

**SILVIA LOCH**

**ARQUITETURAS XOKLENGS CONTEMPORÂNEAS**

**uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama**

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
da Universidade Federal de Santa Catarina

**Orientador:**  
**Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos**

Florianópolis, Santa Catarina, fevereiro de 2004

**Dedico este trabalho aos amigos feitos em Ibirama**

## RESUMO

Este trabalho realiza uma etnografia das formas de organização espacial xokleng, índios jê meridionais, habitantes da Terra Indígena de Ibirama/Lãklãnõ (SC). Para isto, parte do estudo de três de suas arquiteturas: as *habitações*, os *aldeamentos* e os *espaços de convívio* em territórios urbanos. A relação entre estas tem se mostrado fundamental para desenvolver temáticas tradicionais, como a do *faccionalismo* e da conexão entre *territorialidade* e *memória*. Elas iluminam também o modo com o qual o grupo tem atuado na sua história de (des)encontros com o Estado Nacional e com as populações que o cercam. As arquiteturas xoklengs contemporâneas desafiam e fazem questionar o que é a materialidade de uma cultura e sua permanência no tempo, porque põe em xeque a dualidade existente entre *repetição* e *inovação*.

## ABSTRACT

This is an ethnography of the spacial ways of xokleng organization, a southern jê indian group that dwell at the Ibirama/Lãklãnõ Indian Land (SC). To accomplish that it starts from the study of their three main architectures: the *habitations*, the *villages* and the *spaces of interaction* in the urban zone. The relation between these has been shown as fundamental to develop traditional thematics such as *factionalism* and the connection between *territoriality* and *memory*. They also help to understand how the group has been acting in the history of (dis) encounters with the National State and surrounding populations. The contemporary xokleng architectures defy and instigate to question what is the materiality of a culture and its length through time by focusing the *repetition – innovation* duality.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Rafael José de Menezes Bastos os agradecimentos são muitos. Ele merece todo o crédito pela minha formação na antropologia, por ter me oferecido um caminho e oportunidades, e por ter me acompanhado com atenção e paciência. Ele olhou por mim muitas vezes e viu meu desejo de fazer pesquisa de longe, guardado no armário, nos tempos de arquitetura.

À professora Terezinha Sacramento por ter me oferecido em agosto de 1995 uma iniciação à antropologia. Nunca esquecerei.

Aos professores Miriam Grossi e Márnio Teixeira Pinto por participarem e auxiliarem o projeto no tempo de sua qualificação.

Aos professores do PPGAS por seus valiosos ensinamentos.

Aos amigos da turma de mestrado: Allan, Zeila e Mônica por me ouvirem sempre. A última, grande amiga de todas as horas; ao primeiro porque me encaminhou à “procura da poesia” quando eu mais precisava e, finalmente, por auxiliar na editoração final do trabalho.

A Deise Lucy Montardo pela disponibilidade de sempre. Mais ainda, pela amizade e exemplo.

A Luis Fernando Hering Coelho porque permitiu que compartilhasse com ele minhas idéias e percepções sobre a antropologia que fazemos.

Aos colegas do MUSA – *Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe* – porque constroem um lugar tão rico e generoso de discussão.

A Kátia Dalanhol e Karen Caneparo por compartilharem a primeira viagem a campo.

A Alexandro Namem por ter possibilitado o primeiro contato com a comunidade indígena, apresentando-me a diversas pessoas.

A Rosalina Franco pela amizade e verdadeira compreensão.

Ao CNPq pela bolsa de mestrado e pelo financiamento ao projeto integrado de pesquisa *Música, Cosmologia, Construção do Espaço e Relações de Gênero nas Terras Baixas da América do Sul*.

Àqueles que me acompanharam em casa: Irene, Guido, Marco e Michele. Principalmente Irene, por ser quase sempre a primeira a ouvir os meus *insights* e por acreditar em mim em todas às vezes em que eu não acredito; porque quer meu bem.

À Carlos Ronaldo Haas, por ter me tornado uma pessoa mais saudável, na medida do possível.

A todos os habitantes da terra indígena que me receberam em suas casas, aceitando participar de minha pesquisa, mesmo com toda desconfiança de brancos e antropólogos. Especialmente a Sidnei Vajeky Yo-Oi, Débora Martins Yo-Oi, Salimar dos Santos, Luzia Tendo, Maria Kulá Paté.

À Andrei porque, mesmo longe, está perto sempre.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
Capítulo um <b>TRABALHO DE CAMPO: NEGOCIAÇÕES, SUBJETIVIDADES E OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE</b>	
1.1.O mesmo e o outro.....	14
1.2.Comer, dormir, falar.....	17
1.3.Uma teoria xokleng de cultura ou o que o antropólogo deve estudar.....	22
1.4.Aprendendo o sistema do índio: sobre gravadores, fotos e máquinas de registro em geral.....	26
Capítulo dois <b>ARQUITETURAS XOKLENG</b>	
2.1. Do “mato” .....	31
2.2. De “fora”.....	34
2.3. Representações espaciais: versões de estudiosos e nativos.....	37
2.4. Memória, patrimônio e percepção do espaço.....	39
2.5. As formas contemporâneas de aldeamento.....	44
2.5.1. Aldeias.....	46
2.5.2.“frentes” .....	55
2.5.3. greves e barracos.....	58
2.5.4. aldeamentos e territórios.....	70
2.6. Casas.....	78
Capítulo três <b>ATRAVÉS DAS ARQUITETURAS, ALGUMAS CATEGORIAS XOKLENGS</b>	
3.1. Homem, mulher, criança.....	92
3.2. Índios, brancos e mestiços.....	100
3.3. “Se ganhar”: uma teoria da dádiva xokleng.....	109
3.4. Os índios e a reserva: o lugar xokleng.....	113
Capítulo quatro <b>PARA UMA ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO XOKLENG</b>	
4.1. Um estudo de morfologia social.....	115
4.2. Os xokleng e a “(je)ologia”: um recorte.....	120
4.3. Terras Baixas, arte e arquitetura: contatos.....	125
Nota conclusiva <b>TEMPO E ESPAÇO NAS ARQUITETURAS XOKLENGS CONTEMPORÂNEAS.....</b>	<b>138</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>140</b>

Já caminhava por entre os xoklengs há algum tempo quando um dia um deles afirmou: “*Nós, os índios, somos do ramo das greves*”. Esta dissertação é uma tentativa de explorar o significado dessa auto-definição e sua implicação na organização sócio-espacial do grupo.

### O projeto de pesquisa

O projeto do mestrado foi elaborado a partir da pesquisa de campo – de aproximadamente vinte dias – realizada no tempo em que era bolsista de iniciação científica do CNPq<sup>1</sup>, e que resultou no meu trabalho de conclusão de curso em Arquitetura e Urbanismo intitulado “Cosmologia e Recriação do Espaço: os Xokleng em Ibirama”. Além deste primeiro trabalho em campo, um outro, de quinze dias, em 2002, auxiliou-me a definir os objetivos específicos do projeto.

Trabalhar com os xoklengs<sup>2</sup> foi, para mim, um grande desafio, tanto pela iniciação na etnografia (o trabalho de campo propriamente dito) quanto pela minha própria formação na arquitetura: os modos analíticos que aprendera serviriam ali? Em parte, acreditava que não, porque sabia que nossas análises partiam da forma da edificação e do que ela podia significar, mas conectavam pouco essa forma com as outras dimensões de pensamento dos usuários, o que, por outro lado, a antropologia estava me oferecendo. Quais seriam os meios para se atingir algo como a espacialidade de um povo – um princípio estruturador?

---

<sup>1</sup>Esta bolsa era parte do projeto integrado de pesquisa “Arte, Cosmologia e Filosofia nas Terras Baixas da América do Sul”, coordenado pelo Professor Rafael José de Menezes Bastos.

<sup>2</sup> Os xoklengs são também conhecidos como *botocudos*, devido à utilização do botoque nos lábios. *Angoicá* é o termo que eles usam para “gente”. Contudo, não possuem autodenominação, como já apontou Santos (1987). Este dado também foi confirmado em campo pela designação em português que eles dão a sua língua, que é “*índio*”, em expressões do tipo “tal pessoa não fala *índio*”, “você quer aprender *índio*?”. A palavra *xokleng* na língua nativa significa *aranha*. Hoje, os xoklengs estão em um movimento de retomada do nome *lâklânô* que seria o nome da facção contatada pelo pacificador Eduardo Hoerhan, em 1914. *Lâklânô*, segundo as exegeses nativas, significa “aqueles que estão embaixo do sol”. Urban (1996) os chama de *Comunidade do Posto Indígena*. Gostaria de tomá-los também por este termo, mas isto não é possível devido à diversidade sócio-cultural que constitui tal sistema, conforme se verá adiante.

Os xoklengs são também extremamente desafiantes para a antropologia porque vivem em uma situação de contato interétnico intensa, tanto dentro como fora de seu território. A Terra Indígena de Ibirama-Lâklânõ foi criada, em 1926, para abrigar este grupo indígena<sup>3</sup>, mas, desde 1914, quando contatados pelo “pacificador” Eduardo Hoerhan<sup>4</sup>, convivem com índios kaingangs que foram trazidos do Paraná para auxiliar este último nos trabalhos de atração<sup>5</sup>. A partir da década de 40 foram assentadas na área famílias cafuzas (veja Martins, 1995), que migraram para essa região com o término da Guerra do Contestado e que, desde o fim da mesma em 1916, habitavam a região de Faxinal (pertencente ao município de Vitor Meireles). Em 1950, índios guaranis das fronteiras do Paraguai e Argentina também foram aldeados na reserva. Atualmente, a população da área indígena é de aproximadamente 1009 pessoas, de acordo com o censo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de 1997 (Wiik, 1998).

A idéia de uma etnografia multissituada permitiu encaminhar tanto a pluralidade de arquiteturas que pude mapear quanto a diversidade étnica que co-habita aquele território. Para mim, era muito difícil acreditar que poderia encontrar o princípio espacial que procurava a partir da etnografia de um fenômeno espacial isolado, como a casa, por exemplo. Eu queria conhecer a idéia que preside seu modo de estabelecer arquiteturas sobre um determinado espaço geográfico, e tinha dúvidas que a casa por si só representasse um microcosmo daquela organização social; entender o espaço xokleng era entender algo além, que rompia os limites de qualquer análise tipo *público x privado* ou *casa x aldeia*. Talvez

---

<sup>3</sup> Hoje a área correspondente à Terra Indígena de Ibirama está inscrita nos municípios de José Boiteux, Vitor Meireles, Itaiópolis e Doutor Pedrinho.

<sup>4</sup> Nesta dissertação, toda a vez que eu me referir ao "pacificador", o farei através de seu primeiro nome, porque é assim que fazem os índios, quando conversam em português. Na língua nativa, eles os chamam de *ñagulo* (inclusive as crianças assim o apelam quando encenam na escola o dia da pacificação). Eu não pude, entretanto, apurar a tradução desta palavra.

<sup>5</sup> Devido à semelhança das línguas, os kaingangs puderam posteriormente também auxiliar os xoklengs no aprendizado do português (Namem, 1991). Os xoklengs e kaingangs pertencem à família jê do troco lingüístico macro-jê. De acordo com Urban (1992), a radiação do grupo central jê, habitante do planalto brasileiro, foi iniciada há três mil anos. Os jê meridionais (xoklengs e kaingangs) foram responsáveis pela primeira divisão do grupo, com a migração que fizeram em direção ao sul do Brasil.



hoje não pensasse mais assim se tivesse continuado a pesquisar o espaço em outro grupo indígena.

Os xoklengs mostraram-me que, para a vida que levam, não existe uma forma exclusiva de habitação, muito menos de aldeamento, além de não ser possível pensar em fronteiras físico-territoriais – como aquelas impostas pelo Estado Nacional – para seus encontros diários. Assim, parecia necessário, em primeira mão, explorar as relações *entre as arquiteturas* para depois falar delas. Por isso, a etnografia deveria, e acredito que ainda deve, estar centrada nos espaços (no plural); multissituada, portanto.

Por outro lado, parecia impossível desconsiderar as relações que os xoklengs estabeleceram com os outros grupos étnicos que foram sucessivamente aldeados na terra indígena desde sua fundação: kaingangs, guaranis, cafuzos, mestiços e brancos. Estas designações são categorias de identificação nativas, já apontadas por Namem (1991), que pude confirmar em campo. A partir da miscigenação outras configurações identitárias vão se demarcando. Neste caso há uma diferenciação entre “índios puros”, descendentes de casamentos entre índios, e “mestiços”, descendentes de casamentos entre índios e brancos. Os brancos são tratados genericamente pela palavra *zug*, e são todos os que não são índios, independente da cor da pele. Os brancos que vivem dentro da reserva são cônjuges de membros da comunidade indígena. Suas origens são diversas, mas geralmente descendentes de migrantes alemães e italianos que vivem nos municípios da região.

Dentro da terra indígena essa diferenciação étnica não está expressa em ilhas territoriais justapostas, como conjuntos étnicos isolados, mas, ao contrário, está dispersa e imbricada nas diversas aldeias e dentro das próprias habitações que, não como exceções, abrigam casamentos interétnicos. Deste modo, acho fundamental que a pesquisa situe as relações dos xoklengs com esses seus “outros”, e como elas acontecem de diferentes formas. O foco da pesquisa, contudo, permanece nestes índios porque é em torno deles, de sua identidade e, por isso, também de seu modo de ver o mundo, que todas essas outras

identidades se organizam<sup>6</sup>. Isso, todavia, não significa que tudo que aconteça lá seja resultado da imposição de sua vontade, ou que os outros grupos co-residentes não possuam agência em nenhum contexto.

É preciso, portanto, muito cuidado para que tamanha diversidade étnica não seja homogeneizada. Daí provem a dificuldade em considerar os habitantes da terra indígena como uma única sociedade. Amparo-me, nesse sentido, nas contribuições que Leach (1996) dá à temática, quando estuda a estrutura social kachin:

*“Presumo que dentro de uma área definida de forma um tanto arbitrária – isto é, a Região das Colinas de Kachin – existe um sistema social<sup>7</sup>. Os vales entre as colinas estão incluídos nessa região, de modo que os chans e os kachins são, nesse nível, parte de um sistema social único. Dentro desse sistema maior existem, num período dado, um número de subsistemas significativamente distintos que são interdependentes (...) Quando, pois, eu, na qualidade de antropólogo, examino uma localidade kachin ou chan, devo reconhecer que qualquer equilíbrio do tipo que parece existir pode ser, na verdade, um equilíbrio muito transitório e instável.”*

Minha pesquisa de mestrado propunha, nestes moldes, uma etnografia das formas de organização espacial xokleng. O espaço, contudo, tem sido uma categoria de difícil delimitação conceitual, justamente porque diversas áreas de conhecimento – Arquitetura, Filosofia, Geografia, Urbanismo – o têm compartilhado enquanto objeto de estudo. Isso não impediu que, na maioria das vezes, as análises produzidas sobre ele não o tomassem exclusivamente a partir de sua concretude, de sua forma material. Como já diria Scott “o espaço é um nada – uma pura negação do que é sólido – e por isso o ignoramos (apud Zevi, 1984). A mesma idéia é desenvolvida por Heidegger (1995) em “A Coisa”, quando ele toma

---

<sup>6</sup> Namem (1991, p. 90) observa que, na Terra Indígena de Ibirama, vigora uma centralidade do ser *botocudo* (xokleng) dada sobretudo pela titularidade das terras.

<sup>7</sup>Esse sistema social não é uniforme, nem está em equilíbrio contínuo: “As sociedades reais existem no tempo e no espaço. A situação demográfica, ecológica, econômica e de política externa não se estruturam num ambiente fixo, mas num ambiente em constante mudança. Toda sociedade real é um processo no tempo”. Chans e kachins são habitantes da Região das Colinas de Kachin do nordeste da Birmânia, estudada pelo autor.

o exemplo do cântaro: “ *A coisidade do vaso não reside, de modo nenhum, na matéria de que ele consiste, mas no vazio que contém*”.

Portanto, o espaço permanece como o não-visto, o imaterial e, portanto, o não-dito, não descrito, porque, obviamente, é só na sua concretude, na sua forma que podemos apreendê-lo. A forma dá limites, organiza, simboliza. Ao moldar esse vazio, esse informe que é o espaço, ela estabelece arquiteturas. Na produção e reprodução de si mesma, uma sociedade inscreve no mundo do visível suas formas de habitar, de organizar e dispor seus membros sobre o território que ocupa. É por essa criatividade e pela agência que os grupos humanos imprimem na construção de suas moradas, aldeias, vilas, urbes e metrópoles que entendo a arquitetura como arte de construção do espaço. Arte porque está imbuída de significados vinculados a escolhas, gostos, beleza, a modos específicos de ser e estar no mundo<sup>8</sup>.

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos. O primeiro desenvolve algumas considerações sobre observação participante, a partir da minha própria, e como os xoklengs acreditam que ela deve se realizar. Recomendo que o leitor observe como esse grupo tem respondido às empresas antropológicas. O segundo capítulo realiza o propósito primeiro desta dissertação que é o mapeamento das arquiteturas xoklengs e o que eu pude encontrar de espacialidade ali.

O terceiro é como que uma continuidade do segundo, sendo, também, de cunho etnográfico. Relaciona-se ao que eu pude aprender estudando as arquiteturas. Algumas questões, como a da reciprocidade, poderão estabelecer vínculos diretos com a organização espacial. Outras, como a de gênero, mostram-se muito férteis para se pensar sua inter-relação com a arquitetura, embora eu não possa ainda, devido às limitações de tempo de campo do mestrado, estabelecer as exatas medidas de como isso se realiza. Elas são colocadas ali como um caminho a ser explorado.

---

<sup>8</sup> No capítulo 4 retomo essa questão da arquitetura como arte.

O quarto capítulo já é o próprio fechamento da dissertação. Nele retomo o que acredito ser o principal aporte do trabalho: a percepção de que o modo de vida xokleng é duplo, relacionado à duas especializações distintas, que se alternam. Realizo também ali um recorte na literatura jê, buscando evidenciar as principais razões que mantiveram os jê do sul fora do maior projeto de estudo jê, e talvez das terras baixas, o *Harvard Central Brazil Project*. Por fim, faço uma pequena síntese dos estudos sobre as terras baixas, seus novos direcionamentos, mostrando como a arte tem neles se encaixado, por um lado, e como a arquitetura tem tido dificuldade de se encaixar, por outro. O item final do capítulo é um retorno às questões que procurei desenvolver quanto à arquitetura e aos desdobramentos que elas podem ter.

Permaneci em campo entre os xoklengs por aproximadamente dois meses, no primeiro semestre de 2003. Este curto período de campo, não permitiu que eu aprendesse o idioma, embora tenha me empenhado nesta tarefa, coletando palavras e expressões nativas, buscando me introduzir nos diálogos cotidianos e domésticos. As pessoas abaixo listadas são alguns dos meus principais informantes, a quem agradeço muito, por tudo que me ensinaram. Guardo seus nomes e uso pseudônimos. São seus relatos que aparecerão ao longo da dissertação.

Carla, 18 anos, mestiça (pai branco, mãe índia xokleng), casada com xokleng;  
Joana, 40 anos, índia “pura” (pai xokleng, mãe kaingang), viúva;  
João, 28 anos, índio “puro” (pai xokleng, mãe kaingang), casado com mestiça;  
Marcos, 37 anos, índio “puro” (pai xokleng, mãe kaingang), casado com branca;  
José, 21 anos, índio “puro” (pai kaingang, mãe xokleng), solteiro;  
Nelson, 38 anos, índio “puro” (pai e mãe xokleng), casado com branca;  
Josefa, 70 anos, índia “pura” (mãe e pai xokleng), viúva;  
Maria, 40 anos, mestiça (mãe mestiça, pai branco), casada com branco;  
Sandra, 55 anos, índia “pura” (pai e mãe xokleng), casada com kaingang;  
Márcia, 38 anos, branca casada com xokleng;  
Kátia, 20 anos, índia “pura” (pai e mãe xokleng), solteira;  
Pedro, 32 anos, índio “puro” (pai e mãe xokleng), solteiro;

Carlos, 45 anos, índio “puro” (pai e mãe xokleng), casado com xokleng;  
Paulo, 42 anos, índio “puro” (mãe e pai xokleng) casado com kaingang;  
Jorge, 60 anos, branco, viúvo de mestiça (pai xokleng e mãe branca);  
Sebastião, 27 anos, índio “puro”(pai e mãe xokleng), solteiro;  
Antônio, 57 anos, índio “puro”(pai e mãe xokleng), casado com xokleng;  
Marisa, 54 anos, índia “pura”(pai e mãe xokleng), casada com xokleng.

**TRABALHO DE CAMPO: NEGOCIAÇÕES, SUBJETIVIDADES E  
OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE**

**1.1. O mesmo e o outro**

A observação participante passa a ser marca registrada da antropologia, quando esta se estabelece como ciência. Malinowski, na sua introdução a “Argonautas do Pacífico Ocidental”, pondera sobre a metodologia necessária para se estudar os nativos e alcançar seu ponto de vista. Este seria o propósito da etnografia e matéria básica para o projeto antropológico mais amplo de entender a nós mesmos<sup>9</sup>. Talvez, por sua especificidade temporal e espacial, a experiência do trabalho de campo e seus desdobramentos conservem-se como um mote tão fundamental da disciplina. Sobretudo quando se descobre que a especificidade de cada encontro etnográfico está não somente condicionada pelas particularidades externas à figura do antropólogo, mas àquela interna a ele, dada por sua própria subjetividade<sup>10</sup>. Assim, cada vez mais, torna-se imperativo que as pesquisas apresentem nos seus textos finais todas essas forças e sujeitos de que são resultados.

Por ser um trabalho produzido por muitas vozes, era de se esperar que os índios, nativos, informantes, não passassem por esse processo calados. Objeto de investigação de tantas pesquisas, sua reflexividade às mesmas apresenta-se como um material rico para investigação e, antes de tudo, mais um ponto de vista a ser considerado. Talvez por terem sido visitados por diversos pesquisadores ou, talvez, por viverem tão internamente com seus opostos e “inimigos” dentro de suas próprias casas – devido aos numerosos casamentos interétnicos que realizam – os xoklengs possam falar com tanta propriedade de seus outros.

---

<sup>9</sup> “Talvez, ao lermos o relato desses costumes primitivos, possamos sentir um sentimento de solidariedade pelos esforços e ambições desses nativos. Talvez a mentalidade humana se revele a nós através de caminhos nunca dantes trilhados. Talvez, pela compreensão tão distante e estranha da natureza humana, possamos entender nossa própria natureza. Nesse caso – e somente nesse caso – estaremos justificados ao sentirmos que valeu a pena entender esses nativos, suas instituições e costumes, e que pudemos auferir algum proveito (...)” (Malinowski, 1978).

<sup>10</sup>Para uma introdução à relação entre subjetividade e trabalho de campo consultar Grossi (1992).

Os xoklengs sabem muito dos brancos e têm muitas teorias sobre como somos, o que pensamos; visto, geralmente, como discordante em relação ao modo deles. Sabem como o branco sente, como ele entende o mundo. Esse era o processo didático preferido por eles para explicar – a uma antropóloga aprendiz – o sentido das coisas de seu mundo. Esta dissertação, em muitos momentos, versará sobre uma teoria xokleng das diferenças entre a cultura indígena e a cultura branca. Eu escolhi fazer assim porque acredito que este é um traço definidor do grupo: a antropologia específica que fazem de nós os permite reafirmar certos conceitos próprios à sua sociedade. Certamente essas teorias podem parecer genéricas, talvez tal qual as que produzimos sobre eles. Mas é incrível como eles estão convencidos que somos mesmo assim, e por isso só já valeria uma investigação mais atenta sobre suas percepções. Para mim, entretanto, eles parecem acertar quando falam sobre nós.

Por um outro lado, muitas vezes era difícil fazer certas perguntas, porque eles pareciam tão iguais a mim que o estranhamento não fazia sentido. E por ser familiar a eles, quando perguntava, ficavam zangados. “*O que é uma greve?*” - indagava; e eles respondiam: “*mas como você é branca e não sabe o que é uma greve?*”. Assim também era com outras palavras em português, como *amor*, que eles usam de uma forma parecida com a nossa. Aí pensava: “*o dever do antropólogo é estranhar sempre*”, e continuava a buscar as especificidades daquele modo de ser: o que diferenciava um amor de outro, uma greve de outra. O problema é que nos momentos mais difíceis de meu campo, quando além dessas questões epistemológicas eu enfrentava outras – de medo e angústia por estar lá, porque algumas pessoas não deixavam de se mostrar contrárias à minha permanência na terra indígena –, cheguei a acreditar que a antropologia era uma proposta quase impossível. Escrevi isso no meu diário de campo inúmeras vezes: “*mas, porque é mesmo que estudamos a diferença?*” Muitas vezes eu os vi como absolutamente idênticos a mim: as motivações, os desejos, os interesses.

Mas, prontamente, eles se responsabilizavam por mostrar que resquícios de diferença persistiam, apontando para visões e *insights* extremamente sofisticados, e eu percebia que não era da minha natureza pensar por aquela lógica. Agora, olhando com um pouco de distanciamento, percebo que meu problema residia na inconsistência dos modelos metodológicos tradicionais frente à realidade que eu encontrara em campo. *Estranhar o familiar e familiarizar o exótico* não era suficiente para se pensar os xoklengs, porque pressupõe, como já mostrou DaMatta (1987) – depois de rever suas próprias colocações frente às críticas de Velho (1978) – que a distância intercultural (geográfica ou simbólica) determina a alteridade. Ali, era preciso, ao contrário, operar algo como uma dupla exotização daquele exótico transformado em familiar muito antes da minha chegada. Podemos simplesmente pensar que tudo isso é função da globalização do mundo, que hoje os índios assistem na TV o Big Brother da Rede Globo, jogam futebol e são convertidos ao cristianismo. Mas não foi isso que me fez sentir tantas vezes tão próxima deles. Eu prefiro pensar que o atributo da diferença que escolhemos para cunhar o valor da nossa pesquisa na antropologia, embora constitutivo, não seja mais suficientemente adequado para localizarmo-nos frente a nossos outros. Talvez os formatos culturais do restante da humanidade não mais sejam tão exóticos e distantes dos nossos mesmos. Um bom exemplo parece ser o depoimento de Roger Kessing (apud Kuper, 2002) que reconhece em seu informante a alteridade radical que o separa dele – porque compartilham um sistema de crenças diferentes – mas mesmo assim não encontra razões para acreditar que “*a forma pragmática com que ele conduz sua vida é qualitativamente diferente da forma como eu conduzo a minha, ou que suas percepções culturalmente construídas de individuação e iniciativa (ou individualidade, ou causalidade ou o que quer que seja) são extremamente diferentes das minhas*”. De modo similar, Maybury-Lewis no prefácio de “O Selvagem e o Inocente”, um livro dedicado a descrever sua experiência de campo entre os índios



xavantes e xerentes, coloca ao leitor um desafio: descobrir ao final da leitura “*quem eles acham que é o selvagem e quem é o inocente?*” (Maybury-Lewis, 1990. p.10).

O culto à diferença tem subsidiado o próprio conceito de cultura. Ao perceber que as sociedades “primitivas” não eram mônadas culturais e que a incorporação de elementos externos era um caminho sem volta, muitos acreditaram que tais sociedades, em sua essência, estavam perdidas, descaracterizadas por se integrarem a uma ordem transcultural. O que novas pesquisas têm mostrado é que esse movimento não é desestruturador, e que ao contrário do que se pensava, estabelece maior heterogeneidade ainda (Sahlins, 1997). Isso acontece também entre os xoklengs, a medida que são considerados índios misturados dentro da literatura etnológica brasileira. Nos próximos capítulos terei oportunidade de mostrar como tal classificação é problemática, e como não corresponde àquilo que pude aprender com eles sobre sua atual condição.

Finalmente, se a intersubjetividade não pode ser esquecida, confesso que me preocupo quando ela é colocada em primeiro plano, pois muitas vezes a discussão acaba por supervalorizar a experiência pessoal do pesquisador, tratando mais da perspectiva do antropólogo do que do nativo. Entretanto, o que me parece mais interessante é que a subjetividade fala de gostos e preferências. Aqueles que nos motivam a escolher entre um tema e outro, entre um grupo e outro e que nos inserem em cada tema e em cada grupo de uma forma muito particular. E, por isso, cada antropólogo, em cada campo, estará todo o tempo descobrindo e redescobrimo questões, de tal modo que a intersubjetividade torna-se uma questão tanto metodológica quanto teórica. Minha proposta aqui é mostrar como minhas intenções de pesquisa chocaram-se para o bem ou para o mal com o que os xoklengs acreditam ser tarefa de um antropólogo. Para isso, primeiramente, irei apresentar uma versão nativa de observação participante.

## **1.2. Comer, dormir, falar**

Fui para a área indígena em fevereiro de 2003 conversar com os novos caciques<sup>11</sup> e solicitar permissão para realizar a pesquisa de campo. Quando estive lá, entretanto, estavam todos em uma reunião em Florianópolis, e quando voltaram só tive oportunidade de falar com dois deles. O primeiro foi o cacique-presidente. Quando cheguei à sua casa, estava acompanhada de Carla e de Joana. A primeira me acompanhava porque está hoje casada com um de meus principais informantes, João, que conheci logo na primeira vez que estive na terra indígena. Ele sempre me acompanhou e me apresentou para a grande parte das pessoas que conheço lá. Foi através dele também que conheci Joana. Em antigas negociações – pedidos de ingresso e permanência para pesquisa – ela esteve presente. O cacique da época julgava que os professores é que deveriam saber o que pedir para os antropólogos como retorno de seus trabalhos. Joana, professora do ensino fundamental<sup>12</sup>, pediu que as filmagens que eu realizasse fossem agrupadas em um vídeo que ela pudesse utilizar com os alunos indígenas, como material didático, na nova escola que está sendo construída. Os professores, como os outros índios em geral, acreditam que os jovens conhecem muito pouco da cultura indígena – a “verdadeira”, de antigamente. Qual a melhor forma de conhecimento desta cultura senão através do trabalho do antropólogo, aquele que “escreve” sobre ela, que “faz pesquisa”, que se interessa, que quer saber sobre o índio?<sup>13</sup> Joana me acompanhava, testemunhando que eu me dispunha a ajudá-la com seus projetos pedagógicos. Posteriormente, conversando com um outro cacique, descobri que, em parte, obtive minha autorização porque ela me acompanhou, já que mesmo interessados pelos

---

<sup>11</sup> Estes caciques foram eleitos em 2002. As eleições são diretas e ocorrem de dois em dois anos (Wiik, 1998). Cada aldeia tem seu cacique, conhecido como cacique regional. Além deste, um cacique-presidente, o cacique geral, é responsável pelos interesses da área indígena como um todo. A descrição da política interna não foi um objetivo dessa dissertação devido às limitações de tempo do mestrado. Sua compreensão, entretanto, é fundamental para a análise de diversas relações espaciais, especialmente daquelas ligadas ao faccionalismo, como se verá adiante no capítulo 2 e 4.

<sup>12</sup> As crianças estudam até a 4ª série nas escolas primárias localizadas em cada aldeia, onde os professores são indígenas, ou seja, bilíngües, ensinam português e xokleng. Depois, a partir da 5ª série, elas estudam na escola “da Barragem” – como chamam a escola João Boneli ali situada – para completar o ensino fundamental. Esta escola atende alunos da terra indígena e também da região do entorno. O 2º grau é oferecido somente no período da noite na cidade de José Boiteux.

<sup>13</sup> Como se verá adiante esta afirmação carrega uma grande ambigüidade, pois ao mesmo tempo em que eles acreditam que o antropólogo é aquele que sabe sobre o índio porque se interessa, ele pode também “saber” de um modo incorreto se não obedecer às regras de “observação participante”.

trabalhos dos antropólogos, os professores indígenas estavam um tanto quanto desgostosos com os mesmos – porque não traziam cópias de seus trabalhos e principalmente das entrevistas que faziam com os índios mais velhos – e solicitaram aos caciques que não permitissem a entrada de pesquisadores na área.

Chegamos então, nós três, para falar com o cacique presidente. Conteí do meu interesse de pesquisa. Ele me respondeu que teria uma reunião na próxima semana para resolver a questão da entrada de pesquisadores. Segundo o cacique, a liderança já tinha decidido barrar o ingresso de qualquer pesquisador, pois alguns trabalhos haviam trazido muitos problemas para a comunidade indígena quando afirmaram inverdades sobre eles. No entanto, estariam reconsiderando, pois percebiam que também tinham benefícios<sup>14</sup> com as pesquisas. Ele permitiu minha estada na terra indígena – sua instância de decisão –, mas a pesquisa continuaria condicionada à permissão dos caciques regionais.

Aliviada por ter obtido esta primeira autorização, fui até a casa do cacique da primeira aldeia onde pretendia iniciar a pesquisa. Falei sobre minha pesquisa, repetindo o que tinha dito para o outro cacique. Ele perguntou qual a posição do cacique presidente, o que me causou alívio por ter escolhido conversar com aquele primeiro, apesar de os índios terem me desaconselhado isto. Daí ele contou, com muito mais detalhes, diversas histórias sobre os ressentimentos da comunidade com os pesquisadores. Foi muito insistente neste ponto e inclusive estava muito sério. Quando parou de falar, eu já tinha dado por perdida a minha autorização. Eu disse que não poderia provar minha honestidade de antemão. Mas aí ele me interrompeu dizendo, “*eu sei disto*”, e ficou em silêncio. Depois, continuou:

*“mas eu acho que você pode sim realizar a pesquisa, porque você come com os índios, dorme com os índios. Você já veio muitas vezes aqui, você veio ao casamento de João, você é amiga de muitos índios. É isso que os índios gostam e aí eles não se importam. O que eles não gostam é quando*

---

<sup>14</sup>Ele não explicou que tipo de benefício o trabalho do antropólogo trazia. Em outros momentos, ouvi comentários que atribuíam a alguns trabalhos a capacidade de ter esclarecido para a sociedade branca, em situações de conflito, o modo do índio e seus direitos, quanto às práticas de adoção, ou os problemas da construção da barragem e suas perdas e a própria questão territorial. Nesses momentos parece que os antropólogos estão sempre do seu lado.

*vem gente aqui e tira fotografia de dentro do carro, não conversa, não entra na casa deles. E você não é assim, e acho que não vamos ter problemas com você”.*

Sempre tomei essas negociações como processos muito arbitrários, porque de fato não temos um manual sobre o que dizer nesses momentos, como explicar a pesquisa, o que dizer sobre ela que não afete os ânimos de ninguém. Embora a permissão dos caciques – geral e regionais – seja imprescindível, ela é somente o começo de uma série de acordos que terão de ser firmados em cada casa que se entre para conversar, com cada pessoa. De crianças a velhos, todos exigiam saber o que eu estudava, para que aldeia eu ia, em que casa iria me hospedar. Mas eu jogava palavras ao vento, porque não sabia que reações elas iriam neles causar, ou se era isso que esperavam ouvir de mim. Sentia, na verdade, que minhas explicações não rendiam muito, porque sempre as mesmas pessoas voltavam a me perguntar, *“mas para que você está fazendo essa pesquisa?”*. Procurava a cada novo dia melhorar as respostas, tornando-as mais qualitativas, explicitando mais meus interesses. Com o tempo, percebi que muito mais importante do que eu falava, era o que eu fazia, como eu me comportava junto a eles. E as negociações passaram a ser menos arbitrárias para mim.

Comer, dormir, conversar, ficar perto deles, comunica que não temos repugnância, medo. Mais, afirma nossa intenção de conhecê-los, de experimentar a vida como eles: de aceitá-los, de um certo modo. Mais ainda: tornar-se um pouco eles, ficar parecido com índio. Dominar o idioma, as maneiras e a alimentação, abre uma porta aos estrangeiros para uma possível “aculturação”. Isso fica muito explícito quando falam dos antropólogos e das pessoas que casam com membros da comunidade indígena. Um bom antropólogo que quer aprender bem a “cultura deles” tem que aprender o jeito de índio, o “sistema do índio”. “Sistema” é a palavra que aparece sempre como sinônimo para cultura. Tal antropólogo entendeu bem o sistema do índio, outro não. Para aprender bem tem que se tornar um igual, ou uma “espécie de” ainda que não seja o mesmo. Essa idéia permite articulações interessantes sobre a diferença. Mostra que o conceito de cultura pode sublimar a concepção

de “raça”<sup>15</sup>, mesmo que o último continue a funcionar como um dispositivo central para a diferenciação. Um exemplo é afirmações do tipo: “*aquele branco já é índio*”.

A permanência lá por bastante tempo também é cobrada. Mas a noção de tempo xokleng é difícil de se traduzir na nossa. Palavras como mês, ano, são utilizadas em português, mas aparecem como uma contagem de outro tipo. Para uma velha índia que visitei, os pesquisadores de hoje em dia não sabem mais aprender o que é “mesmo do índio”, porque não passam tempo suficiente lá com eles. Ela menciona um antropólogo que teria ficado por lá dos quatorze até os vinte e seis anos, quando casou e foi embora, outro que permaneceu por dez anos fazendo pesquisa com eles. A primeira pergunta que me faziam é quanto tempo eu ia ficar. Neste último campo, a promessa de dois meses era recebida com mais ânimo do que das vezes anteriores quando ficava no máximo duas semanas – podia perceber pelas expressões faciais – mesmo que dois meses fossem, ainda, um tempo irrisório. A segunda pergunta era se eu ia aprender a língua ou não. Os antropólogos que aprenderam a falar o xokleng aparecem nas narrativas como personagens que foram completamente integrados no grupo. Tanto mais, o domínio do idioma colocou a “verdade” sobre os índios ao lado desses dois antropólogos: eles têm direito de falar sobre o sistema xokleng. Outros pesquisadores que não dominaram a língua são lembrados com pesar: “*fulano nem quis aprender o idioma*”.

Isso me fez pensar sobre método na antropologia e observação participante. O que esses índios esperam dos seus pesquisadores é que eles se comportem de acordo com suas regras e etiquetas, seu jeito, estilo. Quando o cacique disse, “você é amiga dos índios”, isso me intrigou, o que significa amizade aqui? Significa, creio, se disponibilizar para viver com eles: comer, dormir, falar. É se sentir, até certo ponto, à vontade nessa situação, que você

---

<sup>15</sup>Entende-se raça aqui no seu sentido mais amplo, como conjunto de caracteres físicos hereditários que são tomados em determinado contexto como critério aceitável de classificação e diferenciação de grupos humanos. A crítica antropológica ao termo, de longa data, vem mostrando que as diferenças genéticas não determinam as diferenças culturais (Laraia, 1986). Para uma discussão mais recente sobre as apropriações que diversas comunidades fazem da noção de raça para construir suas identidades consultar a coletânea organizada por Yvonne Maggie e Claudia Rezende (2002).

possa ficar por lá mais que uma semana. Essa é a versão xokleng para observação participante. E eu compartilho dela. Cada nova pessoa que chegava repetia: “você deve ir pescar com a gente, comer totolo<sup>16</sup> e peixe frito na beira do rio” e isso começava a me incomodar, porque eu pensava “mas não é isso que eu estou fazendo?” Ou ainda, “não é isso que todo antropólogo faz?”<sup>17</sup>.

Acho que nesse ponto valeria a pena discutir as relações entre a amizade e a hospitalidade, e como o pacto de hospitalidade que a observação participante exige – pelo menos esta de que estamos falando, a partir da versão xokleng – envolve também uma obrigação do antropólogo em se acostumar, no sentido de adaptação, de se tornar familiar àquele mundo, e não tornar aquele mundo familiar a ele. Em outras palavras, a diferença que quero esclarecer é esta: não se compreende o outro fazendo um esforço para entender seu ponto de vista, só se apreende seu ponto de vista estando no lugar do outro, sendo um pouco do que o outro é. Esta é uma idéia central para se discutir, por exemplo, a relação de índios e brancos no casamento. Porque os brancos que se casam com índios estão discriminados entre aqueles que escolhem viver como os índios, tornando-se um deles, e aqueles que fazem pouco ou nenhum esforço nesse sentido. Os últimos geram problemas no seu casamento porque, segundo algumas versões nativas, “o índio não muda sua natureza”. Mas as habitações, juntamente com outros hábitos, podem mudar, como desenvolverei adiante no capítulo 2. Em suma, o que procurei mostrar, nesta seção, é que negociação e inserção são questões que ao mesmo tempo comunicam sobre amizade e política.

### **1.3. Uma teoria xokleng de cultura ou o que o antropólogo deve estudar**

---

<sup>16</sup> Espécie de farofa de farinha de milho.

<sup>17</sup> Esclareço, contudo, que para mim isso não significa converter-se em nativo, o que seria uma ilusão. De qualquer maneira, mesmo sabendo que somos diferentes deles, que acreditamos em outras coisas, eles não deixam de colocar seu ponto de vista, principalmente sobre questões mais polêmicas, como é o caso da religião. Algumas de minhas informantes, minha própria anfitriã, dizia que rezava sempre para que eu me tornasse crente: “um dia você ainda vai *aceitar Jesus*”. Para eles, os antropólogos não acreditam em Deus porque o estudo nos *afastou do Senhor*. Confirmam isso com seus próprios filhos que foram estudar e se desviaram “do caminho”.

Passo agora a descrever três episódios do campo – frutos de conflitos entre minhas posições de pesquisa e o que eles achavam que eu deveria pesquisar – que foram aportes significativos à minha compreensão de um conceito nativo de cultura.

O primeiro ocorreu no dia em que fui pedir autorização a um cacique regional para realizar pesquisa em sua aldeia. Ele ouviu minha explicação atentamente. Eu disse que queria estudar como está hoje em dia a organização das aldeias, das casas, enfim, como vivem os habitantes da terra indígena. Quando acabei, ele perguntou quem eu ia pesquisar e se eu ia conversar somente com os mais velhos. Surpresa, respondi que não, e que, inclusive, eu tinha interesse de trabalhar com as crianças. Aí ele disse: *“ah então está bem. Sua pesquisa é outra... porque os antropólogos só querem estudar os mais velhos, os índios que vieram do mato”*.

Detectei, com o passar do tempo, um grande incômodo das pessoas em me verem conversando com crianças e jovens. Mesmo os adultos de uma faixa etária de quarenta anos não eram considerados detentores de informações suficientes, verídicas ou interessantes, para a realização de minha pesquisa. A toda hora vinham me falar que fulano era muito novo e não sabia nada. Chegou um dia em que estava entrevistando um rapaz de vinte e um anos – uma das melhores entrevistas que tive – e seu avô chegou, sentou-se na mesa, e interrompeu nossa conversa. Eu expliquei que estava entrevistando José, e ele até mostrou-se um pouco zangado, dizendo que o neto não sabia como as coisas tinham acontecido, que eu tinha era que vir entrevistar ele. O que ele queria dizer, na verdade, era que eu tinha que entrevistar *somente ele*, porque já o tinha entrevistado duas vezes, antes do neto. O inverso também acontecia. Quando conversava com os jovens e mostrava-me interessada pelo que estavam contando, eles perguntavam, assustados: “mas sua pesquisa é sobre isso?”, porque não entendiam como algo tão cotidiano em suas vidas pudesse ser útil. Perguntas que eram sobre o presente, recebiam respostas transportadas para o passado. Toda a entrevista, até se eu tentava coletar histórias de vida, iniciava contando tudo o que sabiam sobre o tempo do

mato, o passado, as histórias de Eduardo, como foram pacificados. Se eu perguntava como é o casamento dos índios, a resposta era sobre um ritual do passado que não acontece mais há, pelo menos, três gerações. Isso, para eles, é o que o antropólogo estuda: o que aconteceu com os índios do passado. Quem detém a cultura é quem participou do passado ou aquele que tem a idade mais avançada e está, por isso, temporalmente mais aproximado de alguém que possa saber deste passado. Essa é uma verdade que jovens e velhos compartilham.

Uma passagem de Urban (1978) pode ser expressiva desse conceito de cultura. Ela faz referência a primeira impressão que ele teve dos xoklengs, quando pensou que estavam no caminho da aculturação. Ele decidiu, então, dirigir o foco de sua pesquisa para o período pré-contato, onde esperava obter os dados necessários para explicar a “anomalia” xokleng, seu principal objetivo de pesquisa (conforme capítulo 4):

*“Studying pre-contact social life meant working with informants, particularly with older men. The old women spoke no Portuguese, and I at first spoke no Shokleng. And while I could do some limited work with younger people, only the old men had the kind of extensive knowledge that was necessary. Fortunately, there were still alive a number of men (remarkably enough) who had already reached the age of initiation when the first contact with Brazilians occurred in 1914. These men had grown up under 'aboriginal' conditions, and had undergone a good portion of the socialization process.” (p. 63-64)*

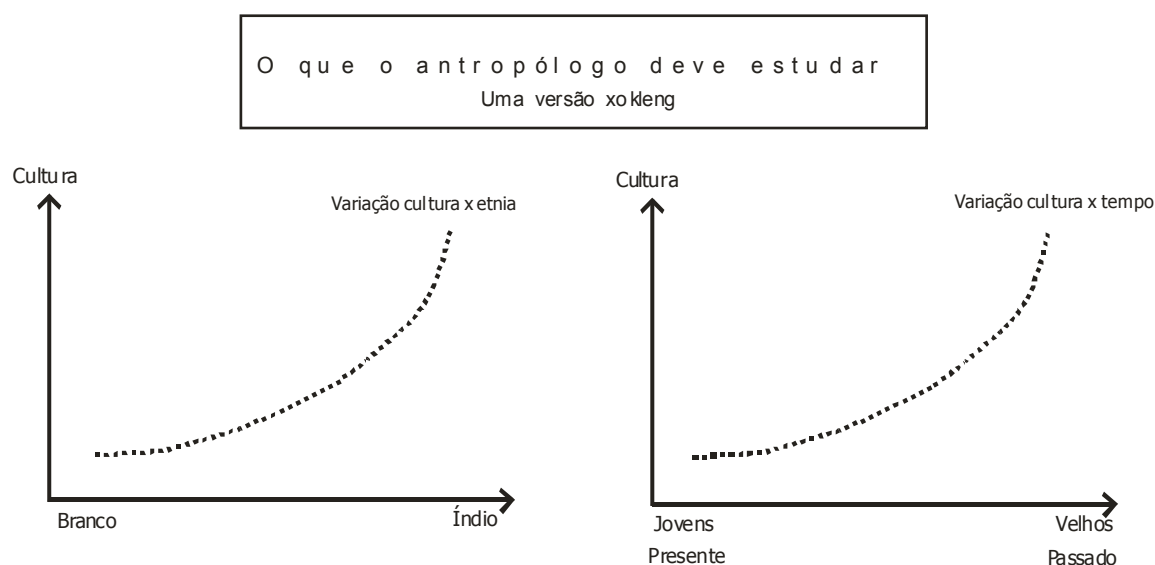
Por outro lado, minha pesquisa era também estranha para eles porque eu conversava com os mestiços – algo que, segundo os xoklengs, os antropólogos definitivamente não fazem, ou não deveriam fazer. Fui um dia ao posto de saúde com uma índia xokleng de setenta e poucos anos para que ela tomasse uma vacina contra gripe. No posto, enquanto ela conversou com outras pessoas e foi até a sala do médico, eu sentei junto a uma moça grávida, uma mestiça, e puxei conversa com ela. No caminho de volta para casa, ela contou-me sobre o outro antropólogo que fez trabalho no período anterior à minha estadia na terra indígena e que ela também hospedou em sua casa: *“ele também era amigo dos mestiços,*



*mas ele só ia fazer pergunta na casa de índio puro, porque ele queria aprender bem a língua e as coisas dos índios”.*

Desse mesmo modo, outros conselhos bem mais diretos que este eram dados quando me viam conversar ou entrevistar quem não era índio puro. Melhor dizendo, os mestiços ainda eram aceitáveis como informantes, mas os “brancos”<sup>18</sup> eram impossíveis. Os próprios brancos não entendiam porque eu queria fazer entrevista com eles, e quando eu tentava conversar me mandavam fazer pesquisa com índios puros mais velhos, pois esses sabiam bem “contar história”. Até mesmo a índia xokleng, minha anfitriã, citada no parágrafo anterior, por ter sido casada com um branco e ter trabalhado muito tempo como cozinheira para chefes do posto indígena, e que portanto são não-índios, não saberia contar as histórias direito. Isso me foi dito um dia pelo seu próprio irmão e outra velha índia. Há uma certa inveja deles porque ela tem abrigado boa parte dos pesquisadores que entram na área indígena. Entretanto, não fosse seu envolvimento com brancos, ela seria uma informante ideal porque é velha e índia pura, e eles não teriam motivos para desvalorizá-la.

Os gráficos abaixo sintetizam essa teoria da cultura xokleng, mostrando onde ela aparece com mais ou menos força.



<sup>18</sup> Todos os que não são índios descendentes são considerados brancos, mesmo que não tenham a cútis tão clara. Um caso extremo do uso da nomenclatura veio de uma mestiça, filha de índia pura com cafuzo, que chamava o pai, já falecido, de “branco-preto”.

Ainda que os xoklengs não concordem com o que alguns antropólogos falam ou escrevem deles, principalmente porque acreditam que o método utilizado por estes para estudá-los foi falho – pesquisadores que não procuraram comer com eles, dormir em suas casas e aprender seu idioma – há outros a quem creditam muita confiança. Em quase toda casa que chegava, logo nos primeiros minutos da conversa, duas coisas eram colocadas na minha mão. A primeira, o livro “Os Índios Xokleng: Memória Visual”, do antropólogo Sílvio Coelho dos Santos(1997). Muitas casas possuem esse livro, e todos o estão sempre folheando, olhando as fotos dos índios do passado, como eles usavam botoques e andavam seminus – tão diferentes deles hoje. Inclusive, muitas histórias sobre o passado eram narradas do mesmo modo que apareciam no livro. Eles mandavam que eu lesse o livro para aprender sobre os índios. O outro objeto era uma fita gravada pelo antropólogo Alexandro Namem na época em que fez seu trabalho de campo de mestrado. Nesta fita, Namem entrevista, segundo eles, índios antigos, que vieram do mato. Estes índios falam em “idioma” e cantam músicas do tempo do mato. Quando a casa possuía aparelho de som, assim que começávamos a conversar, eles colocavam a fita para tocar. Eles preferiam ficar ouvindo aquelas músicas comigo do que contar suas próprias histórias. Eu perguntava sobre o que era aquela música, o que ela estava dizendo, e percebi que muitos não chegavam a entender o significado das palavras, e não podiam me explicar. Imediatamente me interrompiam e mandavam prestar atenção à fita: “*Schizzz! olha o que ele diz!*”.

#### **1.4. Aprendendo o sistema do índio: sobre gravadores, fotos e máquinas de registro em geral**

Sempre tive dificuldade para fotografar, filmar ou gravar qualquer coisa dentro da área indígena. Os índios entendem que os antropólogos ficam ricos com os trabalhos que publicam, os livros que escrevem, e as fotos e os saberes deles que vendem. Nas suas

palavras, nós “comemos nas costas deles”. A minha justificativa de que era estudante também não era aceitável: *“agora você não tem nada, agora você sofre de ficar aqui com os índios. Mas um dia, quando você terminar o seu trabalho e virar doutora, com isso que aprendeu com a gente aqui, você vai ficar bem, vai ter dinheiro e nós vamos continuar aqui na dificuldade”*. Ou seja, era um problema sem solução. E depois de tantas acusações de enriquecimento ilícito resolvi não carregar mais as máquinas nas minhas visitas, até para não aparecer tão cheia de assustadores equipamentos e bolsas. Eu só fotografava objetos (lugares e pessoas) restritos, sob pedidos. Com a filmagem aconteceu o mesmo. O que eu pude filmar com mais facilidade foram os cultos crentes, durante as festas de igreja.

No entanto, a antropologia visual no meu trabalho pode não ter sido um total fracasso. O trabalho com as câmeras descartáveis, por exemplo, foi um sucesso. Todos os que fizeram fotos gostaram muito e em nenhum momento se incomodaram em fazê-lo. E isso vale para o vídeo também. Estávamos programando uma expedição para a Serra Verde, o ponto mais alto da terra indígena de onde é possível ver todo o território xokleng, seja demarcado ou não. Juntávamos muitas pessoas. Algumas, inclusive, que nunca tinham ido até lá. Eles estavam muito animados porque eu ia filmar e fotografar lá de cima. Lá nós íamos acampar em volta do fogo, comer carne assada e pão pã (pão feito na brasa), como faziam os índios do “mato”. Na organização desta excursão, que não foi possível por causa do mau tempo (já fazia muito frio quando saí de lá e nessas condições há muita cerração), percebi o grande envolvimento deles nesse projeto, em uma expedição que era fundamentalmente de registro.

Esse foi um aprendizado difícil: entender que eles só deixariam que eu filmasse, gravasse ou fotografasse, se eles se envolvessem, planejando o processo de registro. Eles precisavam estar participando. Se não fosse através da sua participação, a liberação só iria ser dada caso os temas dos registros fossem coisas significativas para eles: o que eles queriam que fosse registrado.

Para além da questão metodológica, pois essa discussão tem implicações diretas sobre o que a antropologia visual tem apregoado por todo o tempo acerca da antropologia compartilhada e mesmo de ser um instrumento de aproximação para o pesquisador, é importante perceber que há aí outro vínculo com a teoria da cultura xokleng, porque eles estão chamando minha atenção sempre, buscando me ensinar, o que eles acham que é cultura, ou o que é mais legítimo e original (porque inaugural) de sua cultura. É isso que queriam me mostrar. Era isso que faziam questão que eu fotografasse ou gravasse. Para registrar os artesanatos, músicas, o verdadeiro modo dos índios do mato, não havia restrições ou incômodos da parte deles.

Ofereço a Copacã e Iocô o ensaio fotográfico abaixo, realizado no rancho deles em março de 2003. Lá eles repetiram o que pensam ser o verdadeiro modo dos “índios do mato”: cozinham carne na taquara, pão na folha de caeté, construíram um chocalho e o enfeitaram, cantaram as músicas daquele tempo. E ficaram felizes por eu ter interesse em ver tudo isso.



**Preparação do fogo e da folha de caeté onde será assado o pão**



**Iocô coloca a massa do pão na folha e a carne na taquara. Copacã enfeita o chocalho.**



**Iocô e Copacã trabalham juntos no barraco. As crianças observam.**



**A taquara é colocada entre as brasas para assar a carne.**



**Iocô mostra o cesto feito por sua avó, uma índia "do mato".  
O pão pã e a carne já estão assados. Enquanto ela trabalhava sua neta dormia ao lado.**

## 2.1. Do “mato”

Minhas entrevistas com os xoklengs enfocavam pouco o modo das coisas no passado – sem deixar de considerá-las, contudo. Mas ele é tão importante que nenhuma explicação nativa irá ignorá-lo. Melhor, as formas do passado são fundamentais para explicar as formas do presente, que se definem por contraste com as primeiras. E isso servirá para qualquer pergunta que se fizer, sobre qualquer aspecto da vida social, sendo tão forte que eu arriscaria afirmar que qualquer inquirição sobre as coisas do mundo exige uma linha temporal que as insira. Os xoklengs somente assim podem se constituir, inserindo-se no tempo e na história. Perguntar sobre o lugar em que vive o xokleng, ou como ele vive hoje, é esperar que a descrição volte ao passado, e neste tempo iniciam sua fala.

Com o espaço não é diferente. Eles utilizam a expressão índios do “mato” para denotar o tempo da cultura originária, o modo de vida que caracteriza o grupo desde o seu surgimento, o ponto zero do tempo, inaugural. No mato – dizem as narrativas – não havia aldeias, tal como hoje existem. Os índios do mato não teriam local fixo de morada, pois caminhavam sempre atrás do alimento: a caça. A caça anda e os índios também, atrás dela, sempre em movimento. Caminhavam para todo lado. Iam ao lugar onde hoje está Florianópolis, no litoral, e voltavam, passando por lugares que já conheciam, *tudo era terra do índio nesse tempo do mato*. Tempo dos índios “espíritistas”, aqueles que podiam se comunicar com os animais e com as forças da natureza.

O evento que, segundo eles, interrompe esse modo de vida e marca definitivamente sua transfiguração é a *pacificação*. Ela é simbolizada pelo dia em que Eduardo Hoerhan, já há muito tempo tentando fazer contato com os índios, consegue finalmente atraí-los e fixá-

los, retirando os índios “do mato” e colocando-os “para fora” (do mato)<sup>19</sup>, em 22 de setembro de 1914. A partir daí tornam-se *emancipados*<sup>20</sup>.

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

Urban (1996) faz colocações semelhantes. Para ele, haveria duas formas de construção da alteridade com os antepassados. A mais comum e recorrente é aquela que diferencia entre “nós – os vivos do presente” e “eles – os mortos dos passado” e isso para ele indicaria, realmente, “aculturação”. Nos mitos, entretanto, “eles” e “nós” são os mesmos, por que representam o tempo em que ninguém morria. Ao contar uma estória, o narrador acaba se colocando como sujeito que a vivenciou, como se realmente estivesse estado lá<sup>21</sup>. Essa substituição significaria, segundo Urban, que uma experiência transtemporal pode ser sentida como própria e de outro, vinculando presente e passado. Assim, mesmo que “*nós x eles*” possa sugerir um destacamento do passado, o que é assunto e elemento cultural do passado é o que mais circula, é o que passa através das gerações.

---

<sup>19</sup>Eduardo dava presentes e possuía um vocabulário básico, aprendido com os kaingangs, que lhe permitia comunicar-se minimamente com estes índios “do mato”. Isso teria, segundo as exegeses nativas, servido para atraí-los. Mas o que convenceu os índios de que a intenção de Eduardo não era de exterminá-los, como faziam os bugreiros, é quando Eduardo larga as armas que carregava consigo e caminha em direção a eles. No dia do índio, a comunidade indígena tem por costume encenar esse fato histórico. Uma descrição do mesmo pode ser encontrada em Santos (1987, p. 144-148)

<sup>20</sup> Pelo que pude perceber, “emancipado” é utilizado correntemente como sinônimo de “pacificado”. Os dois termos indicam o “índio livre”. As narrativas sobre o dia da emancipação têm um teor de tristeza por que os índios sabem que, de certo modo, seus antepassados foram enganados por Eduardo – que “se mostrava bonzinho”, mas não era tanto assim. Por outro lado, acreditam que se não fosse seu pacificador eles teriam sido definitivamente exterminados pelos bugreiros. Assim a pacificação lhes deu liberdade quando os acondicionou em um lugar fixo, onde estavam livres para viverem mais ou menos em paz. Voltarei a este ponto no próximo capítulo (seção 3.4).

<sup>21</sup> Como no exemplo fornecido pelo autor onde o *ele* (he) é substituído por *eu* (I): “Relative Pate arrived in front of him” e na seqüência da narrativa aparece: “Relative Pate arrived in front of me” (Urban, 1996, p. 49).



Por isso, acredito que não é por acaso que minhas perguntas sempre eram respondidas com dados do “mato”. Para Urban, a consciência de compartilhar uma cultura torna mais difícil que ela seja personificada, rearranjada. O que é comum a todos – o passado, o mito – é o que é contado, é sobre o que mais se conversa. Contudo, um último cuidado deveria ser tomado aqui: onde está afinal o tempo mítico para Urban? Quando entra o “nós” étnico, “nós, índios xokleng”? Para mim, é exatamente o dia do contato, o setembro de 1914. Não quero dizer com isso que o mito está apenas na anterioridade desta data. Tudo que aconteceu depois continua sendo mitificado a todo instante. Necessário é atentar que na consciência xokleng há uma alteridade outra que não somente a oposição entre vivos e mortos; há uma oposição entre os xoklengs *pré* e *pós*-pacificação, que simboliza não somente a passagem do tempo, mas uma verdadeira mutação. Eles continuam, entretanto, dignatários dessa cultura do mato e buscam se apropriar dela de diversos modos – através de hábitos alimentares, medicinais, artísticos e – arrisco dizer – também arquitetônicos (como procurarei explorar em seguida).

Ao esquema pronominal de Urban somo o meu, espacial, e temos:

<b>“Presente”</b>	<b>“Vivos”</b>	<b>“Nós”</b>	<b>“De fora” (do mato)</b>
<b>“Passado”</b>	<b>“Mortos”</b>	<b>“Eles”</b>	<b>“Do mato”(de dentro)</b>
	<b>Pronominal</b>		<b>Espacial</b>

Ainda resta uma questão. Para Urban, os xoklengs gastam a maior parte de seu tempo falando sobre o passado. Mas não podemos esquecer que a procura do autor era exatamente pelo passado, por modelos *proto*, como ele bem expressa na introdução de sua tese de doutorado (1978). Sei que eles querem sempre me contar sobre o passado e explicar seu mundo a partir disso. Desse modo, apesar de concordar inicialmente com a hipótese do autor de que o passado é o que é cultura e ela é o que circula, ainda tenho dúvidas. Será que é sobre essa tal “cultura” que falam mais? Pela minha percepção dos diálogos envolvendo

somente atores indígenas – ou seja, quando estes não se destinavam a me ensinar o “sistema do índio” e eu participava como “mera” ouvinte<sup>22</sup> – eles conversam sobre seu próprio cotidiano ou filosofavam sobre o porquê das coisas e pessoas serem como são, constatando verdades sobre si mesmos.

## 2.2. De “fora”

“*Katén, katén*<sup>23</sup> – chamava o velho Eduardo, para os índios saírem do mato”. Esta é a frase que mais ouvi em campo. Esse é o grande momento da mudança. Paradoxalmente, a *saída* do mato, de um território *amplo*, vasto, é equacionada à *entrada* em um território *fixo*, limitado, representado pelo espaço geográfico da terra indígena. Na página seguinte, apresento uma panorâmica fotográfica deste lugar histórico, sempre referenciado pelos xoklengs em suas falas.

Neste lugar, Eduardo teria montado um galpão onde os índios passaram algum tempo acampados, logo após o dia do contato. Ali, ele deu comida aos índios<sup>24</sup> para que eles ficassem e não voltassem mais para o mato. Mas foi difícil essa tarefa de mantê-los em um único lugar. Segundo alguns relatos, os índios daquele tempo, ainda índios do mato, alternavam o seu tempo entre o aldeamento estabelecido por Eduardo e o retorno periódico ao mato, até o dia que ficaram por ali definitivamente.

Eduardo ensinou os índios a plantar como os brancos. Primeiramente, eles realizavam o trabalho em roças coletivas, todos plantavam junto para o Posto, e depois Eduardo distribuía os alimentos. Mas, por fim, cada índio quis plantar sua própria roça e aí eles foram se segmentando<sup>25</sup>. Neste primeiro período, é mais difícil de precisar o que aconteceu exatamente com eles, pois as narrativas em português ecoam-me confusas sobre onde foram

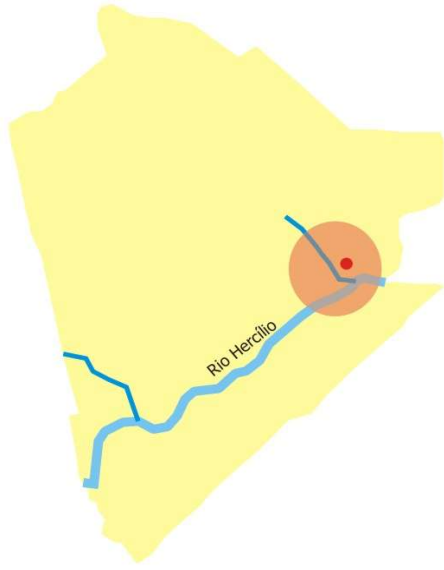
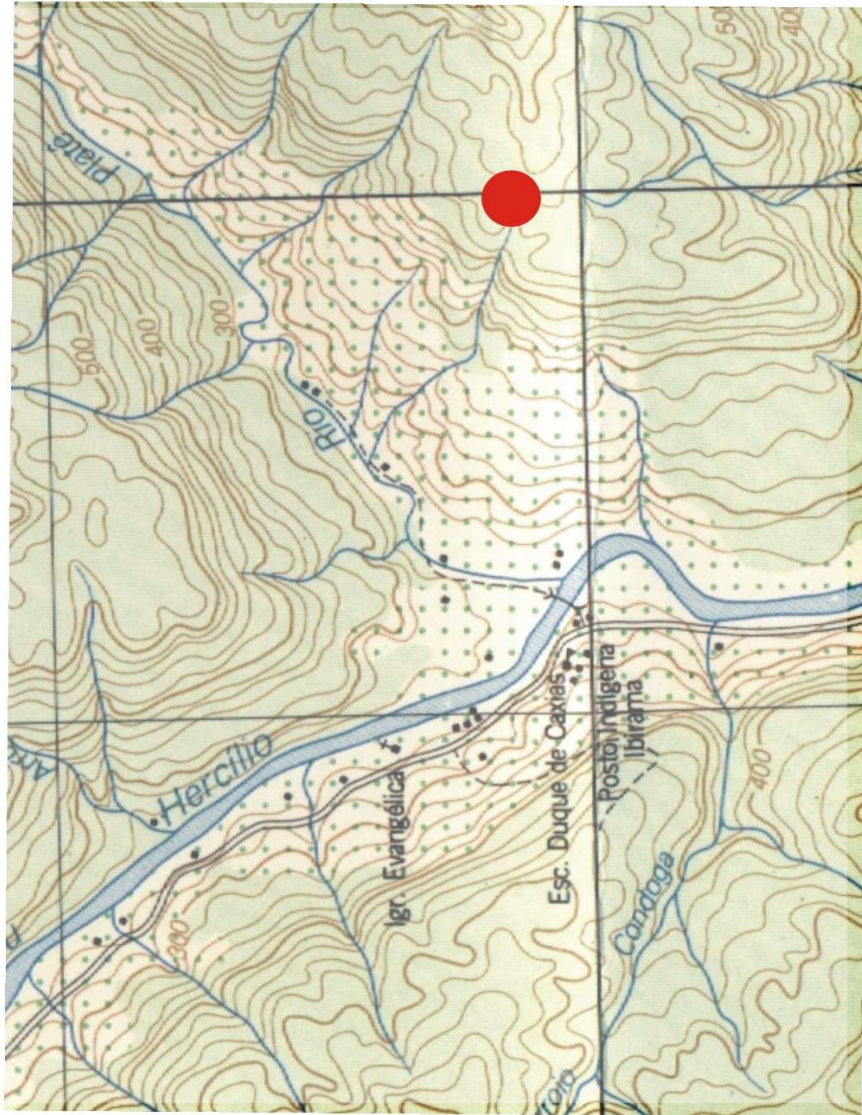
---

<sup>22</sup> Geralmente, estes diálogos não se davam em português, mas em “idioma”, como se referem à língua indígena.

<sup>23</sup> "Vem cá, vem cá".

<sup>24</sup> Sobre os problemas administrativos de Hoerhan frente ao governo e ao Serviço de Proteção ao Índio ver Santos (1987, p.150-154).

<sup>25</sup> Essa questão da segmentação por conta da atividade produtiva, da própria roça, poderá ser revista adiante, quando trato da questão das “frentes”.



Mapas e foto que indicam o local de saída dos "índios do mato", junto a foz do rio Plate.

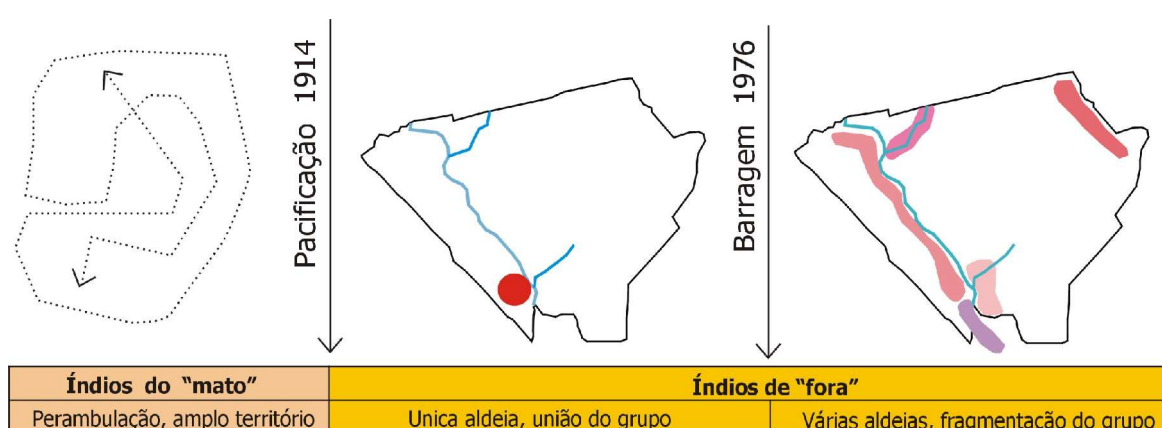
Os pontos vermelhos indicam a posição deste local, conforme as narrativas.



residir logo após saírem do tal galpão construído por Eduardo. A convergência está no fato de que permaneceram no lugar onde tinham sido contatados, no outro lado do Rio Hercílio, junto à foz do Rio Plate. Para alguns, nesse tempo não existia ainda aldeia, para outros havia uma única aldeia. De qualquer modo, esse ainda era o modo de configuração espacial onde a comunidade podia viver unida, segundo refletem.

Tal sentido de união se consolida nas narrativas sobre o passado, sobretudo torna-se forte quando contrastado com a espacialização do presente, que para eles é tudo que acontece depois da construção da Barragem Norte em 1976: “antes, a gente morava tudo junto, agora estamos todos separados”. Para a comunidade indígena, a barragem foi responsável pela proliferação de aldeias que pode ser observada no período subsequente às enchentes causadas pela mesma. Também a barragem significou o abandono completo de um modo de vida à beira rio, já que as águas inundaram tudo e eles perderam suas lavouras e chácaras de frutas<sup>26</sup>.

Se tomarmos as narrativas do grupo (brevemente sintetizadas acima), sua memória espacial aponta três períodos distintos, ilustrados no gráfico que se segue:



<sup>26</sup>Sobre outros impactos causados pela construção da Barragem Norte, consultar Müller (1985) e Namem (1991). Para os problemas da implantação de hidrelétricas e povos indígenas na região sul do Brasil, Santos (1998).

### 2.3. Representações espaciais: versões de estudiosos e nativos

*“Contar é muito dificultoso. Não pelos anos que se passaram. Mas pela astúcia que terem certas coisas passadas – de fazer balancê, de se remexerem nos lugares (...) são tantas horas, de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo muito miúdo recruzado”.*

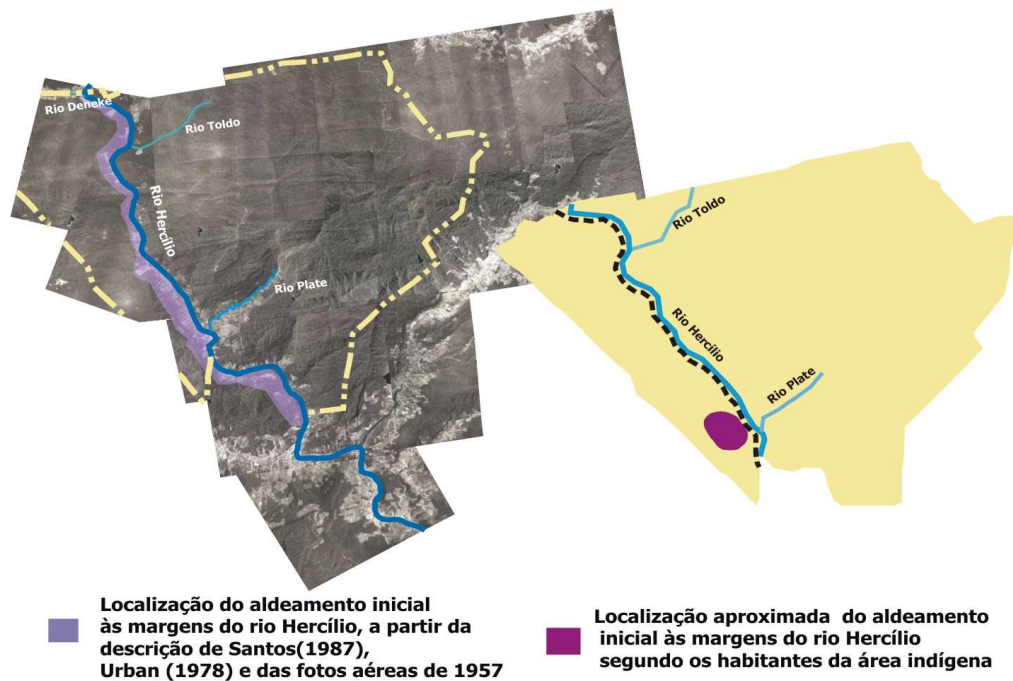
João Guimarães Rosa  
Grande Sertão: Veredas, 1978, *apud* Godoi, 1999

Para estudar as arquiteturas xoklengs contemporâneas eu tive que retomar suas representações espaciais do passado. Foi aí que encontrei algumas diferenças entre as imagens do passado, nativas e as dos antropólogos. Não porque estes não souberam descrever aquelas com precisão. Mas porque havia ali um trabalho da memória xokleng. Isso poderia ficar extenso, mas me detenho em dois pontos principais. Um deles, desenvolvido anteriormente no meu trabalho de conclusão de curso (Loch 2000), é a idéia de que, no período anterior à barragem, as descrições de mapeamentos aéreos ou de antropólogos (Urban, 1978, Santos 1987)<sup>27</sup> registram uma distribuição das casas ao longo de todo o rio Hercílio, perfazendo mais de 14 km, enquanto as narrativas do grupo apontam para uma uni-localidade e supressão de distâncias. Os mapas da página seguinte reproduzem esquematicamente as duas visões.

O interesse não é identificar quem tem razão sobre a forma dessa aldeia, se o olhar de dentro ou o olhar de fora, pois seria um equívoco, acredito, reduzir um ao outro. Mas se, como antropólogos, estamos interessados no ponto de vista nativo, temos que nos questionar sobre os conceitos aí implicados, os motivos que levam os xoklengs a ver como próximo o que vemos como distante. Ou se eles percebem tal como nós – distante como distante, próximo como próximo – porque nas suas narrativas o passado sempre pôde uni-los mais do que o presente. O que isso significa? Para que aponta?

---

<sup>27</sup>“A distribuição das casas segue o módulo fixado à época da colonização do vale do Itajaí, ou seja, as casas se localizam em lotes coloniais (25.000 m<sup>2</sup>) e se distanciam uma das outras entre 200 a 500 metros, aproximadamente. Dessa maneira, nos doze quilômetros por onde segue a estrada que acompanha o rio Itajaí do Norte, atravessando a reserva, se localiza a maior parte das casas dos Xokleng. Mas as casas não só se distribuem nas duas margens da estrada, como também do rio. Isto obriga a que muitos tenham de usar pequenas embarcações para cruzar o Itajaí Norte e assim atingir a estrada” (Santos, 1987, p. 251).



O outro ponto é a problemática discussão sobre o sedentarismo e nomadismo. Se na literatura antropológica, na maior parte das vezes, os xoklengs aparecem como nômades, a arqueologia procura provar a antiguidade de sua agricultura, acompanhada de uma menor mobilidade. Os xoklengs vivenciaram um processo contínuo de desterritorialização, devido à pressão da colonização europeia sobre seus territórios a partir do século XVII, que promoveu transformações significativas na organização social e política do grupo. A mudança dos padrões de subsistência é uma dessas transformações, já que, segundo Noelli (2000), a perda desses territórios fixos impediu a continuidade de padrões tradicionais tais como casas subterrâneas, cerâmica, e enterramentos sem cremações. Para esse autor, essas casas são justamente a prova de um anterior sedentarismo. As antigas áreas de agricultura e as diversas espécies de plantas manejadas são, para a arqueologia, outra prova de que os xoklengs não foram sempre caçadores coletores. Essa situação de permanente mudança territorial “obrigou-os a viver em pequenos grupos em constante movimento, deixando poucos rastros, instalando-se em acampamentos provisórios, feitos com tecnologia expediente e de manufatura e de uso, ditados conforme as necessidades momentâneas,

resultando em pouco esforço e tempo de trabalho, sendo descartados logo após o seu uso” (Noelli, 2000).

Urban (1978), por outro lado, irá classificá-los como *trekkings*, no período pré-pacificação, como subgrupos separados que estavam quase sempre em movimento, somente vivendo em aldeias coletivas por um curto período do ano, durante as sessões cerimoniais de verão (p.94). Era somente para essas cerimônias que a aldeia tomava formas circulares. Pelos relatos coletados por Henry (1941), na época de sua pesquisa de campo, o próprio grupo lembrava de um anterior sedentarismo. Hoje os xoklengs plantam feijão, batata doce, mandioca e milho. Mas agricultura é algo que consideram ter aprendido com Eduardo, não fazendo parte de sua natureza, do modo dos índios do mato, sempre itinerantes. Assim, a memória do grupo não retoma, pelo que pude perceber, o tempo em que eram possíveis agricultores.

Se como dizia Platão, “todo o conhecimento é apenas memória”, temos que pensar nas atualizações que a memória xokleng tem feito, apropriando e manipulando percepções não só suas, mas talvez da própria versão branca sobre eles, sobre seu passado. Mais que isso, o sentido que quero dar é que, apesar de tudo que se possa falar dos xoklengs, do que nossa máquina fotográfica, cartográfica ou historiográfica possa medir (incluído aqui a arqueologia), o tempo e espaço do grupo às suas narrativas pertence.

#### **2.4. Memória, patrimônio e percepção do espaço.**

Tal como o Plate, o lugar onde os índios fizeram seu primeiro contato “pacífico” com o branco, outros lugares dentro da Terra Indígena de Ibirama, que foram cenário de eventos importantes, são referenciais no cotidiano do grupo para localizar e significar seu território. É a partir deles que se orientam, é através deles que contam sua história desde 1914 até hoje. E mesmo com novas configurações espaciais que hoje se apresentam, as antigas continuam vivas, ainda que não seja mais possível percebê-las na sua materialidade e concretude. São

lugares da memória tais como os patrimônios históricos para a nossa cultura. Não necessariamente marcam momentos agradáveis de nosso tempo, mas guardam em si mesmos os acontecimentos. Acontecimentos que os qualificaram e os tornaram diferentes dos outros e mais extra-ordinários, porque contêm história.



*Registro do dia da pacificação na casa de Eduardo*



*Ruínas da casa antiga de Eduardo*

Um dos primeiros lugares que meu “informante-guia” me levou foi à casa de Eduardo, hoje em ruínas. Lá conheci a antiga estrada que passa ao lado da casa e que os índios teriam construído a mão. Também próximo à casa, seguindo essa estrada, passamos ao lado do bueiro onde foi assassinado Lili, um índio que, segundo eles, descobriu que Eduardo estaria “roubando” os índios e iria denunciá-lo. A morte de Lili aparece como um episódio importante porque depois dele os índios teriam parado de se submeter a Eduardo e entendido definitivamente que estavam sendo enganados<sup>28</sup>. Meu acervo de fotos continha

<sup>28</sup>Santos (1987) e Namem (1991) descrevem os acontecimentos que envolveram a morte desse índio, ocorrida em agosto de 1954. Ela resultou no afastamento de Hoerhan como chefe do posto indígena. Segundo Namem, as principais reclamações da comunidade contra Hoerhan eram de maus tratos físicos empregados por este e a obrigatoriedade do trabalho sem pagamento. Além disso, eles não pareciam muito satisfeitos com a política do



registros desses lugares antigos. Se as outras fotos eram vistas com uma certa indiferença, eles paravam longamente para olhar estas. E imediatamente perguntavam se eu tinha estado lá, ficando muito impressionados diante da resposta afirmativa<sup>29</sup>. Na verdade, pareciam contentes com isso e ficavam mais interessados em mim. Uma reação muito similar àquela que tinham quando ficavam sabendo que eu já havia comido peixe “com tripa<sup>30</sup>”, “totolo”, “pão pã” – coisa que só eles fazem.



*Ruínas da casa de Eduardo*



*A estrada construída pelos índios*

Outros lugares importantes que poderiam entrar na lista seriam: a aldeia Bugio como um todo, por ser tão diferente de tudo que está “embaixo”, ou seja, todas as outras aldeias<sup>31</sup>; a antiga morada dos cafuzos (que saíram da terra indígena em 1993 e foram morar na região

---

pacificador de mantê-los presos à vida da reserva, sem deixar que saíssem para trabalhar fora da mesma.

<sup>29</sup> Esse estranhamento deles diante das coisas que fazia foi importante em diversos momentos e permitiu diversos *insights* interessantes. Fez com que eu passasse a prestar atenção a certas coisas que não me pareceram centrais à primeira vista, mas que mostraram seu valor posteriormente.

<sup>30</sup> Comer o peixe com tripa, não quer dizer, literalmente, comer a tripa, mas fritá-lo com a tripa e tirá-la somente antes de comer.

<sup>31</sup> Uma das razões aparentemente responsáveis pelo Bugio ser visto como uma aldeia tão diferente das outras é porque ela é a única que não está fixada às margens do rio Hercílio. Esta questão será tratada no capítulo 3, e também nas próximas seções, quando estarei discorrendo sobre as aldeias.

do rio Laeiz<sup>32</sup>); o caminho que liga a aldeia Sede à aldeia Bugio; cemitérios antigos como o da aldeia Figueira<sup>33</sup>; as ruínas da antiga escola no Plate comandada pelo professor polonês Mieczszalav Brzezinski<sup>34</sup>, que ensinou aos índios as primeiras letras; o local exato onde o professor teria se suicidado.



*Bueiro onde Lili teria tentado se esconder para não ser morto*

A noção de patrimônio vem se alargando dentro da teoria arquitetônica. Diversos trabalhos (Hayden,1995; Choay, 2001) têm apontado a necessidade de perceber que o valor de um monumento não está somente no valor artístico atribuído a ele por um grupo de especialistas ou intelectuais, mas está no papel que ele desempenha ou tenha desempenhado na vida de uma coletividade: um bairro, uma porção da cidade<sup>35</sup>. Uma demanda que procura contemplar outro ponto de vista: o local. É assim que uma organização não-governamental em Nova York tem buscado elencar edificações e espaços<sup>36</sup> que são importantes para a memória social a fim de conservá-los, modificando antigos parâmetros para tombamento. Não irei aqui discutir novas estratégias ou formas de preservação, pois fogem completamente à discussão deste trabalho. Trago o exemplo como uma questão basicamente

---

<sup>32</sup> Sobre os cafuzos, cf. Martins (1995).

<sup>33</sup> Este cemitério está hoje abandonado. Soube da sua existência quando fomos um dia apanhar tangerinas na beira do rio. Ele era delimitado por algumas pedras no chão.

<sup>34</sup> Segundo Henriques (2000) a vida deste professor estaria sendo estudada pelo antropólogo Ricardo Goulart. Eu infelizmente não tive oportunidade de acessar esta pesquisa.

<sup>35</sup> Aqui nos defrontamos com outro problema. A cidade é o lugar por excelência da existência do patrimônio. Outras formas de espacialidade ligadas a formas de coletividade como populações rurais e sociedades indígenas pouco serão consideradas ou conhecidas a ponto de se reconhecer o caráter de patrimônio que elas possam ter, mesmo que o conceito de patrimônio no século XX tenha se alargado, buscando incluir setores anteriormente desprezados.

<sup>36</sup> Esses trabalhos mais recentes consideram o espaço menos como uma composição que do que está à nossa vista do que algo que está em nossa mente (Catriola, 2003).

metodológica – e acredito, essencial – para todo aquele que pretende realizar um estudo sobre o espaço em qualquer lugar, principalmente aqueles que estejam preocupados em antropologizar, obtendo conceitos espaciais próprios do lugar.

Tal como nós, os xoklengs têm lugares patrimoniais a que eles se reportam a todo o momento para contar seu passado. O tempo deteriora essas estruturas. As pessoas não mais as utilizam funcionalmente. Enquanto ordenadores do cosmo, contudo, eles persistem. São formas de conhecimento toponímico, de diferenciação e classificação das coisas do mundo e remetem aos por quês das coisas serem como são. Em 2000, trabalhei com uma cartografia desse tipo, que indicava no mapa esses referenciais. Através de uma cartografia mais qualitativa podemos alcançar noções mais precisas de territorialidade, talvez a própria espacialidade nativa. A partir daí poderemos começar a ver não como nativos, pois isto considero impossível tarefa, mas sim tomando em consideração esses espaços significativos, ampliando nossa percepção sobre aquilo que almejamos descrever. Algo já anteriormente esboçado por Geertz (1996):

*“a etnografia do lugar é algo mais crítico para aqueles de nós que estão aptos a imaginar que todos os lugares são semelhantes que para aqueles que, escutando as florestas ou experimentando as pedras, sabem mais”*  
(apud Castriola, 2003)

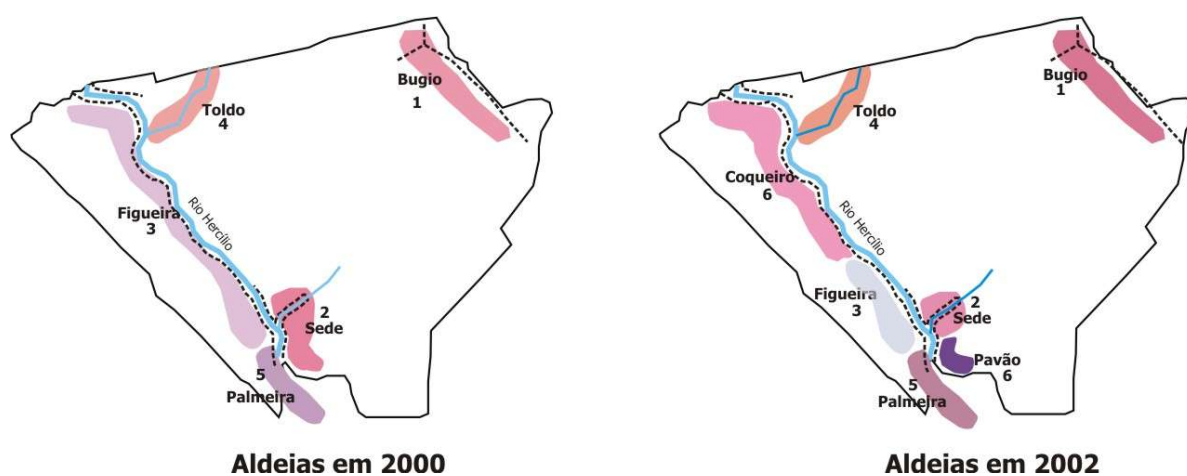
Olhar para uma paisagem e buscar sua compreensão nativa é uma proposta comum, consolidada pelo projeto antropológico. A versão xokleng de patrimônio amplia a nossa própria – ponto ao qual retornarei adiante quando discutir a questão da territorialidade do grupo (seção 2.5.4) – nos obriga a ir além para entender, idéia também recorrente quando se trata de antropologia. De fato aqui, entre os xoklengs, eu não esperava encontrar (tampouco procurei) um sentido de patrimônio, pois eu o considerava por demais ocidental para ser imposto às sociedades indígenas. Mas, no fim, ele estava à minha frente, de forma tão clara que não pude negá-lo.

O que acontece muitas vezes é que, mesmo com toda sua proposta pluralista, a antropologia não está isenta de deslizes, constituindo algumas categorias como possibilidades exclusivistas de manifestação de um fenômeno em determinado lado do planeta. Possivelmente, isto é parte de uma naturalização do mundo que buscamos a todo tempo estranhar com uma irremediável desconfiança. Acho que quando se trata de arquitetura e urbanismo – de espaços, enfim – a tarefa permanece, pois os esquematismos só muito recentemente começam a ser quebrados. Talvez o patrimônio seja um deles. Voltarei a este ponto no capítulo 4.

## 2.5. As formas contemporâneas de aldeamento.

Até a construção da barragem, a comunidade vivia toda na margem direita do rio Hercílio, na "vargem" – como eles dizem. Hoje as aldeias são em número de sete: Bugio, Sede, Figueira, Palmeira, Coqueiro, Toldo e Pavão. São todas lineares, estendendo-se ao longo dos vales dos rios Hercílio, Plate e Toldo.

Descrevo nesta seção a formação de novas aldeias no período pós-barragem, inclusive as duas novas aldeias que surgiram depois que iniciei minha pesquisa com o grupo. Conforme o mapa abaixo e perfis na página seguinte:





**Aldeia**

**Figueira**



**Aldeia Palmeira à esquerda, aldeia Pavão à direita**



**Aldeia Palmeira à esquerda, aldeia Sede à direita**

### 2.5.1. Aldeias

A primeira aldeia consolidada é a aldeia Bugio. Segundo as exegeses nativas, esta é a primeira divisão espacial que o grupo “coeso” sofre desde o contato com Eduardo. Algumas famílias teriam recolhido o resto de seus pertences, que conseguiram salvar das inundações, e migraram para este ponto, a região de maior altitude dentro da terra indígena. No princípio teriam montado algumas barracas provisórias, bem próximas umas das outras, e depois cada família começou a escolher um local para morar, formando a aldeia propriamente dita.

As descrições sobre essa “distância” espacial entre as casas apontam para um modo de residir muito similar à descrição de Santos (1987) para a tipologia aldeã característica do período pós-pacificação (conforme seção 2.3), ou seja, o Bugio não traz em si uma nova forma. De fato, outras descrições, para aldeias como a Figueira, por exemplo, que pré-existem à barragem, mostram que a reterritorialização apenas trouxe uma réplica do que já acontecia à beira rio, no que concerne à distribuição das terras entre as famílias. Como explicou certa vez Nelson, referindo-se à Figueira: *“tudo era bem separado, uma casa aqui outra lá (...) uns 500 m, já era assim no tempo de meu pai”*.

O Bugio já era um lugar bem conhecido pelos índios antes da barragem. Diversos depoimentos confirmam essa versão. Era um antigo local de retirada de madeira, onde os índios *“iam cortar palmito, pegar borboleta”* e ficavam acampados de dois a três meses. O caminho que liga o Bugio à aldeia Sede já existia na época.

A migração para o Bugio é sempre narrada como uma grande saga, cheia de um sentido de desbravamento, de sofrimento<sup>37</sup> por causa do frio, da terra que era ruim para plantar e não dava nada, do isolamento. Até hoje, o Bugio parece ser visto como um lugar

---

<sup>37</sup> *Sufrimento* é uma categoria que merece ser melhor explorada, buscando-se exegeses nativas mais precisas. Pelo que pude perceber, ela é utilizada para designar desde sentimentos mais subjetivos, como “sofrer de amor” ou de saudade, como para as mais diversas situações da coletividade em que os índios “de fora” se viram protagonistas. Certa vez, contando sobre o dia do contato, uma índia mencionou: “por causa de Eduardo eu estou aqui sofrendo”. Então, sofrem no Bugio, sofrem na barragem, sofrem na “greve (seção 2.5.3), sofrem na cidade (capítulo 3). Uma possibilidade de articulação interessante para essa problemática pode ser construída com a própria cosmologia cristã consolidada na Igreja Assembléia de Deus, onde aquele que não *está* crente sempre sofre muito e aquele que é crente “chora” de alegria. Voltarei a esse ponto no capítulo 3, quando tratar da questão do contato interétnico.

inóspito. O sentido de isolamento é dado pela distância em relação a outras aldeias – todas elas, de um modo ou de outro, vinculadas ao vale do Hercílio.

Uma primeira distinção entre as aldeias que compõem a terra indígena, perceptível nos diálogos, se constitui entre aqueles que moram no Bugio, “lá *em cima*”, e todos aqueles que moram nas outras aldeias, “*embaixo*”. A questão climática é notória e talvez seja a característica mais lembrada: por ser mais alto, lá é muito frio, e os que ficam embaixo quase que chegam a invejar o “friozinho” do Bugio, o que é um orgulho para os moradores desta aldeia que julgam ter um ar melhor, mais puro. A dificuldade de mobilidade é grande, pouco ônibus, carona, o que faz com que o isolamento aumente.

Assim, muitas características vão sendo catalogadas, consubstanciando o Bugio como uma aldeia muito diferente. Creio que explorar essas distinções pode ser uma chave importante na compreensão da dinâmica entre aldeias, porque o Bugio parece funcionar como um contraponto a tudo o que é aldeia. Afinal, o que há em um lugar que o torna ao mesmo tempo tão inóspito e tão cobiçado?

Há, por outro lado, uma via importante de investigação que é identificar, entre as famílias pioneiras no Bugio, os motivos que as levaram a migrar e as fizeram voltar para baixo muitos anos depois: uns para a aldeia Figueira, outros para a Sede e para a Palmeira, posteriormente. Segundo Josefa, foram sete as famílias que migraram na época da enchente<sup>38</sup>: “*lá não dava nada, só batatinha. Plantei vinte quilos de batatinha e ficou bom. Mas lá dá geada (...) Naquela época foi para vender madeira. Agora ainda tem madeira. No Bugio vivem só de madeira. Aqui planta feijão, batata, milho. No Bugio, lá tudo é comprado, repolho, tudo. Aqui não precisa tirar madeira.*”

A exploração dos recursos florestais aparece como atividade de subsistência, presente no período anterior à construção da barragem, mas que só toma grandes proporções após as inundações. Falando sobre o Bugio, Marcos resume: “*a retirada de madeira sempre foi uma*

---

<sup>38</sup> Ela não soube precisar o ano. Segundo Namem (1991), a migração teria ocorrido em 1979 com vinte e seis famílias. Müller (1985) afirma que seriam quatorze.

*forma de ganhar a vida. Até a retirada de madeira foi causada pela construção da barragem. O que causou mais foi a construção da barragem. Se não tivesse construído a barragem tava todo o mundo morando na beira, conforme era, se vivia muito bem. Todo o mundo tava morando na beira do rio. Tudo isso que acontece hoje é por causa da barragem”.*

Outros depoimentos vão atestar essas práticas, inclusive o envolvimento da FUNAI em projetos para a venda de madeira e a consciência de que a anterior liberdade de extração hoje é vetada: *“na época tinha bastante palmito e tinha liberdade de vende. Hoje não é. A turma do meio ambiente, eles preservam (...) tinha bastante firma que comprava, então a comunidade indígena – não sei como eles puderam saber deste corte de palmito dentro da reserva<sup>39</sup> – então eles começaram a corta e vende (...) hoje não pode mais tira nada. A área indígena tá incluída na mata atlântica”<sup>40</sup>(Carlos).*

Acredito, entretanto, que devemos procurar na ida para o Bugio outras motivações que se somem à construção da barragem e à possibilidade de subsistência, e uma delas julgo ser o próprio faccionalismo<sup>41</sup> – que, na minha opinião, precisa ser tomado como razão e não somente como resultado do êxodo para o Bugio. Digo isso apoiada, por um lado, em meu próprio trabalho de campo porque, como se verá adiante, (1) as novas aldeias são formadas, na sua maioria, por um processo de fissão e (2) porque há certa mobilidade no padrão de residência de algumas famílias, ou seja, uma transferência do local de moradia. Por outro lado, os dados de Müller (1985), por exemplo, atestam esse desejo de diferenciação

---

<sup>39</sup> Esse comentário é uma reflexão do narrador, enquanto me oferece explicações. Note como ele mesmo se espanta em imaginar como é possível que as firmas possam ter descoberto que havia madeira a ser retirada na terra indígena, ou como os índios poderiam saber que vender madeira "dava dinheiro".

<sup>40</sup>A questão da venda de recursos florestais dentro da área indígena é tratada já no trabalho de Santos (1987). Segundo o autor, é com a saída de Hoerhan e seu controle da chefia do posto que a prática se tornou extensiva e os índios abandonaram suas roças. A barragem incrementou a extração de madeira, que se torna alternativa para sobrevivência (Müller, 1985). Sobre o envolvimento ilícito da FUNAI em práticas dessa natureza, dentro da Terra Indígena de Ibirama, também consultar Namem (1991).

<sup>41</sup>Para referências teóricas sobre o faccionalismo ver capítulo 4.



característico do faccionalismo: “deve-se ressaltar que os líderes do Bugio proclamavam sua nova comunidade como sendo constituída pelos 'índios puros'” (p.51) <sup>42</sup>.

Também os acontecimentos que se seguiram à transferência desse grupo de famílias para o Bugio podem auxiliar na compreensão da dinâmica de disputa entre facções que se instala a partir daí. Logo que as inundações promovem a remoção da comunidade de sua morada à beira rio, há um movimento para decidir onde será estabelecida a aldeia Sede. Segundo alguns depoimentos, enquanto que diversas famílias vão para o Bugio, outras vão para o outro lado do rio onde se estabelece posteriormente a aldeia Sede. O aldeamento na Sede aparece como temporalmente paralelo ao Bugio. Segundo Maestri (2001), foi instituído, na época, um cacique para cada uma dessas localidades, e diversos conflitos teriam surgido a partir da fragmentação do grupo, como aponta um depoimento recolhido pela autora em 1989, quando participou de uma reunião de lideranças na aldeia Bugio:

*“Sofremos muito por dois anos, houve perseguição para os líderes do Bugio. Até fizemos greve, não ganhamos nada. Decretamos “guerra” aos de baixo (referindo-se aos da aldeia Sede) e escolhemos líderes para a defesa de nossa comunidade. O delegado da FUNAI aprovou as lideranças indicadas por nós”*

Pelas minhas entrevistas, pude perceber que houve conflito justamente por causa da escolha do lugar onde seria estabelecida a Sede do Posto Indígena, por volta de 1979-80. A escolha deveria ser feita entre a Paca<sup>43</sup>, o lugar onde fica hoje a aldeia Sede e o Bugio. Anteriormente, o local onde foi implantada a Sede, segundo essas versões, só abrigaria os

---

<sup>42</sup> Hoje, se eu perguntar a um xokleng sobre a formação da aldeia Bugio, a primeira resposta que receberei será que tudo foi causado pela barragem. Se eu tiver em mente a questão da extração da madeira e perguntar se os índios já conheciam o Bugio antes, eles irão dizer que sim e que foram para lá por conta da madeira. Nesse sentido, seria interessante investigar mais sobre as famílias e porque aquelas em especial migraram. Entretanto, com minhas entrevistas não consegui acessar completamente os significados desta última questão. Espero que estudos posteriores a retomem. De todo modo, ao apresentar essa seqüência de motivações responsáveis pela conformação da mencionada aldeia, procuro tão somente apontar para a necessidade de somar as razões e perceber a inter-relação entre elas, tal como faz Pereira (1998, p. 104). Não acredito que uma seja mais verdadeira do que outra. É nesse sentido que entendo os ensaios de Briggs (1986), onde ele mostra que uma adequada interpretação das informações contidas em uma entrevista depende do conhecimento que o pesquisador detém dos padrões metacomunicativos do grupo estudado: quanto mais avançamos nas perguntas, quanto mais qualitativas forem, mais (e diferentes) respostas obteremos.

<sup>43</sup> Região do rio da Paca, onde hoje é a aldeia Coqueiro.

cafuzos e um mestiço xokleng: “*pelos planos dos índios ia desenvolver muito o que foi para lá*”. Parece-me, contudo, que a profunda discussão proveio da disputa pela centralidade política que a aldeia que contivesse tal sede manteria. Isso significaria a presença local da liderança (FUNAI) e dos serviços de escola e posto de saúde, a abertura de estradas<sup>44</sup>.



*Ruínas da sede antiga pré-barragem*

Na foto abaixo, aparecem esses equipamentos que foram instalados na localidade eleita, a partir de um levantamento da FUNAI. A atual Sede permanece com o nome até hoje, mesmo não sendo mais propriamente a Sede desde que a gestão do chefe Eupídio a transferiu definitivamente para José Boiteux.



*Equipamentos instalados na aldeia Sede na época de sua fundação*

---

<sup>44</sup>A estrada da aldeia Sede foi construída, segundo um informante, “pela barragem”.

Nesse sentido, não creio que essas disputas por recursos e poderes inexistissem ou estivessem apenas latentes antes da barragem. Ao contrário, acredito que é importante ter em vista que a fragmentação espacial, somada ao faccionalismo, ofereceu, para as formas contemporâneas que analisamos aqui, uma localização mais clara para a manifestação de certas diferenças entre o(s) grupo(s). Grupo, no sentido aqui atribuído, pode significar tanto os grupos étnicos que se vêm como alternos dentro da área, a saber, xoklengs, kaingangs, guaranis, mestiços, cafuzos, ou mesmo um grupo político formado em determinado momento por compartilhar objetivos comuns. Neste último caso as fronteiras serão menos definíveis. Se a maior incidência de conflitos aparentemente recai no primeiro sentido, o segundo não deverá ser abandonado, já que aponta para uma alteridade interna aos próprios xoklengs, tema sobre o qual discorrerei em seguida.

As diferenças e as semelhanças entre os grupos são, a todo momento, reconstruídas, podendo, ou não, ser tributárias de uma anterior configuração. Digo isso porque percebi, nos retornos a campo, que os relacionamentos inter e intra familiares, os laços de amizade e de aliança política eram quebrados e retomados sem grandes mágoas<sup>45</sup> – o que me levou a pensar que se este era um modo característico do grupo, ele possivelmente estaria vinculado a demarcação dos novos aldeamentos.

A diferença é algo presente no espaço e na organização das aldeias. Ela será expressa em formas de proximidade e distância entre as habitações ou grupos de habitações. Iminente, como um pequeno embrião, será geradora de novas aldeias toda vez que essas forem consolidadas por um processo de cisão. Este parece ter sido o caso das duas mais recentes aldeias a se fissionarem, Coqueiro e Pavão, antes territórios pertencentes, respectivamente, às aldeias Figueira e Sede.

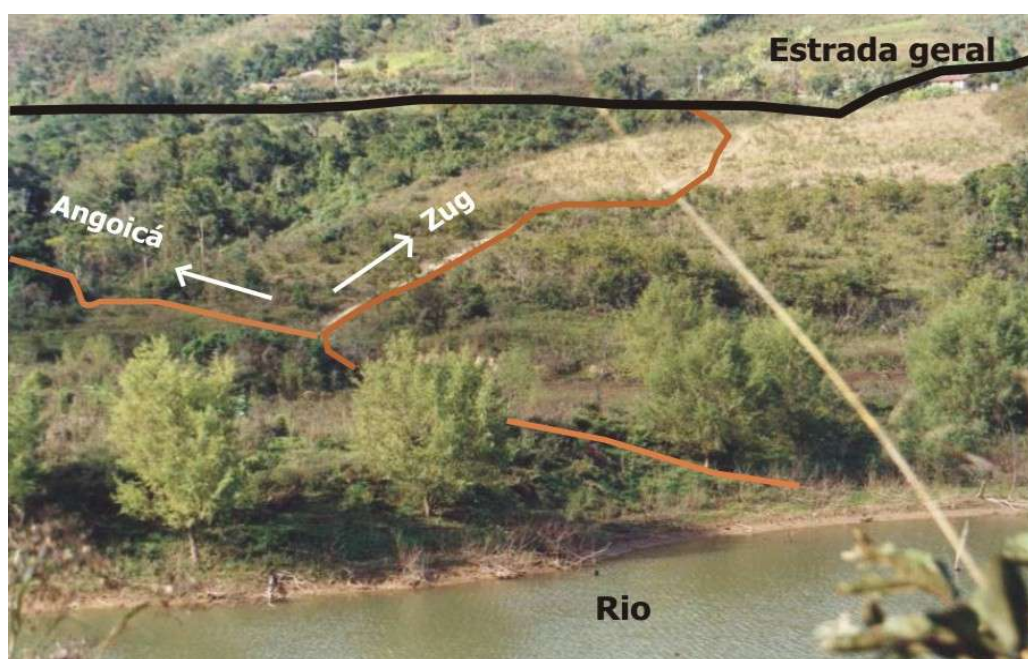
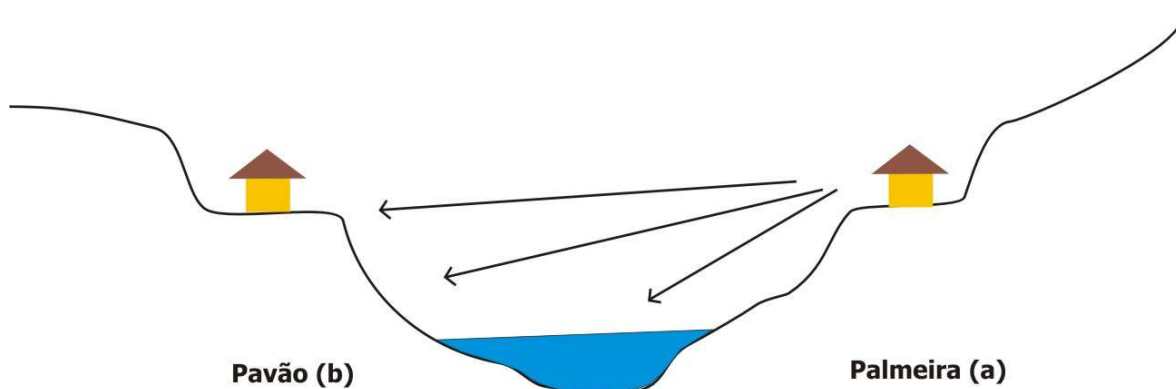
Pude acompanhar tal processo porque, quando estive inicialmente na terra indígena, ambas aldeias inexistiam. Em maio de 2000, percorria a aldeia Sede com um agente de

---

<sup>45</sup>As exegeses sobre a mágoa e o perdão estão comentadas no capítulo 3.

saúde indígena que fazia visitas de casa em casa. Quando chegamos a certo ponto, onde a estrada era cortada por um córrego, ele me disse: “*daqui para a frente é o Pavão, a moradia dos mestiços*”. Mas, nesta época, o Pavão não era uma aldeia independente. Apesar daquela continuidade de território já ser diferenciada, contendo inclusive um nome, ela ainda não era propriamente uma aldeia, era somente uma parte da aldeia Sede.

Assim, se a hipótese de que a distintividade étnica será reconhecida através do espaço já, há tempo, povoava meu pensamento, ela foi evidenciada em março de 2003, quando passava o dia na casa de uma mestiça na aldeia Palmeira. Abaixo, o corte esquemático mostra que a implantação das aldeias nos dois lados do rio Hercílio permite que uma aldeia aviste a outra. Na foto, apresento um esquema da vista que uma pessoa posicionada na aldeia Palmeira (a) tem do Pavão (b).



Enquanto conversávamos na varanda da casa, Maria comentou: *“tem gente atravessando o rio... vamos esperar para ver se é índio (angoicá) ou zug (branco)”*. A espera era justamente para descobrir a direção que o grupo tomava: dirigindo-se para a direita, iriam para o Pavão, e, portanto, seriam todos considerados “brancos”; se fossem para Sede, à esquerda, o observador saberia que eram “índios”. Note-se que à distância em que nos encontrávamos, não havia meio de reconhecer as pessoas, que eram apenas pequenos pontinhos movimentando-se na paisagem. O local de morada parece definir quem são.

A Sede abrigava – antes de parte dela ser transformada em Pavão – e continua abrigando, mestiços. Por que, então, aqueles que moram na Sede associam o Pavão à morada de “mestiços” e aqueles que moram na Palmeira a associam à morada de “brancos”? Uma possível resposta está assentada no grau de “mestiçagem”; algo marcado principalmente pelo sangue, nas visões nativas, pois os mestiços podem ser mais brancos, "puxando" para o branco, ou mais índios. A equação dos xoklengs é etno-genética. “O sangue puxa”, dizem eles para justificar expressões pessoais que caracterizem um jeito de índio ou um jeito de branco. Voltarei a essa questão novamente no próximo capítulo.

O atual faccionalismo (pós-barragem) é explicado por uma questão de insatisfação com a chefia, que não atende aos anseios daqueles contrários a ela – geralmente os que não se nutrem dos benefícios trazidos pelos laços de proximidade: a consangüinidade, afinidade e outros. Então, a parte da aldeia que está descontente procura reivindicar sua divisão. Esta é a justificativa que acompanha a cisão do Pavão e do Coqueiro. Na questão do faccionalismo, tal como na da migração para o Bugio, é sempre muito difícil conseguir relatos mais explicativos; as pessoas não desejam falar sobre esses assuntos. Entendo que eles são muito íntimos com relação ao grupo, revolvendo brigas e conflitos, algo que eles, na maioria das vezes, buscaram esconder de mim, sob um rótulo de igualdade, de que todos são índios, etc.

Também vejo que querem, a todo momento, passar-me uma imagem dos habitantes da terra indígena como um grupo uno, coeso. Mas, algumas vezes, os conflitos entre eles são tão expressos que não é fácil encobri-los. Foi este o caso de uma visita que fiz a uma de minhas principais anfitriãs, na aldeia Sede. Passei a contar-lhe, em determinado ponto da conversa, algumas novidades que conhecia, por estar morando na Palmeira. Posteriormente, ela, muito triste e um pouco enciumada (talvez por eu saber o que ela não sabia), reclamou: *“ai Silvia, às vezes parece que nós somos outra nação de índios, não ficamos sabendo nada aqui, o que acontece do outro lado”* e passou a reclamar do isolamento e distanciamento em que vivem.

Sobre a divisão do Coqueiro, outra informante explicou-me que, na verdade, dentro das “confusões” e disputas entre mestiços – disputas que, segundo ela, já teriam vindo desde o tempo do mato com as brigas entre xokleng e kaingang – os mestiços no Coqueiro são *“mais xokleng”*, e por isso tiveram que se separar dos outros. Novamente deparamos com uma concepção de mestiço que contem como possibilidade de variantes tanto a ascendência étnica quanto a concentração sanguínea dessa mesma ascendência, ou seja, a proporção de casamento entre “índio puros” de que ela é resultado.

Se os mestiços **não** são “tudo a mesma coisa”, também assim aparecem os xoklengs na exegese nativa. Segundo Antônio:

*“Eduardo apelidou de Botocudos. Mas a raça é Lâklânõ. Nós não somos igual. Os Crendó vem da terra, os Vajeky da água (do mar) os Paté desceram do céu. Nós não somos igual. Entra numa casa tem jeito diferente. Cada casa é diferente. Quando tu entra tu pode percebe. Uns gostam de batê foto. Cada um tem um jeito de conversá, jeito de recebe as pessoas, um outro sistema. São três raças. Tu pensa que os índios são iguais. Mas não são. Cada sobrenome são, querem ser diferente, por isso se separa. Cada povo tem uma marca.”<sup>46</sup>”*

---

<sup>46</sup>O narrador refere-se aí às marcas corporais. Para uma abordagem das pinturas corporais utilizadas pelos índios do mato, ver Urban (1979, 1996).

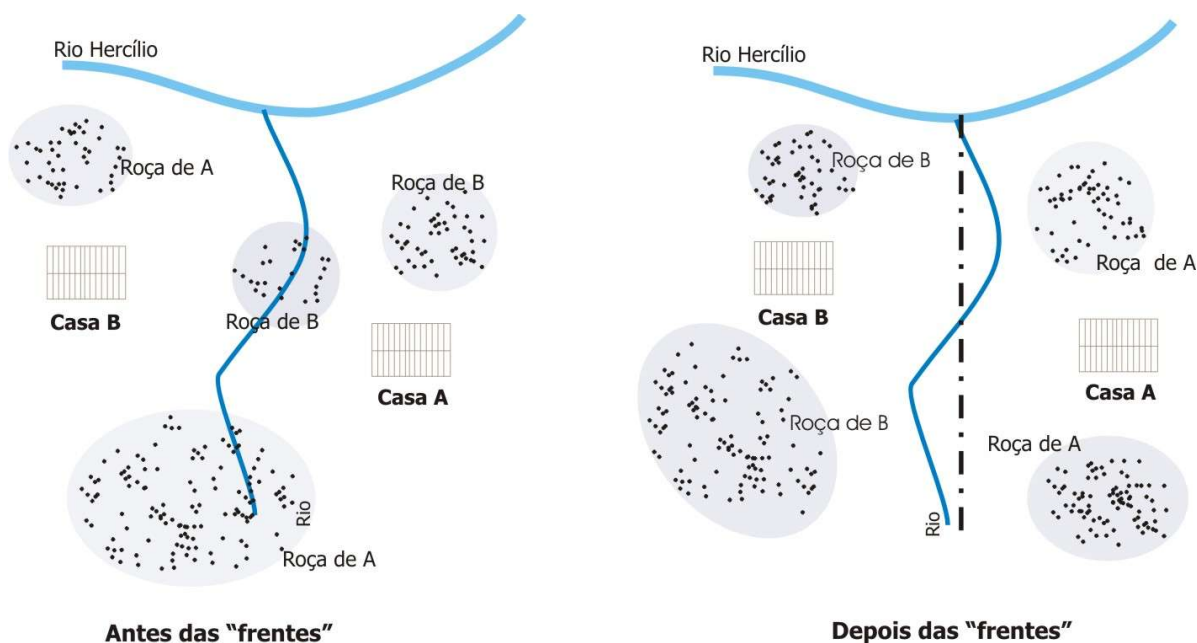
A existência do grupo aparece neste mito de origem ligada a um processo de fusão. Um paralelo interessante para esse fato surge em alguns relatos de casamentos interétnicos que possuo, onde os casais narram as dificuldades de equacionar, na união, formas tão distintas de ser: formas alimentares, de gosto, de temperamento e personalidade que não estão no plano individual, pessoal, mas aparecem como características das respectivas etnias de origem, e isso não vale somente para casamentos entre índios e brancos mas entre índios xoklengs e índios kaingang. Este é um dado importante porque se, por um lado, esses casamentos representam a reconciliação das diferenças e a união ao inimigo – ou pelo menos a um contrário – o mesmo acontece entre seres tão distantes no mito.

O tema da fragmentação e junção terá expressão em outros momentos, como é o caso das greves que discutirei a seguir, quando toda a comunidade se reúne em uma única forma espacial, apresentando-se como um todo homogêneo.

Antes de apresentar a discussão sobre as greves caracterizo, sumariamente, o modo específico de espacializar das aldeias xoklengs, porque, por contraste, ele será fundamental para entender as greves.

### **2.5.2. Frentes**

A atual organização das aldeias é presidida por um sistema de distribuição de terra mais amplo, chamado pelos índios de “frente”. A origem dessa forma de organização espacial está relacionada ao modo como os índios passaram a viver após os anos de pacificação, diferente do modo do “mato”, onde as “frentes” inexistiam. Paulo explicou-me certa vez que este é um modo aprendido com o branco. Disse que antes das “frentes” serem conhecidas, os índios podiam colocar suas roças onde queriam, era só consultar o cacique. Aí, certo dia, seu vizinho o chamou e disse: *“vamos fazer como os jeito dos branco, daí para cá do rio é meu e daí pra lá é teu”*. O esquema abaixo reproduz um desenho que ele fez no chão, enquanto me explicava.



No depoimento de Paulo, a frente aparece como uma estratégia de organização, limite, respeito. Respeito de algo que pertence a cada família: pode ser uma roça, ou um mato de onde pode se extrair lenha. Quando plantam eles respeitam esse limite. Mas quando se pergunta sobre a “frente” qualquer sentido de posse será negado, porque a terra é “de todos os índios”, não existindo fronteiras para seu uso.

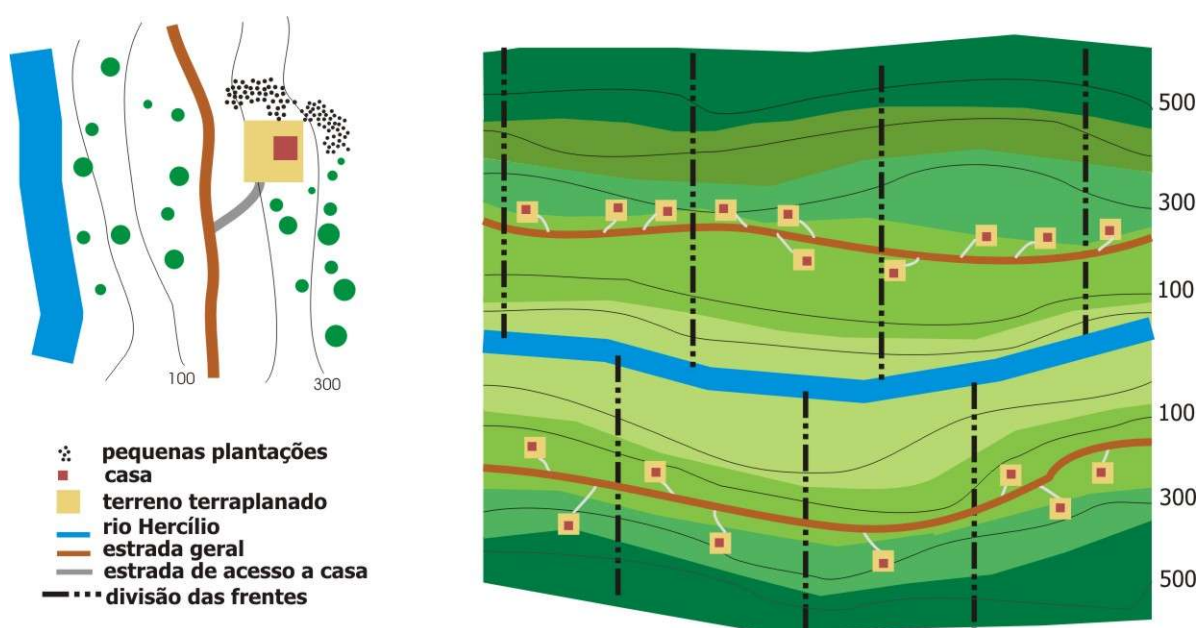
Alguns conflitos acontecem quando esse limite não é obedecido ou alguém não cede parte de sua frente para outro construir sua casa. Isto porque a concessão é uma prática bem vista, um comportamento desejado pelo grupo como um todo: mostra que a pessoa (a família) que consente é generosa. Quando se libera uma parte do que é seu para o outro ficar impera um sentido de *favor*: “nós deixamos ele ficar aqui”. Este sentido de favor sintetiza toda a ambigüidade inerente a este sistema que, se por um lado, se vale da divisão da terra para funcionar, por outro, é regulado por um sentimento de coletividade dos bens e recursos.

Hoje, as “frentes” e a implantação de casas apontam para uma nova dificuldade, a falta de terra. Em alguns lugares, como a aldeia Palmeira, ouvi as pessoas reclamando do



adensamento habitacional, por assim dizer, que tem determinado uma proximidade muito grande entre as casas, maior do que eles desejam.

A frente, então, é uma faixa de terra que pertence a uma família extensa<sup>47</sup>. Seu limite vem desde o alto do vale até a beira do rio, conforme mostra o esquema abaixo. São faixas de terra paralelas sobre as quais as famílias constroem suas casas e plantam suas roças. Todos reconhecem os limites da frente alheia, geralmente através de elementos naturais: rios, árvores, pedras... Tal como o território.



Mesmo que atribuem a idéia de frente aos brancos, este sistema não é compatível com o regime de propriedade que rege os territórios de seus vizinhos colonos. Essa discussão será retomada no capítulo 3 (seção 3.4), quando mostrarei como os xoklengs percebem a reserva indígena como o lugar que oferece liberdade a eles, por contraste, principalmente, com a vida na cidade. Aí o sistema de “frentes” será importante para caracterizar esse sentimento de liberdade e sua manutenção.

<sup>47</sup>Como o padrão entre os xoklengs é o da neolocalidade após os casamentos, as casas geralmente abrigam famílias nucleares. Mas não há necessariamente uma frente para cada casa.

As aldeias, configuradas por essa separação de “frentes”, representam hoje para os xoklengs um grande distanciamento. Eles não podem visitar uns aos outros, mais constantemente, porque "tudo é longe": as casas entre si, as aldeias. A hierarquia de caminhos que sustenta este sistema de “frentes” está expressa no corte abaixo.



Contemporâneo a tudo isso, à separação entre as famílias e as aldeias, há um modo que a inverte que é o das greves xoklengs.

### 2.5.3. Greves e barracos

*“greve, do francês, significa praia<sup>48</sup>. A praça das greves era situada à margem direita do Sena. Era um lugar em que se situavam as principais festas populares e também a execução dos criminosos. Outrora, ali se reuniam os operários sem trabalho para serem recrutados. Daí, a palavra 'greve' para significar cessação do trabalho.”*

Nota do editor  
“O Corcunda de Notre Dame”

---

<sup>48</sup>Da palavra latina, *grava* "areia", "cascalho"

Quando comecei meu trabalho entre os xoklengs em março de 2000, era uma época em que a comunidade estava acampada no Bom Sucesso<sup>49</sup>, área adjacente à aldeia Bugio, reivindicando terras que diziam suas e que teriam sido apropriadas por uma madeireira. Poucas famílias permaneciam em suas casas nas aldeias, geralmente só os mais velhos e as crianças em idade escolar, que não acompanhavam os pais. Quando voltei para campo em 2002, eles estavam acampados na Barragem, reivindicando as indenizações não pagas pelos impactos causados pela mesma. Isso foi consolidando minha impressão de que as aldeias não eram formas *exclusivas* de habitação e que esses acampamentos revelavam alguma coisa importante sobre o grupo, mas que eu ainda não era capaz de delimitar.

Chamei-os à principio de acampamentos *transitórios* porque, quando acabavam, as pessoas voltavam sempre para suas casas nas aldeias a que pertenciam. A aldeia, por isso, me passava uma sensação de permanência, de continuidade. Provisórios, entretanto, não era adjetivo para tais acampamentos, já que alguns duravam até dois anos e, pelo que sabia, pelo menos um deles teria sido responsável pela geração de uma nova aldeia, a Palmeira, em 1998. Desse modo, estabelecer duas formas de organização espacial nesses esquemas mostrou-se, logo, inadequado.

Com o tempo de campo aumentando, e com um ouvido mais atento aos diálogos nativos, notei que os índios referiam-se à um desses acampamentos ocorridos em 1990 como *greve*. A palavra, confesso, não me causou, de imediato, tanto estranhamento, porque estava acostumada a ouvir as queixas xoklengs a respeito de sua ininterrupta luta pela sobrevivência frente às adversidades impostas pela vida *fora do mato*, pela discriminação que sofrem do branco, porque roubam suas terras, porque a barragem acaba com sua vida à beira do rio e muitas outras. Relatando a exploração dos recursos florestais nos anos 70, Jorge me disse que a primeira greve teria acontecido em 1975, justamente pelos problemas

---

<sup>49</sup>Chamei essa área de Bugio em meu trabalho de conclusão de curso (Loch 2000) porque era assim que ouvia a comunidade chamando-a. Com os retornos a campo percebi que chamavam a mesma de Bom Sucesso. Utilizo essa última designação para diferenciar tal acampamento da aldeia Bugio propriamente dita.

que os índios estavam tendo com a entrada ilegal de madeiras na área indígena<sup>50</sup>. Esse foi o dia em que a categoria *greve* emergiu com tal força que eu a percebia por todo o lado. Não sei como podia não a ter ouvido antes. Aí, passei a testá-la nas entrevistas, confirmando se os acampamentos de que tinha conhecimento eram considerados por eles como greves. E todos pareciam ser.

Se o caráter reivindicatório é o primeiro que surge quando se questiona qualquer xokleng sobre a greve, qualquer greve será muito mais do que isso<sup>51</sup>. Algo que senti, durante o primeiro campo, quando a resistência para a realização da pesquisa – silêncios, desconfianças – converteu-se em grande interesse pela minha pessoa, depois que estive na greve do Bom Sucesso. Quando as pessoas ficavam sabendo que eu estivera lá, subitamente o tom da conversa se alterava, transformando-se em uma espécie de troca de confidências, novidades, informações<sup>52</sup>. Como isso acontecia com todas as novas pessoas que conhecia, e demonstravam tanto interesse pelo assunto – era algo sobre o que tinham vontade de conversar – eu passei a cogitar o que haveria de tão especial nessas greves, por que estava implícito no tom das conversas que todos gostavam delas<sup>53</sup>. Agora é claro que perguntar objetivamente sobre isto era inútil, porque eu era branca, antropóloga e, portanto, uma estrangeira, que poderia de algum modo funcionar como mediadora de seus interesses, seus reclames. E, por isso, contar-me sobre as greves era construir um cenário de confronto, onde a comunidade se mobilizava, parava e se reunia por um objetivo comum.

O poder de fazer greves, ou o poder de mobilização, como algo imanente aos xoklengs enquanto grupo étnico, aparecerá em outros contextos. José explicou-me: “*nós, os índios, somos do ramo das greves*”. Segundo ele, isso seria notável inclusive na escola em José

---

<sup>50</sup>Santos (1987, p.202) aponta uma data anterior para a primeira greve, 1963, na qual os índios buscavam retirar de suas terras colonos invasores.

<sup>51</sup>É vasta a literatura sobre greves, enquanto mobilizações políticas de trabalhadores dentro das sociedades ocidentais. Este trabalho aborda unicamente o modo como ela é apropriada pelos índios xoklengs.

<sup>52</sup>Perguntavam o que eu tinha achado do Bugio, quanto tempo tinha ficado lá (o tempo especialmente parecia muito importante), no barraco de quem eu tinha dormido, quem eu tinha encontrado.

<sup>53</sup>Interessante que tais como as dos lugares patrimoniais entre nós, as fotografias da greve do Bom Sucesso eram aquelas contidas em meu arquivo fotográfico que mais despertavam interesse de todos que o folheavam. Especialmente delas, pediam-me cópias.

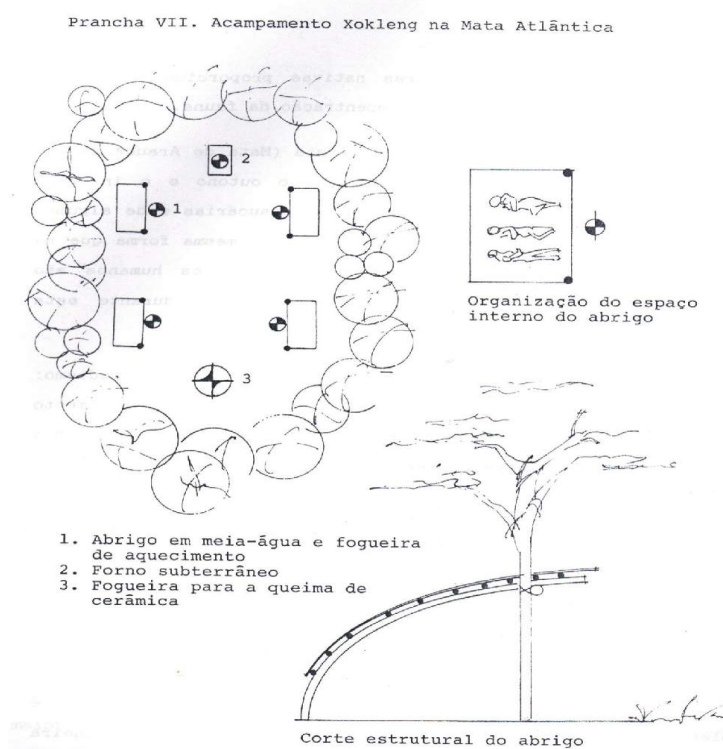
Boiteux, quando certa vez um professor não-índio teria dito em sala de aula que os índios não trabalhavam e viviam de modo fácil, só vendendo palmito. Os alunos indígenas da classe, então, disseram ao professor que ele estava sendo preconceituoso com eles e que ele deveria pedir desculpas porque não era verdade o que estava dizendo, chamando os índios de vagabundos. No outro dia, como o professor não pediu as desculpas, quando chegaram ao colégio, nenhum deles entrou na sala, combinando com os demais alunos indígenas de outras classes para fazer o mesmo. E foram levar a questão ao diretor. Ao que este, à principio relutante e, por fim, contrariado, foi – segundo a narrativa – obrigado a ceder às demandas, exigindo que o professor se desculpasse. Eles conseguiram o que queriam.

É necessário ressaltar que a idéia de *ramo das greves* localiza nessas manifestações toda a possibilidade de realização, ainda que em forma de promessas, daquilo que reivindicam. Perguntei a Marcos quantas greves já haviam acontecido. Ele respondeu:

*“Já teve greve para tudo quanto era tipo de coisa (...) Greve já começou quando eu era pequeno, já começou nessa sede aqui. Contra a Funai, contra a prefeitura, contra a barragem, o governo federal, sempre foi assim. Aqui a aldeia, a terra indígena de Ibirama sempre foi assim, na base da greve. Quando a barragem veio ela fez um projeto com nós e não cumpriu, ou às vezes ela fazia uma parte e deixava pela metade, daí os índios se comunicavam e faziam greve. Greve para arrumar estrada, greve para fazer as casas”.*

Essa capacidade de *união* dos índios é o que mais caracteriza o movimento de greve em si, por que este exige volume de pessoas, concatenação e comunicação ampliada entre elas. Em primeiro lugar, as greves rompem com o sentimento de separação causado pela distância espacial sentida nas aldeias. As diferenças e divergências intra ou interfaccionais serão por esse tempo dissipadas. Nas greves todos podem viver juntos como antes, segundo

filosofam os xoklengs. O limite temporal deste “antes” será geralmente equacionado com a vida pré-barragem, mas parece-me que aponta ainda para mais longe, para o período pré-pacificação, para a vida dos índios “do mato”. Por que aquele era o tempo em que não havia afastamento espacial nenhum, já que o grupo de perambulação era uno e o acampamento era um conjunto de abrigos seqüenciados, onde as famílias se dispunham para dormir em volta de pequenas fogueiras. Um dado interessante é que as versões por mim coletadas sobre as instalações de acampamentos no mato são fortemente compatíveis com as descrições de Henry (1941) e da própria arqueologia, conforme o trabalho de Lavina (1994) abaixo.

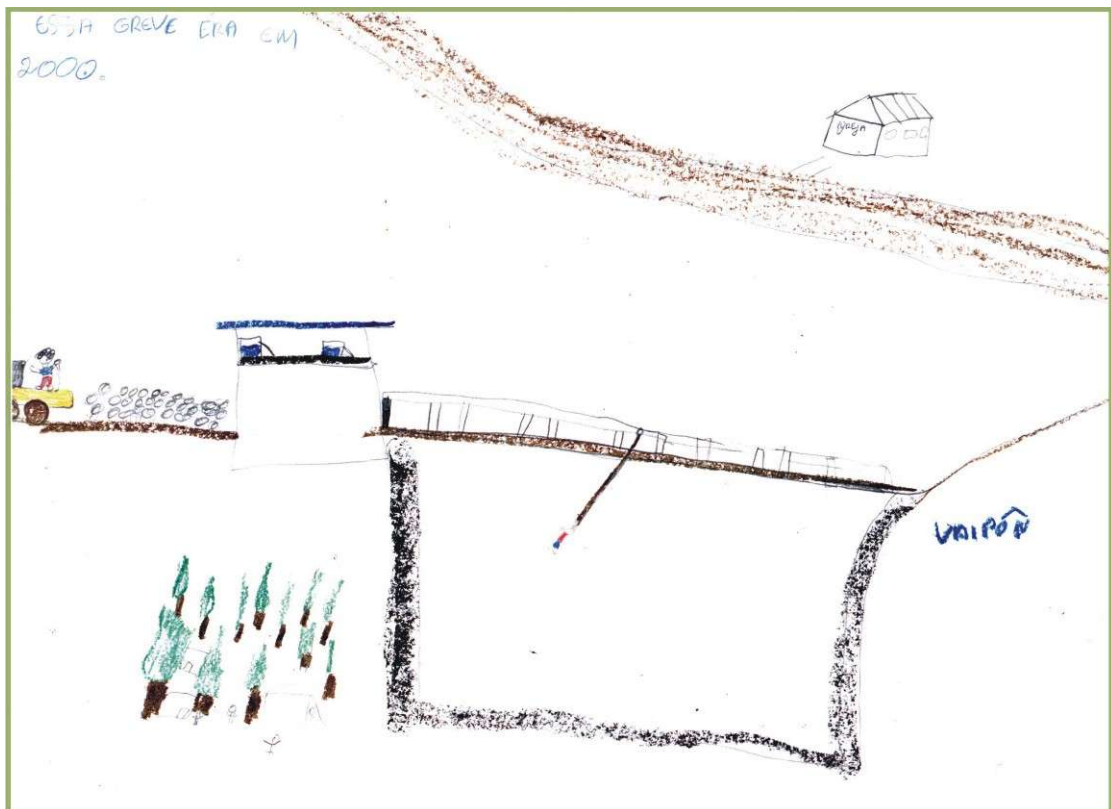


Nesse sentido, a greve remeterá sempre ao passado e a um modo mais tradicional – originário – já que inverte o presente. Um outro depoimento confirma esse sentido de inversão, mas de inversão da ordem da aldeia e da casa, equacionada com um sentido de trabalho, obrigação. Enquanto na greve:

*“tinha mais espaço. Eu era criança e me sentia livre. Porque em casa tem obrigação, mais serviço doméstico (plantações...). Na greve a gente*

*pescava mais a vontade. Não se preocupava com nada; às vezes dava até um desânimo de voltar para casa.” (José)*

Um acontecimento corriqueiro, cotidiano, poderá ser lembrado como um grande evento se ocorrer nesse tempo de greve. Entre estes estão o tombamento de um caminhão de banana, a visita de um antropólogo, um enfrentamento com a polícia, uma demonstração do corpo de bombeiros, como mostra o desenho abaixo, feito por Daniel, 11 anos.



O que imprime a tais acontecimentos sentido de valor parece ser a própria reunião das pessoas. Juntas, todas podem testemunhar eventos que não são experiências individuais, familiares, mas coletivas, pois atingem todos ao mesmo tempo, todos delas participam, ou ao menos figuram como espectadores das experiências vividas pelos outros. E quando são feitas *junto*, as coisas mais simples parecem, segundo eles, mais divertidas, e especialmente mais interessantes, diferenciando-se do que se passa no cotidiano ordinário das casas, aldeias e frentes, especializações que não favorecem encontros – nem locais (entre casas

vizinhas), nem globais (entre aldeias). Na greve, a organização do espaço prevê uma proximidade muito maior entre as habitações – chamadas, nas greves, de “barracos”<sup>54</sup>. A distância entre elas não passará de dois, três metros, enquanto nas aldeias pode chegar a duzentos, trezentos metros.



*Fotos da greve do Bom Sucesso em 2000*

Cada família construirá, com o tempo, seu próprio barraco, mas, inicialmente, logo nos primeiros dias ou semanas, este poderá ser um único para um conjunto de famílias. Assim me foi narrado o início da greve da barragem em 1997, quando inclusive o fogo era feito fora da habitação, e muitos chegaram a dormir no sereno, “sem coberta”.

Os espaços onde se dão as atividades cotidianas, como lavar roupa, cozinhar, são muito mais coletivos nas greves do que nas aldeias, onde se restringem ao espaço estritamente doméstico e muito mais privado da casa. Mesmo que com o passar do tempo os barracos também adquiram uma dimensão de reduto para cada família, as atividades que

---

<sup>54</sup>"Barraco" é como é chamada a habitação nos acampamentos, mas também poderá ser utilizada em outros contextos como apresentarei a seguir (seção 2.6)



neles têm abrigo são muito mais compartilhadas e públicas. Os registros abaixo são um exemplo disso.



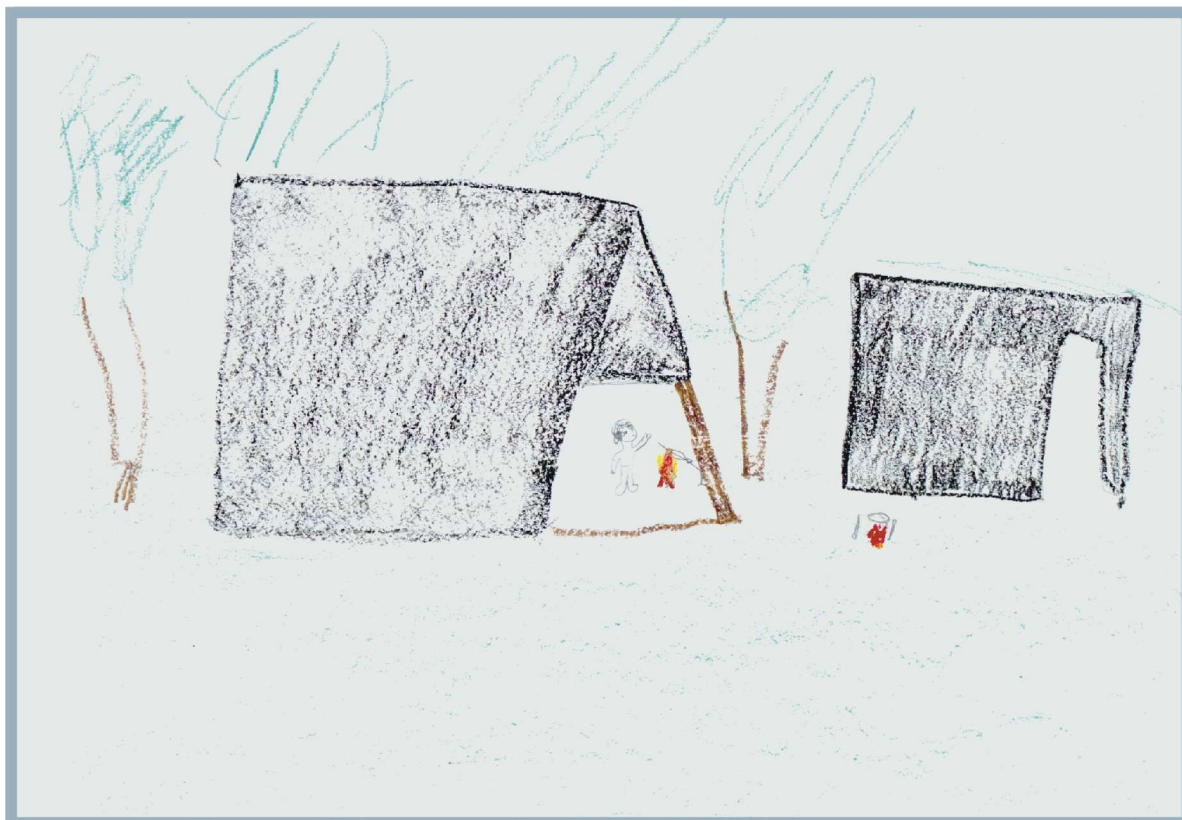
*Greve Bom Sucesso, 2000*

O alimento muitas vezes é preparado em um só tacho, de onde todos que estão em greve comem: sejam aqueles que estão acampados ou aqueles que vão somente passar o dia na greve e voltam para dormir em suas casas nas aldeias. Ainda quanto à comida, um depoimento acusa que, inclusive, a dieta será alterada ali. As mulheres farão bolo na folha de *caeté* (Familia Musáceas), assado na brasa, enquanto que em casa colocariam a massa em uma forma de alumínio e a assariam no forno. Café será feito em uma lata ("café assustado"<sup>55</sup>), de onde todos se servem. Farão suco da calda de *coqueiro* (Familia Palmae).

---

<sup>55</sup>"Café assustado" é feito do seguinte modo: coloca-se sobre o fogo, em uma lata, uma solução de pó de café com água. Quando chega o ponto de fervura, adiciona-se imediatamente água fria (daí o susto). É o contrário do café coado.

Vão procurar goró (larva de inseto que se alimenta do caule do coqueiro) para comer<sup>56</sup>. Muitas dessas práticas remetem àquilo que os xoklengs de hoje apontam como modos dos índios do mato; outras não. Mesmo assim, uma vida diferente é necessária – em outro lugar que não a aldeia – no sentido de que tais práticas tenham sustentação, realizem-se, tenham sentido.



*Outro desenho de criança mostrando o que é uma greve*

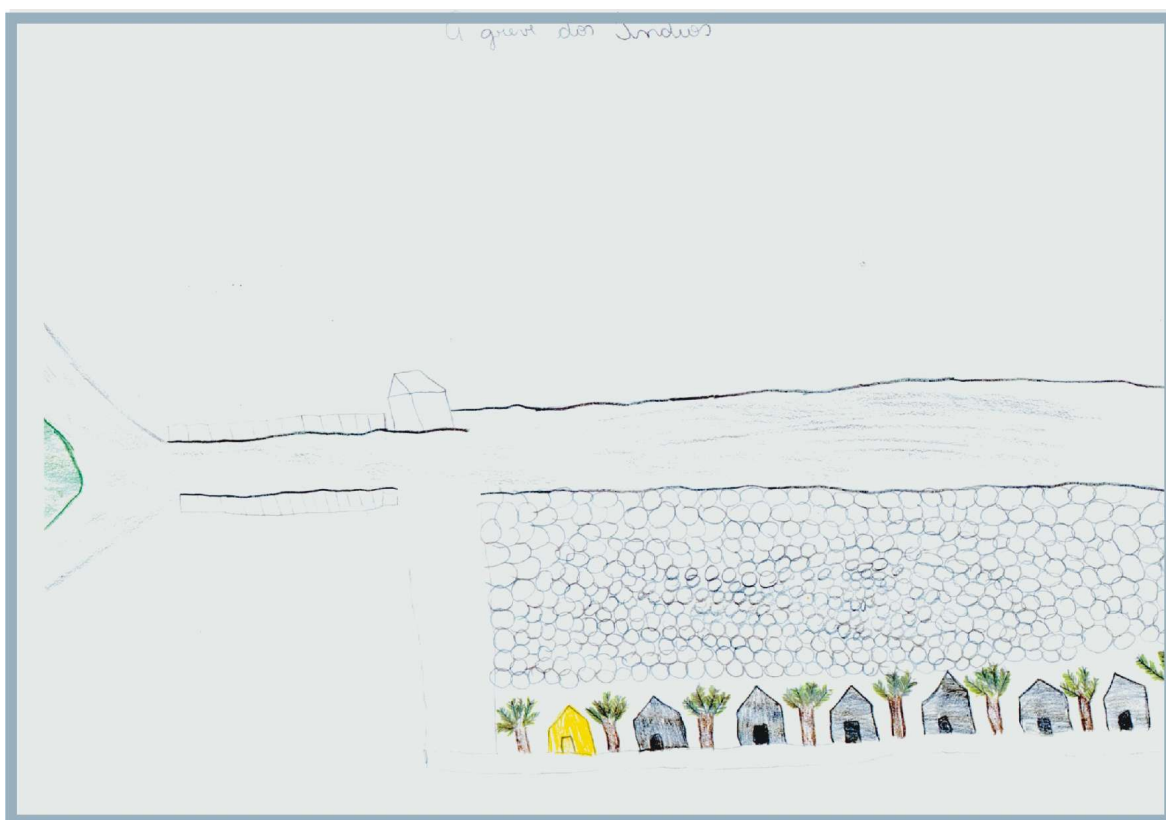
Apesar do *sofrimento* que passam nesses períodos, pelas dificuldades da falta de conforto, a greve é narrada com muita animação, por que, sendo um lugar de reunião, amplia a possibilidade de encontros, dá mais visibilidade às pessoas, oferecendo maior facilidade para a arregimentação de parceiros amorosos. Os diversos namoros que ocorrem durante a greve parecem gerar tanto novos casamentos como separações, por causa da infidelidade<sup>57</sup>. Ensinando-me sobre greves, Pedro iniciou sua fala, como todos os outros, contando como é sofrido na greve. Diante da minha insistência para que me explicasse por que as pessoas

<sup>56</sup> O goró pode ser do coqueiro ou da taquara (Familia Gramineae). O da taquara ocorre de sete em sete anos, tempo de crescimento da mesma. Os índios antigos contavam sua idade através da florada da taquara. Hoje, nem todos os jovens mantêm o costume de comer goró.

<sup>57</sup> Segundo Márcia, nas greves há intensa proliferação de doenças sexualmente transmissíveis.

riam e se calavam, quase que envergonhadas, quando eu perguntava sobre “como é nas greves” ele disse:

*“o povo gosta de greve, tem disposição, os cacique reúne eles.... o caminhão vai pegar, fazer manifestação por causa da terra. O povo se reúne: 'vamos encontrar com o povo do Bugio e vamos fazer a greve'. São grevista. É divertido na greve, se encontra muita gente. Depois que fiquei crente parei, mas antes era diferente. As moças, os rapazes se encontram para namorar. No Bugio, no Coqueiro é longe. Ali podem se encontrar.”*



*Barracos de lona na greve da Barragem*

Outra questão importante é que a greve aparece como um momento de grande criatividade para o grupo: inventam-se novos modos de construir barracos, novas formas de pescar, de cozinhar. A habitação vai se transformando conforme o tempo passa: vão levando coisas das casas (casas das aldeias) para os “barracos” (nos acampamentos), substituindo materiais e modos de construção: primeiro samambaia e palha; depois lona; e, por fim, madeira.

Esta foi a ordem linear de mutação pela qual passaram as habitações durante a greve da Palmeira. Depois do barraco de madeira a **greve acabou se transformando em aldeia** definitivamente, com o estabelecimento de casas de alvenaria – quarto ítem dessa seqüência<sup>58</sup>. No caso da greve de 1997, a comunidade teria ganho as lonas, para fazer os barracos, do prefeito de Blumenau.

Os homens são os responsáveis pela construção dos barracos. As mulheres são as que colhem novas samambaias todo dia para fazer as camas no chão. Com o tempo, os barracos também terão divisão interna, entre cozinha e quartos. Isto foi o que me relatou um informante. E foi a divisão básica que pude perceber nos barracos que conheci na greve do Bom Sucesso, em 2000. Fora dos barracos, aparecerão bancos e locais de conversa, conforme mostram as fotos das paginas 64 e 65.

Como afirmei anteriormente, a greve é um movimento de reivindicação que pressupõe um estilo de vida próprio. Ela permite experiências que não se dão quando se está na aldeia, e por isso – mais do que em oposição – ela está em continuidade com a vida da aldeia. Ela é um sofrimento, mas, ao mesmo tempo, uma *diversão*<sup>59</sup>. Carrega em si esses dois atributos.

A greve como uma manifestação de descontentamento é uma empresa para reaver direitos – tidos pelos índios como originários e não acatados pelo governo e/ou pelos grupos sociais com quem os habitantes da área indígena mantêm relações de vizinhança. Seu caráter reivindicatório constitui um *éthos* beligerante, de ataque e defesa, que servirá para diferenciar os xoklengs de outros co-residentes da terra indígena, especialmente dos guaranis.

---

<sup>58</sup>Não necessariamente tal seqüência será percebida em todas as greves, por que nem todas se tornarão aldeias. No entanto, pelo que pude aprender, mesmo que uma ou outra fase seja ausente, uma lógica progressiva ainda comparece. O ideal seria um trabalho que pudesse acompanhar uma greve, desde o princípio.

<sup>59</sup>Importante será explorar em trabalhos futuros a idéia de greve como festividade por que: (1) na seção dedicada à política no trabalho de doutorado de Urban (1978), ele afirma que algumas festas tinham como finalidade unir os grupos de perambulação em determinadas estações do ano. Estas festas caracterizavam-se pela supressão das diferenças; (2) a idéia da greve como festa e divertimento subliminarmente está colocada nas narrativas que coletei, nos risos imediatos quando eu perguntava se os índios gostam de greve; e (3) a etimologia da palavra "festa" aponta para um lugar onde existem alegria e divertimento, enquanto que a palavra "diversão" denota *recusa, ir embora, afastar-se* (Menezes Bastos, 1993), apontando para divergência, tentativa de *ser diferente* – muito próximo ao que intenta a greve, como estilo de vida.

Uma vez visitei a casa de um índio guarani acompanhada de um informante xokleng. Ele nos convidou prontamente para entrar em sua casa, conversou conosco, contou sobre os lugares onde havia estado, mostrou a terra que preparava nos fundo da casa para o plantio de mandioca. Quando fomos embora, meu informante afirmou: *“você está vendo como são os guarani, olha, ele nem te conhece e já te tratou bem. Por isso, que eles não tem nada, não tem terra sua”*. Os guaranis, na teoria xokleng, são índios muito “bonzinhos”, por que tratam bem a todos logo assim que os conhecem. Eles também seriam muito envergonhados, não sabem conversar com o branco, mal falam o português, gostam de viver isolados, só casam entre si. Na visão xokleng, é como se faltasse aos guaranis um sentido de mediação entre seu mundo e o mundo estrangeiro, uma falta de diplomacia, de capacidade para a negociação. Por isso, não teriam *resolvido* até hoje seu problema de terra.

Outra razão apontada para a falta de uma terra demarcada para os guaranis é que eles seriam “nômades”: sua falta de estabilidade no morar poderia estar gerando uma instabilidade territorial. Os xoklengs, ao contrário, aprenderam a lidar com o *jeito* do branco, mostrando-se zangados com as injustiças a que foram sendo submetidos ao longo do tempo de contato. Essa “brabeza constante”, quase como uma índole xokleng, conferiu um certo sucesso às suas empreitadas contestatórias.

Quando saí de campo neste último ano, estavam se preparando para fazer uma greve grande. Tinham duas opções: que fosse no Bugio (no Bom Sucesso), ou então em um lugar fora da reserva, em uma BR, eles imaginavam. Isto pois a antiga greve do Bugio não teria sido suficiente para que o governo assinasse definitivamente o decreto estabelecendo que referidas terras realmente pertencem ao povo xokleng:

*“Aquela greve não rendeu nada até agora. Por isso nós tamo ideando para fazer outro tipo de greve, de manifestação. Ou mesmo lá no Bugio, ou estamo pensando de levar uma turma lá na BR, e trancá a BR, uma hora, duas horas, para chamar a atenção do governo. Tamo pensando de*

*convidar os guarani do litoral e os kaingang do oeste, porque é sobre demarcação das terras, porque eles também tão lutando, vamo fazer uma greve só, geral para todo mundo. Pode ser lá na Palhoça” (Marcos)*

Quando Marcos terminou de falar o que está acima, sua esposa, uma mulher branca que até aquele momento acompanhava a conversa calada, comentou que achava perigoso fazer greve na BR. Marcos respondeu rapidamente que não, pois a polícia iria estar cuidando:

*“isso o ministério público tá sabendo, de Santa Catarina, Brasília; eles vão obrigá os policial, tu faz isso, assim, assim. A greve lá fora é assim (...) A doutora, ela lá de Brasília do Ministério Público, ela falou, não tem jeito, vocês é uma coisa, é com pressão mesmo, porque aqui no Brasil se resolve as coisas tudo na base da pressão. Então é isso que tem que fazer. Ela tá de acordo, ela concordou”*

Eu iria acompanhá-los nessa greve, mas ela acabou sendo adiada, e não soube mais se de fato aconteceu. Acredito que o depoimento acima aponta para algumas questões essenciais para se pensar o significado da greve. A primeira é que a greve orienta-se para o futuro. Ela é um plano, projeto resultante de uma estratégia prévia, de discussões, reuniões. A expressão “ideiando” especifica bem isso. Ela é um vir a ser, não importando tanto que sua intencionalidade imediata se consolide ou não.

#### **2.5.4. Aldeamentos e territórios**

A luta pela terra aparece como uma das principais causas das greves. Os xoklengs reconhecem seu território através de narrativas dos mais velhos – através das quais conhecem onde era "terra do índio" –, de antigos cemitérios, de elementos naturais (árvores que teriam plantado, locais tradicionais de coleta de pinhão e mel) e de material arqueológico (pedras de que teriam se servido os índios do mato para auxiliar o cozimento

de alimentos duros, chamadas por eles de "panela de pressão de índio")<sup>60</sup>. Pereira (1999), no laudo antropológico que produziu, mostra, através de fontes independentes, dados desse tipo, produzindo algo como uma etnocartografia onde figuram, entre outros itens, listas de topônimos coletadas pelo grupo de trabalho que coordenou.

Considerando a relevância de estudos que cataloguem a percepção indígena do espaço geográfico que os índios habitam ou habitaram, registrando-a, deterei meu foco de análise especialmente sobre a relação entre o território e a política e como através das greves eles atualizam e redefinem tal relação.

Iniciei meu trabalho pesquisando versões nativas de territorialidade. Um primeiro elemento que direcionou meu entendimento foi a percepção de que o território cotidiano xokleng estava muito além das fronteiras da terra indígena. Descobri isto convivendo com eles e acompanhado-os em suas idas, muitas vezes diárias, à cidade. Mas a compreensão de que essa dinâmica territorial era definitivamente atuante veio-me com a revelação de um conjunto de fotografias feitas por um jovem índio xokleng. Pedi que ele fotografasse a terra indígena e mais da metade dos registros foram feitos em uma cidade vizinha.

Voltarei a esta discussão no final deste capítulo, quando apresento a relação de proximidade que os xoklengs mantêm com as cidades que circunscrevem seu território. Esse território nas cidades não é um território de, por assim dizer, propriedade, mas de uso, ligado a itinerários de circulação. Sua compreensão adequada aponta, segundo creio, para o conceito de territorialidade, usado no estudo de grupos urbanos<sup>61</sup>.

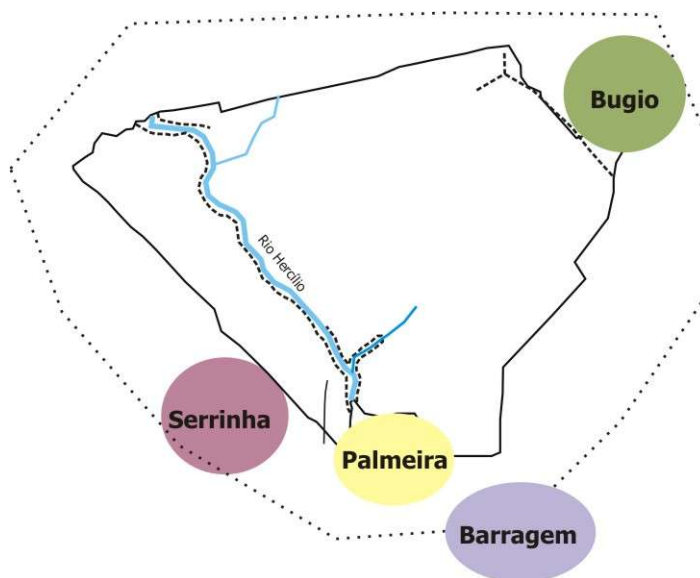
Outro ponto que me levou a pensar o território como algo independente do mapa estabelecido pelo Estado Nacional – resultado de uma atividade cartográfica nativa, mas que nem por isso deixa de dialogar com a oficial – surgiu assim que percebi que a aldeia Palmeira, na época a mais recente (conforme mapa à página 44), também estava fora do

---

<sup>60</sup>Segundo os xoklengs, até os colonos brancos, seus vizinhos, sabem onde é ou não terra de índio e dizem para eles.

<sup>61</sup>Para uma introdução aos conceitos que marcaram os primeiros debates da antropologia urbana, consultar Velho(1979). Para debates mais recentes, conforme Magnani (2000).

limite original da área indígena. A Palmeira, como dito anteriormente, é um território reconquistado; ela foi um dia uma greve. Mapeando as últimas greves realizadas (ou projetadas) pela comunidade, podemos perceber que de fato todas<sup>62</sup> elas se deram em locais fora do limite da terra indígena, como mostra o esquema abaixo:



A partir deste esquema, as seguintes questões podem ser levantadas: será que a greve somente tem sentido caso estabelecida em espaços externos, nas bordas da área indígena? Que valor tais lugares têm? Porque realizar uma greve dentro da área indígena não representa tanto, não tem o mesmo significado? Resumindo, uma greve só se constitui como tal se localizada fora do território naquele momento considerado indígena?

Infelizmente, o mapa acima já é um resultado de meu campo. Responder às novas perguntas, que dele derivam, seria imergir no reino das hipóteses. Acredito que o caminho adequado para evitar essa imersão está na descrição e compreensão das ações de greve. Estas vão estabelecer-se em um território que, no tempo de desencadeamento da greve, não pertence aos xoklengs. A proposta central dessas ações é a de ocupar o território,

<sup>62</sup>No gráfico a Serrinha aparece como uma greve, mas ela não aconteceu de fato. Ela é considerada parte integrante do território indígena por diversos entrevistados, e um deles insinuou a possibilidade de realizarem uma greve lá em breve, caso o governo não devolva à comunidade a posse da mesma. Decidi representá-la no mapa, porque do mesmo modo que ela muitos outros lugares foram citados como potenciais para o estabelecimento de acampamentos de greve.



dissolvendo a ordem corriqueira que ali está instalada. Assim, os xoklengs conseguem *aparecer*. “Chamar atenção” e “fazer pressão” são as chaves para se obter aquilo que se intenciona com a greve. Então, interceptam-se caminhões, paralisam-se obras, insinua-se que as comportas da barragem serão abertas, inundando as cidades do Vale do Itajaí.

Nem todas as greves xoklengs destinavam-se a fixar e/ou consolidar territórios. Entretanto, aquelas que tinham este intento mostraram-se eficazes para tal. O mapa das greves acima aponta para um alargamento dos limites da terra indígena, como reconhecida hoje, através da incorporação de áreas que, segundo sua compreensão, a eles pertenciam. As terras que os xoklengs buscam conquistar são aquelas que teriam sido tituladas pelo Estado Nacional em seu nome (na época da criação da reserva indígena), e que foram ao longo do tempo deles retiradas.

Grande parte do território acima mencionado parece estar reconhecido como xokleng no laudo de Pereira (1999), baseando-se no que prescreve essa titulação original. O laudo para eles só vem atestar o que já sabiam, o que seus pais já sabiam. Os xoklengs, entretanto, têm consciência de que, antes do branco chegar, tudo lhes pertencia: "tudo é terra de índio". E que nós, os brancos, estamos “de favor” sobre o chão deles. Evidenciam o que sua consciência proclama recorrendo às viagens que faziam os índios do mato, das quais alguns deles mais velhos, hoje ainda vivos, teriam tomado parte. Os roteiros dessas viagens são vários: para o Paraná, para o litoral, Florianópolis, sendo inteiramente condizentes com o mapa do território tradicional elaborado por Santos (1987).



Segundo algumas entrevistas, a solicitação de um laudo antropológico para a identificação da terra indígena teria vindo dos próprios xoklengs. Mas a discussão sobre a extensão dessa terra parece ter sido estimulada pela presença do grupo de trabalho que elaborou o referido laudo.

Até a greve da Palmeira, a questão da terra não se evidencia como tão central e os esforços reivindicatórios parecem estar mais focados nos problemas da barragem. Julgo, no entanto, que as greves, enquanto momentos em que os sub-grupos representados pelas diferentes aldeias estão reunidos para refletir sobre os problemas que atingem o grande grupo – reconhecido pelo termo “comunidade indígena”<sup>63</sup> –, são oportunidades de se ponderar sobre essa coletividade ampla. Ali, encaminham-se as questões pendentes que motivaram a greve em si. E novas questões são suscitadas, frutos de uma auto-reflexão sobre o todo que na maior parte do tempo (o tempo das aldeias) pouco é realizada.

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 descritas no item 2.5.1. Porém, somente quando alguns migram para o Bugio e lá constituem uma aldeia com esse nome é que a separação é de vez sentida.

Minha compreensão acerca da territorialidade do grupo – e como as greves a ela remetem – foi extraordinariamente ampliada quando Sandra relacionou conhecimento espacial e lembrança, enquanto me explicava como **o índio sabe o que é dele**: “*índio*

---

<sup>63</sup>“Comunidade indígena” é a palavra utilizada pelas lideranças. Os não-líderes chamam o todo populacional xokleng de “os índios”. Para designar aqueles que pertencem a determinada aldeia, ouvi muitas vezes o termo “a turma da...”, “a turma do Coqueiro”, “da Palmeira”, “lá de cima”, “lá de baixo”. A subdivisão implicada nessas denominações é uma evidência a mais do fato de que, no mundo xokleng, a construção da identidade encontra na residência critério absolutamente fundamental.

*conhece sua terra porque não se esquece dela. Ele não se esquece, porque não esquece o lugar onde faz seu fogo*". Sua exegese continua, mostrando como fazer fogo constitui memória: as "cinzas do fogo", como ela dizia, guardam lembrança de onde o índio andou, por onde esteve vivendo, morando. Note-se que em xokleng existem duas palavras para designar casa: *ém* e *nejó* – sendo que a última indica tanto *casa* como *fumaça*. Parece-me bastante evidente uma aproximação entre essa tradução dupla e a exegese de Sandra. Nesse sentido, também a metáfora do fogo como habitação é forte, surgindo durante a entrevista para abordar uma questão de ordem político-territorial: faz-se fogo, e, portanto, habita-se, para memorizar. Ao estabelecer um aldeamento em um lugar, o grupo lembra-se que aquele lugar é seu, lhe pertence. As greves, enquanto grandes aldeamentos que são, aparecem, portanto, como instrumentos reivindicatórios extremamente poderosos, porque socializantes das novas gerações.

A configuração acima – casa/fogo/fumaça – aparecerá novamente nos desdobramentos da entrevista. Mas, então, no plano sentimental-emotivo, quando Sandra afirma manter, até hoje, o barraco que construiu na última greve – para o qual realiza deslocamentos semanais, junto com sua família. Segundo ela, esse é o único lugar em que consegue ficar *sossegada*. Não conheci outra pessoa que tivesse mantido o barraco de greve depois que esta acabou. Mas a menção ao barraco como lugar por excelência de paz e tranquilidade, em oposição à casa de alvenaria, esteve presente em outras entrevistas.



*"Barraco" de Sandra à direita e de seu filho à esquerda*



*Imagens internas do "barraco" de Sandra*

O barraco aparecerá em outros contextos que não no das greves. Para algumas famílias, ele é importante como edificação anexa à casa de alvenaria. Há apreciações de brancos residentes na terra indígena que qualificam a existência desses barracos nas aldeias como uma marca do modo de morar indígena: “o índio precisa de seu *foguinho*”. E mesmo que diversas casas de alvenaria contenham fogão a lenha, o fogo dentro da casa de alvenaria não parece ser do mesmo tipo daquele feito fora dela, no barraco. Eu não pude perceber tal proliferação de barracos nas aldeias tal como apontam as exegeses. Mas mesmo entre aqueles que não os possuem, alguns mencionaram a intenção de construí-los.

O barraco pode também existir longe da casa, no “mato” por exemplo, e serve tanto para o trabalho como para o lazer. No capítulo 1, mostrei alguns registros fotográficos do barraco onde um casal realizava tarefas – segundo ele entendia – tal qual os antepassados, índios do mato. Ele é, assim, o espaço destinado à realização das “coisas do passado”. Lá, sentem-se melhor. O que é, afinal de contas, esse sentir-se melhor nos barracos? Por que sentem-se desconfortáveis nas casas de alvenaria?

A resposta para essas perguntas parece assentar-se na compreensão nativa da *casa* e do *barraco* como tipologias arquitetônicas diferentes e antagônicas – estrutural, técnica e simbolicamente – que apontam para um modelo temporal de duas faces: o barraco, vinculado ao passado, à tradição, ao originário; a casa de alvenaria ao futuro. O fato de sentirem-se melhor nos barracos não significa dizer que menosprezem ou desgostem de suas

casas de alvenaria. Ao contrário, lutam por elas, pelo direito de consegui-las. É por elas que fazem greves. Elas contêm um valor diferente, porém, daquele atribuído aos barracos, inclusive por cumprirem outra função.

A função da casa também é de habitar, só que ela se presta a modos e comportamentos contemporâneos da vida que os xoklengs vivem hoje, e, sobretudo, aparece como uma espécie de substrato para uma vida futura. Essa idéia pode ser substanciada com exemplos. Conversando sobre as indenizações, perguntei a Carlos sobre o processo de construção das casas, se eles haviam escolhido seu tipo, modelo, divisão dos cômodos, se ela era adequada à vida do índio. Enfim, minha intenção era localizar o tipo de participação que tinham tido no planejamento das mesmas.

Minhas perguntas, porém, foram mal interpretadas ou, provavelmente, mal formuladas, gerando uma grande irritação no meu interlocutor. Para ele, minhas questões insinuavam que fazer casa "para índio" era fazê-las "dentro da cultura do índio" e, portanto, casas de *palha*. Então, ouvi novamente todas as explicações sobre a barragem: como ela vai durar para sempre, as casas que recebem de indenização têm que fazer valer tal perenidade:

*“Vamos pedir de alvenaria, nós vamos ter nossas casa sempre, porque a barragem vai permanecer, nossos filhos vão permanecer, nós vamos ter neto e bisneto, nós vamos ter coisa que vai durar para sempre. A casa de concreto, de alvenaria, é que nós pedimos, nós não discutimos do passado. Nós vimos que, porque nossos índios tão vendo a evolução do? nós tamo acompanhando a evolução, então daqui para frente, eu tenho meus filhos, eu sei qual a idéia deles, hoje eles tão estudando, então daqui para a frente eles vão discutir o futuro deles. Hoje é quase, nós aqui dentro, uma sociedade branca, que nem eles, que nós pensamos no futuro. É isso que aconteceu. Se nós fosse pensá no passado, adequado ao nosso, nós não ia pedi, ia pedi recurso, alguma coisa de rancho, mas nós pensamos no nosso futuro”.*

Em outros depoimentos, a casa de alvenaria também conterà um sentido de fixidez, de segurança, de preocupação com o futuro. Algumas exegeses procuram ajustar um projeto teleológico a uma demanda tradicional. Assim é a proposta de Sebastião, espelhada em uma solução que, segundo ele, teria sido adotada por um grupo indígena do norte do Brasil: “o ideal é que pudéssemos ter duas casas – uma oca e uma casa de pedra”.

## 2.6. Casas

Como as aldeias – que não são uma forma exclusiva de aldeamento – as casas também não são a forma exclusiva de habitação. Nos parágrafos anteriores, procurei mostrar que a casa, vista como contraponto do barraco, simboliza uma visão de futuro, de continuidade. Algumas vezes, ouvi os índios chamando essas casas, “casas de pedra”. Um de meus anfitriões construiu, inclusive, uma escala para a “evolução” que os índios têm experimentado através do tempo, desde o início, quando os índios do mato viviam em **casas de palha** (1), para depois, então, morar em **casas de madeira** (2), hoje, **casas de alvenaria** (3) e no futuro, disse: “*quando você voltar aqui de novo Silvia, podemos já estar morando em prédios* (4)”.

Repito: arquiteturas diferentes para vidas diferentes, pois logo que meu anfitrião estabeleceu a seqüência evolutiva acima, ele começou a explicar-me como a transformação da habitação trouxe uma alteração no seu corpo. Quando, na infância, ainda vivia em casa de palha e dormia no chão, ele se considerava uma pessoa saudável: tinha disposição para fazer suas atividades, não ficava doente, pois a casa – o material de que era feita e sua tecnologia – não o isolava completamente do ambiente externo, das intempéries. Mesmo quando a casa já era de madeira, ela tinha frestas por onde o vento entrava, e isso garantia um maior contato que a casa de alvenaria definitivamente rompeu.

Os xoklengs entendem que o corpo mais vulnerável é característico dos índios “de fora”. A habitação, juntamente com a alimentação, é dos principais fatores responsáveis por essa espécie de enfraquecimento. Tratarei desta questão também no capítulo 3. Meu principal interesse aqui é enfatizar a consciência que os xoklengs têm de sua condição presente – passado e futuro operando como parâmetros para ela. Para onde vão as coisas – e os xoklengs – é um assunto retomado a todo tempo.

Os xoklengs têm, portanto, consciência de sua atual condição e não a menosprezam em nenhum momento por ela não mais incluir a casa do “índio do mato”. Ao contrário, eles sentem que os modelos do passado não são suficientes para o presente. O “ser índio” não depende de uma arquitetura “vernacular” para se expressar, de um rancho de palha para continuar característico, original<sup>64</sup>.

As casas que os xoklengs possuem hoje são de alvenaria. Cada família as tem ganho como indenização pelas perdas provocadas pelas inundações ocorridas durante a construção da barragem. Há um protocolo de intenções que rege essas indenizações<sup>65</sup>. Ele prevê, além de casas, a construção de estradas, pontes, etc. As casas em comentário são muito similares àquelas construídas em conjuntos habitacionais<sup>66</sup> para comunidades populares no Brasil, tendo cômodos com dimensões mínimas, empregando materiais de baixo custo e tendo telhados em forma de duas águas. Elas foram edificadas a partir de um projeto padrão, mas não eram idênticas porque foram ao longo do tempo sendo ressignificadas tanto interna quanto externamente – o que de imediato impressionou-me muito.

À princípio, agrupei as diferenças existentes entre as casas da terra indígena sob dois grandes modos, diretamente vinculados às distinções entre os casamentos. Percebi que o casamento entre índios correspondia à uma determinada apropriação e o casamento de brancos com índios a outra.

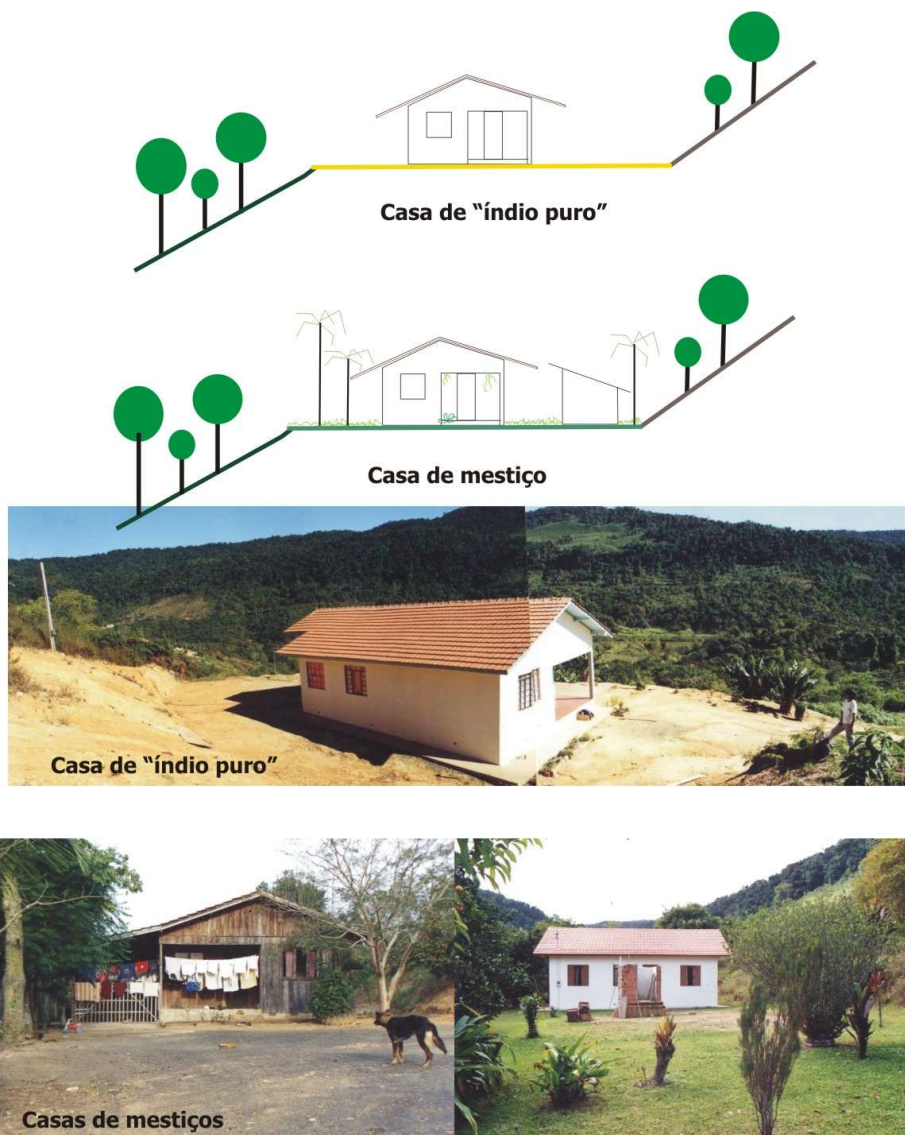
---

<sup>64</sup>Note-se que a palavra "original" serve tanto para definir o que é *primeiro, primitivo*, como para o *novo*.

<sup>65</sup>Este protocolo, segundo os índios, só foi assinado porque fizeram uma greve, a da Barragem, de 1990.

<sup>66</sup>É interessante recordar que a origem das propostas dos conjuntos habitacionais no ocidente acompanha os finais das grandes guerras na Europa, com os projetos de reconstrução das cidades (Benévolo, 1997).

Para exemplificar essas diferentes apropriações, ofereço as formas de implantação das duas variedades acima mencionadas no terreno: enquanto que o entorno da casa “mestiça” é recoberto de ajardinamentos, de marcações de entradas com vegetação e várias edificações de apoio à casa, as casas xokleng com o mesmo tempo de ocupação apresentam uma relação com o entorno totalmente diferente: o terreno permanece como uma clareira aberta, como se tivesse sido terraplanado e desmatado há muito pouco, e a casa isolada, sem nenhum adendo decorativo. O esquema abaixo apresenta essa idéia.



Os debates sobre apropriação do espaço dentro da disciplina da arquitetura e urbanismo têm sido acirrados. Os estudos buscam encontrar a qualificação dos projetos de



casas, ou de espaços públicos, medindo no período pós-ocupação o quanto seus usuários se apropriaram deles. Outros trabalhos, mais preocupados com uma abordagem antropológica, buscam entender como essa apropriação acontece (Castells, 1987). Nesta última linha, me insiro. No caso xokleng, deixar a casa no “vazio” também é se apropriar dela, e para entender isso basta olhar para o modo como os índios das terras baixas consolidam o local da aldeia. Por exemplo, os barasanas descritos por Hugh-Jones (1979) mantêm a área em volta da casa limpa:

*“the house is surrounded by an area of cleared sandy earth called the maka – I shall refer to this area as plaza. This área is kept clean and is weeded frequently as its state reflects upon the prestige of the community”* (p. 28)

Também os piros estudados por Gow (1991) apresentam uma implantação similar da aldeia:

*“The house site and the remote primary forest are the opposite poles of a spectrum which leads from most intensive to least intense human landscape modification. In the house site all plants are destroyed, and it is thus the least forest-like of the zones. The centre of the forest is subject to least human modification. Significantly, the only places where people regularly camp outside of the village are the large dry season river beaches, which share with the villages the qualities of being clean, free from vegetation”* (p. 78).

Esses são os modos característicos – e os exemplos etnográficos poderiam ser muitos mais – com que esses grupos atuam na implantação de suas casas, na organização do entorno delas. A casa xokleng não é “desapropriada” por que seu projeto não dialogaria com a tradição cultural do grupo. Se assim fosse, os mestiços não significariam a mesma casa – o projeto dela – de um de modo tão diverso. Dizer que um projeto é apropriado é tautologia, ele sempre será. Para pensar as casas xoklengs hoje, precisamos encontrar outros termos e pares.

Com o primeiro trabalho de campo concluído em 2000, acreditei que o branco, através do cônjuge feminino, era quem impunha suas escolhas estético-organizacionais às casas mestiças. Desembocando na questão da hipo ou hipergamia<sup>67</sup>, essa idéia me fez pensar que a diferenciação étnico-cultural estava, intrinsecamente, ligada à de gênero. Nos retornos a campo, conhecendo um maior número de habitações, percebi que algumas casas mestiças continuavam partidárias de uma apropriação típica que, outrora, reconheci como de casamento entre índios. Isto invalidou a regra de caracterização das arquiteturas através da ação da mulher branca, mas colocou a necessidade de explorar os casos concretos existentes para perceber como as diferenças se equalizam na habitação.

Pelos índios, esta questão é respondida da seguinte maneira: uma casa pode ter “*sistema de índio*” ou “*sistema de branco*”. Ela tem sistema de índio quando a "cultura indígena" permanece, ou seja, quando o casamento é entre índios ou entre um índio(a) e branca(o) que ficou com “jeito de índio”. O “sistema de branco”, ao contrário, será evidenciado quando o cônjuge indígena for “aculturado” pelo costume branco. Note-se que esses "sistemas" são diferentes em vários níveis, apontando a todo momento para a irreduzibilidade mútua e para as dificuldades de relacionamento conjugal do casamento interétnico, visto como criador de verdadeiros impasses.

Não foram poucas as vezes em que ouvi fofocas sobre casamentos que estavam com problemas, justamente porque um cônjuge desejava que a casa fosse de acordo com o costume dele e o outro, com o seu próprio. Mexericos também escutei sobre homens índios que se casaram com brancas, mas não se acostumaram com sua comida, por exemplo, sempre voltando para comer totolo e peixe frito na casa da mãe.

Voltando à questão das casas, parece-me que o principal critério para sua diferenciação será estabelecido por uma concepção que une a versão nativa de hospitalidade à de “gana”.

---

<sup>67</sup> As noções de hipergamia e hipogamia são tomadas aqui de forma muito geral, significando, no primeiro caso, o estatuto ampliado de ego através do casamento com indivíduo de estatuto hierarquicamente superior, e, no segundo, a redução desse estatuto por casamento com indivíduo de estatuto hierarquicamente inferior (Barry, 2000)

Para elaborar isto, necessário se faz uma pequena nota prévia sobre quem vive em uma casa xokleng. Isso pode variar muito. Os xoklengs dizem que, antigamente, no mato, todos moravam juntos em uma só casa. Os espaços de cada família nuclear seriam somente delimitados pelo fogo no chão, em torno do qual dispunham-se seus membros (ver esquema de Lavina na página 62). Hoje, cada nova união conjugal pressupõe a neolocalidade. Quando o casal ainda não possui uma casa para si mesmo, residem provisoriamente na dos pais, do noivo ou da noiva, com maior recorrência do primeiro caso.

Mesmo que os filhos acabem se dispersando em casas diferentes através do casamento, os índios costumam dizer que eles “comem todos na mesma panela”, pois sempre voltam para comer na casa de seus pais. Isso significa que a comida que é de um é de todos, sejam seus parentes ou amigos que os freqüentam. Comer todos na mesma panela significa compartilhar integralmente as refeições ou toda a comida que se tenha na casa, seja a casa dos pais ou dos filhos. Por isso, segundo eles, em uma casa indígena quem quer que chegue sempre terá o que comer: "o que o índio tem o índio divide, dá, e não cobra de volta. Ele não 'se gana'". A palavra "gana" é utilizada pelos xoklengs no sentido de avaréza.

Na casa de branco, tudo será diferente, explicam. Se alguém visitar a casa de um branco na hora do almoço, sem convite, estará condenado a passar fome. Isto porque o branco come sozinho, não oferecendo nada ao visitante: o branco não *dá*, ele *empresta*. Ainda pior, segundo os xoklengs: esse sistema do branco se faz sentir dentro de sua própria família. Depois que o filho de um branco sai de casa para morar em outro lugar, ele não vai nunca mais comer do que é do pai, só do que é dele, dizem os xoklengs. Quando saiu da casa do pai, ela não mais lhe pertence e a separação é definitiva. Diferentemente, o índio sai de casa e estabelece uma nova morada, só sua; mas está sempre de volta à casa do pai, porque esta continua sendo dele. O tema do fogo é, então, retomado: “*pode até ter casa separada, mas a cozinha é uma só, o fogo é um só*”. A importância do compartilhamento das refeições é algo que pode ser facilmente observado entre os xoklengs.

Ainda outros aspectos irão refletir, nessa teoria xokleng das casas, aquilo que Bachelard (1989) afirmava sobre a casa ser um “estado de alma”. Um xokleng não tem “liberdade” na casa de branco, porque lá tudo é “limpo”, “organizado”, como se nada pudesse sair do lugar. Tudo na casa de branco está sempre *colocado*, como certa vez disse-me um informante. Para ele, quadros na parede, plantas<sup>68</sup>, talheres, pratos e panelas em cima da mesa na hora das refeições são elementos distintivos de uma origem branca. Alguns afirmam não se sentirem à vontade nos espaços de tal modo conformados.

Contrariamente pronunciou-se certa vez um kaingang descendente casado com uma índia xokleng, dizendo que não gostava que o chão de sua casa estivesse sempre sujo, gostaria que estivesse limpo. Confirmando, entretanto, o pensamento sobre as casas, explicou-me prontamente que a casa de branca é “arrumada” porque ela passa seu tempo cuidando da casa, enquanto que a índia passa cuidando dos filhos.

Tudo isso seria tão evidente que estaria presente também na representação do desenho. Fiz um trabalho de percepção com as crianças na escola, pedindo que me desenhassem as casas em que moravam. Foi muito interessante porque pude fazer constatações importantes sobre elementos que se repetiam e que aspectos do visível lhes chamavam mais atenção.

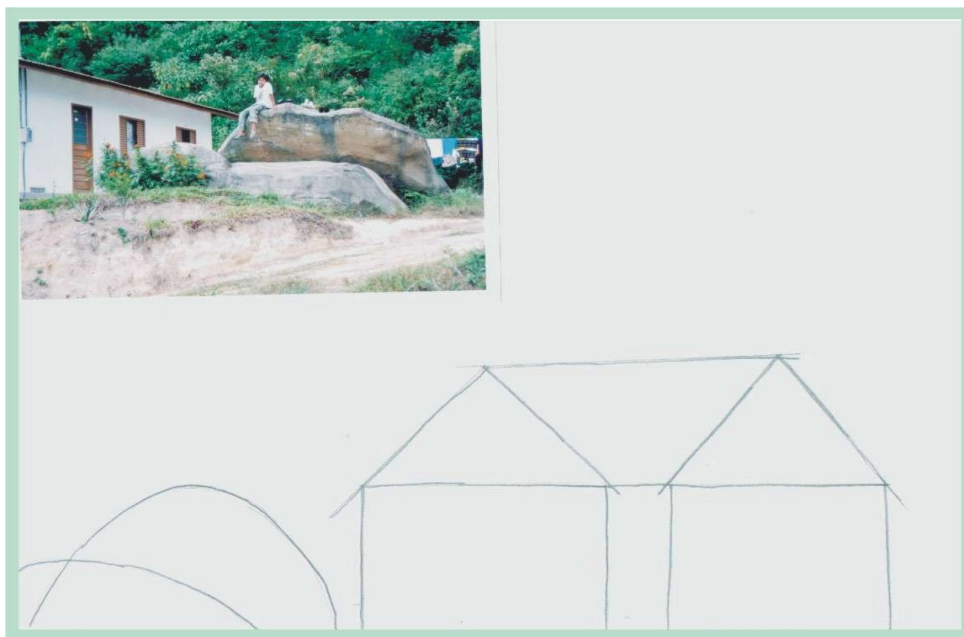
Mas nenhuma interpretação minha poderá ser tão interessante quanto a que me deu um de meus informantes quando lhe mostrei os desenhos. Ele construiu uma teoria da representação, mostrando que brancos e índios têm modos e estilos diversos no desenho. Isto foi bastante impressionante pois, só de olhar um desenho, ele sabia dizer se era feito por índio ou branco. Os desenhos não tinham assinaturas na frente, só no verso, de modo que ele não podia conhecer sua autoria. Mas ele sempre acertava. O mais admirável ainda é que ele é professor indígena, acostumado com escola, alunos e desenhos, mas enquanto conversávamos seu irmão adolescente chegou até nós e passou a classificar os desenhos do mesmo modo.

---

<sup>68</sup>Plantas domésticas seriam para ele características de casas de brancas porque são as mulheres brancas que trocam mudas entre si.

Segundo eles, a diferença principal estará na representação da “realidade”, pois se o índio desenha as “coisas como elas são”, e as coisas “que existem”, o branco, ao contrário, as “inventa”, “enfeita o que existe”.

O primeiro desenho é um grande exemplo para suas exegeses: o autor procura representar a pedra que está na frente de uma casa, realmente na frente de uma casa, por esta perspectiva.



Outra característica importante nesses estilos diferentes seria o recorte que cada qual realiza. Enquanto o branco estabelece um foco sobre a casa – como objeto principal do desenho, seus limites estão todos dentro dos limites da folha de papel – o índio, ao contrário, representa o lugar em que mora, envolvendo mais elementos da paisagem do que somente a casa. No limite do papel aparece muitas vezes só uma parcela da casa, ela é “cortada”.

Essa apreciação faz uma ponte muito interessante com algo que se pode observar nos registros fotográficos feitos por índios. Já havia percebido isto anteriormente (Loch, 2000), e se confirma com os novos registros coletados em 2003. Nestas fotos a casa não aparece como tema de nenhuma fotografia. Aparece sempre como se fosse uma obstrução à paisagem ou ao objeto que a foto deseja mostrar (conjunto de fotos a). Se aparece inteira,

sempre será como um ponto muito pequeno na grandiosidade do vale, como um mero elemento daquela paisagem (conjunto de fotos b)



*Conjunto de fotos a*

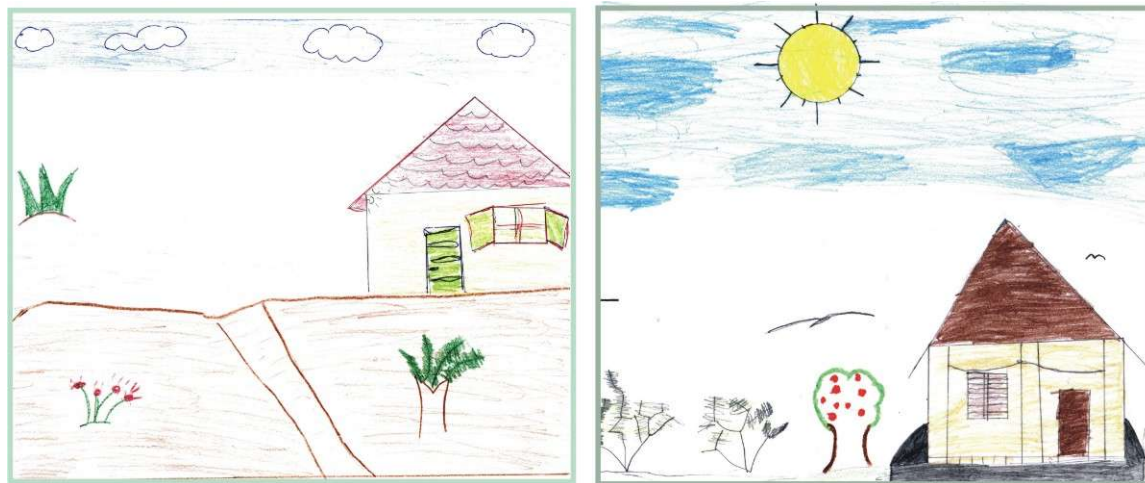


*Conjunto de casas b*

Os mestiços desenham como brancos (eles são brancos, nesse esquema). Mas sua forma de representar seria intercultural e, assim, um mestiço poderia passar a desenhar mais parecido com a forma de um índio ou, às vezes, de um branco. Também a residência será determinante aí, por que os índios que moram fora da reserva e depois voltam, acabam desenhando como brancos. Isto, porém, pode mudar, dependendo do tempo em que fique na reserva. De outro modo, isto significa dizer – esses desenhos parecem apontar nesta direção – que não haveria uma essencialidade da cultura e que ela pode ser transmutada a todo momento.

Um outro fator importante que irá diferenciar os desenhos de índios e brancos é que os dos primeiros sempre representam as casas com as portas e janelas abertas, e os dos brancos com elas fechadas. Isso terá uma relação com a versão que os xoklengs possuem da hospitalidade de cada grupo humano, um sempre aberto e receptivo (que não se gana), outro seletivo (que se gana). As crianças estariam, portanto, desenhando suas próprias casas, o que

as casas são para elas, de acordo com o que elas realmente são. Diriam meus informantes, por fim: “pode ver quando passa na casa de índio está sempre aberto e na casa de branco não”.



*A primeira casa foi desenhada por um índio, onde as janelas estão abertas. A segunda por um branco que as mantém fechadas*

Note-se que o que aqui importa é o que os xoklengs sentem e dizem, não interessando sua veracidade. Com essas comparações xoklengs, podemos aprender que o espaço contém em si as qualificações e, especialmente, as diferenciações que definem modos peculiares de saber e sentir para aqueles que nele vivem.

Homens e mulheres podem casar e ficar mais índios ou mais brancos. Contudo, de qualquer maneira, a mulher parece ser a que mais "manda na casa", no universo doméstico em si, e por isso eles se preocupam tanto com os casamentos interétnicos, principalmente quando se trata da distribuição de alimentos. Isso gera grandes conflitos. Descreverei alguns deles.

Marisa explicou-me que no “sistema do índio”, quanto à casa, é o homem quem provê a comida e a mulher quem a prepara e distribui. Não que o homem não opine, ou não cozinhe. Mas o poder de cuidar do alimento e, então, de construir um dos nexos centrais de qualquer casa está na mão da mulher. A alimentação do índio hoje em dia é deficiente, na minha avaliação e na deles também. Eles fazem compras na cidade de carne (porco, frango e

gado), açúcar, trigo, arroz, farinha de milho e outros gêneros. Pescam e plantam pouco, sua alimentação sendo, na maior parte, comprada na cidade.

Os recursos para a compra de alimentação vêm dos salários dos poucos empregados da FUNAI, FUNASA<sup>69</sup>, professores indígenas, ou então das aposentadorias dos idosos. Às vezes, quando desejam um dinheiro extra, eles tiram “palanque”<sup>70</sup> do mato e vendem. Note-se que sua comida está sempre acabando ou já acabou quando se vai fazer a próxima refeição. Isso não acontece em todas as famílias, mas em muitas parece que sim. Eles afirmam que não guardar é uma característica do índio. Quando se tem, come-se conforme a vontade, porque não pode *se ganhar* para si mesmo.

Isto, segundo eles, seria completamente diferente do branco, que quando compra comida, planeja e calcula até quando ela vai durar; para que não falte. Por ser assim, o branco não poderá ficar dividindo sua comida com todos. Aí, encontra-se um dos maiores problemas quando se trata de casamentos interétnicos: se a mulher (índia ou branca) adquirir *jeito* de branca, não dividirá com todos os membros da família extensa os alimentos que tem acumulados em sua casa.

Abaixo, ofereço um esquema de duas casas que hoje estão organizadas de acordo com essa lógica. Mas não estavam. Anteriormente, a casa 2 pertencia a ego e a 1, a uma de suas filhas que é mãe solteira. Depois que a filha mais velha de ego voltou com a família para morar na área indígena novamente, ego cedeu sua casa para que ela pudesse lá viver, enquanto uma outra casa não ficasse pronta. O problema é que essa filha mais velha é casada com um homem branco e acabou “entrando” no sistema dele. Ego foi, então, morar na casa de sua outra filha – mãe solteira – onde moram além dela mais 19 pessoas (vide genealogia abaixo). Note-se que na outra somente residem 4 pessoas. A responsabilidade pelo novo arranjo nas residências não é somente atribuída ao homem branco e seus costumes, mas também a mulher índia que ficou como o marido, ficou *branca*. Sobre o

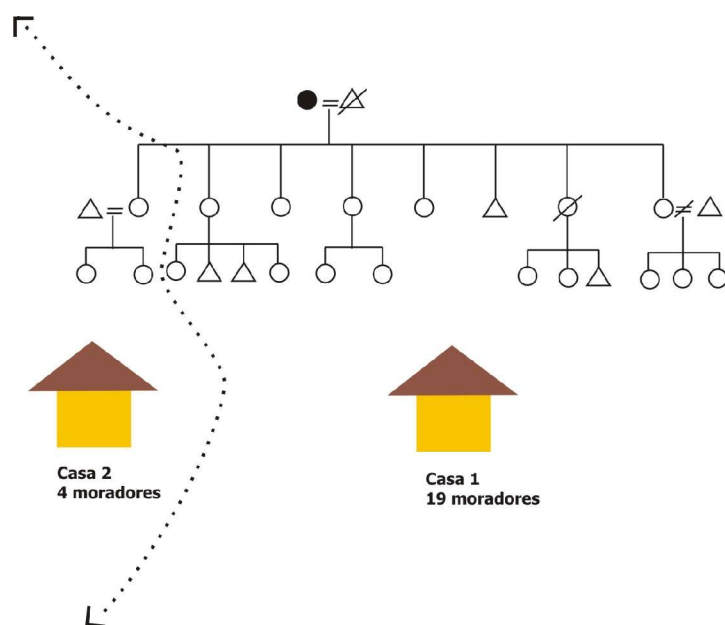
---

<sup>69</sup> Fundação Nacional de Saúde.

<sup>70</sup> Espécie vegetal utilizada para fazer cerca.



papel da mulher na construção do caráter na casa, Sebastião explicou: “mulher tem força para ganhar as coisas da casa ou para repartir; branca, índia, mestiça é igual”.



Um costume indígena gerador de polêmica é colocar os filhos mais novos, quando ainda crianças, para dormir junto com os pais, na mesma cama. Os brancos que não assumiram o "sistema do índio" querem que os filhos, desde pequenos, se acostumem a dormir separados dos pais em outro quarto.

Os quartos são marcados, e cada habitante da casa é destinado a um deles. Mas isto pode variar. Quanto ao local de dormir, algumas considerações de Henry – que afirmava que os índios são nômades até para dormir, para escolher onde dormir – podem ser observadas ainda hoje nas casas de alvenaria. Cheguei um dia na casa de um antigo anfitrião e ele e sua mulher dormiam no chão da sala sobre um colchão. Perguntei então se eles tinham visitas em seu quarto e por que estavam dormindo na sala. Eles disseram que era "para mudar", pois dormir todos os dias num só lugar enjoa. Isto é reforçado pelo fato de muitas vezes os xoklengs dormirem em casas de vizinhos, para não voltar para casa - mesmo que esta não seja em uma frente muito distante.

Visitas podem chegar bem tarde da noite numa casa xokleng. Isto, aliás, é muito comum porque eles têm o costume de ficar até bem tarde, entrar na madrugada conversando. A varanda, espaço presente em grande parte das casas de alvenaria, parece ser um lugar especial para esses encontros.

Visitar é algo muito comum no formato aldeia-casa, a casa parecendo constituir, assim, o grande local de encontro hoje entre os xoklengs. Note-se que as aldeias não possuem centralidade reconhecível – um lugar para o qual as pessoas convirjam. A Igreja cumpre, até certo modo, esse papel.

Para participar das atividades religiosas, sejam cultos, festas, ensaios de coral, grupos de oração, os crentes realizam grandes caminhadas, atravessando aldeias, cruzando o rio. Para aqueles que não são crentes, a dificuldade em encontrar um local de reunião permanece. *Dificuldade* é a característica proferida por eles mesmos, que sobre isso dizem ser tudo muito longe.



*Estrada por onde os xoklengs fazem suas longas caminhadas*

Como não há greve sempre – e enquanto ela não vem – há um lugar que favorece muito os encontro intra ou inter-aldeões: a cidade de José Boiteux, mais especificamente um restaurante-bar onde os índios se reúnem. Tinha a intenção de realizar uma etnografia mais preciosa desse lugar, o que não foi possível devido às limitações de tempo. Abaixo, apenas algumas anotações sobre isso.

Quando se chega da terra indígena a “José”, a primeira parada é logo em frente ao bar referido, para onde todos se dirigem imediatamente. Se for cedo, os índios aproveitam para tomar um café ou comer algo. Lá ficam, então, sentados. Depois, vão às compras nos mercados, ou resolver coisas em bancos, na FUNAI, na FUNASA. De um modo geral, como os demais personagens urbanos, os xoklengs parecem cheios de coisas para resolver na cidade. As caronas, para voltar para a terra indígena, só são obtidas à tarde, quando as toyotas voltam para as aldeias. Essa viagem de volta pode, contudo, tardar até a noite.

Depois de fazerem tudo o que tinham para fazer, os índios esperam no bar. Lá é o lugar onde todos almoçam. Lá se encontram também com os residentes de outras aldeias da terra indígena. Assim, quando se volta de um dia na cidade, sempre se terá muito que contar ao seu grupo doméstico: o que se viu, o que aconteceu, com quem se encontrou na cidade.

**ATRAVÉS DAS ARQUITETURAS, ALGUMAS CATEGORIAS XOKLENGS****3.1. Homem, Mulher, Criança.**

Logo que comecei a estudar as casas xoklengs, percebi que as questões de gênero, maternidade e paternidade obrigatoriamente estariam envolvidas no universo doméstico. Há muito se sabe que a casa referencia relações de gênero. Estudos clássicos como o de Bourdieu (1970) sobre a *maison* kabile comprovam que a casa é, em si mesma, as relações que ela circunscreve. No capítulo anterior, busquei mostrar sobre o que fala a casa xokleng. Quanto aos casamentos interétnicos, é ainda mais claro perceber que casa é casamento e, portanto, equacionamento das porções diferenciais do respectivo sistema. Neste capítulo, e nesta seção especialmente, procuro mostrar o que aprendi sobre os xoklengs quando olhei para suas casas; que relações elas abrigam – quais as propriedades dessas relações.

Quando perguntava sobre como era o casamento "dos índios", eles me respondiam com suas versões dos "índios do mato". Explicavam que quem escolhia, naquele tempo, com quem a pessoa deveria se casar eram o pai e a mãe. O noivo deveria ser trabalhador e deveria levantar cedo, ir caçar, buscar mel, sem ninguém mandar. Deveria agradar o pai e a mãe da noiva. Então, quando a escolha estava feita, os pais falavam com o cacique. Continuando as explicações, diziam que quando acontecia uma festa, feita especialmente para o casamento, todos os jovens sentavam-se em um círculo. De um lado os rapazes, de outro as moças. O rezador dirigia-se até a moça, tomava-a no colo e a entregava ao rapaz. O casamento se efetivava quando ela sentava-se ao lado dele. Daí, em xokleng, os casados serem aqueles que se sentam juntos<sup>71</sup>.

Segundo meus informantes, o processo de fuga, tal como acontece hoje – quando aqueles que desejam casar-se fogem juntos da casa de seus pais por não terem destes uma

---

<sup>71</sup>Essa é também a tradução coletada por Urban (1978, p. 153-154). O autor salienta ainda dois atributos necessários para que um casal seja considerado como tal: co-residência e prole.

permissão formal – não faz parte desse sistema matrimonial "do mato", embora alguns índios mais velhos com quem conversei tivessem confirmado que seus casamentos também se deram dessa forma. Mesmo que se fale "*eles fugiram para casar*", parece-me que quem foge, porque sai da casa dos seus parentes, é a mulher. Para uma de minhas informantes, a fuga fez com que ela se afastasse da Igreja porque infringia o modo como os crentes devem namorar. De fato, os crentes<sup>72</sup> devem casar logo; seu namoro não pode durar muito tempo. Segundo Joana, com um namoro muito longo, o risco de se *desviar* é maior, através da *tentação* do ato sexual. Pelas mesmas razões, um crente não pode dançar, porque "*quando o homem dança ele encosta na mulher e quanto mais encosta, mais quer encostar e já fica imaginando*".

A fuga, aparentemente, aponta para uma possibilidade de escolha por parte dos jovens. Os pais, apesar de terem preferências – e não deixarem de explicitá-las – por determinado companheiro para os filhos, declaram, em coro, que a decisão é de cada um e que não há nada que se possa fazer quanto a isso. Porque o *amor* é que manda: se a pessoa gosta, não tem jeito. Isto também é utilizado para explicar o grande número de casamentos interétnicos na área indígena: "*eu não queria que meu filho casasse com branco, mas não é possível porque não posso mandar no que ele sente.*"

Contudo, é difícil avaliar como isso ocorre na prática. Alguns mestiços me disseram que os índios não gostam que um branco se case com uma índia, mas não se importam se um índio casar com uma branca. Isso se explica pelo fato de eles acreditarem: (1) que a mulher é desinteressada em bens materiais e; (2) que ela deve ser *sustentada* pelo homem. Assim, podemos entender porque o homem índio, depois de casar, tem *direito* de levar sua mulher branca para morar com ele na terra indígena, e o homem branco tem o *dever* de levar a mulher índia para viver com ele fora da terra indígena: "*a mulher tem que comer das coisas do marido*".

---

<sup>72</sup>Crentes são chamados aqueles que frequentam o culto da Assembléia de Deus. Esta Igreja está estabelecida na Terra Indígena de Ibirama desde os anos 50 (Santos, 1987). A grande maioria dos xoklengs a professam.

Essa indiferença da mulher aos recursos é tomada por eles como algo tão certo como se acreditassem que as mulheres naturalmente não podem ludibriar ninguém. Mais que isso, parece que a mulher que escolhe casar com um índio o faz por um interesse justo, porque ela quer simplesmente estar na área indígena e não por outro motivo escuso. Alguns relatos nativos insinuaram um desejo sexual das brancas em relação aos índios e daí o motivo de os escolherem para casar, ao invés de homens brancos. Uma branca, casada com um xokleng há doze anos, contou-me que a intenção de casar com índio veio da infância, quando trabalhava na roça, com seus avós, e ouvia as histórias dos índios que viviam próximo à propriedade. Esperava sempre, sonhava encontrar com um índio “peladinho” no mato. Esse pode ser um caminho interpretativo para entender porque o interesse das mulheres brancas é legítimo e o dos homens brancos não. Por fim, note o leitor que, para tais assuntos matrimoniais, uso as palavras *direito* e *dever* tal como o fazem os xoklengs. Nas narrativas, elas não aparecem como pertinentes a uma regra indígena, mas trazidas por uma lei do estado brasileiro, que rege os casamentos interétnicos. Montardo (comunicação pessoal) diz que os guaranis que estudou também fazem menção a tal lei. Na prática, os casamentos ocorrem à revelia e os brancos, homens ou mulheres, passam a residir na terra indígena após o casamento, embora permaneça a desconfiança do masculino.

Outra característica das casas xoklengs são as adoções. Os índios adotam crianças, principalmente os filhos de seus filhos. Estes o chamam de *pai velho* ou *mãe velha* quando não são adotados, e de *pai* ou *mãe* quando são. Adotada a criança, ela desconhecerá seus pais biológicos por longo tempo. Apesar de todos conhecerem e apontarem os adotivos, estes só podem conhecer os pais quando mais velhos, já meio adultos, porque podem ficar *confusos*. Em um exemplo sempre citado, um rapaz ficou revoltado com os pais biológicos e avós, ao saber que era adotado, e “saiu no mundo”, expressão que cifra seu abandono da área indígena.

Ao que parece, os adotados tendem a dar preferência aos pais adotivos, continuando o resto da vida a considerá-los seus pais verdadeiros. Em uma das casas que me hospedei, a criança mais nova era adotiva, neta do casal. Percebi, e eles mesmos me explicaram, que a criança adotada deve manter uma relação bem clara com seus pais biológicos, tratando-os como irmãos. Os pais devem evitar passar muito tempo com a criança, para não se apegarem a ela nem ela a eles, ou ainda para evitar o risco de que eles acabem contando a verdade. As adoções também podem ocorrer entre famílias. Uma mulher que conheci tinha quatro filhos homens. Tentou, mas não conseguiu, ter uma menina. Então uma índia que estava grávida prometeu dar a ela a criança caso esta nascesse mulher.

A ligação dos índios com as crianças menores, os caçulas, é impressionante. Demonstram muito carinho e afeição a estas. Nas minhas primeiras estadas, ficava impressionada como as crianças tinham lugar privilegiado ali, sendo ouvidas, recebendo o que queriam prontamente. Muito melhor – considerava eu – do que o modo como as crianças são tratadas na nossa sociedade. Entretanto, com o tempo comecei a perceber que os caçulas, antes que os outros, tinham seus desejos, alimentares, por exemplo, mais rapidamente atendidos sem serem julgados manhosos, como os outros o seriam nas mesmas situações.

Diretamente vinculada às adoções, está a situação das *mães solteiras*. Segundo João, o namoro do índio é na *capoeira*, diferente do namoro do branco que acontece na casa, em frente aos pais da moça ou do rapaz. A existência dessas duas práticas cria uma oposição entre um espaço escondido, às escuras, e outro, às claras, doméstico, o que pude constatar em diversas narrativas. O mesmo esquema servirá para diferenciar as mulheres crentes das não crentes: as crentes só podem namorar às claras.

As mães solteiras são moças que namoram na *capoeira* e engravidam. Quando descobrem a gravidez, não contam para ninguém quem é o pai da criança. E este permanecerá desconhecido até o nascimento do bebê, quando as pessoas da família e da

comunidade descobrirão, finalmente, quem é o pai, olhando para a “cara” da criança, ou seja, a partir das características morfológicas da mesma, e como estas conferem com as de alguém, entre os prováveis parceiros da jovem.

A primeira vez que ouvi isso, fiquei surpresa. Uma índia relatou que seu irmão sempre a avisava: *“não adianta, você pode namorar por aí e engravidar, e você pode não me contar, mas não adianta porque eu vou saber quem é o pai da criança do mesmo jeito”*. Mesmo que os outros atribuam a paternidade a alguém, a mãe solteira não o confirmará e a criança continuará sem pai. Há uma grande quantidade de casas com mães solteiras. Seus filhos muitas vezes serão adotados pelos avós. A vergonha é apontada como razão das jovens não contarem sobre a paternidade de seus filhos. Mas que vergonha seria essa?

Perguntei a algumas mulheres casadas sobre esse costume. Estranhava o fato de os pais não se incomodarem com a gravidez das filhas. Uma delas disse que nem sempre foi assim e se lembrava bem do primeiro caso de mãe solteira e de como, na época, os pais da jovem ficaram zangados. Inclusive, ela já teria tentado descobrir quem era o pai de um filho de mãe solteira perguntando para a mesma. Seu esforço, porém, foi em vão. Só consegui um único depoimento de uma mãe solteira – pois esse é um assunto delicado, sobre o qual as pessoas não querem falar. Perguntei à Kátia porque ela não contava quem era o pai de seu filho. Ela respondeu que queria o filho só para ela, não queria dividir com ninguém, com a sogra ou a mãe. Contudo, esta não foi a única vez que detectei um certo ciúme das mães para com os filhos que estão na iminência de serem dados aos avós.

Hoje tudo é muito diferente do passado, dizem as narrativas. Hoje parece haver condescendência dos pais com a gravidez das filhas solteiras. Alguns motivos me foram apontados: o grande gosto dos índios por crianças pequenas; a solidão que experimentam depois que os filhos crescem e vão embora. Ao mesmo tempo em que sentem *dó* da filha, ficam contentes com os netos que virão. Outra índia me confirmou esse sentimento de



compaixão por parte dos pais: “*se fosse um branco, mandava embora de casa, mas como posso fazer isso se é minha filha?*”<sup>73</sup>.

Mais do que ter netos, os índios precisam, segundo as exegeses, ter os netos morando com eles: a casa tem que ter crianças deles, que eles possam criar, cuidar. Um dia fui visitar uma mulher que acabava de ter filho<sup>74</sup>, ela estava cheia de visitas, todas mulheres. Junto estava uma índia velha. Eu fiquei olhando para o bebê enquanto conversávamos. Ela, meio incomodada, repetiu algumas vezes: “*você está invejando o filho dela. Faça um para você*”. Além disso, quando as mulheres começaram a falar sobre anticoncepcional, ela aconselhou abstinência do remédio. Como estes, ouvi outros comentários que mostravam seu entusiasmo com nascimentos e descobertas de gravidez – o estímulo ao “pacote” como um todo.

Os homens jovens parecem ver toda a questão das mães solteiras com uma dose de indiferença. Um deles legou a responsabilidade à mulher: “*Se ela quer ter filho no braço, então ela é que quer, ela é que não cuida para engravidar*”. A atividade do namoro de capoeira, vinculada com a escuridão e o segredo, tem seu grau de impureza, já que não é de casa, é de capoeira<sup>75</sup>. Mais do que isso, a obscuridade do lugar pode estar vinculada ao mistério sobre a paternidade.

Assim, parece-me que a existência de mães solteiras atualiza, por um lado, a prática da adoção tão tradicional entre o grupo e descrita por Urban<sup>76</sup> (1978, p.138-143). Por outro, ela retoma teorias nativas de concepção, especialmente aquelas que são critérios de paternidade.

Urban relata que para os xoklengs um feto é formado a partir da junção do sangue da mulher

---

<sup>73</sup>Essa relação de independência entre pais e filhos entre os brancos, por um lado, e de interdependência entre os índios, por outro, estabelece uma ligação importante com o conceito de *gana* que desenvolverei na seção 3.3.

<sup>74</sup>Uma mulher grávida pode ser levada para o hospital para parir, mas há parteiras na área indígena – era o caso de uma de minhas anfitriãs. Ela não era somente chamada na hora do parto, mas para resolver diversos problemas da mulher grávida, no pré-natal, além de fazer massagens ou dar algum chá.

<sup>75</sup>Outra relação paralela ao par escuro x claro poderia ser a distinção atribuída aos namoros de brancos e índios. Segundo os índios, uma grande diferença é que o branco é carinhoso, expressa os sentimentos beijando, abraçando, andando de mãos dadas em público. Então, escuro x claro também se relaciona à quantidade de olhares presentes sobre as ações do casal.

<sup>76</sup>Urban, entretanto, prefere chamar a prática de *transferência* ao invés de *adoção*, porque o primeiro termo aciona mais fortemente o sentido de *doação* (*giving*).

e do sêmen do homem. Enquanto o primeiro contribui apenas como uma substância sem forma, o sêmen é responsável pela definição das características físicas da criança. Imagino que é exatamente esse critério que possibilita a identificação da paternidade da criança pela comunidade, mesmo que mãe solteira opte por mantê-la oculta.

A dúvida que paira sobre as mães solteiras, estender-se-á às mulheres índias em geral. Com o passar do tempo, comecei a perceber a continuidade do uso, pelos homens casados, da expressão: “*os filhos dela*”; mesmo quando os filhos eram considerados dele. Muito perguntei a todos sobre isso. As poucas respostas que obtive denunciavam uma extraconjugalidade *naturalmente* feminina. O argumento era mais ou menos assim: se a mulher índia sai com vários homens, como seu marido poderá ter certeza que os filhos são realmente dele? Ele cria a criança como se o fosse, mas a dúvida persiste. Um informante me disse: “*eu só digo se a mulher é minha se ela está por perto e se posso saber onde ela está a todo o momento, senão não posso garantir nada*”. Ele escolheu a mulher com que casou porque ela era séria. Quanto às outras, já não sabia o *jeito* delas<sup>77</sup>.

Segundo alguns homens que entrevistei, os índios solteiros são fiéis. Os casados, mesmo que tenham amantes<sup>78</sup>, nunca irão *largar da mulher*. Um informante explicou-me que a prática de ter amantes foi aprendida com o branco, porque ao ver que o branco as tinha, o índio *invejou* e quis tê-las também<sup>79</sup>.

A decisão de “largar” ou não é o que diferenciará o casamento entre índios e não índios, segundo os xoklengs. Enquanto entre os primeiros, cônjuges podem até trair, mas jamais se separar, os brancos, na primeira traição, se separariam. Os índios não abandonariam seus cônjuges por dois motivos: primeiro, porque uma vez casados com

---

<sup>77</sup>Há de se desconfiar um pouco dessa versão xokleng da superatividade sexual feminina, principalmente porque ela pressupõe o outro lado, ou seja, a masculina, como denunciam os depoimentos de algumas brancas casadas com índios.

<sup>78</sup>Ouvi dizer várias vezes que as mulheres traídas batem nas amantes ao invés de bater nos maridos.

<sup>79</sup>A categoria *inveja* é usada correntemente pelos xoklengs. Como nos dois casos já colocados acima, outro exemplo que me chamou atenção foi um dia que estava doente e com febre e dormi parte da tarde. Quando acordei pelas sete da noite, não encontrando meu anfitrião, perguntei a sua esposa onde ele tinha ido. Ela disse que ele me invejou e foi dormir também. A inveja aqui não é algo com o que se fica amargurado mas algo que faz a pessoa se movimentar, agir para ter o que a outra pessoa tem. Não aparece como uma coisa negativa.

alguém, se acostumam com seu jeito e não conseguem mais se acostumar com outro; segundo, porque são capazes de suportar a raiva de serem traídos.

Segundo Pedro, essa é a grande preocupação de um índio em casar com branca, e por isso ele prefere casar com índia: porque esta, frente a qualquer desentendimento do casal, pode até ficar chateada, mas sempre “volta atrás” (no sentido de perdoar); já a branca, nunca volta. Essa característica tão marcante de diferença será levada para muitos outros campos, como as brigas entre cunhadas, por exemplo.

Uma branca casada com índio me disse certa vez das suas dificuldades em lidar com as cunhadas porque quando ficavam brabas, brigavam, berravam, falavam muito, mas um tempo depois esqueciam e queriam conversar como se nada tivesse acontecido. Mas ela não conseguia, pois continuava ressentida. Aqui temos uma teoria sobre o perdão e sobre o “passar por cima”: os índios falam o que têm que falar, botam para fora, e os brancos guardam o sentimento, não o esquecem.

Ainda quanto à aquisição de parceiros, outro dado que me chamou atenção é o de alguns homens xoklengs estarem viajando até áreas indígenas kaingang para procurar esposas. Eles ficam lá por um tempo (alguns, até seis meses) e depois acabam trazendo as mulheres para morar com eles. Dois irmãos recentemente fizeram isso e parecem estar servindo como modelo para outros. Se a busca por cônjuges através dessa espécie de migração é nova, as uniões matrimoniais entre membros dessas duas etnias não são, pois – segundo depoimentos nativos – ocorrem desde o tempo da pacificação, quando inclusive casamentos entre kaingang foram desfeitos para rearranjos conjugais entre os xoklengs pré-contatados. Será importante, no futuro, investigar como esses xoklengs se sentem ao passar tanto tempo em outra área indígena para conhecer uma futura esposa já que, em primeiro lugar, isto pretere as mulheres xoklengs; em segundo, porque exige um tempo de permanência considerável: eles precisam viver lá por um tempo. Não é uma simples visita.

### 3.2. Índios, brancos e mestiços.

A experiência dos xoklengs nos seus (des)encontros com o Estado e a sociedade nacionais tem sido extremamente dramática. Especialmente a obra de Santos (1987, 1997) tem evidenciado isto. Como disse no primeiro capítulo, os xoklengs possuem versões próprias sobre o contato que têm vivenciado historicamente com os brancos. Proponho-me nesta seção a apresentar algo do pensamento xokleng sobre esse tema, especialmente concentrando-me nos diálogos que mantive com eles em busca da explicação das conseqüências do referido contato em suas vidas.

O dia em que Eduardo faz o primeiro contato pacífico com os xoklengs inicia um período de total diferenciação – logo sentida pelas primeiras gerações de índios “de fora” do mato. O desencantamento do mundo começa aí (Bourdieu, 1979). Hoje os xoklengs consideram-se fracos, não são mais fortes e velozes como seus antepassados. Em parte por causa da mudança de dieta; antes, segundo dizem, comiam carne de caça. Todo dia uma caça diferente, o que oferecia uma riqueza alimentar grande. Hoje comem pouca variedade de carne, já que não há mais caça<sup>80</sup>. Comem apenas carne de porco, galinha, e isso, segundo eles, é ruim. Eu pergunto por que, e eles: “*o que porco e galinha comem? Só porcaria. Não é que nem bicho do mato que come só coisa do mato*”. O mato é equacionado, por isso, como um lugar puro. O índio do mato come mel, pinhão, tudo vindo, segundo eles, da *natureza*. Hoje comem comida do mercado, nada *natural*. É a perfeição do “tempo do mato” com a imperfeição do de “fora”<sup>81</sup>.

Com a vida de reserva, vieram os primeiros casamentos entre índios e brancos e os primeiros mestiços. Mas não são todos que localizam a mestiçagem somente a partir do período pós-pacificação. Ao contrário, muitos afirmam que ela já existia desde o tempo do

---

<sup>80</sup> A inexistência de caça é sentida de modo muito forte. Sabem, inclusive, que de pouco adiantam, nesse sentido, as terras que ganharão, de indenização, já que os brancos exploraram tudo o que tinha “em cima”. Mas ainda assim querem essas terras. Principalmente porque têm consciência de que crescem a todo dia e que a “terra é pouca para tanto índio” (o que é uma inversão interessante da famosa afirmação anti-índigena: “muita terra para pouco índio”).

<sup>81</sup> Aqui, percebe-se, como em muitos outros momentos desta dissertação, os sinais da conexão do discurso xokleng de hoje com os discursos ecológicos ocidentais. Para o caso yanomami, veja Albert (1988).

mato, quando nos conflitos com o branco, estes roubavam suas mulheres; e eles, as mulheres ou crianças deles.

Os mestiços são considerados menos índios do que os índios puros, aqueles filhos de casamento entre índios, mas ainda assim são índios. Essa diferenciação gradativa é usada, internamente, a todo momento. Ela nunca será assumida, porém, frente a um questionamento externo. Aí, o “nós índios” agrupador e homogeneizante é imediatamente acionado.

Os xoklengs são contrários aos censos da FUNAI e às tentativas do órgão de classificá-los de acordo com os graus de "pureza étnica", estipulando primeira, segunda e terceira gerações de mestiços. Eles sabem que essas ações poderão colocar em dúvida sua identidade indígena e prejudicar qualquer *benefício* que esta possa lhes trazer.

Batizar as crianças com nomes indígenas é fundamental nessa empreitada demarcatória. Note-se que esse temor de não ser considerado índio está diretamente relacionado às tentativas da FUNAI de retirar dos mestiços seus direitos. Algo extremamente delicado quando se trata da terra indígena em questão, já que todas as famílias possuem mestiços. Privar um deles de seus direitos, como descendentes de índios que são, é – como dizem os próprios índios “puros” – ferir a "nós mesmos". Precisar esses direitos não é tarefa fácil. Eles podem ser resumidos a residir dentro da área indígena, tendo acesso aos recursos naturais e àqueles propiciados pela FUNAI e outras agências do estado brasileiro. Na verdade, entretanto, este sempre foi um assunto evitado.

Se a existência de indianidade é negada pela FUNAI, isto será operante internamente na construção de gradações hierárquicas e na diferenciação entre as pessoas. Uma criança mestiça afirmou-me certa vez que preferia ter nascido índia pura, por que sabia que assim teria mais direitos. Como este, outros depoimentos apontam para uma prioridade do índio puro no acesso à direitos.

O grau de indianidade é dado pela ascendência e confirmado na cor da pele, nos traços físicos. Se um mestiço de primeira geração casar com um branco, seus filhos serão cada vez menos índios. Alguns acontecimentos que presenciei me fizeram pensar que o casamento também é um modo de alcançar identificação indígena e, assim, os direitos a ela relacionados. Uma branca casada com um índio puro foi considerada mais índia do que uma mestiça casada com um branco. A última, frente à primeira, se intitulou *zug*, ou seja, *branca* em xokleng. O nexos disto é que a primeira, ao casar com índio, encaminhou-se na direção da aquisição da identificação indígena, enquanto que a segunda afastou-se.

Essa é uma questão muito importante para se tratar da hipo e hipergamia (vide capítulo 2), mas exige tanto um mapa preciso das diversas formas de casamentos interétnicos (branco e índia; índio e branca; mestiça e branco; mestiço e branca; mestiço e índia; mestiça e índio), quanto um trabalho de campo mais longo para identificar como os índios estabelecem estatutos diferenciados para cada um dos cônjuges envolvidos. Ademais, não devemos esquecer o fato de que, para os xoklengs, como desenvolvi antes, a identidade pode também ser construída através do convívio e da socialização: um estrangeiro, desejando, pode “tornar-se índio”. Os mestiços, por mais “brancos” que sejam (por resultarem de casamentos interétnicos consecutivos) ainda serão considerados “índios” toda vez que evidenciarem contrariar o “sistema” do branco. Nos casamentos interétnicos, isso será visível quando o cônjuge branco quer manter seu “sistema”.

Exemplos desses conflitos, quando aconteciam com vizinhos ou parentes, eram sempre trazidos à tona quando queriam me explicar como o “sangue” do índio “puxa”, mesmo perante à mistura: como se sua natureza fosse imutável, não se deixando de fazer presente.

Mesmo assim, o mestiço é considerado um ser dúbio porque não é nem branco nem índio, não se comportando exclusivamente de um modo ou outro. Tal ambigüidade é por vezes encarada como uma desordem moral atribuída ao sangue misturado, à dificuldade de

responder aos dois sistemas. Por outro lado, alguns mestiços consideram que sua condição permite um melhor entendimento de ambos os lados: quando alguém faz algo contra os índios, aquilo “dói” como se fosse neles.

A sinceridade e a espontaneidade do índio, ao contrário daquilo que, segundo os xoklengs, caracteriza o branco, é um outro traço marcante de diferença moral. Ela está bem explícita em uma teoria sobre a quantidade de *miolos*, que confere um *miolo* ao índio e dois ao branco<sup>82</sup>. Enquanto o primeiro pensa em uma coisa e conversa sobre ela, o branco pensa em duas ao mesmo tempo, no assunto da conversa e em outro – pensa “para frente” como dizem os xoklengs. Esse atributo abre, ao branco, a possibilidade de manipular a conversa, tirando daí vantagens.

Outras exegeses afirmam que o branco sempre fala olhando “para trás”, atentando para quem possa estar ouvindo, para que não haja alguém que se incomode com o conteúdo da conversa: *o índio sai falando o que pensa na hora, o que sente, com sinceridade*. Ao cuidar do que fala e para quem fala, ao se preocupar com os ouvintes, o branco manipula o que fala: é um grande estrategista, tem uma conversa para cada contexto, para cada pessoa.

Esse excesso de sinceridade seria um dos responsáveis pelo estado de “atraso” em que os xoklengs acreditam estar em relação ao branco. Aparentemente, a natureza do índio, tão imutável porque sempre presente, não permitirá que tal distância seja vencida. Alguns acham que os jovens que estudam poderão um dia recuperar essa perda; outros, que o estudo pouco os tem ajudado. A luta, a pressão, aparece como uma possibilidade de não exatamente reverter isso, mas conquistar e reaver, mesmo que de modo mínimo, perdas materiais que sofreram historicamente.

Procurando entender o que dizem, eles falam de um atraso sócio-econômico gerado pela incapacidade que sua sociedade teve, ao longo do tempo, de lidar com o sistema do branco, de lutar contra o branco, contra o Eduardo, contra a barragem. E isso fez com que

---

<sup>82</sup> Algumas exegeses creditaram essa teoria a um índio mestiço, casado com uma branca, que teria sido professor indígena. Mesmo que ele a tenha elaborado, os índios a confirmam em sua experiência cotidiana.

tivessem que aceitar todas as transformações. O processo de retomada de seus direitos hoje provem, segundo refletem, de uma consciência de que não podem mais ser ludibriados. Neste sentido, as greves representam uma postura e uma atitude de revide.

Falando sobre as greves, e porque elas continuam, os xoklengs explicitam seu cálculo da dívida que os brancos têm com eles. Segundo as narrativas, depois que a barragem foi construída, em 1976, e as primeiras inundações, em 1979, fizeram com que perdessem o que tinham, a FUNAI teria feito um acordo com o DNOS<sup>83</sup>, sem participação de representantes xoklengs, para construir sessenta e três casas de madeira e oferecer assistência técnica para agricultura, reflorestamento e auto-subsistência da comunidade (veja Müller, 1985). Depois que trinta dessas casas estavam prontas as obras foram paralisadas, sob a alegação de falta de recursos. Em 1990, a comunidade invadiu o canteiro de obras da barragem para reivindicar as casas que faltavam. Nesta greve, eles reuniram-se com a FUNAI e expuseram seu ponto de vista. Esta solicitou que os índios fizessem um levantamento do número de casas necessárias para a comunidade. Este levantamento inicial foi a base para a elaboração de um protocolo de intenções. A assinatura do protocolo deu fim à greve em 1992. Mas, mesmo tendo aí sido iniciada a construção das casas, só noventa e sete delas foram edificadas e as obras pararam, uma vez mais sob a desculpa de falta de recursos. Novamente, a comunidade invadiu o canteiro, o que fez com que as obras fossem retomadas, mas paralisadas em seguida. Em 1997, outra invasão do canteiro, que levou as lideranças a viagens consecutivas a Brasília até que uma visita de um funcionário do ministério do planejamento fez com que fosse liberada a verba para a construção de cento e trinta e quatro casas. Como se vê, a história da construção dessas casas é um novelo infundável.

Em seus relatos, os índios não deixam de explicitar que as casas que recebem, bem como outros itens, não são "de graça":

*“A própria sociedade branca, nossos vizinhos ou a própria sociedade branca de outros lugares falam que o governo ajuda. Não, não. O*

---

<sup>83</sup> Departamento Nacional de Obras e Saneamento.



*governo tá pagando a dívida dele com a comunidade indígena. O governo não tá ajudando nós. Se fosse para ajudar seria melhor”(Carlos).*

A atitude combativa, que eles têm consciência ser necessária, é inicialmente para que seja cumprido o que está no protocolo. A conta das casas, contudo, aparece como o item mais problemático, mais exigido:

*“Temos que brigar muito para buscar mais recurso. Eu não sei quanto. Enquanto isso, está se criando mais família. Eu sempre digo assim: se desde 92 se tivesse construído, o governo federal, através do governo do estado, tivesse construído cento e oitenta e oito casas durante aquele tempo, ninguém ia incomodar ninguém por causa de casa. Já tava pronto. Porque cento e oitenta e oito estava inscrito para ganhar as casas, já tinha ganhado. Talvez nós estaria brigando por outra coisa. Hoje se vê estas, que é uma dívida do governo federal com a comunidade que não tá pagando. Falta ainda, se fosse para cobrar, a nossa cultura que nós perdemos, a nossa tradição. Tudo isso nós perdemos por causa dessa barragem (Carlos).*

Vencida a luta das casas, há uma espera por outras indenizações que faltam e que estão ou não no protocolo de intenções:

*“Tudo vai se cobrar. Se o governo federal liberasse um dinheiro e falasse: Vai fazer as obra que precisa fazer lá na reserva indígena, ninguém mais ia fazer greve daí. E tem ainda a indenização que é para vim das terra que ficaram guardada, e a madeira que ficou embaixo d água e tudo o governo tem que paga para nós. E tudo isso vai ficar na justiça. A indenização vai ser distribuída por família, quando for vir, depende de quando for vir, uma dia vai vir, não sei se na minha época eu to vivo ainda, mas um dia vai vir” (Marcos).*

As indenizações poderão continuar eternamente, no entendimento dos xoklengs. Elas são o sinal de uma dívida absolutamente impagável, por perdas inclusive mais antigas. Entre estas, perdas intangíveis – *culturais* como dizem – já que a divisão espacial que vivenciam hoje é, segundo eles, causada unicamente pela barragem. Conforme um informante:

*“A cultura que nós perdemos é que nossos filhos não falam mais a linguagem, hoje eles nem sabem mais como é a dança do passado. Então nos perdemos, se nós tivesse tudo junto talvez os velhos, que hoje não existe mais, poderia ter nos ensinado, mas por causa da barragem nos espalhamo, talvez a pessoa mais interessada não viu mais aqueles velhos que moram longe. Então hoje não se faz mais, não tem mais aquele ritmo, canto, que eles faziam.”*

Relatos como este devem ser tomados com precaução. Se, por um lado, os xoklengs estão absolutamente convencidos de que suas perdas são impagáveis, principalmente quando se trata do aspecto intangível e, portanto, imaterial; por outro, é importante perceber que sua consciência da transformação, da mudança cultural, não cancela sua identidade, seu ser índio, apesar e além da relação com a cultura branca. Tentarei explicar melhor isto com o exemplo do rio Hercílio, o personagem central desta obra tão apocalíptica que foi a barragem.

Inicialmente, quando da demarcação, em 1926, das terras indígenas na região, era às margens do rio Hercílio que a população indígena estava assentada (Urban,1978). Nas histórias do passado, o rio participa cotidianamente da vida do grupo, sendo responsável pela fertilidade das terras onde as pessoas plantavam roças de feijão e milho e cultivavam pequenas hortas. A barragem trouxe a inundação dessa área e a impossibilidade do uso das margens férteis. O rio passou, então, a ser considerado “sujo”.



*Rio Hercílio ou Itajaí do Norte*

Interpretei, desde a época de meu trabalho de conclusão de curso de graduação (Loch, 2000), que o sentido dessa impureza derivava da inundação, tendo uma natureza simbólica (Douglas, 1980). Ela acabou por inverter a orientação dos aldeamentos que, anteriormente voltados para o rio, agora se voltam para as estradas gerais. O espaço desses antigos aldeamentos, ou roçados ribeirinhos, virou “fundo” desocupado da atual estrutura espacial, localizada entre o rio e a estrada geral. Os xoklengs entendem que seu meio mudou: se antes havia uma grande variedade de peixes, para eles, de qualidade – peixes de corredeira – agora só há peixe de água parada. Para muitos, nem o seu ar, hoje, é limpo, puro, como era nos tempos de criança quando a barragem não existia<sup>84</sup>.

Se nada é tão *natural* como no *mato*, hoje o é menos ainda, por causa da barragem. Ela marcou de tal modo suas vidas que jamais será esquecida, para alguns deixando seqüelas irremediáveis<sup>85</sup>. O *sofrimento* (veja capítulo 2) acompanha, por isso, sua atual condição: o índio sofre desde que foi retirado do mato e cada vez sofre mais porque o sofrimento sempre encontra motivos para se atualizar, toda vez que eles são destituídos de alguma ordem *natural*, seja a “do mato”, seja a “de fora” no período entre a pacificação e a construção da barragem.

---

<sup>84</sup>Certamente esse é um dos motivos de eles acreditarem que no Bugio o ar é melhor. É a aldeia que está mais diretamente livre dos impactos da barragem, porque não se relaciona com o rio Hercílio.

<sup>85</sup>Uma índia casada com um branco “perdeu” seu marido depois que as águas inundaram sua casa. O esposo, segundo ela, nunca pôde se conformar em ter perdido tudo, o inconformismo o tendo levado à insanidade.

O exemplo do rio não acaba por aí. Douglas (1980) pondera: *“aquilo que é negado não é todavia removido”* e com mais tempo de campo percebi que as afirmações iniciais de que o rio era “sujo” e não “dava peixe” não se verificavam completamente, já que eles continuavam a pescar e ir até o rio, passar um tempo lá, cruzá-lo toda vez que necessário (para ir até outras aldeias), ou seja, as práticas que envolviam o rio não foram abandonadas por completo mesmo diante da transfiguração que ele sofreu. Mais que isso, essas práticas aparecem em muitas exegeses como fundamentais para alcançar um estado de bem-estar que muitas vezes não parece ser possível nas aldeias, aquele bem estar que lhes permite sentir-se *naturalmente* índios.

Discuti isso no capítulo anterior (seção 2.4) e não pretendo mais me alongar. Minha intenção agora é reforçar a idéia de que a mudança é inexorável e tem dupla face: hoje os xoklengs não podem mais estabelecer suas casas à beira do rio, nem cultivar suas margens – porque como dizem, é terra indenizada. Por outro lado, a mudança não implica o fim de um modo de ser, de uma identidade ontologicamente irreduzível: eles voltam ao rio e o utilizam toda vez que querem ativar esse modo de ser<sup>86</sup>.

Quanto mais passava tempo por lá, mais eu tinha a impressão que o conceito de identidade xokleng não só permite, mas deseja, que diversas formas coexistam. Isso fica muito evidente quando me contam como se irritam quando os brancos dizem que eles não são mais índios porque usam roupas, assistem televisão, compram comida no mercado, ou seja, porque adquiriram hábitos de brancos. Demonstram uma revolta intensa, pois esse tipo de afirmação ainda é capaz de levantar a dúvida de sua condição humana: *“eles acham o que, que somos bichos e que por isso não podemos fazer as coisas como eles fazem?”*.

Quem poderá negar que o contato interétnico tem sua face opressora e destrutiva na medida em que é desencadeado por um Estado-nação que, ele próprio, financia, quando não

---

<sup>86</sup>Quando eu planejava com alguns índios fazer uma excursão para a Serra Verde, o ponto mais alto da terra indígena, e todos estavam muito animados por repetir essa façanha dos índios do mato, um especialmente afirmou que gostaria de ir porque quando se come no mato a comida fica mais gostosa já que se pode comer com a mão suja, sem talheres – indicando justamente o despojamento de uma prática típica da casa.

práticas de extermínio (como é o caso dos bugreiros [Santos 1987, 1997]), práticas de deslocamento compulsório? Mas não será possível, nem os xoklengs aceitam isso, duvidar de sua capacidade de manter-se índios apesar e por causa de tudo. Nada que tenha visto na terra indígena me fez pensar melhor nisto do que a própria religião crente. Ela pode ser vista, por um lado, como símbolo máximo da conversão, mas por outro como símbolo supremo de uma inconstância selvagem, apontada por Viveiros de Castro (2002) como característica dos povos ameríndios frente ao contato com o branco. Tratarei dessa questão no próximo capítulo.

### **3.3. “Se ganhar”: uma teoria da dádiva xokleng**

Como dito no capítulo 2, os habitantes da terra indígena utilizam a idéia de “*se ganhar*” como estatuto diferenciador da casa “de índios” e “não-índios”. O egoísmo ou outro tipo de não compartilhamento das coisas que os últimos possuem – e aí principalmente em relação aos alimentos – é algo que utilizam a todo o momento para se distinguirem dos brancos.

Eu ouvia o “se ganhar” repetidas vezes durante o dia, nas mais diversas situações, usado tanto no diálogo entre eles como com a antropóloga, ensinando-me sobre o mundo das relações humanas, de como devem ser as pessoas umas com as outras. De tanto ouvir, comecei a ter mais certeza de que aquilo era central para compreender a alteridade xokleng. Esse foi um dos poucos momentos em que tive a sensação de estar realmente apreendendo um conceito nativo, aquilo que tanto procuramos como antropólogos. Um conceito nativo, ademais, que aponta para um universo teórico-metodológico e etnográfico dos mais nobres na tradição antropológica<sup>87</sup>.

A primeira vez em que presenciei sua aplicação foi sobre a minha própria pessoa, na distribuição de alimentos. Busquei seguir a etiqueta de prover de alimentos a família junto à qual eu residia. Meus anfitriões também compravam alimentos, mas uma grande parte deles

---

<sup>87</sup> Refiro-me aqui ao universo que tem seu ponto de partida no *Essai sur le Don* (conforme Mauss 1991 [1923-24]). Para uma visão de seu percurso na história da disciplina, veja Sigaud (1999).

era adquirida por mim, incluindo os itens que eles mais apreciam: carne de porco, frango, farinha de mandioca e milho, e arroz. Quando eu chegava da cidade com o rancho, guardava junto com o deles. Nas casas em que estive anteriormente, eles não estranharam minha atitude. Nas outras, foi muito interessante porque eles ficavam na expectativa de ver o que eu faria com as compras. Como geralmente não me deixavam cozinhar, eu acabava sendo por eles alimentada e quando preparavam as refeições com aqueles produtos que pertenciam a mim, isto era visto como muita generosidade da minha parte. Note-se que, no momento em que dividia a comida com eles, eu não estava “*me ganhando*”, um comportamento extremamente desejável – ainda mais vindo de um branco.

A idéia de compartilhamento de alimentos aparece principalmente quando os xoklengs desejam explicitar o sistema do índio: se um dia alguém precisa de algo para comer ou cozinhar que não tenha em sua casa, pede ao vizinho. Em outro dia, quando este vizinho precisar, pede comida na casa daquele para quem emprestou. Isto também se aplica para aqueles que plantam. Um dia, eu e alguns xoklengs estávamos esperando a chegada das crianças no ônibus escolar, quando uma senhora de idade que nele havia pegado carona saltou. Ela morava em outra aldeia. Enquanto o ônibus ia até o final do ponto, os donos de uma casa que tinham colhido feijão pela manhã deram uma saca deste gênero para a senhora. Quando o ônibus retornou, a senhora nele embarcou e voltou para sua casa. Enquanto ela partia, o filho mais velho do casal que ofertara o feijão à senhora explicava: “*tá entendendo, Silvia? Assim que os índios são: ela vem aqui e pega as coisas que meu pai plantou na roça. E meu pai dá.*”

À princípio, pensei que a divisão de alimentos estava mais restrita, entre os xoklengs, às relações de vizinhança e compadrio, que eu já observara nas frentes. Depois, percebi que ela alcançava fronteiras mais distantes, ultrapassando, como mostra o exemplo da senhora, até o limite aldeão.

“Ganar” pode ser utilizado em situações em que uma pessoa, tendo a possibilidade de ofertar algo a alguém, não o faz. O conceito parece estar vinculado não propriamente à troca de objetos em si, mas às gentilezas que referidos objetos possam carregar quando doados. Em determinadas situações, essas gentilezas são obrigatórias para denotar o *éthos* xokleng por excelência. Assim, por exemplo, alguém que “se gana” de dar carona é mal visto. Certamente, essa categoria nativa parece ter um alto interesse para a compreensão do modo de ser xokleng, merecendo estudos futuros.

“Se ganhar” tem um par que é “cobrar”, no sentido lato de indenizar-se, reembolsar-se. É um valor reclamado de alguma coisa que se tinha, mas não se tem mais, para que se possa de algum modo recuperá-la. Não somente objetos, mas a própria *razão* (no sentido de "estar certo") em um conflito ou discussão. Por vezes, assume quase uma conotação de vingança, não uma vingança realizada pela pessoa que quer se vingar, mas pela ordem dos acontecimentos do mundo, algo como o fatalismo do *você vai ver só o que vai acontecer*. O caso da barragem e das indenizações é claro: estão cobrando algo que era deles e que deles foi subtraído.

“Se ganhar” explicita a diferença entre índios e brancos na visão xokleng, construindo sua teoria da acumulação econômica. Segundo os índios, eles não "progridem" porque não se preocupam com o “dia de amanhã”; comem o que têm conforme sua vontade. Antônio contou-me que ficava intrigado na época em que trabalhava “para fora”, em fazendas da região, pois o dono tinha muito milho e feijão plantados, tinha porco, galinha, etc, mas ele só comia aipim todo o dia, sem carne<sup>88</sup>. Como ele podia ter as coisas e não se aproveitar delas? Ele “se ganava” para ele mesmo: “*Branco é seguro, deixa de comer para economizar, com qualquer coisinha ele se faz. Acorda cedo, trabalha todo o dia, não tem domingo, não tem sol. O índio não veio para o trabalho. Veio para caçar, pescar*”. Por isso, segundo ele, o índio não vai para “frente” e o branco vai. É por isso também que o

---

<sup>88</sup> É inimaginável para eles comer sem carne, *klene*, o que torna a situação mais incompreensível.

branco passa fome e o índio, não. Um índio nunca passa uma real dificuldade por que ele se socorre do vizinho e este divide com ele o que tiver. Pode até não comer muito, mas alguma coisa ele sempre come.

Alguns pontos merecem ser isolados aqui. Primeiro, note que meu interlocutor não considera caçar e pescar como trabalho de verdade. Os brancos co-residentes reconhecem que os índios da terra indígena trabalham sim, plantam e tudo mais, mas somente quando o que eles tinham acaba: “enquanto o índio tem, ele vai comendo”, os próprios índios se vêem dessa forma<sup>89</sup>.

A acumulação, e a partir dela o progresso, seria consequência imediata da atitude de não *dividir*. O acúmulo cria a diferenciação entre os que têm mais e menos, o que não se estabeleceria ali devido ao compartilhamento, que por sua vez existe devido a um sistema moral que impede a generalização da *gana*, ou seja, do “desejo agudo, ou grande apetite de algo” (Houaiss, 2001). Para eles, é a preocupação com o futuro que permite que entre nós brancos as pessoas passem fome: ninguém dará do que é seu para que o outro também o tenha.

Um ponto que ainda ressoa dessa reflexão é a distinção entre as casas xoklengs, consideradas “de índios” toda a vez que seus proprietários não “se ganarem”. Nessas casas, se cria uma consubstancialidade entre aqueles que repartem os alimentos e comem deles juntos. Esse sentido de consubstância está fortemente descrito e analisado na literatura etnológica, tipicamente jê, desde os trabalhos de DaMatta (1976) e Mellatti (1976), até discussões posteriores sobre a construção do corpo e da pessoa nas sociedades ameríndias (Seeger et al, 1979). O que parece particular no caso xokleng é que uma casa, mesmo não sendo formada exclusivamente por índios, pode se tornar “de índios” através da expansão aos não-índios residentes da moralidade xokleng.

---

<sup>89</sup> Note-se como essa teoria xokleng parece tomar como linha divisória básica aquela que separa a mercadoria do dom. Somente em estudos futuros poderei desenvolver esse tema.



### 3.4. Os índios e a reserva: o lugar xokleng.

Para alcançar algo como o "espaço", careci sempre de uma categoria nativa. E então como perguntar a eles? Tentei de diversas formas: "como é o lugar que o índio vive?" – era a minha questão mais comum. A resposta construía sempre um contraponto com o lugar que não era bom de o índio morar – a cidade. Ficava então impressionada com a quantidade de pessoas que já migraram para Blumenau, Jaraguá, Joinville, Itajaí, em busca de uma vida melhor. Não só pessoas jovens, mas casais antigos. Uns trabalharam na construção civil, outros em fábricas. Todos contam a aventura de morar na cidade como uma carga de sofrimento. Apesar da maioria não ter conseguido obter emprego e só ter passado dificuldades, alguns poucos alcançaram um certo sucesso, através de posições de trabalho razoáveis. Mas – como eles dizem – todos *precisam* voltar para a área indígena, mais cedo ou mais tarde.

A explicação para a *necessidade* de voltar à terra indígena baseia-se numa concepção de *liberdade* que dizem desfrutar na reserva, e que a cidade não os permite ter. O primeiro motivo é de ordem territorial. Eles não apreciam viver em pedaços tão pequenos de terra como são os lotes urbanos, *precisam* de mais espaço: “andar no que é seu”. Na cidade, só o que é seu é o "terreno". Além dele, nada. Isso constrói uma relação muito interessante com a ambigüidade inerente ao sistema de frentes. Ao mesmo tempo em que ali existe uma divisão, um limite, tudo, porém, aparentemente é de todos. É um senso de coletividade da propriedade indígena que mantém esse sentimento.

Isso ficou muito claro para mim quando, durante a greve do Bom Sucesso (vide capítulo 2), os xoklengs dividiram em duas levas a terra que reivindicavam. Uma que deveria permanecer intacta –correspondente à reserva biológica, mata nativa – e outra que seria explorada, incluindo as árvores de madeira de *pinus* reflorestadas, que por sua vez eram preciosamente divididas em faixas. Mas ali também, ao menor sinal de diferenciação,

individualização, surgia um espírito coletivo mais forte que dizia que tudo é do índio, da comunidade.

Além do motivo territorial, a *liberdade* se assenta na possibilidade de acesso a recursos estratégicos como educação e atendimento à saúde, às casas, luz elétrica, água, recursos que os xoklengs vêem como a contrapartida do estado brasileiro à dívida impagável que este tem com eles. Na cidade, “tudo é pago”. Na reserva, eles trabalham, mas quando querem, dormem. Na cidade, têm que se levantar cedo, trabalhar em hora marcada, além de não terem a liberdade de dormir quando desejam.

Desse modo, a liberdade – a sua falta – é um dos dois grandes problemas que pude identificar para os xoklengs não persistirem na vida na cidade. Outro grande problema, e a maior causa de todo regresso, é a *saudade*.

O índio, me explicam, não consegue ficar na cidade porque não consegue ficar longe de sua gente. É diferente do branco que, quando casa ou cresce, vai para longe da família. O índio precisa estar perto dos seus. Isso está relacionado ao próprio sentido do compartilhamento entre casas. “Um índio, na cidade, só agüenta se for mais gente junto”. A terra indígena, no final, mesmo com todas as suas separações internas, permanece como o lugar em que os xoklengs podem viver efetivamente juntos, em comunidade. Mas a migração para dentro e fora da reserva é pendular. Mesmo aqueles que declaram não mais desejar morar na reserva e que vão para a cidade, acabam voltando; da mesma maneira que aqueles que vivem na reserva e dizem não querer voltar à cidade, terminam por voltar. Importante será mapear as forças que comandam essa migração e retorno contínuos. Henriques (2000) oferece um panorama da situação dos xoklengs em Blumenau. Tommasino (1998), dos kaingang em Chapecó.

#### 4.1. Um estudo de morfologia social

O contato tem sido encarado pela tradição antropológica predominantemente como destrutivo e desordenador, para o pólo minoritário e em termos tipicamente da transferência de conteúdo cultural do pólo majoritário -ameaçador-, o ocidental, para o primeiro -frágil, inconstante, de fácil deformação. Especialmente no caso dos "primitivos", habitantes das terras colonizadas. Estes, em contato, acabariam por sucumbir diante do colapso de seus sistemas culturais. Suas "perdas" são então computadas e um sentido de indiferenciação neles se instauraria.

Sahlins (1997) chama de *pessimismo sentimental* à crença dos antropólogos de que seus objetos de estudo estão desaparecendo frente a uma possível hegemonia ocidental. Esta nostalgia acompanha a disciplina desde que as experiências etnográficas iniciaram-se: há, então, uma grande urgência de descrever esses povos antes que se acabem. Podemos perceber isto em algumas passagens de Lévi-Strauss, tal como o lamento da parte final de "A Noção de Estrutura em Antropologia" atesta: "*quando o antropólogo evoca as tarefas que o esperam e tudo que deveria estar em condição de realizar o desencorajamento se apodera dele: como realizá-las com os documentos de que dispõe? (...) as culturas indígenas que fornecem os nossos documentos desaparecem num ritmo rápido*". Deste mal parece também já sofrer Malinowski desde seu trabalho de campo inicial com os trobriandeses. Para ele, era trágico perceber a dissolução de seus nativos logo quando a etnologia, como um método suficientemente científico, estava verdadeiramente se estabelecendo.

Todavia, o modo com o qual as sociedades se reproduzem ao longo do tempo tem sido questionado por autores que buscaram localizar a existência de outras forças que não

somente aquelas que conduziriam a uma simples repetição das formas culturais. Com uma crítica direta ao paradigma estruturalista, Bourdieu (1989) estabelece o conceito de *habitus*, onde o agente não é um mero suporte da estrutura, mas é ativo, inventivo. Como salienta o autor, o enfoque está na ação do agente, na prática, onde a história é transformada em estrutura. O *habitus* seria, portanto, “*a durabilidade inserida num princípio generativo de improvisações reguladas*” (Bourdieu, 1977).

Tal como Bourdieu, para quem o *habitus* somente poderia ser entendido se dilemas como *determinismo x liberdade* ou *condicionamento x criatividade* fossem superados, Sahlins (1990) propõe a revisão dos contrastes binários utilizados pela academia para se pensar a cultura e a história – passado e presente, estático e dinâmico, sistema e evento, infraestrutura e superestrutura – pois considera que eles não rendam analiticamente. Para ele, as próprias sociedades que estudamos podem nos explicar, e nos ensinar, as sínteses que produziram dessas dicotomias. A partir daí, estaríamos aptos a reconhecer os tratamentos específicos que cada uma dá à história, e o intercâmbio que cada qual visualiza entre ser e ação.

Como solução para o problema das historicidades diversas, Sahlins estipula um modelo ideal para a análise das estruturas que se estabelecem dentro de uma ordem cultural: elas podem ser “*prescritivas*” ou “*performativas*”. As primeiras seriam muito mais resistentes aos eventos, vistos sempre como atualizações da estrutura; as segundas, mais receptivas aos eventos, que promoveriam uma verdadeira transformação na estrutura.

Tive em mente as formulações teóricas acima esboçadas para pensar os xoklengs, especialmente porque (1) elas conferem agência às sociedades estudadas e porque (2) os xoklengs, em seu atual modo de vida, operam também uma síntese entre tradição e inovação, questionando a todo momento o perene problema da estabilidade e continuidade dos sistemas culturais. E isto pode ser especialmente apreciado nas arquiteturas.

Sugeri no capítulo dois que *casas* e *barracos* correspondiam às mesmas distinções estruturais que encontrei entre *aldeias* e *greves*. Apresentando-se por vezes como formas opostas, elas não se excluem pois coexistem no tempo: mesmo durante a greve, as pessoas mantêm suas casas nas aldeias. Portanto, aldeias e greves aparecem como dois modos de habitar e como dois modos de se organizar socialmente. O espaço opera uma distintividade que será sentida na vida coletiva, expressando-se através de práticas e sentimentos específicos em cada um dos arranjos.

Além disso, mostrei como, especialmente no caso das habitações, o barraco aponta para o passado e a casa para o futuro. Eles têm propósitos distintos, mas ambos são indispensáveis para preencher as aspirações dos xoklengs hoje. Porém, esta constatação, ao inverter a ordem temporal das, chamemos por ora, “transformações” por que passa tal sociedade, impõe imediatamente outra pergunta: a greve é a forma mais nova, que vem de fora da sociedade xokleng, ou a mais antiga, mais de dentro?

Localiza-se aí, acredito, a maior ambigüidade da relação entre essas duas formas espaciais, pois aquela que, à primeira vista, seria a mais estrangeira, indicada pela palavra e conotação ocidental de “greve”, é em última instância a mais tradicional. As “frentes”, as casas, as aldeias, mesmo “surgindo” no período posterior à pacificação, e portanto, anterior às primeiras greves noticiadas na década de 70, são ainda assim tomadas como formas mais “modernas”. Como produzir uma interpretação que responda a essa aparentemente confusa linha do tempo onde passado, presente e futuro são relocados a todo momento?

Minha hipótese é a de que, ao procurar estabelecer em uma linha temporal a ordem de aparecimento de “novas” formas, corremos o risco de estar sempre perseguindo uma originalidade inaugural, algo que seja o mais antigo, mais puro, mais vernacular. E talvez o maior erro desse propósito seja o de não levar suficientemente a sério o que os xoklengs estão nos dizendo sobre sua organização social: que o mais novo – a greve – é o mais antigo e o mais antigo – a aldeia – é o mais novo. Além disso, que eles são índios “de fora” e,

portanto, não partícipes da “originalidade” do mato, mesmo que procurem senti-la e experienciá-la, sempre que necessário, através da prática de modos “do mato”.

O que está em jogo para os xoklengs não é substituição ou reciclagem de formas, mas a contemporaneidade *de* formas: duas formas no presente. Acredito que esta é a característica mais marcante desse sistema sócio-espacial. Como paralelo, acredito que o texto de Mauss (1971) sobre as variações sazonais da sociedade esquimó oferece uma chave interpretativa criativa para a questão.

Neste trabalho, o autor realiza o que chama de um estudo de morfologia social, do “*estrato material das sociedades, isto é, a forma que elas assumem ao estabelecer-se no solo, o volume, a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto de coisas em que se assenta a vida coletiva*”. Preocupa-se em mostrar que as variações de assentamento que os esquimós operam durante o ano estão diretamente vinculadas a modos sociais diferentes, opostos: um de verão e outro de inverno. Assim, quer mostrar como a vida coletiva é afetada pela forma material que os agrupamentos humanos tomam.

As aproximações que pude fazer com os dados xoklengs são diversas. A mais evidente é a relação entre a *dispersão do verão* – quase uma migração –, quando as casas são construídas distantes umas das outras e cada uma abriga quase somente uma família – o que no caso xokleng remeteria ao sistema de aldeias e frentes; e a *concentração do inverno*, quando a aglomeração das casas, muito próximas umas das outras, marca uma imobilidade do grupo e sua maior densidade populacional – o que por sua vez remete às greves. Essa diferença espacial servirá de base classificatória para todas as coisas: “*pode-se dizer que a noção de inverno e a noção de verão são como dois pólos em torno dos quais gravita o sistema de idéias dos esquimós*”, o primeiro valoriza a coletividade e um comunismo econômico, sexual –, o segundo, a família individualizada, isolada e uma vida moral e religiosa mais pobre.

Para Mauss, a razão para o ritmo sazonal é uma necessidade natural, que uma determinada sociedade possui, de mudar constantemente seu modo de vida. Essa mudança não é mais que uma alternância de formas que sempre existiram. Se entre os xoklengs a alternância entre greves e aldeias não corresponde às estações do ano, isso não significa que um sentido de sazonalidade inexistia ali.

Algumas sociedades ameríndias apresentam igualmente esse ritmo pendular. Vidal (1977) mostra como a vida xikrin possui uma dupla configuração: um lado nômade, da aldeia, e um sedentário, das expedições coletivas que se relacionam intimamente e produzem efeitos tanto na cultura material quanto na organização social. Os ritos, inclusive, dependem de ambos os tipos de modalidades de espacialização para se realizarem. Outro dado relevante é que, ao se afastarem das aldeias permanentes, os xikrins movimentam-se por itinerários tradicionais, percorrendo periodicamente todo seu território, revisitando lugares históricos: “*a amplitude do movimento demarcava a área que o grupo reconhecia como sendo sua*”. Principalmente em comparação aos xoklengs esse é um ponto importante por que, como já desenvolvido no capítulo 2 (seção 2.5.4), a greve é sempre instalada em territórios de borda, para retomá-los. Ela tem o papel de ensinar, de lembrar para o próprio grupo, ou para a população do entorno, aquilo que é *do índio*.

Os arawetés também diferenciam seus aldeamentos de acordo com as estações da seca e da chuva (Viveiros de Castro, 1986). O ritmo de concentração e dispersão do grupo é ditado pelo plantio do milho e dos rituais relacionados a ele. Ali também a interação entre o grupo será mais sentida na vida da mata, enquanto que a vida na aldeia revela um maior fechamento das relações na unidade residencial da família conjugal. A equação do ciclo de vida araweté é, nas palavras do autor, “*um feixe de oposições*” que organiza-se conforme o quadro abaixo:

**mata** : aldeia  
**chuva** : seca  
**caça-coleta** : agricultura  
**jaboti** : milho-verde

**mandioca** : milho  
**mel** : cauim  
**cru, moqueado** : cozido, fermentado  
**homens** : mulheres  
**troca de cônjuges** : casal  
**dispersão** : concentração  
**intimidade**: distância

O mesmo tipo de variação espaço-temporal pode ser ainda observada entre os pirahãs descritos por Gonçalves (2001), que separam a vida à beira rio – quando a praia desponta, durante a estação seca, e todos vivem agrupados – da vida na “terra alta”, muito mais dissociada durante o período das chuvas. Conscientes de seu deslocamento periódico, os pirahãs aproveitam o tempo da praia – quando a vida ritual é intensa – para fazer festa, que para eles é sinônimo de “fazer barulho”. O barulho do canto e dança faz com que o demiurgo, Igagai, não os perca de vista e continue a protegê-los.

A leitura realizada destas etnografias tem a intenção de meramente amostrar o que me parece ter um caráter geral nas Terras Baixas da América do Sul: a alternância – não necessariamente em termos de estações – entre modos de espacialização e, não, sua relação linear evolutiva.

#### **4.2. Os xoklengs e a “(je)ologia”: um recorte**

O etnônimo jê, origina-se do sufixo *yé* (gente). Este é um substituto, dado por von Martius, para a designação genérica de tapuia que essas populações carregavam desde o século XVI. Os tapuias eram conhecidos como “selvagens do sertão”, em oposição aos tupis da costa brasileira, porque não possuíam tão desenvolvidas e refinadas práticas rituais, agricultura, cerâmica, tabaco. (Carneiro da Cunha, 1993). Por essas “faltas” é que foram considerados povos marginais, e permaneceram assim até que os primeiros trabalhos de Nimuendajú sobre os apinajés (1939), os xerentes (1942) e os timbiras (1946), e as monografias dos padres Salesianos sobre os bororos (1942) apontaram para a existência de sistemas sociais altamente complexos entre eles (Maybury-Lewis, 1979). Ao utilizar os



dados de Nimuendajú sobre o Brasil Central nas suas discussões, Lévi-Strauss insere toda a região na agenda teórica da antropologia (Viveiros de Castro, 1996). O que os jê estavam trazendo como problema de pesquisa era entender como eles conferiam tamanha elaboração simbólica e institucional aos princípios da organização dualista.

Na década de 60, um convênio entre o Museu Nacional do Rio de Janeiro e a Universidade Harvard dará início ao *Harvard Central Brazil Research Project*, coordenado por Maybury-Lewis e que reúne um grande número de pesquisadores. Entre os principais resultados do trabalho, estão a percepção de que certos universos conceituais – como o da teoria da descendência – não seriam propriamente adequados para pensar as organizações sociais jê porque as terminologias utilizadas nas abordagens genealógicas dos antropólogos não estariam apoiadas no seu uso nativo ou nas idéias, também nativas, que estão por trás delas. No caso jê, estas idéias nativas estariam inspiradas num dualismo estrutural de oposições entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, masculino e feminino, público e privado, que seria realmente o princípio de organização dessas sociedades.

Revisando os dados de Nimuendajú, esses pesquisadores questionaram as referências deste autor quanto à exogamia e à matrilinearidade (Farias, 1996). Suas pesquisas conferem aos jê, sobretudo, a prática da uxorilocalidade, mas diferem quanto ao modo de interpretá-la – notadamente Turner e Maybury-Lewis. O primeiro vê a uxorilocalidade como um princípio formal, através do qual se dá o controle sobre as mulheres:

*“it is a political economy based upon the exploitation of young women and men actively engaged in producing the basic social units of human production (that is, nuclear families of procreation) by older men (and to lesser extent older women), who form a dominant “class” by virtue of their control of the crucial means of production (in this case, the obligatory setting of the productive activity in question), the residential household.”*  
(Turner, 1979)

Maybury-Lewis discorda de Turner por que acredita que este generaliza os dados kaiapós para o restante dos jê. Mais que isso, para ele o princípio de organização dual que orienta essas sociedades caminha sempre em direção ao balanço e à complementariedade, onde prevalece a homogeneidade, a não-estratificação e a igualdade. Não há portanto, em sociedades desse tipo, lugar para grupos de indivíduos buscarem estabelecer controle sobre outros. Eles buscam a perfeição, o equilíbrio, que provem do equacionamento das oposições presentes na vida diária da aldeia: entre o centro masculino e a periferia feminina. A variedade das formas institucionais seria resultado do arranjo diferenciado que cada grupo promove dessas oposições. O modelo sociológico de Turner contrapõe-se, desse modo, ao idealismo culturalista de Maybury-Lewis.

Contudo, os xoklengs e kaingangs não foram inseridos no projeto Harvard. O motivo da ausência é justificado logo no início de *Dialectical Societies*, e não é outro que a pressuposta quebra da cultura tradicional, seu completo desaparecimento. O organizador do livro se redime logo na introdução – uma vez que a coletânea é publicada somente no final da década de 70 – e credita a Silvio Coelho dos Santos e Greg Urban o mérito de provar, através de suas pesquisas, que eles, os integrantes do *Projeto*, estavam errados quanto aos jê meridionais. Urban em seu doutoramento procura reverter o que ficou conhecido como anomalia xokleng, iniciada pelo estranhamento de Henry (1941), que não encontra ali grupos de descendência unilinear ou regras de casamento prescritivas (Urban, 1978). Ao reconstituir a história política do grupo, Urban demonstra que o proto-sistema xokleng apresentava dois grupos de perambulação, waikomang e kãre, encaixando os xoklengs nos padrões jê de metades (Namem, 1991).

Santos (1987), por sua vez, anuncia que o sul do Brasil também comportava índios e não somente brancos, como pretendia o imaginário nacional e local:

*“quando se fala da existência de índios no sul do Brasil, muitas pessoas ficam surpresas. O sul é sempre focalizado como uma das áreas mais desenvolvidas do país e onde ocorre um sistema de ocupação da terra de modo mais ou menos homogêneo. Existe uma enorme concentração demográfica. Na área predomina o elemento branco, originário de correntes migratórias que nos últimos cento e cinquenta anos ali se instalaram. O sul é lembrado pelo vestuário do gaúcho; pela araucária, pelo café e às vezes pela neve. O sul aparece ainda estereotipado nos “slogans” que sempre lembram trabalho prosperidade, paz e pressa. O sul tem a imagem, às vezes de um Brasil particular: de um Brasil branco, rico e dominador. E se assim é, como se vai admitir a existência aí de indígenas?”*

Há ainda outra razão, além da presumida desagregação cultural, que afasta os xoklengs do grande projeto jê, e ela é espacial. Suas aldeias não apresentavam a circularidade e ordem encontradas no Brasil Central. Mesmo Urban, que escolhe estudar em Santa Catarina, não deixa de se espantar quando chega em campo:

*“Long before I arrived in my dilapidated Jeep at P.I. Ibirama in 1974, I was fascinated by central Indian villages. David Maybury-Lewis had sketched the horseshoeshaped arrangements of Xavante settlements, which could also be detected from aerial photographs. The fully circular shapes of Eastern Timbira and Apinajé communities had been long known through the work of Curt Nimuendajú. Claude Levi-Strauss created quite a stir with his interpretation of the encrypted meaning of Bororo village arrangements. The matrilineal exogamous moieties were located on opposite halves of the circle; the clan groups occupied specific houses (...) Imagine my disappointment when I arrived at P.I. Ibirama in 1974 – the houses were build along the sides of a fourteen kilometer road that followed the winding course of the Itajaí River. What was worse, far from being the 'involuntary recipient' of village discourse, I could persuade no one to discuss the significance of the present-day community” (Urban, 1996)*

Esta citação me parece especialmente importante na medida em que sugere um desconforto similar àquele relatado por Viveiros de Castro (1986), que não era um jeólogo:

*“A primeira impressão que dá uma aldeia Araweté – conheci duas – é a de um caos, ambiental e lógico. As casas são muito próximas umas das outras, não obedecendo a nenhum princípio de alinhamento; os fundos de umas são os pátios fronteiros de outros; caminhos tortuosos atravessam a aglomeração urbana, entre moitas de árvores frutíferas, pés de carauã, troncos caídos, buracos enormes (de onde se tira o barro para as paredes das casas), montes de detritos. Cascos de jaboti e resíduos de milho estão em toda parte; o mato cresce livremente onde pode, as fronteiras entre o espaço aldeão e a capoeira circundante são pouco nítidas. Do ponto de vista de uma aldeia do Brasil Central, vê-se uma favela.”*

Por assim ser, por perceber que estava diante de um outro cenário<sup>90</sup>, e que este exigiria diferentes motes interpretativos, Viveiros de Castro consolidou sua obra como um projeto de escrever “contra” os jê, ou seja, tomando-os como plano de referência para suas análises e suas comparações (Viveiros de Castro, 2002).

A onipresença de uma mentalidade dualista entre os jê não aparecia somente nas oposições estruturais entre natureza e cultura (aquelas sobre as quais Viveiros de Castro levantava suas suspeitas), ela precisava estar projetada no solo, esquematizada na espacialização das aldeias (Carneiro da Cunha, 1993) para que fosse verificada. O espaço assim visto, como um equacionamento dessas relações de natureza dualista – e portanto, apenas como uma ilustração delas –, aparece como algo dado, um resultado esperado e incontestável. As pesquisas que puderem estranhá-lo – o espaço – poderão certamente descobrir novas avenidas para repensá-lo, num primeiro momento, e os jê, num segundo.

Lea (1986), por exemplo, mesmo não partindo de uma análise estritamente espacial, defende que o funcionamento de uma aldeia kaiapó pode ser melhor entendido quando se toma a perspectiva das próprias casas, detentoras de nomes e *nekrets* (bens imateriais, simbólicos), pois elas são muito mais que uma área doméstica “para mulheres cuidarem de

---

<sup>90</sup>Não só o cenário fornecido pelos arawetés, mas também pelos xinguanos no seu tempo de mestrado, quando estudou os yawalapitis.

*crianças e cozinhareem alimentos, em oposição complementar a uma área pública, cerimonial e masculina*". Os nekrets são para a autora os únicos bens escassos nessa sociedade, aqueles que permitem suprimir a distância entre os ancestrais e seus descendentes por que mantêm com os últimos a parte perene dos primeiros, sua essência<sup>91</sup>.

### **4.3. Terras baixas, arte e arquitetura: contatos**

No estabelecimento do campo de estudos da Etnologia Indígena das Terras Baixas, é nos últimos 30 anos que se tem assistido a sua maior fertilidade teórica. Cada vez mais se tem buscado entender os grupos indígenas dessa região nos seus próprios termos. Anteriores a esse período, trabalhos como o *Handbook of South American Indians*, coordenado por Steward nos anos 50, apenas realizavam coleções de dados sobre essas sociedades, mas compreendidos do ponto de vista de um determinismo ambiental (Descola e Taylor, 1993) O ambiente "improdutivo" da floresta tropical seria incapaz de gerar tecnologias mais sofisticadas, bem como "o excedente necessário à emergência da especialização econômica, estratificação social e da centralização política presentes em outras partes do continente" (Viveiros de Castro, 1996). As sociedades dessa região eram vistas sempre pelo que "faltava" nelas quando comparadas a outras sociedades, como as africanas ou as melanésias. Mesmo Lévi-Strauss, que estabelece novos temas para a Antropologia com a publicação das *Mitológicas*, baseadas em grande parte em exemplos amazônicos, não teve força suficiente na época que produziu as *Estruturas Elementares do Parentesco*, seu primeiro grande trabalho teórico, para retirar o *status* marginal que as Terras Baixas tinham dentro da Antropologia (Henley, 1996).

O divisor de águas definitivo na direção da constituição da atual fase da etnologia em comentário parece ter sido o Simpósio *Social Time and Social Space*. Neste, Overing (1977)

---

<sup>91</sup> A autora utiliza a formulação de Lévi-Strauss sobre a sociedade de casas para pensar os kaiapós. Voltarei adiante neste tema.

explicita a necessidade de lidar, também na América do Sul, com a conceitualização que esses grupos possuem da sociedade humana: “*our analytical problem is that of phrasing order when we know order is there but have no language through which to express*”. Overing e seus contemporâneos buscaram, senão uma teoria, uma linguagem, um *lugar* a partir do qual os ameríndios pudessem ser observados, por algo que os unisse para além de suas pluralidades cosmológicas. Para Viveiros de Castro (1993) “*os trabalhos de Overing e Riviere sobre as guianas são as primeiras tentativas de generalização sociológica para a América do Sul tropical*”.

A partir deste período, trabalhos antropológicos proliferaram tentando atentar para novas questões e temáticas, assim como para a busca de relações entre as áreas etnográficas de pesquisa. Os estudos em arqueologia têm comprovado a prioridade cronológica que tiveram as Terras Baixas sobre as andinas na antigüidade das ocupações sedentárias e do desenvolvimento cerâmico, negando a idéia de que as sociedades amazônicas seriam resultado de uma migração cultural andina mal adaptada à floresta tropical (Roosevelt, 1992). Eles têm permitido ainda reconstituir padrões importantes sobre trajetórias sócio-históricas a partir do conceito de *longue durée* (Heckenberger, 2000), exigindo, por outro lado, maior familiaridade com o material etnográfico da região (Whitehead, 1993).

Também a lingüística (Urban, 1992) tem mostrado sua contribuição, tipicamente na reconstituição das dispersões/migrações de grupos sociais – aqui, comunidades lingüísticas – como também de sua profundidade histórica, seu desenvolvimento sociopolítico e suas mudanças culturais.

As pesquisas em ecologia, por sua vez, têm evidenciado as qualidades antropogênicas das paisagens amazônicas e, fundamentalmente, exigido que o conceito ocidental de natureza, vista como algo intocado e selvagem, seja reconsiderado (Posey, 1998; Balée, 1993).

Entre os diversos redirecionamentos que essas pesquisas têm propiciado, os estudos das manifestações técnicas, artísticas, estilísticas e das concepções sobre a arte verbal e a música têm oferecido grande contribuição à compreensão da construção social e individual nessas sociedades, mostrando-se como fontes de informações privilegiadas sobre a relação com o sobrenatural, com o meio ambiente, com outros grupos, delimitando status, atitudes e comportamentos (Vidal, 1992).

Dentro dessa fase recente de estudos, a arte não mais tem sido vista somente como cultura material. Ao mesmo tempo que se continua a analisar suas formas, agora, com especial ênfase, procura-se deslindar seus significados e a conexão destes com os de outras esferas da cultura. Devido a isto, os trabalhos sobre a região têm optado por falar em *artisticidade*, porque evoca um sentido mais amplo, relacionado à visão de mundo que diferencia o que é belo do que não é. Gebhart-Sayer (1984) e Guss (1989) trabalham esse tema. O último, tratando da cestaria yekuna, revela que ali a produção de qualquer artefato está imbuída de *artisticidade*, que o desenvolvimento do indivíduo é marcado pelo aprendizado dessa produção e que, desse modo, *tornar-se yekuna é também se tornar um artista*. Vale lembrar aqui Leach (1996): se queremos entender as regras éticas de uma sociedade é sua estética que devemos estudar.

Essas pesquisas foram em grande parte inspiradas na perspectiva inaugural de Seeger et al (1979), que perceberam a fabricação, a decoração, a transformação e a destruição dos corpos como uma matriz central para a compreensão das sociedades indígenas brasileiras, uma temática em torno da qual giram as mitologias, a vida cerimonial, a organização social. A reflexão sobre construção social do corpo – principalmente através da ornamentação e da alimentação – desenvolveu-se paralelamente a outras discussões: especialmente as de alteridade<sup>92</sup>, xamanismo e relações cultura x natureza<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Carneiro da Cunha (1978) já explorava, anteriormente, as relações entre alteridade e a noção de pessoa, mostrando que entre os krahós os mortos são os outros por excelência, eles que permitem afirmar, delimitar o mundo dos vivos, por negação: “eu sou aquilo que eu não sou não é”.

<sup>93</sup> Em grande parte das cosmologias ameríndias, os seres do cosmo se definem em função de seu regime alimentar (Descola, 1998), o que, no caso makuna, vai significar que esses seres participam de um campo de

A arquitetura, na história dos estudos das terras baixas, não obteve maior prestígio como objeto de estudo – poder-se-ia dizer, na antropologia como um todo. Há várias razões para que isso aconteça. Na minha opinião, a principal delas é a tendência à naturalização do espaço, quando se busca interpretá-lo, pois ele na grande maioria das vezes é percebido como um resultado formal – uma forma física materializada – de uma organização social preconcebida: ele aparece como uma ilustração de uma estrutura, como um produto de algo determinado de antemão pela "cultura", assim como se o espaço, ele mesmo, não estivesse inserido na cultura propriamente dita. Considera-se a conexão do espaço com a sociedade que o vivencia, mas ele é quase sempre tomado como um dado universal.

Pude questionar tal imagem em meu trabalho de conclusão de curso defendido em 2000. Explorando as organizações espaciais xoklengs, diferenciei dois espaços. Um, que chamei de *externo*, seria a “realidade” visível, passível de ser captada por mapeamentos e levantamentos aéreos, significando mais amplamente o olhar de fora; e o espaço *interno*, o espaço como compreendido por aqueles que o vivenciam, que o criam e recriam. Percebi que o espaço não era um só, que ele é sempre uma interpretação, não é como um objeto empírico tangível que pode ser recortado da realidade, que eu apreendo com meu sistema de significação: ele é *para* alguém. Isso pode ser bastante óbvio para um estudante de antropologia, mas garanto que não é para um de arquitetura.

Se meus *insights* sobre os xoklengs não são inovações, eles, certamente, dão concretude e exemplo àquilo que Durkheim (1996) já afirmava nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* sobre a não-universalidade das categorias de *tempo* e *espaço*, criticando Kant, que as imaginava como algo puro e absolutamente homogêneo. A diferenciação e a divisão das coisas são essenciais para essas categorias, e “*todas essas distinções provém, evidentemente, de terem sido atribuídos valores afetivos às diferentes regiões (...) As*

---

interação social definido em termos de troca e predação (Arhem, 1996), construindo uma rede de alimentação: ora como presas, ora como predadores. O respeito a essa reciprocidade entre espécies garante a reprodução da sociedade.



*divisões do espaço mudam com as sociedades. É a prova de que não estão fundadas exclusivamente na natureza congênita do homem”.*

Entretanto, para levar tão a sério essas categorias é preciso que reconheçamos o seu valor explicativo. Se os trabalhos que se dedicam a investigar os espaços humanos continuam, na grande maioria das vezes, a produzir leituras diretas da organização social do grupo em uma determinada imagem espacial, o espaço que eles têm assim revelado não constitui um objeto de estudo fértil, ao contrário, encerra-se em si mesmo, tornando-se apenas mais um "aspecto" da cultura, um traço, algo que uma descrição naturalizada da cultura identifica. Um estudo do espaço não é frutífero se ele somente reifica a lógica de um sistema cultural que já se conhece. Se ele não desloca o campo do conhecimento, não há por que realizá-lo. O trabalho de Menezes Bastos (1995) problematiza essa questão para a música quando enuncia: “*para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem*”.

Diversos autores identificaram a lacuna existente no tratamento da temática espacial e têm buscado explorar as conexões entre Arquitetura e Antropologia (Rapoport, 1969; Gregor, 1977; Paul-Levy e Segaud, 1983; Hugh-Jones, 1995), mostrando a fertilidade e as possibilidades deste campo. Hall (1966), em um estudo pioneiro, utiliza o termo *proxemia* para agrupar as “observações e teorias inter-relacionadas, relativas ao uso que o homem faz do espaço como uma elaboração especializada da cultura”. Tomando os encontros interculturais como exemplo, ele demonstra como pessoas que vivem culturas diferentes não somente falam línguas distintas, mas, especialmente, vivem em diferentes mundos sensoriais.

Nos estudos sobre os grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul o trabalho de Gregor (1977) é fundante da tomada do espaço como objeto de estudo pelos etnólogos. Ele mostra que, através de uma “etnografia básica do uso do espaço” mehináku, podemos perceber como o mundo social daquele grupo molda e é moldado pelo plano da aldeia e pela

arquitetura das casas. Tal adjetivação da aldeia, como um teatro para “encenação das relações sociais”, fornecida por este autor, confere ao espaço um poder agenciador, não somente reflexivo, dos acontecimentos sociais, das representações<sup>94</sup>.

Outro trabalho importante, quanto às sociedades ameríndias, é o livro organizado por Novaes (1984), *Habitacões Indígenas*. Nele, diversos grupos indígenas são descritos a partir do seu modo de habitar. Como grande parte da literatura da época considerava que as formas arquitetônicas eram definidas por determinismos técnicos, biológicos, climáticos, a coletânea procura tomar o espaço dentro de uma perspectiva sócio-cultural. Na introdução, Novaes, preocupa-se em mostrar que a identidade do grupo será na grande parte das vezes manifesta por um espaço mais amplo, não restrito à casa, mas à aldeia, à casa comunitária, ao espaço territorial. Essa me parece uma das grandes contribuições do livro, porque extrapola a casa como unidade espacial exclusiva para o estudo da cultura.

Mais propriamente quanto à arquitetura, acredito que sua dupla identidade, por um lado arte, por outro técnica – que tende a ser partida e não conciliada dentro do pensamento ocidental –, acaba por dificultar seu enquadramento em uma área específica de investigação. Eu, particularmente, como expresse na introdução dessa dissertação, tendo a inserí-la nos estudos da arte. Para Norberg-Schulz (1965), a dificuldade que temos de conceber hoje a arquitetura como arte está justamente na crítica do funcionalismo sobre a arquitetura que precede a Idade Moderna. Ao invés de criar obras de arte, os arquitetos queriam investigar as necessidades, funções físicas, do homem, de modo que a arquitetura alcança sua secularização: não deve mais expressar ou simbolizar, senão funcionar. Nesse sentido, a citação de Hannes Meyer (1928) é elucidativa: “*Todo o mundo é produto de uma fórmula (função por economia); toda a arte é composição e, em conseqüência, antifuncional; toda a vida é função e, em conseqüência, antiartística*”.

---

<sup>94</sup> Este trabalho evoca questões centrais para a Antropologia do Espaço: o caráter de controle da vida social que determinada configuração espacial permite (todos podem ver e ouvir tudo dentro da aldeia), a moral que rege os comportamentos em cada espaço (coisas que se devem esconder no privado – casa; coisas que se devem mostrar no público – aldeia), o território como algo em movimento e como memória, o conhecimento do mundo como algo dependente do modo como cada cultura elege a relação de importância entre as coisas.

O livro organizado por Hugh-Jones e Carsten (1995) reúne diversos trabalhos de antropólogos que estudaram sociedades ameríndias e asiáticas e tentaram, a partir da definição de Lévi-Strauss (1987) sobre “sociétés a maison”, pensar a produtividade teórica da “casa” para esses grupos. Para Lévi-Strauss (1981), há sociedades que não são formadas por unidades como clãs, linhagens, famílias extensas ou nucleares. Elas são geralmente descritas como cognáticas, e algumas chegam a combinar aspectos matri/patrilineares.

A noção de casa como uma instituição social combinaria (transcendendo, inclusive) uma série de princípios ou formas sociais opostos como filiação/residência, hipergamia/hipogamia, casamento próximo/distante, que são freqüentemente tratados nas teorias de parentesco tradicionais como sendo mutuamente exclusivos.

Hugh-Jones e Carsten (1995) sistematizam as diferenças entre as pesquisas de arquitetos e antropólogos, responsáveis, segundo eles, por sempre construir uma abordagem fragmentada do fenômeno. Se, por um lado, os trabalhos de arquitetura têm focado os aspectos mais materiais das habitações (tipicamente condições ambientais, recursos, tecnologias de construção, tipologias de edificações, organização espacial, simbolismo e valores estéticos das arquiteturas), eles trabalharam pouco com a organização social das pessoas que vivem nelas; por outro lado, os estudos antropológicos, mesmo explorando as interconexões entre os aspectos materiais, sociais e simbólicos das casas, têm negligenciado os estudos sobre a arquitetura, tratando as edificações como meros casos ilustrativos de simbologia e cosmologias perceptíveis através de estudos de outros objetos. Nesse último sentido, é exemplar o estudo de Bourdieu da casa kabila (1970).<sup>95</sup>

Para que possamos desenvolver uma interpretação propriamente espacial da arquitetura, Zevi (1984) acredita que devemos ir além das interpretações focalizadas – sociopolíticas, filosóficas, religiosas, históricas, econômicas, materialistas, técnicas, científicas – e implantar definitivamente uma interpretação espacial da arquitetura. Essa

---

<sup>95</sup> Segundo Hugh-Jones e Carsten (1995), o espaço para Bourdieu pode ser comparado a um livro, no qual são inscritas uma visão e uma estrutura da sociedade e do mundo. Para os autores, é a partir do seu trabalho sobre a casa kabila que Bourdieu prefigura o desenvolvimento de seu conceito de *habitus*.

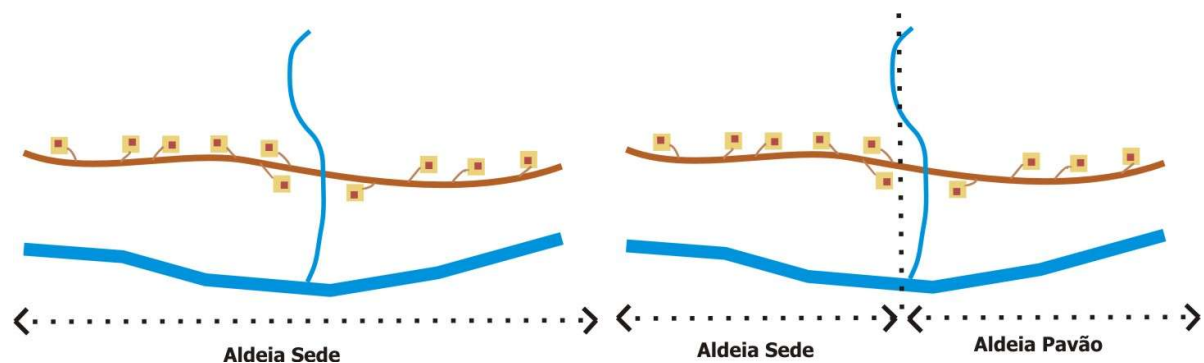
interpretação não disputa o caminho com as outras, uma vez que não decorre no mesmo plano: ela não é específica. É a única que pode englobar todas as outras. Única também que percebe como contínua a questão estética e social. Única que poderá considerar o homem como protagonista destes espaços. A tarefa imposta por Zevi pode ser comparada à meta estabelecida por Paul-Levy (1983): “tratar o espaço como uma categoria explicativa do mesmo tamanho que as organizações sociais, os sistemas político-econômicos, os sistemas de valores etc. (...) e elaborar os conceitos, os métodos, as problemáticas necessárias à existência de uma antropologia que tenha o espaço por objeto”. Ambas as propostas são desafiantes e complexas, tanto metodológica como teoricamente. Para atendê-las de forma mais plena seria necessário um tempo maior de trabalho, não somente entre os índios, mas também entre a literatura. Não obstante, elas mantiveram-se como inspiração para a pesquisa.

Iniciei esse capítulo trazendo à discussão o caráter sazonal dos aldeamentos xoklengs, que considero ser a questão mais central deste trabalho. Retomo agora outras temáticas que surgiram ao longo da dissertação e como visualizo seus desdobramentos.

A temática do faccionalismo tem sido importante para se pensar os grupos jê. Já no projeto Harvard, o trabalho de Bamberger (1979) mostra como o sistema difuso de autoridade política kaiapó era responsável pela divisão contínua vivenciada pelo grupo. Quando um líder kaiapó não consegue equilibrar momentos de conflito e manter a paz e a harmonia aldeã, abre-se espaço nesta sociedade para um duelo institucionalizado que divide a comunidade em dois grupos. Aqueles que perdem o combate devem deixar a aldeia, por que não podem suportar a vergonha de permanecer ao lado daqueles com quem lutaram e perderam. Para Bamberger o movimento de fissão é um mecanismo para a preservação da anterior ordem social que será reproduzida na nova aldeia (p. 142). Outros trabalhos como o de Verswijver (1992) reconstituem a história de fissão, migração e fusão de aldeias para compreender melhor o processo da guerra e do estabelecimento de chefias.

Para Urban (1978) “*factionalism is at the very heart of Shokleng social life*”. Retomando a história política do grupo, o autor demonstra que as aldeias xoklengs do passado agrupavam sempre duas facções, mas somente uma delas tinha liderança reconhecida. Isto impelia a facção oposta a migrar e constituir outra aldeia onde pudesse ter um de seus membros ocupando a posição de chefia. O resultado desse movimento é a perpétua divisão do grupo e o estabelecimento do padrão “*trekking*”, ou seja, de subgrupos de perambulação que vivem dispersos, mas reúnem-se para realizações cerimoniais uma vez ao ano.

Acredito que, contemporaneamente, os xoklengs continuam partidários desse faccionalismo, mesmo que em termos de aldeias, de sua espacialização por assim dizer, ele tenha se mostrado inoperante no período entre a pacificação em 1914 e a construção da barragem em 1976. A migração para o Bugio parece ter sido o movimento inaugural do faccionalismo que se observa hoje. O que pude apreender de minha pesquisa é que a formação de novas aldeias se dá através da migração para novas áreas, como é o caso da aldeia Bugio e Palmeira (esta última consolidada através de uma greve), e através da divisão de uma aldeia em duas, como mostra o esquema abaixo.



Não se pode esquecer, contudo, que se o faccionalismo é uma questão política e pública, ele não deixa de estar vinculado às questões mais privadas da esfera doméstica, dos atritos e pendências familiares e vicinais, das rugas que orientam a mudança de aldeias e/ou casas. Como aponta De Paula (2000) para o caso xerente, a dinâmica faccional deste grupo

envolveria confrontos e articulações tanto entre grupos domésticos como entre aldeias, linhagens ou segmentos de linhagem.

Os xoklengs têm sua própria teoria para isso e dizem que parentes juntos (morando próximos) sempre brigam, mas quando estão separados se dão bem, de modo que a melhor solução muitas vezes é construir a casa longe da parentela.

Assim, acredito que o desenvolvimento do estudo do faccionalismo xokleng – e da organização espacial ligada a ele – depende de que as relações *entre* as aldeias sejam consideradas, pois somente elas podem construir um mapeamento mais preciso da inter-relação entre os grupos co-residentes dentro da terra indígena. Parece que é nesse mesmo sentido que Farias (1990) estuda os fluxos sociais xerentes. Ali também, como no caso xokleng, as aldeias não constituiriam um microcosmo que contenha em si a totalidade das relações sociais.

Explorei no capítulo 2 o que poderia ser considerado um sentido xokleng de patrimônio (seção 2.4). Os lugares patrimoniais deverão ser apreendidos, através da percepção daqueles que os constituem como tais, toda vez que se desejar compreender as ordens espaciais do grupo social estudado. Estes lugares não somente organizam o espaço, mas também o tempo porque são matéria da memória. E por assim ser, eles falam da história, não de qualquer história, mas de uma etno-história.

O trabalho de Gallois (1993) aparece aí como uma inspiração, na medida em que recupera esse tipo de saber histórico junto aos waiãpis. Eles reintegraram, nas suas narrativas sobre o passado, a fortaleza de Macapá, chamada por eles de *Mairi*, transformando ela mesma em seu maior patrimônio por que é lá que está, segundo eles, a origem de tudo. E, nesta história, os brancos vieram muito tempo depois para se apossar daquela que era morada waiãpi, construída pelo herói Ianejar<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup>Sobre a relação entre *mito* e *história* consultar Hill (1988).

A visão waiãpi nos coloca frente àquilo que Lévi-Strauss (1993) chamou de abertura ao *outro*, como algo característico do pensamento ameríndio. Esta abertura provê uma espécie de existência anterior, apriorística, prevista, do *outro* dentro destas cosmologias. A previsão do *outro* está diretamente ligada à sua indispensabilidade. As mitologias ameríndias apresentam-se sistematicamente organizadas, mas sua completude depende de empréstimos externos que preenchem lacunas, vãos de significado. Só assim podem apresentar-se como totalidades estruturadas. Esta para Lévi-Strauss é a resposta ao modo rápido com que os ‘brancos’ foram inseridos em várias destas mitologias.

Acredito que este trabalho em diversos momentos mostrou que os xoklengs dialogam com aquilo que os missionários jesuítas acreditavam ser a inconstância da alma selvagem (Viveiros de Castro, 2002). Essa inconstância estaria marcada por uma “bulimia ideológica” indígena: ouviam e assimilavam rapidamente a mensagem cristã e logo depois de tudo engolir, eles recalcitavam e voltavam às suas antigas crenças, eram teimosos em persistir com seus costumes. E isto era extremamente intrigante para os jesuítas: por que havia uma abertura entusiástica ao novo se eles acabavam mostrando-se extremamente seletivos em relação ao mesmo?

Nesse sentido, a religião crente, à qual os índios se dizem convertidos, mostra uma adaptabilidade maior ao sistema nativo do que outras como a católica. Talvez por isso ela tenha encontrado ali um terreno fértil. Ela constrói dois pólos: depois de convertida, a pessoa pode “estar” ou “não estar” crente. Se ela estiver, deve cumprir todas as restrições impostas pela religião<sup>97</sup>, se não cumprir ela se “desvia” (do caminho de Deus). O

---

<sup>97</sup>“Dar exemplo” é uma idéia importante dentro da filosofia crente. Quando uma pessoa se torna crente, ela deve passar a “ser diferente do mundo” em aparência e hábitos. Principalmente sua imagem perante os outros deve mudar. Ser diferente do mundo significa não fazer nada que o restante do mundo faça. As mulheres devem manter os cabelos longos, sem cortá-los, usando saias e nunca calças. Não podem ter vaidades: nem se pintar (maquiagem), nem utilizar adornos como brincos, pulseiras – “a mulher deve ser decente”. Os homens, do mesmo modo, não devem usar bermudas, nem camisas curtas como regatas, por exemplo. O crente deve ser simples, neste sentido, porque Deus é quem dá a “boniteza”, que deve ser mostrada sem realces. Além disso, não devem tomar bebidas alcoólicas, assistir televisão, jogar futebol, dançar ou ouvir musica. Um crente só ouve hinos (canções que falam de Deus). Tudo isso pode ratificar as considerações feitas por Urban (conforme Namem, 1991, p.88) sobre a religião crente ter se constituído para os índios xoklengs como um sinal de contraste frente à população do entorno da terra indígena, em sua maioria católica.

descumprimento não impede que a qualquer momento ela “dobre os joelhos” durante o culto e “fique crente” novamente.

Os xoklengs nos mostram que podem se tornar muito similares ao *outro*, morar em casas de alvenaria, por exemplo, fazer greves, usar roupas de branco, sem deixar de ser índios, sem deixar de imprimir no outro seus significados. Ao contrário, a vida que levam hoje exige deles que usem roupas de branco, morem em casas de alvenaria e façam greves. Eles sabem que esta é sua condição de índios hoje, junto aos brancos.

Oliveira Filho (1988), realizando crítica aos estudos de contato, propõe uma outra forma de ver a questão. Sua análise de *situação histórica* pressupõe que o contato interétnico é um fato constitutivo “que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (p. 58). Assim, buscar a anterioridade e a pureza de qualquer unidade cultural seria um esforço vão.

Quando os xoklengs falam que uma casa pode ter um “sistema de branco” ou um “sistema de índio” eles estão afirmando que, ali, as pessoas (brancos ou índios) que constituem uma unidade familiar escolhem o modo em que querem operar. Nas palavras de Oliveira Filho:

*“um indivíduo localizado em uma situação de contato, onde estão envolvidas igualmente diferentes culturas, a adesão ao seu próprio código cultural não é um fato automático, compulsivo, mas passa pela percepção da diferença, da constatação de existência de outros padrões e crenças, que podem ser igualmente atualizados em contextos limitados e atendendo a interesses ou vantagens setoriais. A situação de contato interétnico de certo modo desnatura os códigos culturais em que uma pessoa foi socializada, transformando as normas de ação em uma (entre outras) possibilidade de conduta, os valores de orientação ficando como componentes de ideologias alternativas” (p. 59)*



Por isso, parece-me urgente a revisão de alguns conceitos que temos utilizado para pensar as sociedades indígenas e/ou aqueles que as estudam. Viveiros de Castro (1999) divide os estudos etnológicos realizados no Brasil em duas vertentes: a da etnologia clássica e a da etnologia do contato interétnico. Apoiando-se na classificação de Peirano (1992), ele acredita que a primeira vê os índios como situados no Brasil e a segunda os vê como parte do Brasil. Para Viveiros de Castro (2002), ver os índios a partir da segunda perspectiva significa considerar sua “brasilidade” como algo necessário e não contingente, e adotar a partir daí toda uma agenda temática. Por outro lado, o autor parece desconsiderar que a etnologia de que se diz partidário, a clássica, nunca livrou o índio “*de ser enfocado sempre como 'parte', não, do Brasil, mas do Ocidente, tipicamente no seio de sua exótica iluminista*” (Menezes Bastos, 2002). O maior problema dessa classificação é quando, além de dividir a etnologia, ela passa a dividir os objetos de estudo da mesma, os índios, entre aqueles que são considerados livres do contato e da mudança cultural e aqueles que não (os ditos *misturados*) e que acabam sendo considerados menos índios, por causa disso.

Nota Conclusiva

**TEMPO E ESPAÇO NAS ARQUITETURAS XOKLENGS CONTEMPORÂNEAS**

*“Quando se observa, de forma panorâmica, a Indonésia de hoje, ela parece constituir uma sinopse imemorial do seu próprio passado, do mesmo modo que os artefatos de diferentes camadas de um lugar arqueológico há muito ocupado, ao serem espalhados em uma mesa, resumem num relance milhares de anos de história humana”*  
Geertz, Negara

Olhar para as arquiteturas xoklengs contemporâneas é encontrar uma pluralidade de formas e de configurações espaciais. Esta pluralidade não é, entretanto, exclusividade do presente. A paisagem de hoje apresenta-se como resultado do tempo, como síntese das sucessivas transformações que tal sociedade viveu; mais que isso: ela contém em si mesmas tais transformações.

Poder-se-ia afirmar que o próprio espaço historia as suas sucessivas reconfigurações. Metaforicamente, ele é como um acúmulo das camadas, substratos que vão se sobrepondo. Estes espaços do passado, mesmo que nem sempre de modo visível (por não existirem mais concretamente), continuam agindo e orientando as pessoas. Espero ter evidenciado isso quando mostrei o valor patrimonial das ruínas da casa de Eduardo ou dos espaços à beira rio, entre outras espacializações.

Se a princípio eu sabia que era necessário estudar também o tempo para apreender o espaço, eu não imaginava a força desta relação. Para chegar às organizações espaciais contemporâneas, eu tive que estudar aquelas do passado, não simplesmente a forma que precede a atual, mas aquela do tempo imemorial, o tempo dos índios “do mato”, que é a referência primeira para tudo que acontece hoje. Para os xoklengs, o tempo e o espaço caminham juntos na definição de sua identidade, os índios de *hoje* são índios “*de fora*” (do mato); e de sua alteridade, os índios do *passado* são os índios (de dentro) “*do mato*”.

A alternância entre duas formas de aldeamento (“aldeia” x “greve”) e de habitação (“casa” x “barraco”), característica da atual espacialização, também comunica sobre o tempo, remetendo ora ao passado, ora ao futuro. E mesmo que estas configurações pareçam estrangeiras, à primeira vista, a qualquer sistema indígena – porque materializadas por greves e casas de alvenaria –, não deixam de apresentar padrões de sazonalidade similares aos encontrados em outras sociedades ameríndias. Aí encontra-se o grande desafio das arquiteturas xoklengs, porque elas nos induzem a procurar outras saídas para se pensar o que é a materialidade de uma cultura ou sua permanência no tempo.

- ACHUTTI, Luis E. R. *Fotoetnografia*. Porto Alegre: Tomo, 1997.
- ALBERT, Bruce. A fumaça de metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico* 89, 1988.
- ANSAY, P. e SCHOONBRODT, R. *Penser la Ville: Choix de textes Philosophiques*. Bruxelas: Atelier de Recherche et d'Action Urbaines, 1989.
- ARHEM, Kaj. The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P. e PÁLSSON, G. (Eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge, 1996.
- ÁRIES, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- AUGE, M. *Os não-lugares*. Campinas: Papirus, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BALÉE, W. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In: Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M.(orgs). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: FAPESP, 1993.
- BAMBERGER, J. Exit and Voice in Central Brazil: The Politics of Flight in Kayapó Society. In: Maybury-Lewis (org). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- BARRY, Laurent et al. Glossaire de la parenté. *L'Homme*, n. 154-155, 2000.
- BARTHES, Roland. *A Câmara Clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BENÉVOLO, Leonardo. *História da Cidade*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *A casa ou o mundo às avessas*. 1970.
- BOURDIEU, Pierre. *O Desencantamento do Mundo: Estruturas Econômicas e Estruturas Temporais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BRIGGS, Charles. *Learning how to ask*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Les Études Gé. In: DESCOLA, P. e TAYLOR, A. C (Orgs) *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*, *L'Homme*, n.126-128, 1993.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARSTEN, Janet. *Children in Between: Fostering and the Process of Kinship on Pulau Langkawi, Malaysia*. *Man*, n.26, 1991.
- CASTELLS, Alicia N. G. de. *A Criatividade dos Sem-Terra na Construção do Habitat*. 2001. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis.
- CASTELLS, Alicia N. G. de. *Os hábitos não Esquecidos: a Recriação da Casa COHAB nas mãos do Povo*. 1997. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFSC, Florianópolis.
- CASTRIOLA, Leonardo B. *Vicissitudes de um conceito: o lugar e as políticas de patrimônio*. Trabalho apresentado no I Seminário Arquitetura e Conceito, Belo Horizonte, 2003.

- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CHING, Francis, D. K. *Arquitetura: forma, espaço e ordem*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: UNESP, 2001.
- COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. 2000. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- DE PARIS, A. *O sentido originário do fenômeno arquitetônico*. 1992. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFSC, Florianópolis.
- DEL RIO, Vicente e OLIVEIRA, Lívia de. (Orgs) *Percepção ambiental: a experiência brasileira*. São Carlos: Editora da UFSCar, 1996.
- DEMARQUET, S. de A. *Os Xokleng de Ibirama, uma comunidade indígena de S.C.* *Boletim do Museu do Índio*, n.3, 1983.
- DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Christine. Introduction. In: *La Remontée de l'Amazone: Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes. L'Homme*, n. 126-128, 1993.
- DESCOLA, Phillipe. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. *Mana*, n. 4, 1998.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, E. e MAUSS, M. Algumas Formas Primitivas de Classificação. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- EMERSON, R. M. *Writing ethnographic fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- FARIAS, A. J. T. P. *Fluxos Sociais Xerente: organização social e dinâmicas das relações entre aldeias*. 1990. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, São Paulo.
- FARIAS, A. J. T. P. *Um cenário Jê-Amazônico: exercício de uma leitura configurativa*. 1996. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.
- FREYRE, Gilberto. *Oh de casa! Em torno da casa brasileira e sua projeção sobre um tipo nacional de homem*. Recife: Massangana, s.d.
- GEBHART-SAYER, Angelika. *The Cosmos Encoiled: Indian Art of the Peruvian Amazon*. New York: Center for Inter-American Relations, n. 29, 1984.
- GEERTZ, Clifford. Arte como um Sistema Cultural. In: \_\_\_\_\_. *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado Teatro do século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- GEERTZ, Clifford. Posfácio In: BASSO, K. e FELD, S. (eds) *Senses of Place*. School of American Research Press, 1996.
- GIEDION, Sigfried. *La arquitectura, fenómeno de transición: las tres edades del espacio en arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1969.
- GODOI, Emília Pietrafesa de. *O Trabalho da Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

- GOLLOIS, Dominique. *Mairi revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: FAPESP, 1993
- GONÇALVES, Marco Antônio. *O Mundo Inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- GOTTDIENER, M. *A Produção Social do Espaço Urbano*. São Paulo: Edusp, 1997.
- GOW, P. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GREGOR, Thomas. *Mehinaku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. Brasília: Nacional, 1982.
- GROSSI, Miriam Pillar (org). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis: PPGAS – UFSC, 1992.
- GUSS, David M. All Things Made. In: \_\_\_\_\_. *To Weave and to Sing*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- HALL, Edward. *A Dimensão Oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1966.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HAYDEN, Dolores. *The Power of Place*. Cambridge: The MIT Press, 1995.
- HECKENBERGER, Michael. Estrutura, História e Transformação: A Cultura Xinguana na “Longue Durée”. In: FRANCHETTO, Bruna e HACKENBERGER, Michael (Orgs.) *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000.
- HEIDEGGER, M. A Coisa. In: SOUSA, Eudoro de. *Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo*. Brasília: Editora da Unb, 1995.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. *Revista Kriterion*, n.XXVII, Belo Horizonte, 1986.
- HENLEY, P. *Review Essay: Recent Themes in the Anthropology of Amazonia: History, Exchange, Alterity*. *Bulletin of Latin American Research*, n. 15, 1996.
- HENRIQUES, Karyn N. R. *Territórios indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau*. 2000. Dissertação Mestrado, PPGAS – UFSC, Florianópolis.
- HENRY, Jules. *Jungle People: a Kaingang tribe of the highlands of Brazil*. New York: Vintage Books, 1941.
- HILL, Jonathan. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUGH-JONES, Stephen e CARSTEN, Janet. *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HUGH-JONES, Stephen. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. In: DESCOLA, P. e TAYLOR, A. C. (Orgs) *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes, L'Homme*, n.126-128, 1993.
- HUGH-JONES, Stephen. *The palm and pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- IBGE, *Manual Técnico da Vegetação Brasileira*.: Série Manuais Técnicos em Geociências n. 1, Rio de Janeiro, 1992.
- JENCKS, C. *El significado en Arquitectura*. Madrid: H. Blume, 1975.
- KENT, Susan. *Analyzing Activity Areas*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: EDUSC, 2002.

- KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC*. 1998. Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFSC, Florianópolis.
- LAGROU, E. M. *Caminhos, Duplos e Corpos: Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawá*. 1998. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LAVINA, R. *Os Xokleng de Santa Catarina: uma etnohistória e sugestões para os arqueólogos*. 1994. Dissertação de Mestrado, UNISINOS.
- LEA, Vanessa. *Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil*. *Man*, n. 27, 1992.
- LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets entre os Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1986.
- LEACH, Edmund R. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: \_\_\_\_\_. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LEACH, Edmund R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LEFEBVRE, Henry. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- LEVI-STRAUSS, C. *A História de Lince*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *A organização social dos Kwakiult*. In: \_\_\_\_\_. *A Via das Máscaras*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Maison*. In: BONTE, Pierre e IZORD, Michel (Orgs.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Press Universitaires de France, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Uma Sociedade Indígena e seu Estilo*. In: \_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- LOCH, Silvia. *Cosmologia e Recriação do Espaço: Os Xokleng em Ibirama*. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Arquitetura e Urbanismo, UFSC, Florianópolis, 2000.
- LOPES DA SILVA, Aracy. *Crianças Indígenas*. São Paulo: Global, 2002.
- LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. *Coleção Antropologia*, n. 6, FFLCH, São Paulo, 1986.
- MAESTRI, B. C. *O CIMI e o Povo Xokleng: uma análise da atuação missionária na Terra Indígena de Ibirama*. 2001. Dissertação Mestrado, PPGAS – UFSC, Florianópolis.
- MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia B (Orgs.) *Raça como retórica: a construção da diferença*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2002.
- MAGNANI, J. G. C. (org). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP- FAPESP, 2000.
- MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARCELIN, L. HERNES. *A linguagem da casa entre os negros do recôncavo baiano*. *Mana*, n. 5, 1999.
- MARQUES, Ana C. et al. *Andarilhos e Cangaceiros: a arte de produzir território em movimento*. Itajaí: Univali, 1999.
- MARTINS, Pedro. *Anjos de Cara Suja*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MAUSS, M. *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales*. In: \_\_\_\_\_. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.

- MAUSS, M. Tecnologia. In: \_\_\_\_\_. *Manual de Etnografia*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le Don. Forme et raison de L'Echange dans le Sociétés Archaïques. In: \_\_\_\_\_. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1991 [1923-24].
- MAYBURY-LEWIS, David (Org.) *Dialectical Societies: The Ge and Borôro of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MAYBURY-LEWIS, David. *O Selvagem e o Inocente*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- MAYBURY-LEWIS, David. Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil. In: \_\_\_\_\_. *The attraction of opposites*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1989.
- MELATTI, Júlio Cezar. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. In: Egon Schaden. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Nacional, 1976.
- MENEZES BASTOS, R. J. de. *Esboço de uma teoria da música: para além de uma antropologia sem música e uma musicologia sem homem*. *Anuário Antropológico*, n. 93, 1995.
- MENEZES BASTOS, R. J. de. Ócio e negócio venéreos, e “pornografia” – nota sobre a arte do parentesco Kamayurá. In: *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. 1989. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.
- MENEZES BASTOS, Rafael J. O Índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos Anos de Esquecimento. *Antropologia em Primeira Mão* 52, 2002.
- MONTARDO, Deise Lucy. *Comunicação Pessoal*, 2003.
- MOREIRA LEITE, Miriam L. *Leitura da Fotografia*. *Estudos Feministas*, n. 13, 1994.
- MÜLLER, Sálvio A. *Efeitos Desagregadores da Construção da Barragem de Ibirama sobre a comunidade indígena*. 1985. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFSC, Florianópolis.
- NAMEM, Alexandro M. *Índios Botocudo: uma reconstituição histórica do contato*. 1991. Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFSC, Florianópolis.
- NIEMEYER, Ana Maria de e GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.) *Além dos territórios: para um diálogo entre a Etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. São Paulo: Mercado de Letras, 1998.
- NOELLI, F. S. *A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000*. *Revista USP*, n. 44, 2000.
- NOELLI, F. S. *Os Jê do Brasil Meridional e a antiguidade da agricultura: elementos da linguística, arqueologia e etnografia*. *Estudos Ibero-Americanos* 22, Porto Alegre, 1996.
- NOELLI, F. S. e SILVA, F. A. *Para uma síntese Jê do Sul: igualdades, diferenças e dúvidas para etnografia, etno-história e arqueologia*. *Estudos Ibero-Americanos* 22, Porto Alegre, 1996.
- NORBERG-SCHULZ, C. *Intentions in Architecture*. Massachusetts: The M.I.T. Press, 1965.
- NOVAES, S. C. (Org.) *Habitações Indígenas*. São Paulo: Nobel, 1983.
- NUNES, A. M. *A Sociedade das Crianças A'uwe-Xavante: por uma antropologia da criança*. 1997. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, São Paulo.
- OLIVEIRA F<sup>o</sup>, João Pacheco de. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- OLIVEIRA F<sup>o</sup>, João Pacheco de. *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.



- OLIVEIRA F<sup>o</sup>, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados?”* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, n.4, 1998.
- OLIVEN, Ruben G. A Cidade como Categoria Sociológica. In: \_\_\_\_\_. *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- OVERING KAPLAN, Joanna. *Orientation for Paper Topics*. (Simpósio: Social Time and Social Space, 42o. CIA), 1977.
- OVERING, Joanna e PASSES, Alan (Orgs.) *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge, 2000.
- PAUL-LEVY, F. e SEGAUD, M. *Anthropologie de l'Espace*. Paris: Centro Georges Pompidou, 1983.
- PAULA, Luis Roberto de. *A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sócio-políticos nacionais e internacionais*. 2000. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, São Paulo.
- PEIRANO, M. *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora Unb, 1992.
- PEREIRA, W. da Silva. *Laudo Antropológico de Identificação e Delimitação de Terra de Ocupação Tradicional Xokleng*, FUNAI, 1998.
- PEREIRA, W da Silva. *Ocupação Tradicional, Mobilidade Espacial e Reivindicação Territorial Xokleng*. Relatório de Pesquisa. 1999.
- POSEY, Darrell A. Diachronic Ecotones and Anthropogenic Landscapes in Amazonia: Contesting the Consciousness of Conservation. In: Balée, W (Org.) *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press, 1998.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RAPOPORT, Amos. *Aspectos humanos de la forma urbana*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- RAPOPORT, Amos. *Vivienda y cultura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1969.
- RIBEIRO, Berta G. *Suma Etnológica Brasileira 2: Tecnologia Indígena*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1970.
- ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia Amazônica . In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- RYKWERT, Joseph. *A Casa de Adão no Paraíso: a idéia da cabana primitiva na história da arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- SACCHI, Ângela Célia. *Antropologia de gênero e etnologia kaingang: uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/Paraná*. 1999. Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFSC, Florianópolis.
- SACK, R. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SAHLINS, Marshall. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Partes I e II)*, *Mana*, n. 3 e 4, 1997.
- SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, 1985.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. *Índios e Brancos no Sul do Brasil*. Porto Alegre: Movimento, 1987.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. *Os Índios Xokleng: Memória Visual*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Pioneira, 1969.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SEEGER, A. *Sociedades Dialéticas: As Sociedades Jê e seus Antropólogos*. *Anuário Antropológico*, n.80, 1982.
- SEEGER, Anthony et al. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: João Pacheco de O. Filho (Org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.
- SIGAUD, Lygia. *As vicissitudes do "Ensaio sobre o Dom."*. *Mana* (5) 2, 1999.
- SILVA, Fabíola A. *As tecnologias e seus significados*. 2000. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.
- TOMMASINO, Kimiye et al. *Os Kaingang de Chapecó: alteridade, historicidade, territorialidade*. Relatório de Identificação das Famílias Kaingang residentes na cidade de Chapecó. Chapecó, 1998.
- TURNER, Terence S. The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model. In: Maybury-Lewis (org). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- URBAN, Greg. A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. da Letras, 1992.
- URBAN, Greg. *A Model of Shokleng Social Reality*. 1978. Tese de Doutorado em Antropologia, University of Chicago, Chicago.
- URBAN, Greg. *Metaphysical Community*. Austin: University of Texas Press, 1996.
- VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, E. (org). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- VELHO, Otávio. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- VERSWIJVER, Gustaf. *The Club-Fighters of the Amazon: Warfare among the Kayapó Indians of Central Brazil*. Gent, 1992.
- VIDAL, Lux (Org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo: Nobel, 1992.
- VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977.
- VIVEIROS DE CASTO, E. Etnologia Brasileira. In: Micelli, S. (Org.) *O Que Ler nas Ciências Sociais V – Antropologia*. ANPOCS, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Entrevista. *Ilha: Revista de Antropologia* 4 (2). Florianópolis, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, Gilberto (Org.). *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology*. *Annual Review of Anthropology*, n. 25, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*, n.2, 1996.
- WHITEHEAD, Neil L. Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900. In: DESCOLA, P. e. TAYLOR, A. C (Orgs) *La*

- remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes, L'Homme*, n.126-128, 1993.
- WIKK, Flavio Braune. "Xokleng". In: MELATTI, Júlio César (org). *Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil*. São Paulo: Instituto Socio-Ambiental, 1998.
- WOORTMANN, Klaas. *Casa e Família Operária. Anuário Antropológico*, n. 80, 1982.
- ZEVI, Bruno. *Saber ver a arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.