhecido e chamado como *kujá*. Apenas alguns *kujá* tinham os espíritos destes animais perto dele, o que tornava estas pessoas muito poderosas. Kamlém ocupa este lugar de referência e sua relação tão próxima com a natureza foi o que desencadeou sua morte.

Seus filhos foram caçar bugio, mas não o fizeram da maneira correta. Caçar envolve conversar com os animais, explicar que estão matando ele por causa da carne que eles vão levar para alimentar as crianças e só vão pegar o necessário para as famílias e não vão fazer mal para eles. Além da conversa, não matam as fêmeas, nem os filhotes. Uma vez abatido o animal, também existe um ritual para sua limpeza, no caso do bugio ele não pode ser lavado, senão começa a chover.

Primeiro sapeca no fogo pra tirar o pelo e depois são tiradas as partes de dentro, com atenção ao que pode ou não ser comido.

Então, como os filhos do Kamlém não seguiram o ritual na caça ao bugio, Kamlém sentiu no coração dele, como se fossem um só. Por sua conexão tão forte com os espíritos, ele não resistiu e faleceu, amaldiçoando os que não tiveram boa conduta com o Bugio e seus descendentes.

Os descendentes de Kamlém possuem forte espiritualidade e diferentes pessoas me disseram que veem os bugios de longe na mata, protegendo-os enquanto caminham. Também contam sonhos relacionados a algum desafio que estejam passando na vida e recebem orientações destes espíritos. Porém esta proximidade demanda um cultivo de ambos os lados e, se em algumas famílias, já há um histórico de consubstanciação que facilita esta interlocução, no limite, qualquer pessoa que realmente queira ir ao encontro dos espíritos pode fazê-lo.

Muito das conversas em torno da história de Kamlém tratam principalmente das formas de relações com os espíritos e os levam a refletir as continuidades dessas interações diante da atual crença cristã.

A retomada da prática ritual parece ser a *informação pública* de que rituais acontecem. Em outras palavras, a partir do que pude acompanhar e também do que diferentes famílias relataram a respeito de seus conhecimentos e do que aprenderam com seus mais velhos, fica evidente que rituais continuaram sendo feitos por algumas famílias. Foi isso que permitiu que eles fossem aprendidos e pudessem ser feitos publicamente hoje. Porém, sem dúvida, longe das dimensões que relatam sobre como eram feitos no passado e como eles conduziam as caminhadas.

Os sentidos de um ritual para os Laktlãñ/Xokleng vai desde a postura e modo de fazer algo respeitando os espíritos da natureza até as grandes iniciações, casamentos, batizados e reinserção da viúva na comunidade. Por exemplo, para pegar um alimento na mata, eles fazem o ritual de pedir para comer aquele alimento. Se for o mel, eles se dirigem à Abelha. Se é para caçar, eles precisam respeitar toda a família da caça em questão e explicar que só querem um pouco de carne para alimentar as crianças. Essa conversa com os espíritos é um ritual – o que não implica uma fórmula pronta que precisa ser enunciada. Cada pessoa falará à sua maneira inspirada pelas palavras dos caçadores que tenha acompanhado. Se os

espíritos concordarem e também quiserem ter boas relações com essas pessoas, eles lhes dará comida e avisos, seja por meio de outros seres da natureza ou em sonhos.

Os pássaros, em especial, são portadores de mensagens e avisam dos maus presságios. O *yolo* é um passarinho pequenino, castanho, lépido e com voz poderosa. Dizem que ele é agourento e canta quando algo ruim vai acontecer. Quando a pessoa ouve o canto, já sabe que há algum perigo por perto ou aquilo que a pessoa vai fazer não dará certo.

Kaile Priprá, um dos caçadores da aldeia Bugio e também professor, um dia me contou que estava no mato, ele e mais dois. iam buscar palha de guaricana para refazer os telhados das casas usadas no cenário para a apresentação da Mostra Cultural. Eles já estavam no mato e foram descendo. Viram uma gruta mais a frente e ouviram o *yolo*. Decidiram mudar a rota, mas eles precisavam descer mais para chegar no lugar que tinha palha. Deram a volta, mas quando chegaram de novo perto daquele lugar, de novo o *yolo* cantou pra eles. Mas como tinham de passar por ali, seguiram e quando estavam atravessando a gruta, um deles viu uma cobra¹³⁸ perto do pé dele. Conseguiram matar essa cobra e entenderam porquê o *yolo* estava agourando. Aí perguntei, por que você diz que ele é agourento, se ele estava tentando ajudar vocês? E ele respondeu que era força do hábito chamar assim. Ouvi vários relatos do canto desse pássaro e na maior parte das vezes, as pessoa duvidam dele e no fim se arrependem de não terem seguido seu alerta. Ouvir seu canto indica que é preciso uma mudança de direção ou perigos no caminho.

Estes são exemplos de como a espiritualidade Laklãnõ/Xokleng como eles têm comentado e vivido atualmente movem-se ao redor de acontecimentos futuros. E há um ritual do qual ouvi falar pela primeira vez em 2014 e tive a oportunidade de vê-lo se realizar. Fazia parte de tradições que diziam não fazer mais, o *koplág*.

É uma das artes divinatórias que consiste na leitura das brasas de uma planta. Esse conhecimento é de poucas pessoas. Como apresentei ao longo deste trabalho, os conhecimentos eram e são passados na prática mesma, e para aprender a pessoa precisa conviver com alguém que saiba daquelas coisas. Mesmo assim, a pessoa que tem um determinado conhecimento observa a pessoa que está interessada – se ela tem a personalidade para lidar com aquele saber. Para fazer

¹³⁸ Os Laklãnõ/Xokleng tem muito medo de cobra e as associam a mortes – e também curas memoráveis.

kóplan a pessoa tem que ser calma, observadora. Não pode ser o tipo muito falante e briguento, tem que ser uma pessoa tranquila. E isso porquê esse ritual mostra o que aparecerá nos caminhos deles, por um período mais extenso de tempo.

No ano de 2017 houve um Grande Encontro da ASIE na casa de D. Neli Ndili, na aldeia Sede. Este foi o primeiro que conseguimos fazer fora das escolas da TI e para todos nós foi a culminância do movimento de não ficar entre quatro paredes e sair do ambiente escolar. As professoras organizaram várias atividades e rodas de conversa com fogueiras e carne para assar.

No penúltimo dia do encontro, S. Edu Priprá anunciou que queria fazer um *koplág*. Todos ficaram curiosos para saber como era. Conversando com uma senhora, ela disse que quando os homens vão fazer *koplág*, um chama o outro bem discreto eles vão lá e fazem, depois contam o que viram.

Estava um dia lindo, com o céu bem azul e o sol brilhante. Depois do almoço voltamos para a cachoeira, S. Edu e Patté foram no mato buscar a planta que eles queimam para fazer a leitura das brasas. Depois S. Edu guardou a palha na cabana onde ele, sua esposa e seu neto estavam parando durante o Encontro.

No fim da tarde, de repente, o céu ficou nublado e uma ventania ululante arrancou a lona do barracão que havia sido construído para a ocasião. Começou a chover muito forte e todo mundo começou a correr de volta pra casa de D. Neli, levando as mochilas, roupas, câmeras. As crianças saíram correndo e gritando. Quando vi só ficamos S. Edu, sua esposa e seu neto, Nandjá e Jean (seu filho mais novo), Cambechuim e Nãg (sua filha), e eu.

S. Edu contou que aquela chuva veio para as pessoas irem embora mesmo, pois o ritual precisa de silêncio e muita concentração. Ele disse que ia fazer fogo e comer antes de fazer, mas tinha que ser carne. Então fui buscar carne para a janta dele, com a equipe responsável pela alimentação do Grande Encontro. Quando voltei, ele tinha feito fogueira e começou a preparar a carne.

Ele comeu, silencioso e esperou um pouco. Conversamos um pouco sobre isso, eu cheia de curiosidade e ele pediu silêncio. Disse-nos para ficarmos quietos e se ouvíssemos alguma ventania fora da casa não deveríamos olhar.

Aos poucos ele arrumou as brasas do fogo e colocou a planta que é usada para o *koplág*. Esperamos ela queimar e ele pegou suas brasas para fazer a leitura.

Pedi para desligar a única lâmpada da casinha. Depois foi contando para todos o que viu, primeiro no idioma e traduzindo uma parte para mim.

O relato que faço deste *kóplag* é breve e intencionalmente impreciso¹³⁹. Ainda que S. Edu tenha me pedido para filmá-lo, o conhecimento deste ritual é acessível para quem o vê e ele viu a importância em seu registro. E como se trata de uma previsão (PRIPRÁ, Acir, 2020) ela mexe com toda a natureza.

Na manhã seguinte ao *koplág* eles rememoraram juntos o ritual, compartilhando com os presentes no encontro. Entre o silenciar e falar sobre, nesta conversa coletiva, eles queriam olhar para os possíveis desdobramentos, tanto dos acontecimentos futuros que o *kóplag* mostrou, quanto do lugar deste tipo de ritual no atual contexto da comunidade.

Por isso, o fato de ter sido S. Edu a realizá-lo torna o evento especial, pois ele é uma liderança política e espiritual como pastor. Com a reabertura das trilhas que levam ao mato e a cultura tradicional, cada vez mais eles têm se perguntado se é possível ter as duas coisas: o saber tradicional e esse saber da igreja. Eles tem se fortalecido ao ponto de conseguirem conversar abertamente sobre esse ritual, uma conversa entre pessoas mais velhas e evangélicas, jovens e não-indígenas na direção de expressar uma cultura que foi silenciada.

Depois que o *kóplan* aconteceu, surgiram as questões: por que estamos fazendo isso? Será que conseguimos lidar com essas forças da natureza? Será que temos conhecimentos suficientes para entender as implicações de mexer com os espíritos? Estamos realmente dispostos a viver de acordo com essa espiritualidade? Será que poderíamos viver como no passado? Será que as práticas dos rituais também podem fazer parte da nossa vida hoje?

¹³⁹ Em outra ocasião, Thiago Gomes (comunicação pessoal, 2018) me disse que estavam falando sobre o *koplág* pelas aldeias. Assim, sem dúvida, os acontecimentos previstos por S. Edu estavam sendo esperados. E um deles aconteceu alguns meses depois, como pode ser visto na pesquisa de Acir Priprá (2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, como todos, é fruto de seu tempo e sua autora. Como toda etnografia tem presenças e ausências, sendo estas mais profundas que as primeiras. Toda etnografia é fruto de interações com pessoas específicas em certos momentos de suas vidas e vivendo questões que estão além de minha compreensão e acesso. Primeiro, por meu desconhecimento da língua Laklãnõ/Xokleng e segundo, pela complexidade mesma de acessar e depois apresentar estas questões.

A situação da Barragem Norte (Capítulo 1: Barragem Norte: um divisor de águas, espaços e tempos) nos coloca diante do inominável. Muitos tem colocado a questão dos impactos da barragem e como mensurar as perdas e ressarcir a comunidade. Porém sabemos que não há ressarcimento que possa devolver tudo que se perdeu. A Natureza, se deixada seguir seu curso, sem dúvida se recuperará. No entanto, não tem sido esta a intenção das autoridades do Alto Vale do Itajaí ou do Estado, seja nas esferas municipal, estadual ou federal.

Diversos acordos já foram firmados pelos poderes executivos *zug* e pelas lideranças Laklãnõ/Xokleng, poucos deles cumpridos e quase sempre parcialmente. A Escola Laklãnõ que foi inaugurada em 2004 depois de apenas 16 anos está em ruínas. As casas nas aldeias Figueira e Palmeira apresentam rachaduras e muitas famílias tiveram que deixar suas casas. Este constante deslocamento torna ainda mais urgente a aprovação da ampliação da TI Laklãnõ para que as famílias possam viver em segurança e acessar a educação escolar indígena que estão construindo segundo seus usos, costumes e tradições.

Na relação que os Laklãnõ/Xokleng estabeleceram com a Barragem também podemos vislumbrar os movimentos de sua organização social. A intensidade mobilidade e o padrão de agregação-dispersão das famílias hoje tem sido uma estratégia de ocupação territorial e replica a política tradicional que tem sido atualizada a partir da interação com políticas não-indígena. Ao trazerem um elemento de formalização jurídica para estruturar as dinâmicas internas, eles buscam serem respeitados de igual para igual com o Estado que os circundam e, nesse sentido, eles tem suas Leis e sendo o Povo Laklãnõ/Xokleng, os vários acordos pela Barragem e os pedidos submetidos ao STF ao MPF estão na seara da diplomacia indígena¹⁴⁰, pois

¹⁴⁰ Essa noção de diplomacia visa se distanciar da noção de contato interétnico.

A força da categoria Povos Indígenas no reconhecimento da diversidade indígena pode ser percebida na dificuldade e temor que o Estado brasileiro tem ao lidar com a terminologia, pois “povos indígenas” tem uma potência de autodeterminação e protagonismo que não interessa aos grupos conservadores e anti-indígenas no país (KAYAPÓ; BRITO, 2014: 53-54).

Seguindo este argumento, o primeiro capítulo contribui para mostrar a complexidade da organização social Laklãnõ/Xokleng, em que mesmo diante do impacto socioambiental causado pela barragem, continua respondendo aos desafios seguindo sua estrutura tradicional. Por isso, deve chamar atenção para olhar as transformações indígenas a partir dos movimentos internos de cada povo, sem assumir que transformação é puramente consequência das intervenções não-indígenas em seu território tradicional.

A lida constante com as chamadas autoridades conduzem os Laklãnõ/Xokleng à presença constante dos *zug*, ora como inimigos, ora como parceiros. E esta presença deriva seus sentidos do histórico de contatos deste povo com os brancos (Capítulo 2 – Das diferenças entre “Dia da Pacificação” e “Dias de Reflexão”).

O contato-contágio no caso Laklãnõ/Xokleng, como outras experiências ameríndias, levou a uma situação genocida perpetrada pelo então Governo da Província com o apoio das Companhias Colonizadoras Alemãs que ocuparam o Alto Vale do Itajaí no séc. XIX. Apresentei brevemente este histórico que pode ser visto com detalhes e muita sensibilidade no trabalho de Luiza Tombini Wittmann (2007) e do ponto de vista da fricção interétnica na pesquisa de Silvio Coelho dos Santos – para citar dois trabalhos de fôlego sobre este tema.

Minha contribuição para a questão do contato está no modo com os Laklãnõ/Xokleng tem ressignificado o silenciamento que lhes foi imposto e continuam a prática de rituais e de trazer a materialidade do tempo do mato para o presente, inspirando os mais jovens a aprender o idioma e as artes tradicionais. Está prática evidencia a complexa temporalidade Laklãnõ/Xokleng e que foram tão bem expressas nas palavras de Juliana Salles Machado de que “o passado está a nossa frente e não atrás de nós” (2019).

O silenciamento desdobrou um movimento deles mesmos, em relação a deixar algumas práticas em repouso. Como ver-fazer remete à pessoas e situações anteriores, o silenciamento tornou-se um modo de evitar a dor de lembrar aqueles que se foram e o estilo de vida que foi mudando diante do esbulho. Em meio a

diversas situações, houve um silenciamento estrutural com as proibições de falar a língua nativa, de realizar rituais e a complexa relação com o SPI (primeiro com Hoerhann e depois com os outros chefes do PI).

O movimento de apresentar o que antes estava em silêncio tem conectado as diferentes famílias nas aldeias e reunido os mais velhos no ambiente escolar, que se configura atualmente como um espaço de reflexão cultural e de crítica política e educacional. E se configura como um espaço de atualização de cosmologias, já que “a lógica ameríndia não admite separação entre fazer e apenas ‘representar’ algo” (GALLOIS, 2016: 510).

A experiência Laklãñ/Xokleng contribui para as reflexões atuais em antropologia acerca do lugar da escola das políticas públicas em TIs (CARNEIRO DA CUNHA; CESARINO, 2016). As alianças que os Laklãñ/Xokleng estabelecem com os “parceiros” *zug* trouxe fôlego para a relação deles com o Estado, ainda que os projetos possam ser parcerias com organizações não-governamentais (ONGs) entre outros modos de organização civil e até iniciativas privadas (Capítulo 3 – Parcerias: renovadas alianças). Considero que as parcerias com órgão e instituições governamentais tem maior peso para a realidade Laklãñ/Xokleng por terem sido elas a realizarem o contato e também a que teve o maior período de permanência dentro da TI e por essa via que são aprofundadas reivindicações e estratégias políticas (GALLOIS, 2016: 515).

A melhor parte deste processo da educação escolar indígena na TI Laklãñ é o olhar de volta para os saberes indígenas e seus caminhos. Foi aí que notei uma diferença significativa na postura diante das mais velhas e do modo como os índios do mato viviam, no modo de falar nativo. As oportunidades de novamente percorrer estes caminhos pelo mato, de encontrarem-se para conversar e rememorar juntos despertou iniciativas de busca por estes conhecimentos e aprofundou as conexões entre as famílias e a comunidade como um todo.

Falar em comunidade deixa impressão de harmonia de ideias e não posso dizer que seja esse o caso entre os Laklãñ/Xokleng. Os conflitos sobre quem tem o “verdadeiro conhecimento” ou o questionamento de fontes (se as pessoas realmente sabem sobre o assunto que estejam abordando) faz parte também deste nível de socialidade. No entanto, os conflitos e tensões, não tem uma potência disruptiva no cotidiano, e tais questões surgem com muita intensidade e se dissipam para serem depois retomadas em diferentes termos e à luz de outras experiências. Por isso, a

nível de conhecimento, a situação é diferente do acontece na separação entre aldeias que vimos quando a Barragem Norte era o nosso tema. Ali, as divergências de ideias políticas são de difícil convivência e, se vigorarem, conduzem a divisões.

O conhecimento entre os Laklãñ/Xokleng é o reconhecimento de como eles vivem, juntos ou separados, e das formas de fazer que os torna únicos (Capítulo 4: Formas de conhecer Laklãñ/Xokleng). Abraça inúmeras práticas das quais trouxe apenas algumas, como armas, manto de urtiga, artesanatos e adornos. O ver-fazer em torno do fogo como o lugar e momentos fundadores destas materialidades por meio da observação atenta e quiça furtiva (SAEZ; et. al., 2004). Ainda que existam variações destes saberes, os Laklãñ/Xokleng tem um duplo olhar para estes eles: são acessados por meio de pessoas e, por outro lado, os saberes fluem do passado para todas as direções. No limite, depende de cada um mergulhar nesse fluxo para também fazer o que um dia viu outras pessoas fazendo. A transmissão de conhecimento está diretamente ligada as conexões familiares e flui a partir das gerações anteriores no sentido dos que acompanham as pessoas que presenciaram estes conhecimentos (HEINEBERG, HAZANAKI, 2019).

Algumas das conquistas especiais da TI Laklãñ com as pessoas que mergulharam nesse fluxo de conhecimentos tem sido dar continuidade a rituais como o batizado e o *kóplag* além do ambiente das apresentações. No entanto, os Laklãñ/Xokleng colocaram algumas questões em relação a essas tradições no sentido de que é preciso conhecê-las, saber que estão ali e com tal saber, continuar seu caminho. O que mais chama atenção é que se antes as práticas rituais ficaram em silêncio relativo com a conversão para o cristianismo (WIJK, 2010), o *kóplag* foi realizado, publicamente debatido, por um pastor (e político) de grande renome na TI e as repercussões deste ritual na TI podem ser vistas na pesquisa de Acir Priprá (2020). A diferença que eles estão apontando entre a cultura e a religião pode ser aprofundada em outro momento e trará novos aportes para compreender a espiritualidade contemporânea dos Laklãñ/Xokleng e quiça contribuir também para outras experiências ameríndias.

Ficará para outra oportunidade desemaranhar os fios dos sentidos de tradição para os Laklãñ/Xokleng e as temporalidades e referências especificamente conectadas a esta ideia. De minha parte, posso indicar que a curiosidade, a novidade e tecnologias avançadas são muito importantes para este povo, que vê nestas inovações (como nós, não-indígenas também vemos) uma oportunidade de

usufruir diferentes experiências. Por outro lado, não podemos obviar que a tradição parte de uma situação inseparavelmente política e econômica. Como nos lembra Johannes Fabian,

[...] as sociedades expansivas, agressivas e opressivas a que coletiva e erroneamente, chamamos de Ocidente, precisaram de Espaço para ocupar. De modo mais profundo e questionável, elas exigiam tempo para acomodar os esquemas de uma história de mão única: o progresso, desenvolvimento, a Modernidade (e suas negativas imagens espelhadas: a estagnação, o subdesenvolvimento, a tradição). Em suma, a *geopolítica* tem sua base ideológica na *cronopolítica* (FABIAN, : 161; realces do autor).

Dentro do possível e das condições de pesquisa de que dispus algumas questões se tornaram muito instigantes diante de um movimento deste povo de luta pelos seus direitos, atualmente muito conectado com uma possível geocronopolítica. Esta luta traz resultados, como por exemplo, no recente pedido dos Laklãñ/Xokleng para suspender os efeitos do Parecer 001/2017.

Este parecer foi protocolado durante o (des)governo de Michel Temer e pode ser resumido em dois pontos centrais que estabelecem “(1) a data da promulgação da Constituição, em 5 de outubro de 1988, como *marco temporal de ocupação da terra* pelos índios, para efeito de reconhecimento como terra indígena; 2) a vedação à ampliação de terras indígenas já demarcadas” (BRASIL, 2017; realce meu).

Os Laklãñ/Xokleng com o apoio do COMIN, o protocolaram no Supremo Tribunal Federal (STF) um pedido de suspensão deste parecer na avaliação da questão territorial da TI Laklãñ. Em 20 de fevereiro de 2020, o atual Ministro do STF, Edson Fachin suspendeu os efeitos deste parecer¹⁴¹. Ainda que seja uma decisão referente ao caso Laklãñ/Xokleng, esta vitória abre um precedente jurídico importante na consideração de processos de demarcação de Terras Indígenas.

Assim, caminhamos na direção de uma profunda transformação que reconheça os direitos dos povos indígenas a seus usos, costumes e tradições. Aspiro que a presença negra e indígena nas Universidades tragam estas instituições de saber para o mundo em que vivemos hoje, o que implica no reconhecimento de outras formas de conhecer, epistemologias distintas que também explicam o estar de coisas no mundo e nossa relação com ele. Nesse movimento, que possam ser construídos outros lugares, onde conhecedoras habitarão Multiversidades.

¹⁴¹ “STF suspende efeitos do Parecer Antidemarcação da AGU em processo sobre terra indígena do povo Xokleng”. Acessado em 22 de fevereiro de 2020: <https://cimi.org.br/2020/02/stf-suspende-parecer-antidemarcacao-agu-terra-indigena-xokleng-aco-1100/>.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Walderes Coctá Priprá de. **O mōg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnō/Xokleng**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (UFSC), 2015.
- BATISTA, Juliana de Paula. **Tecendo o direito: a organização política dos Xokleng-Laklãnō e a construção de sistemas jurídicos próprios – uma contribuição para a antropologia jurídica**. Dissertação (Mestrado em Direito) – PPGD/UFSC, Florianópolis, 2010.
- BRASIL. Carta Régia. **Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava**. 5 de novembro de 1808.
- _____. Casa Civil. Parecer n. 001/2017/GAB/CGU/AGU. Processo: 00400.002203/2016-01. **Tese de que a administração federal siga, em todos os processos de demarcação de terras indígenas, as condicionantes definidas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento do caso Raposa Serra do Sol (PET 3388)**, 2017.
- BUBLITZ, Terezinha. **Análise fonológica preliminar da língua Xokleng**. Brasília: Universidade de Brasília (UnB). Dissertação de Mestrado (Linguística), 1994.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemayer (org.) **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- CASALI, Eleanora; DIAS, Marcelo. **Projeto de oficinas de vídeo e videodocumentário: Xokleng, 100 anos de pacificação dos brancos**. 2014. 5 p.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: CosacNaif, 2012 [1974].
- _____. **Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: CosacNaif, 2014 [1980].
- COELHO DE SOUZA, Marcela. **Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta**. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemayer (org.) **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. pp. 195-218.
- COELHO DOS SANTOS, Sílvio. **A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1970.
- _____. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Edeme, 1973.
- _____. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1975.
- _____. **Sobre a organização social dos Xokleng**. Florianópolis: FAFI, UFSC, junho, 1966.
- _____. **Os índios na região sul e a construção de barragens**. Anais do Museu de Antropologia 1985/1986. Florianópolis, nº18, dezembro, 1989.
- _____. **Os índios Xokleng e o Antropólogo**. Arquivos da Universidade do Rio Grande do Norte, Natal, vol. 1, nº2, 1964.

_____. **Os Índios Xokleng: Memória Visual**. 1. ed. Florianópolis: UFSC, 1997. 154p.

COFFACI, Edilene, PACHECO, Rafael. **Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá**. ARACÊ – Direitos Humanos em Revista. São Paulo: CLA Cultural, ano 4, nº 5, 219-241, fevereiro de 2017.

COSTA DA SILVA, Luís Alberto; et. al. **As Barragens de contenção de cheias da bacia hidrográfica do rio Itajaí-Açu**. Documento elaborado pela Associação Comercial Industrial de Rio do Sul (ACIRS), Associação dos Municípios do Alto Vale do Itajaí (AMAVI) e Fundação Educacional do Alto Vale do Itajaí (FEDAVI). [s.d.]. 13 p.

CRENDO, Jair Ghoguin. **O Espaço Tradicional Xokleng/Laklãnõ**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (UFSC), 2015.

CRIRI, João. **A alimentação tradicional Laklãnõ (Xokleng)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (UFSC), 2015.

CRUZ, Takumã M. S. **Etnoecologia de paisagens na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ, Santa Catarina, Brasil**. Dissertação (mestrado), Centro de Ciências Biológicas, Programa de Pós-Graduação em Ecologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

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

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

DARELLA, Maria Dorothea P., et. al. (org.). **Ãg tõ Laklãnõ-Xokleng ãg jákle vãnhló zi kũ: ãg jóba mẽ óg jávãn kũ tõ óg ze jógpalag já. Consciência Laklãnõ-Xokleng em ação: jeitos de ensinar e aprender na terra indígena Laklãnõ**. Florianópolis: [s.n.], 2018. 189 p.

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

EVANS-PRITCHARD, Eduard E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007 [1940].

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. **Time and memory in Indigenous Amazon**. Florida: University Press of Florida, 2007.

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

FRAGA, Nilson Cesar. **As enchentes no Alto Vale do Itajaí-Açu/SC: das obras de contenção à indústria da enchente – a problemática ambiental e a relação**

homem/natureza na busca de soluções. Ra Ega (UFPR), Curitiba, PR, v. n. 5, n.a. V, p. 125-148, 2002.

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

GAKRAN, Carl L. K. **Vājēky Óg Goj Tá Kapó Jó – Os Vājēky Saíram da Água: Apresentação, Tradução e Comentário.** Trabalho de Conclusão de Curso (licenciatura intercultural indígena). Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

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

_____. **História da geração e da criação: os Vājēky saíram da água.** [s.l., s.d.]

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

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

_____. **Elementos Fundamentais da Gramática Laklãnõ.** Tese (doutorado), Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Letras. Brasília, 2015.

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

GELL, Alfred. **A Antropologia do tempo: mapas e imagens temporais.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

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

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

GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazon.** Oxford: Clarendon Press, 1991.

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

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 (Doutorado em Linguística). Florianópolis: Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

_____. **Cultura vs. Estado: relações de poder na Educação Escolar Indígena.** *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 57, p. 1443-1466, 2018.

HEINEBERG, Marian R.; HAZANAKI, Natália. **Dynamics of the botanical knowledge of the Laktlãñ-Xokleng indigenous people in Southern Brazil.** *Acta Botanica Brasilica* - 33(2): 254-268, apr-jun, 2019.

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

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

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

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

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

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

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

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

HUBERT, Henry. **Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016 [1909].

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

INGACLÃ, Youo Maurina. **Formação da Aldeia Plipatol – Resistência Xokleng.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

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

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

KAYAPÓ, Edson; BRITO, Tamires. **A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?.** *Mneme - Revista de Humanidades*, v. 15, n. 35, p. 38-68, 17 out. 2015.

KEIM, Ernesto Jacob; SANTOS, Fernando. **Educação escolar indígena: interculturalidade e cosmovisão na revitalização da língua e cultura**

Xokleng/Laklãnõ. Revista Teoria e Prática da Educação, v. 16, n. 2, p. 169-183, Maio/Agosto 2013.

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

LANGDON, Esther Jean; ROJAS, Blanca G. **Saúde: um fator ignorado numa situação de mudança rápida - a situação da Área Indígena Ibirama (SC).** In: SANTOS, Silvio Coelho. A Barragem de Ibirama e as Populações Atingidas na Área Indígena: Documento-Denúncia. Boletim de Ciências Sociais, 51/51:65-89. Florianópolis: UFSC, 1991.

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

LEACH, Edmund. **Repensando a antropologia.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2010.

LOCH, Sílvia. **Arquiteturas Xoklengs contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena Ibirama.** Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2004.

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

MARTINS, Pedro. **Anjos de cara suja: etnografia da comunidade cafuza.** Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 1991.

MAUSS, Marcel. **As variações sazonais entre os esquimós.** In: Antropologia e sociologia. São Paulo: Editora Cosac Naif, 2003.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

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

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

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

MÜLLER, S. A. **Efeitos desagregadores da construção da Barragem de Ibirama sobre a comunidade indígena.** Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 1985.

MUNN, Nancy D. **The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay**. Annual Review of Anthropology. 1992. (21): 93-123.

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

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

NANBLÁ, Marcondes. **Infância Laklãnõ: ensaio preliminar**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

_____. **O banho de rio, a Barragem Norte e as transformações nos processos de produção do corpo entre as crianças Laklãnõ**. Revista de Antropologia da UFSCar, 11 (1), jan./jun. 2019.

NĀNBLA, Kānnhāhá. **Ē Kapó vén ka Dén Kághan jó kabel – Vājêky óg vú goj tá kapó mū**. [s.l., s.d.], 10 p.

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

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

PATTÉ, Ana Roberta Uglõ. **Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (UFSC), 2015.

PATTÉ, Maria Kula. **Revitalização e provitalização da língua La Klã Nõ e a educação escolar indígena**. In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.). *Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial*. Curitiba: CRV, 2014.

PEREIRA, Walmir da Silva. **Laudo Antropológico de Identificação e Delimitação de Terra de Ocupação Tradicional Xokleng**. Porto Alegre: FUNAI, 1998.

_____. **Ocupação Tradicional, Mobilidade Espacial e Reivindicação Territorial Xokleng**. Relatório de Pesquisa, 1999.

PRIPRÁ, Acir Caile. **Koplág: o ritual de previsão Xokleng/Laklãnõ**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (UFSC), 2020.

PRIPRÁ, Zilda; PRIPRÁ, Lalan. **Educação bilíngue como esperança de reafirmação da identidade para os La Klã Nõ (Xokleng)**. In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.).

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

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

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

_____. **O nome e o tempo dos Yaminawa**. São Paulo: Ed. Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

SAEZ, Oscar. C.; NAVEIRA, Miguel C. ; GIL, Laura Pérez . **O saber é estranho e amargo: mitologia e sociologia do conhecimento entre os Yaminawa**. Revista Campos, Curitiba, v. 4, 2004.

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

_____. **Caminhos e paradas: perspectivas sobre o território Laklãnõ (Xokleng)** . Revista do Museu Arqueologia e Etnologia, 27: 179-196, 2016.

_____. **(Re)Existires: Histórias indígenas, arqueologias do presente**. [Comunicação oral]. Pelotas, XX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, novembro de 2019. 9 p.

STRATHERN, Marilyn. **No limite de uma certa linguagem** [entrevista]. Rio de Janeiro: Mana 5 (2):157-175, 1999.

_____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

_____. **Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

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

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

TSCHCAMBANG, Copacam. **Artefatos arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng – SC**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

URBAN, Greg. **Metaphysical Community: the interplay of the senses and the intellect**. Austin: The University of Texas Press, 1996 [ePub Kindle Edition]. **Ergativity and accusativity in Shokleng (Gê)**. International Journal of American Linguistics (IJAL). v.51, n.2, p.164-187, 1985a.

_____. **The semiotics of two speech styles in Shokleng**. In: MERTZ, E.; PARMENTIER, R. J. (Ed.) *Semiotic mediation: sociocultural and psychological perspectives*. New York: Academic Press. p. 311-329, 1985b.

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

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

_____. **Ritual wailing in Amerindian Brazil**. *American Anthropologist*. v.90, n.2, p.385-400, 1988.

_____. **A model of Shokleng social reality**. PhD dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago, 1976.

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

VÃNHKALA jó kabel. Florianópolis: Secretaria de Estado da Educação e do Desporto, 1999. [Material Didático].

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

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

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

WIJK, Flávio B. **Contato, epidemias e corpo como agentes de transformação: um estudo sobre a AIDS entre os índios Xokleng de Santa Catarina, Brasil**. Rio de Janeiro: *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2):397-406, mar-abr, 2001.

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

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

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

_____. **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007. 268 p.