

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

Luana Máyra da Silva

**Entre a tradição e a resignificação: a Cultura Material Kaingáng na
Contemporaneidade – Terra Indígena Xaçepó/SC**

Florianópolis
2014

Luana Máyra da Silva

Entre a tradição e a ressignificação: a Cultura Material Kaingáng na Contemporaneidade – Terra Indígena Xapecó/SC

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, na linha de pesquisa História Indígena, Etnohistória e Arqueologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Cultural.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Florianópolis
2014

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

Silva, Luana Máyra

Entre a tradição e a ressignificação: a Cultura Material
Kaingáng na Contemporaneidade ? Terra Indígena Xapecó/SC /
Luana Máyra Silva ; orientadora, Ana Lúcia Vulfe Nötzold -
Florianópolis, SC, 2014.
276 p.

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

Inclui referências

1. História. 2. Kaingáng. 3. Cultura Material. 4.
Identidade. 5. Escola. I. Vulfe Nötzold, Ana Lúcia . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em História. III. Título.

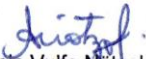
**Entre a tradição e a ressignificação: a cultura material
Kaingáng na contemporaneidade - Terra Indígena
Xapecó/SC**

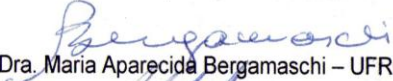
Luana Máyra da Silva

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de

MESTRE EM HISTÓRIA CULTURAL

Banca Examinadora



Profa. Dra. Ana Lúcia Vulfe Notzold (Presidente e Orientadora) PPGH/UFSC


Profa. Dra. Maria Aparecida Bergamaschi – UFRGS


Prof. Dr. Clóvis Antônio Brighenti – UNILA


Prof. Dr. Elson Antonio Paim – UFSC

Profa. Dra. Eunice Sueli Nodari – PPGH/UFSC – (suplente da casa)


Profa. Dra. Eunice Sueli Nodari
Coordenadora do PPGH/UFSC
Florianópolis, 30 de abril de 2014.

AGRADECIMENTOS

A escrita de uma dissertação é muitas vezes algo solitário. Contudo, mesmo que solitária, ela não é uma escrita que se faz sozinha. Por isso, após mais uma etapa da minha vida acadêmica, fico contente em perceber que além do aprendizado adquirido durante o mestrado, convivi com pessoas que somaram a minha vivência acadêmica e pessoal, trazendo para a minha vida momentos inesquecíveis. Não há palavras para descrever minha gratidão pela amizade e carinho.

Em mais de seis anos de pesquisas (contando com o período da graduação), pude conviver com diversas pessoas que compartilharam comigo vários momentos de aprendizagem, descontração, alegria e também de tristeza, sempre com uma palavra amiga e reconfortante. Temo talvez não conseguir expressar meus agradecimentos ou até esquecer alguém muito importante, mas, o lembrar e o esquecer é inerente ao ser humano. Dessa forma, peço antecipadamente desculpas caso me esqueça de algumas dessas pessoas.

As pessoas que fizeram parte dessa caminhada, de algum modo deixaram marcas que jamais serão esquecidas, sendo assim, inicio os meus agradecimentos com a minha orientadora Ana Lúcia Vulfe Nötzold. Agradeço pelos anos de aprendizado que pude vivenciar no Labhin, sob sua coordenação, pela indicação de novas leituras, pelas críticas e sugestões, por ler e reler minha dissertação, zelando sempre pelas correções. Agradeço ainda a oportunidade de participar de um laboratório e de pesquisas que tanto me estimularam a querer aprender mais, pois, as viagens às Terras Indígenas foram sempre enriquecedoras, possibilitando diversas reflexões e propiciando experiências que foram compartilhadas com a comunidade Kaingáng.

Com isso, aproveito para agradecer também a todos os integrantes do Laboratório de História Indígena – Labhin, tanto aqueles que fizeram parte do começo da minha trajetória no laboratório, como aos integrantes atuais: Helena, Carina, Guilherme Américo (colega de graduação e também de Mestrado), Mauricio, Bruna, Isaac, Rafael, Nathan, Jeniffer e Sandor. A seriedade na parte acadêmica e a descontração nos momentos oportunos fizeram dos momentos acadêmicos mais prazerosos.

À Jeniffer, ao Sandor, a Carina e a Helena, dedico agradecimentos especiais por todos esses anos de aprendizado, pelo auxílio e ideias trocadas, pelas caronas, pela companhia durante as entrevistas e nas viagens de estudo, sem as quais essa pesquisa não seria possível. A seriedade com que realizam seus trabalhos e pesquisas me inspira. Cada um de vocês, a sua maneira, contribuiu na realização dessa dissertação e, portanto agradeço imensamente, mesmo pelas coisas que eu não consiga lembrar-me neste momento.

Ao longo dessa caminhada diversas pessoas se tornaram importantes e muitas vezes essenciais, compartilhando ideias, conversas, angústias e risadas. Entre essas pessoas posso citar: Manu, Micael e Lincon, que sempre estiveram presentes, com um ombro amigo, várias caronas e tantas outras atitudes. Agradeço ainda a Maysa (amiga desde a graduação) e a Ana Carolina, com quem ao longo desses dois anos, descobri diversos interesses em comum e que se tornou uma amiga especial na minha vida. Agradeço ainda aos colegas de mestrado e de linha de pesquisa (mesmo que por pouco tempo) Antônio José e José Nilo, com quem pude partilhar longas conversas e aprendizado. Ao Clayton, agradeço as contribuições e as ideias discutidas a cada reunião de estudo, que me proporcionaram outros pontos de vista. Não poderia deixar de mencionar a Prof^ª Andrea Delgado, pelas conversas, apoio e conselhos, mesmo que eu não tenha sido sua aluna. Agradeço ainda a Prof^ª Maria Dorothea pela confiança depositada nessa nova etapa que será participar do projeto Saberes Indígenas na Escola. Ao Prof. Alain, agradeço pelo auxílio na tradução do resumo dessa dissertação.

Desde a graduação até o mestrado, passaram-se sete anos. Esses longos anos não seriam os mesmos sem algumas pessoas ao meu lado, com as quais os laços de identificação extrapolam a normalidade. São pessoas com quem eu pude compartilhar angústias, tristezas, confissões, conversas e algumas viagens (para eventos, estudos e lazer). Poder conhecer outras culturas é um dos momentos mais enriquecedores, e ter compartilhado essa experiência com pessoas especiais, torna o momento ainda mais memorável. Por isso, agradeço as amigas: Angela, Esther e Jeniffer, as quais eu pude conhecer cada uma em suas qualidades e defeitos, tive a oportunidade de aprender com todas e partilhar as angústias e alegrias da vida acadêmica e da vida pessoal.

Durante nossa vida conhecemos várias pessoas, muitas delas não continuarão a fazer parte de nossas vidas, mas outras vão se tornar nossos grandes amigos e posso dizer até irmãos. Por isso agradeço a Lailla, a

Daniele, a Mayara, ao Guilherme e a Emília (que me adotou como filha e eu a ela, como uma mãe). Pessoas que fazem parte da minha vida desde a adolescência, com quem eu amadureci e vi amadurecer, aprendi, que ouviram compreensivamente todas as minhas reclamações, leram meus textos (mesmo sem entender do assunto), brigaram comigo quando preciso e comemoraram com sinceridade todas as minhas vitórias.

Pessoas que sentem a minha ausência e eu a deles repetidamente, mas nem por isso deixam de serem menos amigos, enquanto, fizeram parte um do mundo do outro.

O meu obrigada a equipe do Museu do Índio e os funcionários da Funai de Paranaguá/PR que possibilitaram o meu acesso a documentação desses locais, sem os quais, esta pesquisa ficaria comprometida. Aos diretores da EIEB Cacique Vanhrê, da EIEF Pinhalzinho e a EIEF Paiol de Barro, por nos receberem em suas escolas e permitirem o acesso às fotos, as atas e até aos professores das escolas, para a realização de entrevistas.

Agradeço ainda aos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó e a cada um que colaborou direta e indiretamente: João Maria Pinheiro e Dalgir Pacífico (que por muitas vezes acompanharam a equipe do Labhin nas entrevistas), Ari Neris, Charlene Lopes, Jonatas de Oliveira, Maria Librantina Campos, Ernesto Alípio, Miguel Alípio, Arnaldo Alves de Assis, Maria do Carmo Barbosa, Luiz Fernando Lima, Divaldina Luiz, Sonia Mara Luiz, Cesário Pacífico, Valdecir de Paula, Emiliana Pinheiro, Noé Rodrigues e Rosalina Rodrigues da Silva. Pessoas que cederam um pouco do seu tempo e muitas vezes abriram suas próprias casas para nos receberem e compartilharem conosco um pouco de sua sabedoria.

Obrigada também a outros grandes contribuidores dessa etapa da minha vida acadêmica, os doutores Clovis Antonio Brighenti (companheiro de Labhin e de pesquisa com os Kaingáng) e Elison Antonio Paim, que participaram da minha qualificação e fizeram desse momento sempre receado, um momento de aprendizado, aonde suas contribuições vieram para enriquecer esta pesquisa.

Agradeço ainda a doutora Maria Aparecida Bergamaschi, que veio somar a banca nessa última etapa necessária para o título de Mestre. Agradeço por se dispor a partilhar comigo um pouco de sua experiência como pesquisadora e educadora, que contribuíram para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Aproveito para agradecer também, o Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História – ILAACH da Universidade Federal da

Integração Latino-Americana – UNILA, o Departamento de Metodologia de Ensino – MEN da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e à Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, pela gentileza de liberarem seus professores. Por fim, o meu muito obrigado aos três, que mesmo atarefados aceitaram participar dessa banca.

Devemos ainda essa dissertação ao apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, ao Observatório da Educação Escolar Indígena – OEEI e ao Observatório da Educação – OBEDUC pela bolsa concedida, pois, sem a mesma não teria conseguido desenvolver a pesquisa. Agradeço ainda a UFSC e a cada professor e professora das disciplinas realizadas no mestrado e ainda, ao PPGH por sanar minhas dúvidas sempre que necessário e pelo auxílio na participação em eventos científicos.

Por fim, agradeço aos meus familiares, em especial meus pais, Antônio e Mariluci que nunca mediram esforços para realizarem os sonhos da filha, mesmo eu muitas vezes esses sonhos parecessem sem fundamento. Ainda que não entendessem no começo a minha escolha pelo Curso de Graduação em História, jamais deixaram de apoiar e respeitar as minhas escolhas. Agradeço os ensinamentos, os conselhos, a paciência e agradeço por ajudar a me reerguer, mesmo quando tudo parecia dar errado. Ao meu irmão Igor, que apesar dos desentendimentos inerentes do relacionamento entre irmãos, esteve ao meu lado apoiando, dizendo que sempre soube que eu passaria na seleção do mestrado e a quem eu pude ensinar um pouquinho do que sei.

A todas e todos o meu muito obrigada!

RESUMO

O povo Kaingáng atualmente é um dos três maiores grupos indígenas do Brasil, com cerca de 60 mil pessoas vivendo nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. A Terra Indígena Xapecó, localizada no oeste de Santa Catarina, entre os municípios de Ipuacu e Entre Rios, insere em sua vivência comunitária e escolar a Cultura Material, através do artesanato. Esse elemento faz parte dos valores culturais e tradições, contemplados na Constituição Federal de 1988, assim como em outros aparatos jurídicos, como: a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional e o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, que em seus textos tentam contemplar as necessidades e particularidades dos povos indígenas. No que concerne aos artesanatos, o processo de socialização das práticas e técnicas particulares, ocorre principalmente através da observação e, são passadas de geração em geração através da memória. Nesse contexto, as vozes indígenas são importantes e por isso, a História Oral, juntamente com as etnografias escritas sobre os Kaingáng, no século XIX e XX, nos possibilita compreender as transformações de sua Cultura Material, em relação aos afazeres domésticos, ao caçar, ao pescar e ao guerrear, por exemplo. Na atualidade, os antigos artefatos, são denominados de artesanato, devido às modificações que são inseridas no cotidiano do povo através de processos de ressignificação dos objetos, que nem por isso deixaram de ser Kaingáng. Esses aspectos possibilitam ainda reavivar a memória dos idosos quanto ao fabrico, inclui as crianças e os jovens no ambiente domiciliar e também escolar, com uma parte das tradições indígenas.

Palavras-chave: Kaingáng – Cultura Material – Identidade - Escola

RÉSUMÉ

Actuellement le peuple Kaingáng est un des trois plus grands groupes indigènes du Brésil, avec environ 60.000 personnes vivant dans les états de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná et São Paulo. La Terre Indigène Xaçepó, situé dans l'ouest de Santa Catarina, entre les cantons d'Ipuaçu et Entre Rios, insère dans leur vie communautaire et scolaire la Culture Matérielle, à travers de l'artisanat. Cet élément fait partie des valeurs culturelles et des traditions, comme le prévoit la Constitution Fédérale de 1988, ainsi que d'autres changements juridiques, comme: la Loi de Directrices et Base d'Éducation Nationale et le Référentiel Curriculaire pour les Écoles Indigènes, qui dans ses textes tente de rendre compte des besoins et des particularités des peuples Indigènes, que dans ses textes essayent de prendre en compte de nécessité et particularité de peuple indigène. En ce qui concerne les artisanats, le processus de socialisation des pratiques et techniques particuliers, se passe principalement à travers l'observation et, sont passés de génération en génération au travers de la mémoire. Dans ce contexte, les voix indigènes sont importantes et donc, l'Histoire Orale, conjointement avec les ethnographies écrites sur les Kaingáng au XIX et XX siècle, nous rendent possible de comprendre les transformations de leur Culture Matérielle, en relation aux tâches domestiques, à la chasse, à la pêche et de la guerre, par exemple. Dans l'actualité, les anciens artefacts, sont appelés d'artisanat en raison des changements qui sont insérées dans le quotidien du peuple à travers le processus de re-signification des objets, qui malgré tout n'a cessé d'être Kaingáng. Ces aspects possibilitent encore de préserver la mémoire des personnes âgées quant à la fabrication, en incluant les enfants et les jeunes dans le foyer familial et aussi scolaire, avec une partie des traditions indigènes.

Mots-clés: Kaingáng - Culture Matérielle – Identité - École

LISTA DE FIGURAS

01	Atual território Kaingáng no Estado brasileiro.....	21
02	Mapa <i>corographico</i> da Província do Paraná em 1855.....	31
03	Ofício ao Presidente do Estado do Paraná Affonso Alves de Camargo referente a medição e demarcação definitiva da área Kaingáng do Chapecó-Chapecózinho, em 1917.....	46
04	Área reservada aos Kaingáng pelo decreto de 1902 e a presença de outras pessoas na área, incluindo as terras griladas por Alberto Berthier de Almeida.....	48
05	Instalações da olaria desativada, localizada na aldeia Olaria, próxima a aldeia Sede da Terra Indígena Xapecó.....	92
06	Pintura sobre a Conquista de Guarapuava.....	133
07	Extrato da obra “Conquista dos Campos de Guarapuava”.....	134
08	Marcas vistas por Mabilde em flechas Kaingáng.....	136
09	Marcas vistas por Mabilde em flechas Kaingáng [2].....	137
10	Kaingáng em traje festivo e portando um varapau.....	139
11	Pãri - armadilha de pesca Kaingáng na bacia do Tibagi.....	141
12	Kaingáng do Ivaí (PR) confeccionando um cesto.....	167
13	Taquara mansa seca. Nome científico: <i>Merostachys clausseni</i>	184
14	Taquaruçu. Nome científico: <i>Guadua trinii</i>	185
15	Cipó Guambé. Nome científico: <i>Philodendron bipinnatifidum Schott</i>	186
16	Cipó Guambé no pátio da EIEB Cacique Vanhkrê.....	187
17	Balaio confeccionado pelo artesão Cezário Pacífico.....	190
18	Cesto com alça.....	191
19	Jacaré em miniatura pirografado.....	192
20	Artesã Maria Librantina destalando cipó.....	197
21	Talas de taquara tingidas com anilina.....	198
22	Artesanatos confeccionados pela artesã Maria Librantina.....	205
23	Livro e porco confeccionado em cipó.....	206
24	Escola do Banhado Grande - Professor Felicíssimo Belino e alunos.....	218
25	Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê e ginásio de esportes.....	222
26	Centro Cultural da Escola Indígena de EIEB Cacique Vanhkrê.....	222
27	Antiga sala de “chão batido” que era utilizada exclusivamente para as aulas de Artes, na EIEB Cacique Vanhkrê.....	233

LISTA DE TABELAS

01 Nominção Kaingáng para os territórios por eles ocupados no século XIX e uma aproximação de ocupação atual.....	32-33
--	-------

LISTA DE ABREVIATURAS

APP	Associação de Pais de Professores
CAPEMA	Comissão Nacional de Apoio à Produção de Materiais Didáticos Indígenas
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior
CEOM	Centro de Memória do Oeste Catarinense
CF	Constituição Federal
CGART	Coordenação Geral de Artesanato
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
COSI	Comissão Organizadora da Semana do Índio
CPI	Coordenação do Patrimônio Indígena
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
DGPI	Departamento Geral de Patrimônio Indígena
DNOS	Departamento Nacional de Obras de Saneamento
DPF	Departamento de Polícia Federal
DR	Diretoria Regional
EFAPI	Exposição-feira Agropecuária, Industrial e Comercial de Chapecó
EIEB	Escola Indígena de Educação Básica
EIEF	Escola Indígena de Ensino Fundamental
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FEMI	Festa Estadual do Milho
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
FUNDEB	Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação
GEREDs	Gerências Regionais de Educação
HO	História Oral
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais

LABHIN	Laboratório de História Indígena
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MEC	Ministério da Educação
MINTER	Ministério do Interior
MTIC	Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio
OBEDUC	Observatório da Educação
OEA	Organização dos Estados Americanos
OEEI	Observatório da Educação Escolar Indígena
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PI	Posto Indígena
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PPP	Projeto Político Pedagógico
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas
SE	Seção de Estudos
SED	Secretaria de Estado da Educação
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
SIL	Summer Institute of Linguistics
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SUER	Superintendência Executiva Regional
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TI	Terra Indígena
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNIASSELVI	Centro Universitário Leonardo da Vinci
UNISUL	Universidade do Sul de Santa Catarina
UNOCHAPECÓ	Universidade Comunitária da Região de Chapecó
UNOESC	Universidade do Oeste de Santa Catarina

LISTA DE COLABORADORES

01 - Ari Neris: Kaingáng morador da Terra Indígena Xaçecó, professor de Português e, já foi coordenador pedagógico da EIEB Cacique Vanhkrê.

02 - Arnaldo Alves de Assis: Kaingáng nascido em 1981, morador da aldeia Jacu ou Sede, da Terra Indígena Xaçecó, já foi professor da EIEB Cacique Vanhkrê e atualmente é coordenador pedagógico e assessor de direção da mesma escola.

03 - Cezário Pacífico: Kaingáng nascido em 1953, morador da aldeia Jacu ou Sede e conhecido como Seu Cezário, ele é artesão e funcionário da Funai na Terra Indígena Xaçecó.

04 - Charlene Lopes: Kaingáng nascida em 1981, moradora da aldeia Olaria, da Terra Indígena Xaçecó, é professora de Artes na EIEB Cacique Vanhkrê.

05 - Divaldina Luiz: Kaingáng nascida em 1942, conhecida como Dona Diva, moradora da aldeia Pinhalzinho da Terra Indígena Xaçecó, curandeira, diagnostica a utilização e aplicação das ervas medicinais.

06 - Emiliana Pinheiro: Kaingáng nascida em 1918, moradora da aldeia Paiol de Barro.

07 - Ernesto Alípio: Kaingáng nascido em 1929, morador da aldeia Jacu ou Sede, da Terra Indígena Xaçecó, já trabalhou na lavoura e atualmente está aposentado.

08 - Jonatas de Oliveira: Kaingáng nascido em 1981, morador da Terra Indígena Xaçecó, é professor de Artes na EIEB Cacique Vanhkrê.

09 - Luis Fernando Lima: Kaingáng nascido em 1988, é professor do projeto Cultura Indígena na EIEB Cacique Vanhkrê, da Terra Indígena Xaçecó.

10 - Maria do Carmo Barbosa: artesã Kaingáng nascida em 1957, moradora da Aldeia Jacu ou Sede, da Terra Indígena Xapecó.

11 - Maria Librantina Campos: Kaingáng nascida em 1956, conhecida como Dona Librantina, moradora da aldeia Jacu ou Sede, da Terra Indígena Xapecó, artesã e ex-professora de Artes Kaingáng da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê.

12 - Miguel Alípio: Kaingáng, morador da aldeia Jacu ou Sede, da Terra Indígena Xapecó, trabalhou em diversas funções na serraria que estava instalada na T.I.

13 - Noé Rodrigues: Kaingáng nascido em 1921, morador da aldeia Jacu ou Sede, da Terra Indígena Xapecó, trabalhou nas lavouras na T.I assim também como na abertura de estradas na mesma.

14 - Rosalina Rodrigues Silva: artesã Kaingáng nascida em 1962, moradora da Aldeia Olaria da Terra Indígena Xapecó.

15 - Sonia Mara Luiz: Kaingáng nascida em 1989, professora de história e moradora da aldeia Pinhalzinho, da Terra Indígena Xapecó, atualmente ministra as aulas de Artes na EIEF Pinhalzinho.

16 - Valdecir de Paula: Kaingáng nascido em 1971, professor das séries iniciais na EIEF Paiol de Barro e bolsista do Projeto Observatório da Educação - OBEDUC, é morador da aldeia Paiol de Barro, da Terra Indígena Xapecó.

1.3.1A atuação dos órgãos indigenistas na “Terra Indígena Xapecó”.....	68
1.4 Particularidades de uma Terra Indígena e sua organização socioeconômica	72
CAPÍTULO 2 Identidades em curso: o artesanato como um modo de expressão.....	95
2.1 Cultura, Identidade e Memória: processos dinâmicos em construção	96
2.1.1 “Horizontes de possibilidades”: História Oral e História Oral Indígena	116
2.2 Relatos do “Outro”	123
2.3 Modificações e ressignificações em curso	147
CAPÍTULO 3 Mudanças em processo: as várias faces do artesanato.....	159
3.1 As ações nacionais sobre os artesanatos indígenas.....	159
3.2 Como fazer, com o que fazer e por que fazer?.....	179
3.3 O artesanato na escola: para que aprender?.....	208
CONSIDERAÇÕES FINAIS	241
FONTES ORAIS	245
FONTES PRIMÁRIAS	246
BIBLIOGRAFIA	253
INFOGRAFIA	267

INTRODUÇÃO

Por muito tempo o que predominou na historiografia brasileira sobre os indígenas, eram as informações obtidas através de relatos de europeus que estiveram no atual território brasileiro, nos primeiros séculos de colonização. Posteriormente, as etnografias passaram a ocupar esse papel de informar o leitor sobre esses povos originários. As representações abordadas nos relatos, pinturas, desenhos, literatura e em outros meios, eram a de seres gentis, sem nenhuma vergonha de andarem nus, pois não conheciam o pudor, assim como não adoravam nenhum Deus. Eram vistos como uma espécie de massa a ser moldada onde os europeus poderiam deixar suas marcas. Juntamente com essas ideias, os indígenas eram abordados também como incivilizados, antropofágicos, selvagens e até bestiais, tanto nos modos como na aparência. As etnografias sobre os indígenas viriam com uma proposta descritiva-reflexiva sobre a vida, hábitos, costumes e outros aspectos da história desses povos. Entretanto, a relação entre os indígenas e sociedade envolvente ainda era vista com uma relação, onde submissão e dominação andavam lado a lado. Maria Regina Celestino de Almeida aborda que mesmo não sendo o caso, os indígenas pareciam estar sempre à disposição dos europeus, que se utilizavam deles conforme seus interesses¹. Enquanto isso, os indígenas foram sendo gradativamente retirados da história, juntamente com o seu papel de sujeitos históricos. A eles foi reservada a categoria de passado.²

Contudo a partir dos anos 1970, talvez muito influenciada pela história vista de baixo³, a historiografia brasileira procurou “incorporar grupos sociais que antes eram ignorados pela historiografia”. Para Jim Sharpe:

[...] a importância da história vista de baixo é mais profunda do que apenas propiciar aos historiadores uma oportunidade para mostrar que eles podem ser imaginativos e inovadores. Ela proporciona também um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou que

¹ ALMEIDA, Maria Celestino de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p.13.

² *Ibidem*, p.17.

³ No caso das questões indígenas, podemos incluir a grande atuação dos Movimentos Indígenas.

nem tinham conhecimento da existência de sua história.⁴

Por isso, era de se esperar que a história dos povos indígenas recebesse uma maior atenção. Entretanto, poucos estudos ainda eram reservados a esses povos. Algo que foi se modificando num contexto de novas perspectivas de interpretações, pois de acordo com John Manuel Monteiro não era somente para preencher lacunas e omissões que esses estudos deveriam ser escritos, mas para proporcionar uma discussão renovada e crítica de como esses assuntos eram abordados nos tempos coloniais⁵. A categoria “passado” onde os povos indígenas estavam inseridos, foi sendo revertida num contexto onde eles próprios eram a voz que procuravam retomar seus lugares como sujeitos históricos. Encontrando ainda um ambiente propício de formação de Organizações Indígenas em todo o Brasil⁶, o aumento da população e o meio acadêmico, onde uma nova bibliografia possibilitou não somente uma visibilidade maior para os indígenas, mas também outras visões da sua história.⁷

Com o intuito de vir somar a essa nova bibliografia que procura dar uma maior visibilidade e até proporcionar ferramentas de subsídios para que os indígenas continuem na luta por seus direitos, é que a pesquisa em questão foi realizada. Com o desenvolvimento desta pesquisa, pretendeu-se investigar qual é o significado das transformações da Cultura Material para os Kaingáng da Terra Indígena Xapecó - SC, desde que o Serviço de Proteção aos Índios passa a atuar na T.I, em 1941 e se propõe ainda vir até os dias atuais, perpassando a promulgação da Constituição Federal de 1988. Essa CF, juntamente com outros dispositivos legais, possibilitou a prática de processos próprios de aprendizagem, costumes e tradições, dentro do espaço escolar.

⁴ SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: **A Escrita da História: novas perspectivas**. BURKE, Peter (org.). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.p. 59.

⁵ MONTEIRO, John Manuel. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: **A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 1995.p. 221-222.

⁶ Na Amazônia existia apenas 10 Organizações Indígenas antes de 1988, já no fim de 2000 o número sobe para 180. Atualmente em todo o país existem mais de 500 Organizações Indígenas. Esse significativo aumento é reflexo dessa retomada dos povos indígenas de sua própria história. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/lista-de-organizacoes>. Acesso em: 25 de março de 2013.

⁷ MONTEIRO, Ibidem, p.223-226.

Possibilidade que se estendeu também a Cultura Material, contribuindo para a afirmação da identidade indígena dentro, fora da aldeia e frente à sociedade não indígena.

A motivação em pesquisar o referido tema se desenvolveu a partir do projeto “Autogestão e processos próprios de aprendizagem – desafios para uma educação escolar indígena com autonomia”, aprovado pela CAPES em 2009 através do Edital 001/2009 CAPES/DEB/SECAD/INEP. Proposto pelo Laboratório de História Indígena - Labhin⁸ no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFSC e sob coordenação da Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold, o projeto foi desenvolvido em escolas indígenas de três povos que vivem no estado de Santa Catarina (Guarani, Kaingáng e Xokleng). Esse projeto tinha como objetivo, o levantamento de dados por amostragem e, com isso investigar se existia relação do Projeto Político Pedagógico – PPP com os demais projetos da comunidade e ainda, se ele estava voltado para permitir a autogestão da escola; assim também como, se o povo indígena conseguia relacionar o ensino convencional escolar com o ensino das tradições indígenas, entre outras questões.⁹

As saídas de campo realizadas nesse projeto à Terra Indígena Xaçepó, proporcionaram um conhecimento mais abrangente da realidade da comunidade e se objetivou na elaboração do Trabalho de Conclusão de Curso – TCC em História. Nessa pesquisa, o viés foi direcionado a Escola

⁸ O Laboratório de História Indígena/Labhin foi criado em 1998 pela Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold, que atualmente coordena o laboratório. Ele se localiza no Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina e tem como lema: *Desde 1998 construindo a Etno-História*. Os objetivos são: refletir sobre o lugar do indígena na sociedade brasileira, percebendo a diversidade sociocultural e suas perspectivas de futuro; oportunizar aos alunos de graduação uma linha de pesquisa sobre as populações indígenas; estimular o interesse social, inserindo a comunidade acadêmica no estudo das populações indígenas; promover atividade de extensão que contribuam para o aprofundamento dos debates sobre a temática indígena na atualidade visando o conhecimento, a divulgação e o aprimoramento de vínculos da sociedade com as populações indígenas; atender as reivindicações das comunidades indígenas com relação à memória, história e cultura.

⁹ O término desse projeto ocorreu em 2012 e ainda nesse mesmo ano foi aprovado pelo edital 049/2012/CAPES/INEP do Observatório da Educação – OBEDUC, um novo projeto, “Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçepó (SC)”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold. Com duração de 48 meses, ele se encontra no segundo ano de execução, tendo como objetivo geral: realizar um levantamento das práticas tradicionais Kaingáng relacionadas à identidade étnica e cultural nos conteúdos curriculares, visando à elaboração de material didático bilíngue, específico e diferenciado. Com isso, anseia auxiliar nas práticas pedagógicas em sala de aula, no currículo para o Ensino Fundamental com ênfase nas séries iniciais e alfabetização, contribuindo na qualificação dos professores no seu processo cotidiano de ensino.

Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, localizada na aldeia Jacu ou Sede, da T.I Xaçecó. O objetivo principal foi perceber a importância do artesanato no contexto da escola através das aulas de artes e de projetos culturais envolvendo o tema, assim como essas novas ações auxiliam para a revitalização da memória e fortalecimento da identidade Kaingáng, visto que, os objetos relacionados à Cultura Material, além de uma questão de identidade, hoje também representam uma questão de subsistência.

A partir das pesquisas realizadas em virtude do TCC, percebeu-se a importância dos artesanatos para a escola, para os professores envolvidos nessa atividade e para a comunidade em geral. Para o desenvolvimento desse estudo, foram realizadas algumas entrevistas de História Oral para investigar quais eram os artesanatos confeccionados anteriormente e a diferença que eles possuem na atualidade, principalmente ao que se refere às matérias primas empregadas na confecção. Assim também, a importância das aulas de Artes Kaingáng para o currículo de uma escola indígena.

Da pesquisa iniciada no TCC, surgiram alguns questionamentos: como a mudança da vegetação da Terra Indígena, seja por ação natural ou humana, interferiu na confecção dos artesanatos? Qual foi a atuação do Serviço de Proteção aos Índios – SPI e posteriormente da Fundação Nacional do Índio – Funai, nessas transformações? Quais foram as modificações da Cultura Material ao longo do tempo e como elas foram incorporadas pela comunidade Kaingáng? Entre outros questionamentos que foram surgindo ao longo dessa pesquisa.

Cabe ainda ressaltar a existência de diferentes abordagens teóricas acerca do conceito de Cultura Material, como as abordagens antropológicas e as arqueológicas. Nesse sentido, Stark explicita que a maioria dos arqueólogos concorda que eles estudam a Cultura Material para responder questões sobre o passado¹⁰. Todavia, esse não é o intuito dessa pesquisa, tendo em vista que a Cultura Material aqui é utilizada para responder questões do presente e perceber, juntamente com as evidências produzidas por meio da História Oral e documental, a complexa dinâmica das sociedades indígenas na atualidade.

¹⁰ STARK, Miriam T. Technical choices and social boundaries in Material Culture Patterning: an Introduction. In.: _____. **The archaeology of social boundaries**. Smithsonian Institution Press, Washington and London, 1998. p. 01.

A Cultura Material é algo físico e concreto, mas que vai além e possibilita perceber também a reprodução da vida social dos Kaingáng¹¹, por isso, considera-se importante o estudo da Cultura Material dos povos indígenas. Para essa pesquisa salientamos ainda dois pontos: 1) o conceito de Cultura Material traz a utilização do termo “artefato” para denominar os objetos que a compõe. Todavia, o termo que será utilizado no desenvolvimento dessa pesquisa, será o de artesanato, que surge como uma ressignificação do artefato, pois atualmente o desenvolvimento desses objetos vai além do uso cotidiano, tendo como intuito também a comercialização; 2) os objetos que compõem a Cultura Material Kaingáng possui tão grande diversidade que seria impossível abordá-la com a devida propriedade. Por isso, fez-se a delimitação em pesquisar etnografias que trouxessem alguns objetos utilizados pelos Kaingáng nas atividades de caça, pesca, guerra e afazeres domésticos, para então perceber as mudanças ocorridas atualmente.

Para elucidar essas questões sobre as transformações da Cultura Material na região da T.I Xaçecó, alguns esclarecimentos iniciais se fazem necessários. Tradicionalmente, no Estado brasileiro, os Kaingáng ocupavam territórios que compreendiam partes dos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e nesses lugares, este povo predominava nas partes mais altas do planalto. Atualmente é um dos três maiores grupos indígenas do Brasil, com aproximadamente 60 mil pessoas¹² ocupando Terras Indígenas (demarcadas ou ainda em tramitação) nos estados brasileiros anteriormente citados. Desse número, pouco mais de 9 mil indígenas encontram-se em território catarinense e cerca de 6 mil vivem na Terra Indígena Xaçecó, localizada no oeste de Santa Catarina, entre os municípios de Ipuçu e Entre Rios.

O território desta T.I definido pelo decreto número 7, de 18 de junho de 1902, tinha seu limite ao norte definido pelo rio Chapecó e ao sul pelo rio Chapecózinho. Hoje, possui uma área em torno de 15 mil hectares, homologada pelo decreto número 297, de 29 de outubro de 1991, publicada no Diário Oficial da União em 30/10/1991.

¹¹ MENESES, Ulpiano Bezerra de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. In: **Revista de História**, n. 15, 1983. p.112-113.

¹² BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012a. p.47. O autor chegou a esse número, intercalando os dados populacionais da Fundação Nacional da Saúde – FUNASA, Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Fundação Nacional do Índio – Funai e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

O atual oeste catarinense, onde está localizada a T.I Xaçepó, foi palco de inúmeras mudanças territoriais. Esse espaço foi sendo construído socialmente e historicamente, passando de um espaço “inóspito” habitado por populações invisibilizadas para uma mercadoria dividida entre empresas colonizadoras. Nessa divisão do oeste, também estava inserido as disputas provinciais, tendo em vista que, inicialmente essa região era jurisdição da Província de São Paulo e, posteriormente foi alvo de disputas entre Santa Catarina e Paraná. Houve um longo processo até que o oeste fosse incorporado ao estado catarinense. Em 1859, já sob a jurisdição da Província do Paraná (que foi elevada a categoria de Província, em 1853) foi criada a Colônia Militar de Chapecó onde atualmente é a cidade de Xanxerê¹³. Todavia, a implantação efetiva dessa Colônia só ocorreu anos mais tarde, em 1880. Os objetivos dessa Colônia foram o de aldear os indígenas para liberar terras para a ocupação de camponeses¹⁴ provenientes, em sua grande maioria, das “Colônias Velhas” do Rio Grande do Sul e famílias vindas direto da Europa¹⁵, assim também com o intuito de implementar a catequese e a civilização entre os indígenas que ali viviam.¹⁶

Com a decorrência, no final do século XIX e nos primeiros anos do XX, de um significativo desenvolvimento econômico facilitado pela criação de uma infraestrutura básica, principalmente no setor ferroviário¹⁷, o desenvolvimento desse setor acabou por penetrar nos territórios indígenas; assim como as madeiras das empresas colonizadoras; os colonos e também o próprio Estado. Essa expansão não ficou restrita somente a uma região e com o crescente fluxo de colonização, o aumento da tomada de terras indígenas acabou por desencadear mais conflitos.

¹³Xanxerê. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/santacatarina/xanxere.pdf>. Acesso em 10 de dezembro de 2013.

¹⁴ Segundo Brighenti, estudos sobre o oeste catarinense empregam como sinônimo os termos colono, agricultor, camponês, trabalhador rural. Para maiores especificações, Cf.: BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012b. p. 68.

¹⁵ Ibidem, loc. cit.

¹⁶ FERNANDES, Ricardo Cid. **Impactos da UHE Quebra-Queixo sobre a Terra Indígena Xaçepó** – Laudo Antropológico. Florianópolis, fev 2001. p. 20-21.

¹⁷ MARCON, Telmo; MACIEL, Elisabeth Nunes. O Serviço de Proteção ao Índio. In: MARCON, Telmo (coord.). **História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil**. Fascículo número 3. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 140.

Essas situações de embates provocaram discussões no sentido de elaborarem uma política que “harmonizasse” as relações dos vários grupos indígenas com a sociedade envolvente¹⁸. Para esse fim o Governo Federal criou dois órgãos, o primeiro foi criado em 1907, o Serviço de Povoamento do Solo e o segundo, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN foi criado através de um projeto encaminhado pelo então ministro da agricultura, Rodolfo Miranda, ao presidente Nilo Peçanha. Instituído pelo decreto número 8.072 de 20 de junho em 1910, previa:

[...] uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos. Esta perspectiva otimista fizera atribuir à nova instituição, tanto as funções de amparo aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com trabalhadores rurais.¹⁹

Entretanto, percebendo o significado do “problema” indígena, em 1918, o SPILTN separou-se da Localização dos Trabalhadores Nacionais/LTN passando a chamar-se somente Serviço de Proteção aos Índios – SPI.²⁰

Foi em 1941 que o SPI passa a atuar na Terra Indígena Xaçepó, com o Posto Indígena Chapecó. A sua atuação proporcionou a utilização de uma maior extensão das terras Kaingáng para a agricultura, arrendamento e instalação de serrarias. Alega-se que entre os anos de 1950 a 1980 foram extraídos mais de 60 mil pinheiros dessa T.I.²¹. Essa devastação (sendo ela para a agricultura, retirada de madeira para as serrarias ou arrendamento dessas terras) ocasionou a escassez de matéria prima para a confecção dos artesanatos, como por exemplo: semente-uva,

¹⁸ MARCON; MACIEL, 1994, *Ibidem*, p. 141.

¹⁹ RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1996. p.158.

²⁰ RIBEIRO, 1996, *Idem*, p. 158.

²¹ Folder com textos e gravuras sobre a Terra Indígena Xaçepó, organizado pela Energia, Transporte e Saneamento S/C Ltda. – ETS. Em função da Usina Hidrelétrica Quebra-Queixo, no ano de 2001. Textos e desenhos : Lírio C. dos Santos.

cipó guambé, taquaruçú, taquara mansa, entre outros, e também um deslocamento maior na busca por tentar encontrar as matérias primas remanescente. Essa escassez foi um dos motivos que levou as artesãs e artesãos buscarem por alternativas de materiais, como o plástico e as miçangas para a confecção. Não foram somente os materiais necessários para o fabrico dos objetos que foi afetado, a carência se estendeu as plantas utilizadas para o tingimento desses materiais. A cor preta era extraída através do carvão de pinheiro queimado e aferventado na água junto com as talas de taquara e a cor avermelhada era obtida através do cipó guabiroma. Através disso, as substituições se estenderam a coloração, onde hoje em dia, são utilizadas a anilina e o papel carbono.

Quanto ao artesanato, outros fatores devem ser levados em consideração: o uso feito pela comunidade e a função do artesanato no ambiente escolar. As etapas da confecção do artesanato estão divididas em coleta, preparo da matéria prima e confecção. Contudo, por causa desse maior deslocamento para a coleta, a/o indígena muitas vezes priva-se dessa etapa, por exemplo, pela idade avançada, recorrendo a outras pessoas para a realização dessa tarefa, inclusive tendo que pagar por essa coleta. Através dessas modificações, incluindo também os contatos com a sociedade envolvente e com outros povos indígenas, podem-se verificar transformações significativas que passam a fazer parte do cotidiano dos Kaingáng referentes à inserção de novos instrumentos e utilitários. Essas práticas ricas em criatividade ocorrem no seio da comunidade, muitas vezes sem perceberem.

Durante o período de atuação do SPI, houve a criação de escolas em áreas indígenas, a fim de “formar cidadãos brasileiros”. No seu regulamento de 1936, dentre outros propósitos, é citado que o órgão terá como fim “pôr em execução medidas de ensinamentos para a nacionalização dos silvícolas, com o objetivo de sua incorporação à sociedade brasileira”²². Para esse fim, a educação seria um dos meios para atingir a integração das populações indígenas, por meio do ensino da Educação Moral e Cívica, de outras questões ligadas à nacionalidade brasileira e principalmente da aprendizagem da língua portuguesa,

²² **Regulamento do Serviço de Proteção ao Índio.** Decreto 736 de abril de 1936. Documentos da Regional da Funai de Paranaguá – PR. apud SALVARO, Talita Daniel. **De geração em geração e o lápis na mão:** o processo de revitalização da língua Kaingáng na educação escolar indígena/Terra Indígena Xaçecó - SC. Dissertação de Mestrado. Florianópolis/ SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009. p.63.

enquanto isso, desejava-se que os indígenas fossem gradativamente substituindo sua cultura pela cultura não indígena.

A criação de escolas nos moldes modernos acabou interferindo não somente na educação indígena, mas também na Cultura Material, pois esse ensinamento é um processo de socialização dos povos indígenas que sempre foi repassado através da oralidade, pela observação cotidiana, pelo olhar e fazer. Assim, sistematizando a educação para o indígena, acaba por transformar elementos que anteriormente aconteciam naturalmente nas práticas do cotidiano e nas experiências de vida. Um exemplo dessa modificação é a cerâmica Kaingáng, pois Fernandes percebe que após a inserção do SPI nas T.Is da região sul, as cerâmicas não foram mais fabricadas pelos Kaingáng, conservando apenas os mais velhos, a lembrança dessa atividade.²³

Como abordado anteriormente, o SPI teve como uma das medidas de administração a instalação de postos nas áreas indígenas. Entre os Kaingáng, um dos postos criados, foi o Posto Indígena Chapecó. Costumeiramente, ao redor do Posto se localizava a escola, a casa do encarregado do posto e mais algumas casas. Com a substituição do SPI pela Funai em 1967, a educação continuou com o objetivo de integrar os povos indígenas à sociedade nacional por meio da substituição de sua cultura, inserção de novas técnicas em detrimento das utilizadas pelos indígenas e, do ensino da língua portuguesa, coibindo a utilização da sua língua materna. Tanto a educação indígena mantida pelo SPI quanto à mantida pela Funai seguia os padrões das escolas rurais brasileiras, sem nenhuma especificação à cultura indígena.

Essas negligências em relação às tradições indígenas ficaram evidenciadas nos textos constitucionais, que até 1980 convergiam para a integração e naturalização dos indígenas à comunidade nacional. Todavia, a Constituição Federal de 1988, a primeira após o término do Regime Militar, é considerada uma grande conquista ao que concerne aos direitos indígenas. Nessa CF, diferentemente das anteriores, os povos indígenas conquistaram direitos que asseguraram suas necessidades e particularidades como povos, como o respeito à cultura indígena, garantindo-lhes sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Trazia ainda outras novidades, como o acréscimo de 08 dispositivos tratando sobre os assuntos indígenas. Nesses dispositivos,

²³ FERNANDES, Loureiro. **Os Caingangues de Palmas**. Paraná, junho, 1941. Arquivos do Museu Paranaense. Vol. 1, Curitiba. p. 190.

ocorre o abandono de uma perspectiva assimilacionista, tida até então como base das legislações anteriores, a perspectiva da integração, que entendia os indígenas como uma categoria social transitória, fadada ao desaparecimento com o decorrer do tempo. A nova Constituição traz também inovações em relação às terras e um importante artigo, contido no Capítulo VIII **Dos Índios**:

Art. 231 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os bens.²⁴

E também:

Art. 232 - Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.²⁵

Outro dispositivo que foi contemplado na nova Constituição, foi a Educação Escolar Indígena. No capítulo III intitulado: **Da Educação, Da Cultura e do Desporto**, na seção I referente à educação, onde:

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 2º - O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.²⁶

²⁴ BRASIL, Senado Federal. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 de agosto de 2013.

²⁵ Ibidem.

²⁶ BRASIL, Senado Federal, Ibid.

Esses dispositivos tiveram como principal objetivo instituir uma educação que rompesse com os propósitos integracionistas que a educação mantinha para as populações indígenas. Ainda no capítulo III, na seção II Da Cultura há outro dispositivo com a temática indígena:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.²⁷

Esses dispositivos constitucionais mostram que a CF contempla o direito ao ensino diferenciado nas escolas indígenas, com o direito também ao ensino da língua materna e de seus valores culturais. Estes artigos serviram para dar novo impulso à retomada da cultura indígena, bem como de valorização de suas práticas tradicionais. Esse novo incentivo se deve também a constante presença que as lideranças indígenas passaram a ter no cenário nacional. Essa Constituição foi um grande avanço e garantiu suportes expressivos para novas lutas²⁸, pois reconhece e aceita a diversidade étnica e cultural, que durante tanto tempo foi negada, pois antes se esperava e buscava-se a integração do indígena.

Para poder perceber esses processos de transformação, ressignificação e valorização, o desenvolvimento dessa pesquisa partiu dos pressupostos teóricos da Etno-História respaldada com as fontes escritas a respeito do tema, acervo documental e entrevistas de História Oral. Inicialmente a Etno-História estava ligada apenas ao estudo de sociedades culturalmente não ocidentais e sem escrita. Nessa concepção,

²⁷ BRASIL, Senado Federal, op. cit.

²⁸ SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os povos Indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Ed. da UFSC: Movimento, 1989. p. 62-63.

a ela era vista como uma maneira de se estudar a história dos povos sem história.²⁹

No entanto, com sua definição ampliada, chegou-se próximo de um consenso em torno da ideia de que a Etno-História é um método interdisciplinar de pesquisa, agregando disciplinas como História, Antropologia, Arqueologia e ainda alcançando áreas como, a Linguística e a Geografia³⁰. Nesse sentido, com a concepção de Etno-História abordada nessa pesquisa, busca-se compreender a história indígena a partir das chaves culturais próprias dos grupos estudados. Nesse contexto, é de grande importância às informações resultantes das entrevistas de História Oral e também a documentação escrita, seja ela produzida por indígenas ou por não indígenas. Fontes essas, que somadas a outras fontes históricas, podem nos oferecer informações bastante valiosas sobre os povos indígenas³¹. Cavalcante, ao referir-se sobre este assunto, aborda que:

[...] as fontes históricas compreendem um conjunto de vestígios sobre os atos humanos muito mais amplo do que apenas o dos documentos escritos e que para a história indígena o recurso às tradições orais e à cultura material, não é apenas salutar, mas fundamental.³²

A sua referência a Cultura Material é sob o ponto de vista arqueológico, porém, podemos utilizá-las, sob o ponto de vista histórico, pois a Cultura Material pode nos fornecer diversas informações relativas às culturas dos povos indígenas. Esse arcabouço teórico-metodológico pode ser proporcionado pela Etno-história, onde a discussão da temática da Cultura Material Kaingáng será encaminhada como ponto central na comparação metodológica entre as fontes escritas e orais. “Como pressuposto, a História Oral implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado”.³³

²⁹ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da Pesquisa. **História**. São Paulo, v.30, n.1, 2011. p.351.

³⁰ *Ibidem*, p.351-352.

³¹ CAVALCANTE, 2011, *op. cit.*, p. 357;359.

³² *Ibidem*, p.368.

³³ MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de historia oral**. 4ª. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2002. p. 15. Com a entrevista realizada, um novo método se faz necessário, que é

Nesse sentido, cada entrevista é importante, por ser diferentes de todas as outras. Com isso, podemos perceber que:

Uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte não pode realmente ver a outra a menos que outra possa vê-lo ou vê-la em troca. Os dois sujeitos, interagindo, não podem agir juntos a menos que alguma espécie de mutualidade seja estabelecida.³⁴

O resultado final dessa entrevista é o produto de ambos, narrador e pesquisador. Por isso consideramos os entrevistados dessa pesquisa com colaboradores, pois eles auxiliaram intimamente na construção desse estudo³⁵. Os entrevistados que colaboraram com essa pesquisa transitam pelas mais variadas funções dentro da comunidade, são professores, coordenadores pedagógicos, antigas lideranças, artesãos, enfim, moradores da T.I. As pessoas entrevistadas para essa pesquisa foram: Maria Librantina Campos, Divaldina Luiz, Cezário Pacífico, Charlene Lopes, Arnaldo Alves de Assis, Rosalina Rodrigues Silva, Luiz Fernando Lima, Noé Rodrigues, Maria do Carmo Barbosa, Valdecir da Paula, Sonia Mara Luiz, Jonatas de Oliveira e Ari Neris.

Portelli aborda ainda a importância da experiência pessoal nas entrevistas, pois ele considera que perdemos quando utilizamos as entrevistas dos outros e não realizamos as nossas³⁶. Contudo, nessa pesquisa foram utilizadas ainda as entrevistas com Emiliana Pinheiro e Ernesto Alipio, que foram realizadas por outros integrantes do Labhin,

transformar o registro auditivo para o papel. Para isso utilizam-se três maneiras, sendo: “1) a transcrição: digita-se como é falado, mas sem as questões do entrevistador; 2) a textualização é quando se retiram os erros gramaticais e sons alheios; e 3) a transcrição, em que as palavras e sons são registrados de acordo com as palavras do colaborador”. Para esta pesquisa, escolheu-se o modo de transcrição, pois os sons, as hesitações, as pausas, o modo de falar, são importantes para o contexto da análise da entrevista. Cf. MEIHY, *Ibidem*. p.76-78. Por isso, preferiu-se manter todos os ‘erros’ e vícios da fala das entrevistas e não fazer uma correção ortográfica, pois, entendemos a língua como um modo de socialização, como transformadora na maneira de conhecer as coisas, como política e também como um modo de defesa. Com isso, ao corrigir as grafias, muito das particularidades e das relações (de identificação, poder, etc.) acabariam por passar despercebidas e não proporcionaria outros debates acerca das linguagens e oralidades indígenas.

³⁴ PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História**, São Paulo, 14 de fevereiro de 1997b. p.09.

³⁵ PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho de história oral: algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: **Revista Projeto História**. São Paulo, nº. 15,1997a. p.36.

³⁶ PORTELLI, 1997 a, *Idem*, p.36.

também pesquisadores da história Kaingáng. Obviamente nada se compara ao momento que o entrevistador passa com o seu entrevistado, contudo, podemos sim, partindo da entrevista de outros, colocar nosso próprio olhar sobre as questões abordadas. Podendo suscitar ainda novos questionamentos, que acharemos então a necessidade de irmos até a pessoa e fazermos nossa própria entrevista.

Os temores que rondavam o meio acadêmico quanto à utilização dessa metodologia eram os mesmos que criticava o porquê de se fazer História do Tempo Presente³⁷, a proximidade demasiada do historiador com sua pesquisa. Contudo, o historiador deve tratar a fonte oral da mesma forma que trata qualquer outra fonte a ser analisada, buscando sempre compreender as condições de sua produção e todos os elementos que permeiam sua constituição, da mesma forma como analisa outras fontes históricas. O diferencial dessa fonte em relação a outras é que o historiador participa de seu processo de construção.

Outras fontes que compõe essa pesquisa são: o Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê de 2010; laudo antropológico, um conjunto de leis como: Lei do Estatuto do Índio, Lei de Terras, entre outras; Constituição Federal Brasileira; usamos como fonte primária além das entrevistas, *Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul* produzidos por Pierre Mabilde, *Os Kaingáng de São Paulo* escrita por Henrich Manizer e a obra *Os Caingangues de Palmas* de Loureiro Fernandes, além de outras fontes produzidas sobre os Kaingáng, como as obras de Telêmaco Borba Franz Keller, assim também como o Decreto de nº 7, que reservava aos Kaingáng o território do Chapecó e Chapecózinho.

Outros arcabouços teóricos foram explorados para fundamentar essa pesquisa, sendo eles: identidade, memória, cultura e Cultura

³⁷ A história como uma disciplina que possuía um método de estudo próprio, onde para ser ter objetividade, seria necessária uma distância entre a pesquisa e os problemas do presente, pois, só esse recuo ao passado poderia garantir uma distância crítica. Com isso, desqualificava-se a história recente e conseqüentemente a utilização de testemunhos diretos. Contudo, foi a partir da década de 1980, que mudanças foram ocorrendo nos diferentes campos da pesquisa histórica. Nesse contexto, a análise qualitativa é valorizada, resgatou-se a importância das experiências individuais, dos sistemas de posições para as situações vividas e das normas coletivas para as situações singulares. Com o novo impulso da História Cultural, ocorreu um renascimento do estudo do político e incorporou-se à história o estudo do contemporâneo. FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro 2002, p. 315-319.

Material. Para o conceito de identidade, utilizamos as concepções de autores como: Poutignat e Streiff-Fenart, Pollak, Oliveira, Hall e, portanto, parto do princípio de que a identidade é algo construído ao longo da vida da pessoa e que esta não possui apenas uma, mas sim várias identidades que são utilizadas no momento que lhe é oportuno. Em relação à cultura, nos apropriamos das compreensões de Cuche, Kuper, Eagleton, Tomaz, compreendendo a cultura como um processo dinâmico em construção constante. Partindo para outro processo dinâmico, utilizamos na abordagem da memória, os pressupostos de Le Goff, Halbwachs, Portelli, Nora, Pollak e Jelin. Essa pesquisa objetiva o estudo da Cultura Material e para abordar esse conceito, empregamos os estudos de Vidal e Silva, Ribeiro, Meneses, Van Velthem, Lima e Vieira.³⁸

Devido ao contato com outros povos, a cultura indígena vem passando por transformações que estão refletindo em seus costumes tradicionais, a exemplo da língua materna, sistema de saúde tradicional, no uso de plantas medicinais, religião e do artesanato. A confecção desses artesanatos nas comunidades indígenas é também auxiliada pela memória, haja vista que, é algo aprendido coletivamente através da observação³⁹. As técnicas utilizadas para trançar as cestarias, que sementes usar, com o que colorir e qual matéria prima utilizar, não estavam em manuais ou cartilhas. São processos que ficam na memória e são passados de geração em geração, trabalho atribuído aos “velhos” da comunidade e mais recentemente a escola. A confecção dos objetos da Cultura Material nas sociedades indígenas é ensinada através da observação cotidiana, ocasião em que são repassados os ensinamentos necessários sobre os objetos, algo que também faz parte do processo de socialização da comunidade. Assim, busca-se atender as especificidades da história e da cultura Kaingáng, proporcionando o conhecimento destas práticas, fortalecendo através da memória e a oralidade, a identidade étnica e cultural deste povo.

O estudo da Cultura Material indígena é importante, devido à relevância de que nela consta a identidade e simbolismo do grupo. A confecção desses objetos possibilita analisar e perceber aspectos da

³⁸ Ressaltamos ainda que algumas bibliografias e documentos foram utilizados com o artifício do *apud*, não por ser um caminho de mais fácil acesso, mas pelo fato de que ficamos impossibilitados de obter a obra original (seja pelo não domínio completo da língua utilizada ou pela obra não possuir publicações no Brasil), ou não tivemos acesso à documentação utilizada por tal, pela impossibilidade da pesquisa onde o documento utilizado, foi encontrado.

³⁹ MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; SALVARO, Talita Daniel. Artesanato Kaingáng: Entre usos e desusos da cultura material. In: **Cadernos do CEOM** - Chapecó: Argos, nº24 – Cultura Material, 2006. p. 32.

cultura desses grupos indígenas, bem como seu cotidiano, os rituais e a elaboração de seus trabalhos, funcionando como suporte documental carregados de informações relativas à cultura. No entanto, o objeto em si não nos diz muita coisa, é necessário analisar o contexto em que ele está inserido e se utilizar do auxílio de demais fontes⁴⁰ como a escrita e a oral para problematizá-lo. É através também da Cultura Material que podemos perceber a identidade étnica de um povo, como uma forma de definir-se para si e para os outros como pertencente a um determinado povo.

A produção dos objetos da Cultura Material, denominados anteriormente de artefatos, pode funcionar como símbolos de identidade étnica, permitindo reforçar os laços de pertencimento, buscando o estabelecimento da diferença e enfocando a valorização de sua cultura. Em alguns casos a confecção de determinados artefatos característicos do povo é fator essencial para a persistência dessa identidade, sendo capaz de refletir o padrão e a intensidade de interação entre indivíduos de qualquer unidade social.

Essa pesquisa se divide em três capítulos, o primeiro capítulo, **Caminhos percorridos: os Kaingáng**, perpassa a história desse povo iniciando com os acontecimentos que levaram à colonização do Sul do Brasil e qual foi a relação que essa empreitada colonizadora teve na história do povo Kaingáng. A trajetória desse povo em Santa Catarina permite localizar espacialmente o sujeito histórico estudado, assim também como as ações do SPI e da Funai, influenciaram na organização e modificação dessa comunidade. Por isso, perceber a organização socioeconômica da Terra Indígena, também se faz necessário.

O segundo capítulo **Identities em curso: o artesanato como um modo de expressão**, aborda discussões acerca de que, cultura, identidade e memória são compreendidas como processos dinâmicos e como elas são aplicadas para estudar a história indígena, assim também, a relação entre História Oral e História Oral indígena. Perceber ainda, partindo das etnografias, como ocorrem as mudanças na Cultura Material e como os Kaingáng se apropriam dela, incorporando-as na comunidade, através de processos de ressignificação.

Por fim, o terceiro capítulo **Mudanças em processo: as várias faces do artesanato**, objetiva a abordagem das ações nacionais sobre os artesanatos indígenas, por exemplo, as lojas de Arteíndia e esse aspecto rentável institucional. Além de outras faces do artesanato, desde como é

⁴⁰ MANFROI; NÖTZOLD; SALVARO, Idem, p. 34-35.

visto dentro da comunidade, suas etapas de confecção, a venda para a sobrevivência até como o artesanato é percebido dentro da escola. Nesse quesito, outras questões estão relacionadas, entre elas, os dispositivos legais que possibilitaram a incorporação de componentes curriculares específicos na escola, por exemplo, as aulas de Artes.

Capítulo 1 Caminhos percorridos: os Kaingáng

“O povo Kaingáng se originou do buraco na terra.”⁴¹

Conforme relatos recentes sobre o Mito de Origem Kaingáng, foi dessa maneira o surgimento do povo. Ainda hoje eles identificam o local onde seus antepassados nasceram e de acordo com eles, o buraco de onde vieram pode ser visto na atual região de Guarapuava (Côranbang-rê), no Paraná. Matilde Koito, no livro *Ouvir Memórias, Contar Histórias* propõe que os Kaingáng ainda teriam se originado do milho cateto⁴², milho esse se somado ao pinhão (que conforme Mabilde seria o principal alimento dos Kaingáng), constituíam uma base importante na alimentação desse povo.⁴³

Além de necessitarem das araucárias para sua sobrevivência, os Kaingáng utilizavam-as como forma de divisão do território⁴⁴, tendo em vista que, os faccionalismos⁴⁵ existentes entre eles, acabavam por dividi-los em grupos, cada um sob o comando de um cacique. Quanto à forma de organização, essa divisão territorial tinha como referencial os pinheirais, os quais eram marcados distintamente por cada grupo⁴⁶. Com isso, seu território de migração consistia nas regiões mais altas do

⁴¹ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfê; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias: mitos e lendas Kaingáng**. Santa Maria: Pallotti, 2006. p.27.

⁴² Idem, p. 21.

⁴³ MABILDE, Pierre. **Apontamentos sobre os Índios Selvagens das Nações Coroados do Mato da Província do Rio Grande do Sul 1836-1866**. São Paulo: IBRASA; INL Fundação Nacional Pró-Memória, 1983. p. 125.

⁴⁴ Território é entendido nessa pesquisa não somente como um bem material ou fator de necessidade de produção, mas sim como uma condição para a vida dos povos indígenas. Local onde se desenvolvem a vivência em comunidade, somando: os seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, família e tradições. Por isso a concepção de território vai muito além do espaço físico, geográfico e das fronteiras político-administrativa. LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p.101-102. Salientamos ainda que há diversas perspectivas teóricas sobre o conceito de território e também de territorialidade, entre elas: a geográfica, de Milton Santos; a antropológica de Paul Little e outras propostas por autores como Pierre Bourdieu e Rogério Haesbaert.

⁴⁵ Para maiores informações, Cf. FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingáng. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingáng**. Londrina: Eduel, 2004. p.83-143.

⁴⁶ MABILDE, op. cit., p. 126.

planalto, ocupando desde o interior do atual estado de São Paulo até o norte do Rio Grande do Sul⁴⁷. Em tempos passados indaga-se que o território Kaingáng estendia-se ainda além dos estados anteriormente citados, compreendendo uma parte da Província de Misiones na Argentina chegando também ao Uruguai.⁴⁸

Atualmente corresponde a maior população indígena do sul do país e um dos três maiores grupos do Brasil, com uma densidade populacional com cerca de 60 mil pessoas⁴⁹ ocupando 55 comunidades nos estados brasileiros citados no parágrafo anterior⁵⁰. Em Santa Catarina, a população é cerca de 9.000 Kaingáng, vivendo em cinco Terras Indígenas e uma Reserva⁵¹. Desse número, cerca de 6.000 pessoas vivem na Terra Indígena Xaçepó.

Assim como o território Kaingáng foi se modificando ao longo dos séculos, a sua denominação enquanto povo acompanhou essa transformação. Os nomes comumente utilizados foram: Gualachos e Chiquis pelos padres jesuítas, do século XVII; Guayanas por parte da literatura histórica paulista do final do século XIX e início do XX; Coroados, pelos agentes do Estado e pelos religiosos que atuaram junto a eles no século XIX e XX, assim como pela sociedade envolvente⁵². Este

⁴⁷ BRIGHENTI, 2012a, Idem, p.49.

⁴⁸ MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A história dos Kaingáng da Terra Indígena Xaçepó (SC) nos artigos de Antônio Selistre de Campos**: Jornal a Voz de Chapecó 1939/1952. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008, p. 52.

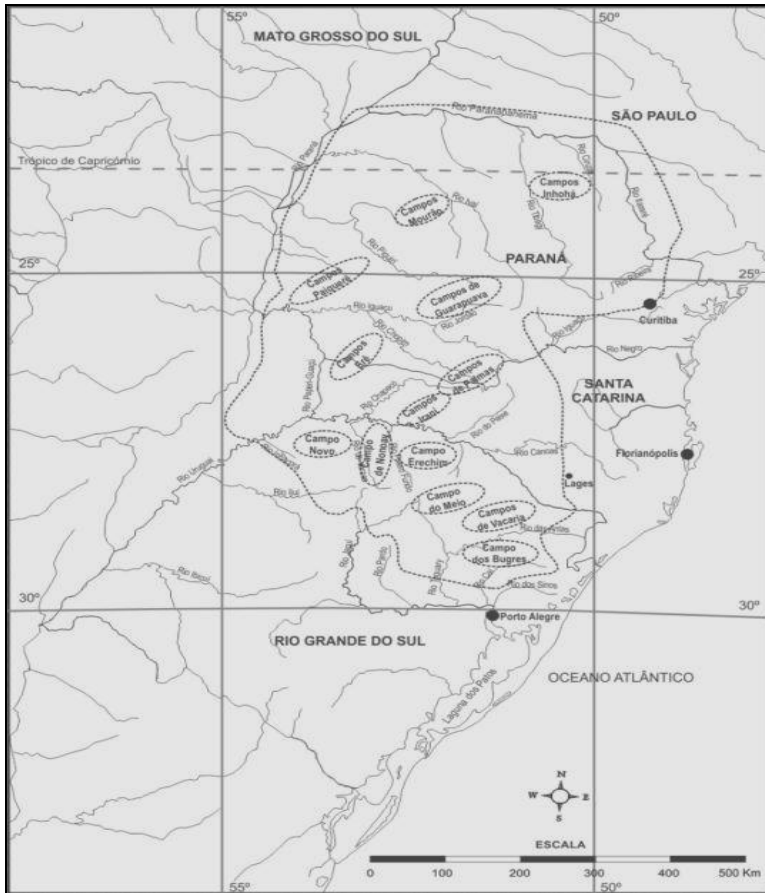
⁴⁹ BRIGHENTI, 2012a, Idem, p.47. O autor chegou a esse número, intercalando os dados populacionais da Fundação Nacional da Saúde – FUNASA, Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Fundação Nacional do Índio – Funai e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

⁵⁰ Idem, p.49

⁵¹ Essa reserva corresponde a Reserva Kondá, localizada em Chapecó. Esse local não corresponde a um território tradicional Kaingáng, contudo, foi adquirida pelo Governo Federal para a moradia da comunidade Kaingáng que vivia no centro e bairros da cidade de Chapecó. BRIGHENTI, Id, p.62. (Nota de rodapé número 10). As Reservas Indígenas são terras destinadas para os indígenas pela União em qualquer parte do território nacional, com o intuito de permitir a sua posse e ocupação. Juridicamente elas não são territórios tradicionais de ocupação e, sua obtenção ocorre através da compra desses espaços. Isso pressupunha, por exemplo, que dependendo do caso, há a necessidade de serem indenizados os donos dos eventuais títulos incidentes sobre uma terra que viesse a ser reservada para os índios. ARAÚJO, Ana Valéria et. all. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p.32.

⁵² MOTA, Lucio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; _____ ; NOELLI, F. S. (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p.03-06.

Figura 1: Atual território Kaingang no Estado brasileiro.⁵³



Fonte: LAROQUE, Luis Fernando da Silva. **Lideranças Kaingang no século XIX.** Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo. 2000. p. 37. Mapa reelaborado por Carina Santos de Almeida. Acervo: Labhin.

⁵³ Ressaltamos que a indicação pontilhada não revela a abrangência total do território Kaingang. Há presença Kaingang ainda em aldeias situadas, por exemplo, em: Porto Alegre/RS (TI Lomba do Pinheiro, TI Morro do Osso e TI Morro Santana), São Leopoldo/RS (TI Kaingang em São Leopoldo), Brauna/SP (TI Icatu) e Arco-Íris/SP (TI Vanuíre). BRIGHENTI, 2012a, op. cit., p.57. (Nora de rodapé n° 72).

último foi ainda mais difundido, pois era atribuído a forma com a qual cortavam seus cabelos. A origem da autodenominação Kaingáng que é utilizada na atualidade, é alvo de discussões. Telêmaco Borba se intitulou o primeiro autor a abordar a autodenominação Kaingáng, em 1882, porém, Mota percebe que antes dessa autodenominação ser utilizada por Borba, ela já havia sido utilizada (com grafias distintas) por Camilo Lellis da Silva, em 1865, que ao descrever o acampamento no Chagu em 1849, por ocasião da demarcação da futura estrada que ligaria Guarapuava ao rio Paraná, insere a autodenominação *Caengang*; Franz Keller, no ano de 1867, observa que os indígenas denominados de Coroados, chamavam a si mesmos de Caên-gang⁵⁴. Nesse contexto, concordamos com Mota, quando ele traz a hipótese de que essa “autopromoção” de Borba não aconteceu por uma negação dos estudos anteriores, mas, pelo desconhecimento dos mesmos.

A língua, que passou por um período de perseguição e proibição onde só se poderia falar o português, no contexto atual ela está inserida como uma forma também de afirmação enquanto povo indígena, buscando-se cada vez mais a valorização da língua materna. No Brasil, as línguas indígenas são divididas em troncos linguísticos denominados de: Macro Jê, Tupi, Aruak e Karib⁵⁵. Ainda existem segundo Monserrat, famílias menores constituídas por um número menor de línguas, que não se encaixariam em nenhum desses troncos. Assim também como línguas isoladas, que não mostram ter parentesco com nenhuma outra língua.⁵⁶

O maior interesse para essa pesquisa na atualidade é referente ao primeiro tronco linguístico, o qual está inserido a família Jê, que possui oito línguas indígenas, incluindo a Kaingáng. Essa família compreende línguas faladas, sobretudo nas regiões de campos cerrados que se estendem do sul do Maranhão e do Pará, em direção ao sul, pelos estados de Goiás e Mato Grosso, até os campos meridionais dos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Na família Jê, a língua Kaingáng possui cinco dialetos diferentes: dialeto de São Paulo (entre os rios Tietê e Paranapanema), dialeto do Paraná (entre os rios

⁵⁴ MOTA, 2004, Idem, p.09-13.

⁵⁵ URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.90.

⁵⁶ MONSERRAT, R. M. F. Línguas Indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **Índios no Brasil**, MEC, 1994. p. 95.

Parapanema e Iguçu), dialeto Central (entre os rios Iguçu e Uruguai)⁵⁷, dialeto do Sudoeste (ao sul do rio Uruguai e a oeste do rio Passo Fundo) e o dialeto do Sudeste (ao sul do rio Uruguai e leste do rio Passo Fundo)⁵⁸. Esses dialetos diferenciam-se em várias partes de sua estrutura, todavia, as diferenças mais evidentes são as fonológicas⁵⁹. A sistematização dessa língua, na sua forma escrita ocorreu na década de 1970, pela linguista alemã Ursula Wiesemann, resultando de seu trabalho o dicionário Kaingáng-Português – Português-Kaingáng.⁶⁰

Todos esses elementos culturais distintos aos olhos não indígenas provocaram ao longo da história dos Kaingáng, assim como a de outros povos indígenas no Brasil, situações de enfrentamento que acabaram por provocar discussões a fim de tentar “harmonizar” as relações entre esses povos e a sociedade envolvente. Para esse fim o Governo Federal criou dois órgãos, o primeiro foi criado em 1907, o Serviço de Povoamento do Solo e o segundo, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/LTN. Esse último órgão, juntamente com a Fundação Nacional do Índio – Funai que substituiu o SPI em 1967, provocaram mudanças profundas nas organizações das áreas indígenas. Adotando como uma das formas de atuação, políticas integracionistas que visavam em sua perspectiva ideológica, tornar os Kaingáng (e demais populações indígenas) “*elementos úteis à pátria brasileira*”.⁶¹

1.1 Redirecionado interesses: colonizando o sul do Brasil

A trajetória Kaingáng no atual oeste catarinense começa a ser percebida muito antes de se encontrarem fixados nesse local. O sul do Brasil já havia sido alvo de expedições como a de Aleixo Garcia, em

⁵⁷ Esse é o dialeto dos Kaingáng de Santa Catarina.

⁵⁸ RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas Brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 47.

⁵⁹ **Língua**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/284>. Acesso em: 11 de dezembro de 2013.

⁶⁰ SALVARO, op. cit., p.55.

⁶¹ D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Kaingáng: Questões de Língua e Identidade**. LIAMES 2, UNICAMP, 2002. p. 107. Disponível em: www.iel.unicamp.br/revista/index.php/liames/article/.../2181/1687. Acesso em: 06 de maio de 2012.

1522 e Dom Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, em 1541⁶². Este último inclusive discorreu em seus relatos que havia feito um desvio em seu trajeto, para não adentrar nos territórios Kaingáng, em Guarapuava e Palmas⁶³. Contudo, o contato entre colonizadores e os indígenas localizados no sul do Brasil ainda não era sistemático. Essa região não manteve contatos permanentes nem com portugueses, espanhóis ou jesuítas das Missões no médio Uruguai, baixo e médio Paraná que por ali passaram⁶⁴. No entanto, mesmo sem constantes relações, a presença indígena naquela região era conhecida e inegável.

Foi somente a partir do século XVIII que a região sul do Brasil, mais especificamente a região de Guarapuava passou a ser alvo de interesse econômico e estratégico da Coroa. A partir da assinatura do Tratado de Madri em 1750, a tensão entre Portugal e Espanha por disputas do território dos “Sete Povos das Missões” tende a se intensificar. Por isso, Portugal considerou ser necessário assegurar a posse desse território localizado ao sul do Brasil, visando combater possíveis pretensões espanholas e também impulsionar o processo de expansão econômica que vivia a “febre do ouro⁶⁵”. Essa busca pelo ouro trazia outras necessidades, entre elas estavam as tropas de muare e gados vacum, utilizando o primeiro para o transporte e o segundo para fins alimentícios. De acordo com D’Angelis, enquanto as pendências referentes ao Tratado de Madri não eram resolvidas, o ministro português Conde de Oeiras enviou em 1765, ordens ao Governador da Capitania de São Paulo, com o intuito de que o território da Coroa fosse expandido até o Rio da Prata.⁶⁶

Enquanto isso, o interesse estratégico e econômico delineava-se para essa região. O cumprimento das solicitações de Oeiras ficou ao encargo do Tenente-Coronel Afonso Botelho Sampaio e Souza. Entre 1768 e 1774, o Tenente-Coronel coordenou onze expedições militares que, inicialmente foram direcionadas aos campos de Guarapuava e

⁶² MOTA, Lucio Tadeu; NOVAK, Éder da Silva. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí-PR: história e relações interculturais**. Maringá: EDUEM, 2008. p.37-38.

⁶³ MOTA; NOVAK, 2008, Idem, p.39.

⁶⁴ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso Vizinho Kaingáng**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.p. 69.

⁶⁵ D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina** - CEOM. Ano 4, n.º 6, Chapecó/SC, 1989. p.14-15.

⁶⁶ MACEDO, Francisco Ribeiro de Azevedo. **Conquista Pacífica de Guarapuava**. Curitiba: GERPA, 1951. p. 86. apud D’ANGELIS, 1989, Idem, p.17.

posteriormente a Palmas objetivando a conquista do território Kaingáng. Entretanto, não foi bem sucedido na empreitada⁶⁷ devido a forte resistência dos Kaingáng. Mota e Novak observam que os procedimentos realizados pelos Kaingáng nas expedições, revelavam um senso aguçado de como guerrear. Eles conheciam as armas, à força, acompanhavam os passos, percebiam as fraquezas das expedições e para evitar o ataque frontal procuravam ganhar a confiança dos soldados, atraindo-os para longe das armas e então realizavam os ataques⁶⁸. Os Kaingáng tinham como objetivo resistir à ocupação de suas terras e obtiveram, mesmo que por um determinado tempo, sucesso nessa empreitada, pois retardaram a ocupação de seu território por quase quarenta anos⁶⁹. Mesmo não obtendo sucesso inicial, essas expedições foram de extrema importância para o conhecimento dessa região, em questão de relevo e hidrografia, por exemplo.⁷⁰

Foi no início do século XIX que ocorreu a tomada definitiva de Guarapuava e Palmas⁷¹. Em 1809, a expedição com mais de trezentas pessoas (mais de duzentas eram soldados) comandada pelo Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo parte de Santos, em São Paulo, com destino a Guarapuava objetivando a ocupação desses campos, abrindo assim espaço para as fazendas de criação. Apesar de conseguirem finalizar o projeto iniciado no século anterior (a conquista dos campos de Guarapuava), a resistência Kaingáng continuou, mas não foi suficiente para barrar o movimento até os campos de Palmas, aonde chegaram em 1839.⁷²

De acordo com Brighenti, dois motivos se faziam presentes na finalidade da conquista desses territórios, o primeiro seria por estratégia militar, tendo em vista que nesse período as fronteiras com a Argentina ainda estavam indefinidas⁷³. Através disso, qualquer tentativa de inserção dos argentinos no território brasileiro seria muito mais perigosa se a Coroa não tivesse conhecimento e posse completa dos campos de Palmas e Guarapuava. O segundo motivo seria de ordem econômica, com a expansão pecuária. Além de ser um território novo (sem exploração da fauna e flora) que possibilitava uma abundância de pastagem natural para

⁶⁷ MOTA; NOVAK, 2008, op. cit., p.49.

⁶⁸ Idem, p.56.

⁶⁹ Id., p.60-61.

⁷⁰ BRIGHENTI, 2012b, Idem, p.90.

⁷¹ MOTA; NOVAK, op. cit., p. 49.

⁷² Idem, p.63.

⁷³ BRIGHENTI, 2012b, op. cit., p.91.

os gados, era uma nova rota para desviar-se dos altos impostos cobrados por Lages, em Santa Catarina, na travessia das tropas de gado e muare que vinham da região das Missões, no Rio Grande do Sul, com destino ao mercado de Sorocaba/SP.⁷⁴

Entretanto, há outros fatores que devem ser considerados no contexto dessa conquista. O primeiro é a Carta Régia de 1808, pois a empreitada colonizadora do sul foi evidenciada com a chegada da Família Real no Brasil. Meses após sua chegada, Dom João VI publicou a Carta Régia que declarava guerra aos “bugres” e conforme nos traz Perrone-Moisés, “a preexistência de hostilidades por parte do inimigo será, sempre, a principal justificativa de guerra”⁷⁵. Essas hostilidades eram invocadas em diversos documentos que se referem aos povos indígenas. Não era a primeira vez que se utilizava de Cartas Régias, a fim de instaurarem Guerras Justas contra os indígenas, exemplos disso, podem ser visualizados nas: Carta Régia de 11/10/1707 para o Maranhão e a Carta Régia de 25/10/1707⁷⁶; somando a essas cartas, Leis, Regimentos e outros artifícios que procuravam provar a existência de um inimigo real. Inimigo esse, que muitas vezes era construído pelos próprios colonizadores.⁷⁷

Essa Carta vai abrir precedente e servir como uma espécie de inspiração para guiar e até burlar políticas indigenistas que vão sendo criadas e, desta forma, foi uma maneira de legitimar as violências que eram cometidas contra os indígenas. A guerra trata-se ainda de uma elaboração jurídica relativa ao relacionamento com os povos inimigos, pois o principal caso reconhecido de escravização legal indígena era aquele advindo das Guerras Justas⁷⁸. Na Carta enviada ao Governador e Capitão Geral da Capitania de São Paulo (pois os campos de Palmas e Guarapuava se encontravam nos limites dessa Capitania) Antonio José da França e Horta, o Príncipe Regente Dom João VI, discorre sua opinião sobre esses territórios e as pessoas que estavam ocupando-o:

⁷⁴ BRIGHENTI, 2012b, Idem, p.91.

⁷⁵ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.125.

⁷⁶ Ibidem, p.125-126.

⁷⁷ Ibid., p.125-129, passim.

⁷⁸ Ibid., p.123;129.

[...] Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se acham os campos geraes da Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos comprehendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos Indios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietarios, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultural-as em beneficio do Estado, de maneira tal que em todo o terreno que fica ao Oeste da estrada real, desde a Villa da Faxina até a Villa das Lages, a maior parte das fazendas, que estão na dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Indios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas. [...] fazendo-se cada dia mais evidente que não ha meio algum de civilisar povos barbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar a esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais solido bem que resulta do exercicio das faculdades moraes do espirito, muito superiores ás physicas e corporaes: tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reduzil-os a aldeiar-se, e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios: que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor

despeza possível da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Índios infestadores do meu território.⁷⁹

O “o quasi total abandono” dos campos de Guarapuava, o qual a Carta se refere, está inserido na ideia de vazio demográfico abordada por Mota. Era a construção de um território vazio, desabitado e até improdutivo que deveria ser ocupado pela colonização pioneira. Vazio que foi criado pela expulsão ou eliminação das populações indígenas que viviam naquele território⁸⁰. De acordo com Mota, mesmo já existindo Colônias Indígenas em meados do século XIX (já que o sistema de aldeamento passou a ser gradativamente menos utilizado, pelo inexpressivo resultado) nenhum mapa acusava a presença dessas Colônias, muito menos dos Toldos indígenas que se espalhavam pela região do Tibagi⁸¹. Essa ideia de *vazio demográfico*, *vazio absoluto*, *ilimitado deserto* e entre outras, vai se estender muito além do começo do século XIX, chegando a adentrar o século XX com diversas obras adeptas dessa opinião, como: *Um Brasil Diferente* (1955), de Wilson Martins quando discutia o homem paranaense e *Imigração para povoar vazios demográficos* (1969), de Altiva Pilatti Balhana⁸². Uma ideia que se perpetua e era utilizada como justificativa para o povoamento dessas regiões.

A Carta Régia não trazia informações somente sobre a importância do território ou da “guerra justa”, abordava também o que se deveria fazer depois da guerra, com os indígenas que fossem capturados. Esses indígenas teriam duas opções: ou ficavam quinze anos como prisioneiro de guerra, fazendo qualquer serviço que lhe fosse mandado, ou iriam para um aldeamento e com isso eles viveriam conforme as leis ordenadas pelo Príncipe Regente, reconhecendo sua autoridade e vivendo pacificamente em sociedade e, como recompensa teriam segurança individual e de sua (possível) propriedade⁸³. Além de como se portar com os “bugres”, a

⁷⁹ BRASIL. Leis etc. **Colecção das Leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm. Acesso em: 02 de maio de 2013.

⁸⁰ MOTA, Lucio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingáng**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná 1769-1924. Maringá: EDUEM, 1994. p.15.

⁸¹ MOTA, 1994, op. cit., p.24-25.

⁸² Idem, p. 31-38.

⁸³ BRASIL. Leis etc. **Colecção das Leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em:

Carta era específica num assunto que já no início da colonização era discutido: os minérios. Considerou-se que o território recém-descoberto era abundante em minerais preciosos, Dom João ainda seguindo essa ideia vai ordenar que sendo encontrados diamantes nesse território:

[...] deve ser logo entregue na Junta da minha Real Fazenda, onde sempre receberà alguma recompensa o que o apresentar: que toda a lavagem de terras para tirar diamantes fora proibida; e que os que assim obrarem, ficam expostos á maior severidade das Leis já estabelecidas para conservar este direito privativo da minha Corôa.⁸⁴

Para esse setor, a imagem dos indígenas de ferozes, cruéis e inimigos implacáveis, foram úteis aos interesses da Coroa, que proibia a circulação nessas áreas a fim de evitar os desvios dos diamantes, como fica claro no trecho da Carta Régia supracitado. Por isso, a presença de indígenas selvagens naquela região, contribuía para dificultar o acesso a elas por pessoas não autorizadas⁸⁵. Porém, essa utilidade foi insuficiente se comparada ao entrave que os indígenas significavam. Pouco tempo após a Carta de 1808 que prevê a perseguição dos “índios infestadores” do território da Coroa, outra Carta Régia é publicada em 1º de abril de 1809 se dirigindo novamente a Antonio José da França e Horta. O conteúdo dessa Carta tratava especificamente de como “dar principio ao grande estabelecimento de povoar os Campos de Guarapuava”⁸⁶ e civilizar os “índios bárbaros” daquele território.

A empreitada para estabelecer a autoridade de Dom João VI naquela região deveria ser da seguinte maneira: por meio da religião e civilização. A partir disso, a força física só deveria ser utilizada com quem ofendesse algum vassalo da Coroa ou resistisse aos meios “brandos” de civilização que o Príncipe Regente tinha a oferecer. Para esse objetivo, foram adotadas algumas práticas antigas quando se referia aos indígenas, tais como: vesti-los; afirmar a eles que iriam dispor de

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm. Acesso em: 02 de maio de 2013.

⁸⁴ BRASIL. Leis etc. **Coleção das Leis do Brasil de 1808...** Ibidem, p. 156-159.

⁸⁵ ALMEIDA, Maria Celestino de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p.66.

⁸⁶ BRASIL. Leis. **Coleção de Leis do Império do Brasil – 1809**. p. 36 . Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40045-1-abril-1809-571613-publicacaooriginal-94759-pe.html. Acesso em 02 de maio de 2013.

defesa contra seus inimigos, mas, somente aqueles que “aderissem aos meios brandos de civilização“. Ainda eram delimitadas outras práticas, agora reservadas aos não indígenas, como: não manter comunicação com as indígenas; tentar convencê-los que mal nenhum seria feito ao “índio pacífico habitador do mesmo território”.⁸⁷

Todavia, o plano que foi adotado era o de perseguir os “Índios infestadores” do “território da Coroa” e, foi a partir dessa data que os Kaingáng iriam sentir impactos maiores das frentes de ocupação, destruindo pouco a pouco a resistência indígena que ainda permanecia. A imagem de ferocidade que era veiculada em discursos políticos e na imprensa estimulava muitas vezes as ações de violência contra os indígenas, causando ainda mais conflitos e ocasionando vítimas fatais dos dois lados. Pensando nisso, Celestino aponta que os ataques desses indígenas contra os não indígenas, não deveriam ser vistos apenas como meras respostas as violências direcionada a eles, pois os indígenas não são selvagens, nem tão pouco vítimas indefesas que só se defenderiam depois de atacados.⁸⁸

A Carta Régia foi revogada no ano de 1831, mas essas guerras continuariam no decorrer do século XIX e as consequências advindas dessas ações não poderiam ser revertidas⁸⁹. De acordo com Mota e Novak, em 1839, os fazendeiros instalados em Guarapuava conquistaram os campos de Palmas e instalaram naquela localidade 37 fazendas com mais de 30 mil cabeças de gado, fundando a vila de Palmas.⁹⁰

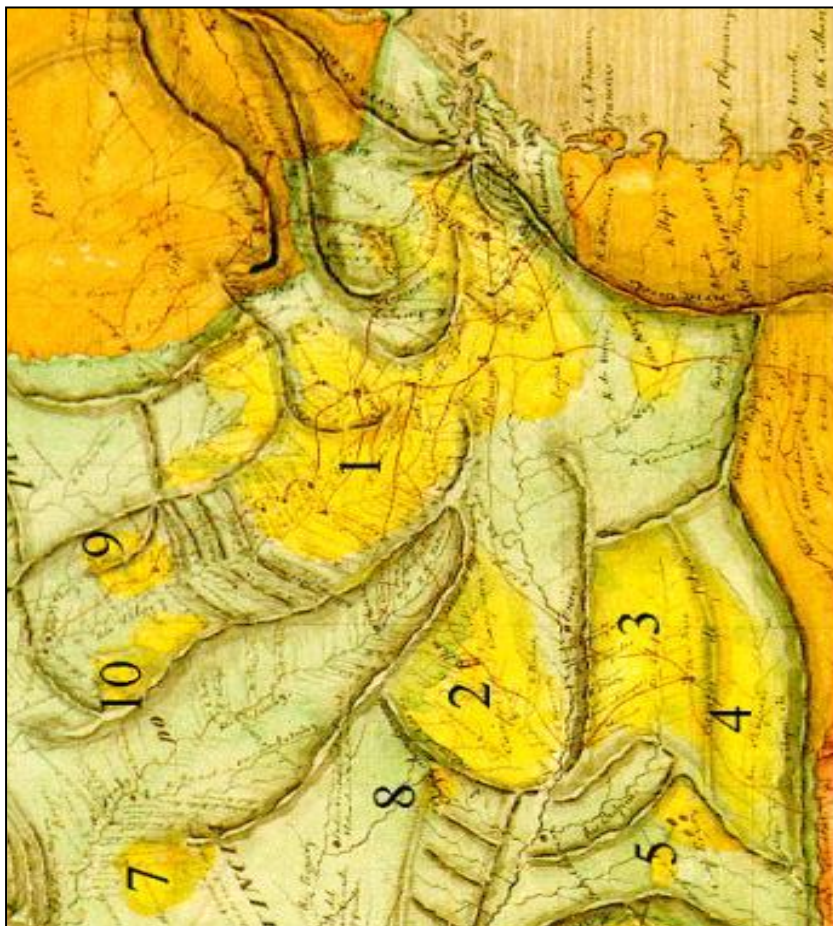
⁸⁷ BRASIL. Leis. **Coleção de Leis do Império do Brasil** – 1809... Ibidem, p. 36..

⁸⁸ ALMEIDA, 2010, op. cit., p.67.

⁸⁹ Ibidem. p.68.

⁹⁰ MOTA; NOVAK, 2008, op. cit., p. 63-64.

Figura 2: Mapa *corographico* da Província do Paraná em 1855.



Fonte: ELLIOT, João Henrique Elliot. Secção Cartográfica do Arquivo Nacional (MVOP A-25), apud MOTA, Lucio Tadeu. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In. NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., BRINGMANN, S. F. (orgs). **Etnohistória, história indígena e educação:** contribuições ao debate. Porto Alegre: Palotti, 2012. p. 234. A numeração contida no mapa foi inserida posteriormente por Mota. Mapa fora de escala.

O mapa supracitado corresponde à localização da Província do Paraná em 1855, ou seja, após as conquistas de Guarapuava e Palmas. Os pontos identificados como 2 e 3 neste mapa, sinalizam onde eram localizados respectivamente os campos de Guarapuava e Palmas, que de acordo com o Mito de Origem Kaingáng, foi de onde seus ancestrais nasceram. Segue na tabela abaixo, a denominação de todos os pontos identificados no mapa:

Tabela 1: Nomenclatura Kaingáng para os territórios por eles ocupados no século XIX e uma aproximação de ocupação atual.

Área	Denominação Kaingáng	Denominação Portuguesa	Ocupação Atual
1	Sem nome até o momento	Campos Gerais	Todo ocupado pelos brancos
2	<i>Koran-bang-rê</i>	Campos de Guarapuava	Todo ocupado pelos brancos
3	<i>Kreie-bang-rê</i>	Campos de Palmas	Terra Indígena de Palmas
4	<i>Xanxa-rê</i>	Campos de Xanxerê	Terra Indígena Chapecó
5	<i>Kampo-rê</i>	Campo Erê	Todo ocupado pelos brancos
6	<i>Kavaru-Koya</i>	São Pedro das Missões – Argentina	Todo ocupado pelos brancos

7	<i>Pahy-ke-rê</i>	Paiquere e/ou Campos do Mourão	Todo ocupado pelos brancos
8	<i>Min-krin-ia-rê</i>	Campos de Chagu Hoje Laranjeiras	Terra Indígena Rio das Cobras
9	Inhoó	São Jerônimo	Terra Indígena São Jerônimo
10	Sem nome até o momento	Hoje região de Rolândia Arapongas	

Fonte: MOTA, Lucio Tadeu. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In: NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., BRINGMANN, S. F. (orgs). **Etnohistória, história indígena e educação:** contribuições ao debate. Porto Alegre: Palotti, 2012. p. 234.

Entretanto, a essa altura não era mais a mesma região das primeiras expedições em 1768, às transformações já se faziam presentes. Sobre Guarapuava, vale ainda ressaltar a descrição de Padre Chagas, onde:

Guarapuava estendia-se para além do espaço geográfico ao que é o município homônimo, tampouco se limitava ao que hoje é o estado do Paraná. Avançava até a divisa com a Província de São Pedro, incorporando todo o oeste e partes do planalto catarinense.⁹¹

⁹¹ CHAGAS LIMA, Pe. Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. **Revista Trimestral de História e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo IV, n. 13, 1842. p. 43. apud BRIGHENTI, 2012b, op. cit., p.88.

Esse era um território muito amplo que fazia parte dos locais de migração dos Kaingáng, mas que foram totalmente modificados pelas frentes de ocupação. Nessas frentes de ocupação, o contingente humano e de armas fazia grande diferença nas expedições, todavia, os soldados estavam lutando em um território que não era o seu, enquanto os Kaingáng conheciam essas terras, como a palma de sua mão. Tendo isso em mente, percebemos que, uma ação isolada de colonização por parte do Governo poderia não ser bem sucedida. Para que isso não ocorresse, a Coroa utilizou-se dos próprios indígenas para esse trabalho de aldeamento. Com isso, o auxílio dos próprios grupos Kaingáng se fez presente, nas ditas ações **colaboracionistas**. O termo em destaque deve ser visto com ressalvas, pois segundo Silva:

[...] mesmo alguns grupos Kaingáng tendo colaborado com as forças públicas no tocante ao aldeamento de outros indígenas, essa prática deve ser analisada pelo viés de uma característica interna da política Kaingáng, em que o faccionalismo é uma expressão das tensões sóciopolíticas que permeiam tal grupo.⁹²

Talvez possa parecer estranho que os indígenas se aliassem as autoridades do Governo a fim de combater outros indígenas, muitas vezes pertencente ao próprio povo, “tomando-lhes as terras, que outrora também foram suas”⁹³. Para isso algumas questões devem ser consideradas nessa relação Governo - Indígenas: a primeira seria a **ideia de unidade** – os indígenas eram frequentemente descritos pelos europeus como traidores e inconstantes. Eles não compreendiam como os indígenas podiam mudar tanto de um lado para outro e como guerreavam tanto com outros indígenas, como com europeus de diferentes nacionalidades⁹⁴.

Essas relações extremamente complexas demonstram como essa concepção de unidade não existia e conforme Borba nos trouxe, os Kaingáng viviam reunidos em toldos de 50, 100 e às vezes um pouco mais de indivíduos, sob a direção de seu cacique que comandava aquele

⁹² SILVA, Marco Antônio da. **Memórias que lutam por identidade**: a demarcação da terra indígena Toldo Chimbangue (SC) - 1970 - 1986. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006. p. 63.

⁹³ *Ibidem*, p.66.

⁹⁴ ALMEIDA, 2010, op. cit, p.47-48.

determinado grupo⁹⁵, ou seja, eram pequenos grupos que mesmo pertencendo ao mesmo povo, o Kaingáng, viviam sob o comando de um cacique, obedecendo as regras daquele grupo e defendendo os interesses e necessidades do mesmo. Interesses e necessidades que muitas vezes não eram a mesma que de outro grupo de Kaingáng;

As condições de vida em que esses indígenas se encontravam nesse período – as difíceis situações que enfrentavam, como por exemplo, as epidemias, ataques frequentes a suas habitações, fome e entre outras. Fazem com que essas alianças fossem vistas também como um modo de sobrevivência, pois quanto mais se restringia o território dos indígenas, a aliança com o governo era um modo de manter seu grupo e garantir melhores condições de vida nessa nova situação a qual se encontravam⁹⁶. As recompensas eram por vezes vantajosas, iam de remuneração dos Governos Provinciais, armamentos e recebimento de títulos militares conforme hierarquia militar do período, como major e capitão⁹⁷. Essas denominações atualmente ainda são utilizadas pelas autoridades Kaingáng nas aldeias;

A representação romântica - a visão de que os indígenas não poderiam fazer alianças com os colonizadores, está também embasada na representação do indígena que foi abordada por Cenci, como os indígenas sendo representantes do “Purismo Cultural”, uma visão genérica, abstrata, ingênua e romântica⁹⁸. O indígena da pintura, da literatura e da história nacional, pertencente à natureza e não como seres políticos e sujeitos históricos.

Nesse contexto, dois nomes que se destacam na atuação dos combates contra indígenas resistentes na região dos Campos de Palmas, são os caciques Vitorino Condá⁹⁹ e Estevão Viri. O primeiro chegou a ser nomeado major¹⁰⁰ recebendo do Governo uma gratificação mensal de 50\$000 réis para cada 500 indígenas que ele conseguisse reunir e posteriormente, uma gratificação de 5\$000 réis a cada 50 indivíduos que

⁹⁵ BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ. e Lytog. A vapor Impressora Paranaense, 1908. p.07.

⁹⁶ ALMEIDA, 2010, op. cit., p.23.

⁹⁷ SANTA CATARINA. **Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê**, 2010, mimeo. p.09.

⁹⁸ CENCI, Angelo. Considerações em Torno da Cultura e Identidade Cultural Kaingáng. In: MARCON, Telmo (coord.) **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Fascículo número 3. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 203.

⁹⁹ Encontram-se algumas grafias diferentes na escrita do nome de Vitorino. Podemos encontrar Condá com C e também com K.

¹⁰⁰ D'ANGELIS, 1989, Idem, p.48.

apresentasse ¹⁰¹. Apesar das primeiras referências de Condá serem da ocupação dos Campos em Palmas, a sua atuação se estendeu até a região de Nonoai ¹⁰². Este cacique, no início da colonização desses Campos, prestou assistência aos árbitros que dividiram esses Campos, assim como forneceu diversas informações para as expedições de reconhecimento. Foram essas informações que propiciaram a descoberta de outros campos e faxinais a sudoeste de Palmas, denominados de Erê pelos indígenas, algo que não estava previsto nas medições governamentais. ¹⁰³

O segundo, Viri era subordinado de Condá, mas acabou elevando-se ao mesmo patamar de Condá quando defendeu a recém-fundada Vila de Palmas de um assalto feito em março de 1843, por grupos Kaingáng resistentes a ocupação ¹⁰⁴. A aliança entre Viri e o Governo da Província pode ser vista em passagens de Relatórios, como esta:

Este selvagem, reconhecendo a conveniência de viver em paz como os invasores daquela região, fez suas propostas de paz, que foram aceitas; e abandonando, desde logo, seus escondouros, transportou seu alojamento para junto da nascente povoação de Palmas. Em compensação da proteção que lhe prometterão, protestou elle defender seus novos aliados de qualquer agressão das tribus dissidentes. ¹⁰⁵

Além da proteção, essa aliança era selada com troca de bens materiais, como: machados, foices, espingardas, tecidos e bois ¹⁰⁶. A posse do poder de fogo, certamente conferia aos comandados de Viri, superioridade nos combates ¹⁰⁷. Essas pequenas trocas de bens materiais, foi a porta de entrada para pedidos mais ambiciosos, como no caso a solicitação de uma extensão de terra:

¹⁰¹ **Relatório do Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Manoel Antonio Galvão, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial** de 05/10/1847. p.13. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/875/000011.html>. Acesso em: 09 de maio de 2013.

¹⁰² MOTA, 1994, Idem, p.223.

¹⁰³ Idem, p. 224.

¹⁰⁴ Ibidem, loc. cit.

¹⁰⁵ **Relatório do tenente-coronel de engenheiros Henrique de Beaurepaire Roham ao presidente Zacarias de Goes de Vasconcelos**, de 08/02/1855. p. 140. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/615/000146.html>. Acesso em: 01 de julho de 2013. Mantivemos a grafia original.

¹⁰⁶ MOTA, 1994, op. cit., p. 230.

¹⁰⁷ Idem, p. 229.

[...] relativa ao seu arranchamento, e dos demais selvagens, que o acompanhão, em numero de mais de cem indivíduos. Parece-me que não pôde haver reclamação mais justa. Senhores de um território que herdarão de seus ávos, como estes o houverão da Natureza, elles nada mais querem do que o usufruto de uma pequena extensão de terreno, **onde possuem gozar em paz das vantagens da civilização [grifo nosso]** [...].¹⁰⁸

A última frase é emblemática para pensar na relação dessas alianças. Para Viri era a solicitação de um espaço onde seu grupo pudesse viver, mas, para o Governo, era um lugar onde eles poderiam gozar em paz das vantagens de ser civilizado. Seria esse mesmo o real motivo da solicitação? Ou poderíamos ver nesse contexto o que Mota discute como sendo a autonomia de Viri, onde ele “apesar de prestar serviços aos brancos, tinha autonomia em suas decisões, não sendo apenas um cumpridor das ordens do governo da província”.¹⁰⁹

O caso é que nessas relações estão inseridas muito mais questões do que somente alianças, colaboracionismo e unidade, mas, também questões de identidade. Identidade essa construída no contexto de relações de poder, contato e confronto. Para Vieira, desse contato, tanto de indígenas com não indígenas e entre eles próprios, surge o sentimento de pertencimento étnico¹¹⁰, que reforça o sentimento de identificação com o seu grupo étnico. Este último, entendido como um grupo de indivíduos que compartilham de um pertencimento, independente de possuírem um conjunto de fatores culturais comuns, da mesma organização social e cultural. O fato de falarem uma mesma língua, a contiguidade territorial, a semelhança dos costumes não representam por si próprios atributos étnicos; é onde os indivíduos se identificam e são identificados como a ele pertencentes.¹¹¹

¹⁰⁸ **Relatório do tenente-coronel de engenheiros Henrique de Beaurepaire Roham ao presidente Zacarias de Goes de Vasconcelos**, de 08/02/1855. p. 142. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/615/000148.html>. Acesso em: 01 de julho de 2013. Manteve a grafia original.

¹⁰⁹ MOTA, 1994, op. cit., p.234.

¹¹⁰ VIEIRA, Edna Elza. **Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.p. 03.

¹¹¹ Cf. *Ibidem*, loc. cit; CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**; Tradução de Viviane Ribeiro. 2ª Edição. Bauru/SP: Edusc, 2002. p. 179; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-

Portanto, falar a mesma língua, ter a contiguidade territorial e a semelhança dos costumes não garante a unidade, se não houvesse esse sentimento do pertencer a um povo. São essas questões que devem ser levantadas ao pensarmos essa relação do colonizador e o colonizado.

1.2 Trajetória Kaingáng no oeste catarinense

Como citado anteriormente, os aldeamentos centralizados na catequização do indígena, perderam seus prestígios e recursos em 1885, pelos resultados inexpressivos que estavam apresentando. Tanto que a criação do aldeamento de Palmas foi negada por falta de verbas pelo ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Antônio da Silva Prado¹¹². Contudo, de acordo com o diretor de índios de Guarapuava, Luiz Daniel Cleve, em ofício ao governador do estado do Paraná de 1892, Francisco Xavier da Silva atribuiu o fracasso dos aldeamentos não somente a falta de verbas, mas aos próprios indígenas, pois eles pertenciam a uma “raça decaída”, fadada a desaparecer¹¹³. Nesse argumento de “raça decaída” e fadada ao desaparecimento podemos perceber que o fracasso dos aldeamentos estava atrelado mais à resistência indígena, do que à falta de recursos que eram destinados pelo Governo.¹¹⁴

Dos aldeamentos, o Governo passou a investir nas Colônias Militares. A Lei nº 729, de 09 de novembro de 1850, regulamentou as Colônias Militares que seriam criadas no Império do Brasil. Em 1859, criou a Colônia Militar de Chapecó¹¹⁵, onde atualmente é a cidade de

FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998. p. 163.

¹¹² ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento.** Condições de acesso: Original. Nota: C291. 134. Rio de Janeiro, 26/09/1885. apud BRIGHENTI, 2012b, Idem, p.108.

¹¹³ *Ibidem*, loc. cit.

¹¹⁴ MOTA; NOVAK, 2008, op. cit., p. 137. Segundo esses autores, os aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo continuaram a receber alimentos, ferramentas e demais objetos do estado, mesmo após a República. Esses aldeamentos foram extintos em 1900 pelo Decreto nº 5, de 3 de julho.

¹¹⁵ “Hei por bem crear mais duas colonias militares na Provincia do Paraná, as quaes serão estabelecidas, huma nos Campos do Erê ao occidente dos rios Chapecó e Chopim, e outra nos Campos do Xagú ao occidente dos de Guarapuava, nos pontos que forem designados pelo Presidente da Provincia, e deverão reger-se pelas Instrucções que com este baixão, assignadas

Xanxerê¹¹⁶. De acordo com Piazza, o objetivo dessas Colônias eram proteger a fronteira com a Argentina e integridade do território brasileiro, onde o artigo 2º estabelecia que “essas colônias são destinadas à defesa da fronteira, à proteção dos habitantes dos campos de Palmas e Erê, Xagu e Guarapuava, contra a invasão dos índios, e a chamar os ditos Índios, com auxílio da catechese à civilização”¹¹⁷. Mesmo regulamentada em 1859 a instalação efetiva da Colônia Militar do Chapecó foi somente no ano de 1880, tendo como encarregado o Capitão José Bernardino Bormann.¹¹⁸

Coube ainda a Colônia Militar realizar os trabalhos a fim de construir uma linha telegráfica que fizesse ligação da Colônia com o restante do país, que foi inaugurada em 1893¹¹⁹ e para esse trabalho, José Bernardino Bormann teria contratado os serviços dos indígenas. A memória oral Kaingáng nos revela que depois de realizado o trabalho, os indígenas sob a liderança do cacique Vanhkrê solicitaram que o pagamento fosse feito em terras, mas não uma terra qualquer, a que se localizava no entremeio do rio Chapecó com o Chapecózinho. Relatos abordam que o cacique Vanhkrê dirigindo-se ao oficial em Boa Vista (Clevelândia/PR), teria dito: “Olha, nós precisamos de terra pra criar nossos filhos, que nós não vamos andar criando nosso filhos nas copas dos pinheiros. Nós não somos macacos”¹²⁰. Porém, o desejo por essas terras era anterior aos trabalhos da linha telegráfica, já que conforme D’Angelis:

Por volta de 1856, podemos aceitar a localização Kaingáng na região do oeste catarinense, pelo menos, nos seguintes locais: Toldo Xaçepó, Toldo Formigas, Toldo Jacu e vários outros entre o médio Chapecó e o Chapecozinho: Chapecozinho, Toldos da Emigra, Irani e os matos a Leste dele atingindo os rios Ariranha e Jacutinga; Serrinha; proximidades do baixo rio Chapecó; região entre os

por João de Almeida Pereira Filho, do Meu Conselho, Ministro e Secretario de Estado dos Negocios do Imperio, que assim o tenha entendido e faça executar.” BRASIL, apud PIAZZA, Walter F. **A colonização de Santa Catarina**. 3. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1994. p. 216.

¹¹⁶ SILVA, Luana Máya. **Trançados e Pinturas: o artesanato Kaingáng na Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê/ Terra Indígena Xaçepó – SC (1988-2011)**. Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2011. p.38.

¹¹⁷ PIAZZA, op. cit., p. 216.

¹¹⁸ Ibidem, p. 218.

¹¹⁹ D’ANGELIS, 1989, Idem, p. 52.

¹²⁰ Ibidem, loc. cit.

rios Anta e Sargento: região de Dionísio Cerqueira.¹²¹

Mesmo com esse antigo interesse, foi somente após a linha telegráfica, mais especificamente no ano de 1902 que a referenciada região passa a ser oficialmente dos Kaingáng, pois nesse ano foi assinado pelo então governador do estado do Paraná¹²² Francisco Xavier da Silva, o decreto de número 7, que reservava aos Kaingáng a terra localizada entre os rios Chapecó e Chapecózinho, tornando o que hoje é a Terra Indígena Xapecó¹²³. No decreto, afirma-se:

Art. Único [sic]. Fica reservada para o estabelecimento da tribu de indigenas coroados ao mando do cacique Vaicrê, salvo direito de terceiros, uma área de terras compreendida nos limites seguintes: A partir do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul, até o passo do rio Chapecósinho, e por estes dous rios até onde elles fazem barra.¹²⁴

Esse decreto, apesar de oficial não colocou um fim nas disputas pelo território indígena, pois com a definição dos limites entre Santa Catarina e Paraná em 1916, as terras no oeste foram ocupadas por camponeses¹²⁵ oriundos, em sua grande maioria, das “Colônias Velhas” do Rio Grande do Sul (com o intuito de formar Colônias Novas) e famílias vindas direto da Europa¹²⁶. Uma nova forma de ocupação da terra passa a ser realizada da seguinte maneira: em lotes menores que as antigas fazendas de criação, com trabalho familiar e produção agrícola diversificada, que era complementada pela pecuária, aves, suínos e como

¹²¹ D’ANGELIS, 1989, Idem, p. 47- 48.

¹²² O decreto é assinado pelo presidente do estado do Paraná, pois no período de 1890 a 1916, a região que o decreto contemplava pertencia a esta jurisdição do Paraná, integrando o estado de Santa Catarina somente após esse período, quando os limites desses dois estados foram definidos. Cf. SILVA, 2011, op. cit., p.39.

¹²³ SALVARO, op. cit., p. 80-82.

¹²⁴ Relatório Apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Francisco Xavier da Silva, Governador do Estado do Paraná pelo Bacharel Artur Pedreira de Cerqueira, secretário d’Estado dos Negócios de Obras Públicas e Colonização em 31 de Dezembro de 1902, Curitiba. **Decreto nº 7, de 31 de Dezembro de 1902.** Acervo: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê. A transcrição manteve a grafia original.

¹²⁵ BRIGHENTI, 2012b, Idem, p. 68.

¹²⁶ Ibidem, loc. Cit.

atividade principal, a eliminação da reserva florestal ¹²⁷. Além desse novo modo de ocupar a terra, 1916 foi o ano em que teve início o processo de concessão de terras públicas, terras indígenas e terras de caboclos para as empresas colonizadoras ¹²⁸, pertencentes em sua grande maioria, a de empresários do Rio Grande do Sul. A terra era vista cada vez mais como uma mercadoria e fonte de renda.

Com as empresas colonizadoras, esse processo de colonização adotou o aspecto de empresa comercial destinada a explorar os recursos naturais de um território ¹²⁹. Comassetto aborda em seu artigo, que o comércio da terra foi facilitado pela participação e conveniência de pessoas ligadas ao poder público estadual, que beneficiavam a si e propiciavam vantagens para essas empresas colonizadoras ¹³⁰. Como exemplo desse benefício no oeste catarinense, Werlang destaca que a partir de 1917, a especulação imobiliária inicialmente beneficiou políticos ligados ao então governador Hercílio Luz, inclusive seu filho Abelardo Luz (que hoje dá nome ao município vizinho da Terra Indígena Xaçepó). ¹³¹

No oeste de Santa Catarina, duas empresas colonizadoras de destaque que atuaram nesse contexto, são: Luce, Rosa & Cia e Bertaso, Maia & Cia. A Luce, Rosa e Cia antes de se instalar no oeste catarinense, atuou na Colônia do Uva (Ita), fazenda Sarandi, Colônia Barra Grande e Colônia Poço Rico ¹³². No oeste catarinense, essa empresa adquiriu terras particulares e recebeu terras do estado de Santa Catarina em 1921, num total de 38 mil hectares de terras ¹³³. No mesmo ano, a “Bertaso e Maia fez um contrato com o governo do estado para construção da estrada de rodagem de Passo dos Índios a Goio-En, uma extensão de mais ou menos 30 quilômetros” ¹³⁴.

¹²⁷ VICENZI, Renilda. Colonizadora Bertaso e a (des)ocupação no Oeste Catarinense. In: **Cadernos do CEOM**, nº25 – Narrativas. Chapecó: Argos, 2006. p.303-304.

¹²⁸ BRIGHENTI, 2012b, op. cit., p. 80.

¹²⁹ COMASSETO, Carlos Fernando. Colônia Rio Uruguay, colonos-camponeses e a posse da terra (1920-50). In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH • São Paulo, julho 2011. p. 09.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹³¹ WERLANG, Alceu. **A colonização do Oeste Catarinense**. Chapecó: Argos, 2002. p.09.

¹³² COMASSETO, op. cit., p. 10.

¹³³ CIMI REGIONAL SUL. **Toldo Chimbangue**: História e Luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: 1984. p. 59. apud BRIGHENTI, 2012b, *Idem*, p. 80.

¹³⁴ HIRSCH, Maria Adelaide Pasquali. **Ernesto Bertaso**: de Verona a Chapecó. Chapecó: Argos, 2005. p. 58

Quanto à empresa Bertaso, ela foi fundada por Ernesto Francisco Bertaso, Manoel Passos Maia e Agiberto Attilio Maia, com o nome de Colonizadora Bertaso, Maia & Cia, iniciando suas atividades em Chapecó no ano de 1918. Cinco anos depois a sociedade se dissolve, dando seguimento ao empreendimento somente um dos sócios. Com o nome de Colonizadora Bertaso, a empresa continuou o empreendimento no oeste catarinense, fazendo propagandas no Rio Grande do Sul onde frisava que as terras oferecidas no estado catarinense pela Colonizadora, seriam virgens, férteis e apropriadas para uma nova expectativa de vida.¹³⁵

Os valores dos hectares que algumas empresas praticavam, era diferenciado em mato e campo. O hectare da terra de mato era vendido por um valor maior (trinta mil réis) do que a do campo (vinte mil réis), com a justificativa de que a terra de mato proporcionaria uma maior renda, todavia, o campo podia ser valorizado através da agricultura ou pela criação de animais¹³⁶. Esses preços foram para o primeiro contingente de pessoas que vieram terminar de ocupar o “vazio demográfico”. Posteriormente esses valores foram inflacionados proporcionalmente ao aumento do interesse dos compradores¹³⁷. Se o grande interesse das empresas colonizadoras era lucrar com a venda de lotes para os camponeses, ao estado interessava garantir a posse e domínio dessa região, impedindo as reivindicações territoriais (como havia acontecido com o Paraná) ou as lutas pela posse de terras (como ocorreu no Contestado).¹³⁸

Fazia ainda parte da estratégia dessas empresas, expropriar e expulsar os “intrusos” das terras adquiridas. Esses intrusos eram os caboclos e os indígenas, os quais as empresas colonizadoras já sabiam da existência e, por essa razão, disponibilizavam capatazes e homens de confiança para ficar à disposição dos novos proprietários e se “livrarem” desses “intrusos”, mesmo que para isso, tivessem que utilizar de violência¹³⁹. Essa atitude demonstra que o vazio demográfico, não era tão vazio assim. Nesse contexto, os Kaingáng, de habitantes de seu território tradicional no oeste catarinense, passaram a ser intrusos dessas terras.

¹³⁵ VICENZI, *Ibidem*, p. 304-305.

¹³⁶ COMASSETO, *op. cit.*, p.11.

¹³⁷ Arquivo Histórico Municipal Juarez Miguel Illa Font de Erechim. Caixa com informações da Empresa Colonizadora Luce, Rosa & Cia Ltda. Consultada em 7 de dezembro de 2007. Pasta colonização, folha nº 27. apud COMASSETO, *Ibidem*, loc. cit.

¹³⁸ VICENZI, *op. cit.*, p.305.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 306-307. Esse é um exemplo de como a colonizadora Bertaso tratava o “problema dos intrusos”.

Em virtude de toda essa situação promovida pelas empresas colonizadoras no início do século XX, os Kaingáng pediram uma medição definitiva das terras reservadas a eles entre os rios Chapecó e Chapecózinho, pelo decreto oficial de 1902, pois, a definição dos limites em: “A partir do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul, até o passo do rio Chapecósinho, e por estes dous rios até onde elles fazem barra”¹⁴⁰, era algo muito fluido. Enquanto isso, documentos datados de 1917, ou seja, um ano após o começo da inserção das empresas colonizadoras no oeste catarinense, dão conta do pedido dos próprios indígenas dessa medição e demarcação¹⁴¹.

De acordo com o funcionário responsável pelo ofício ao Presidente do estado do Paraná na época Affonso Alves de Camargo¹⁴²:

Era muito necessário fazer essa medição, mesmo para a terminação das constantes questões, algumas até de caráter bem grave suscitadas por esse estado de indivisão, entre os índios ali estabelecidos e seus vizinhos, sendo que já teve a Inspetoria ocasião de evitar vários conflitos naquela região, quando a Lei orçamentária tinha condições de atender essa questão.¹⁴³

Ou seja, já se previa conflitos por invasão do território Kaingáng, mas pela justificativa da falta de verba (que naquela ocasião, de acordo com o ofício ao Presidente do estado do Paraná, estava indo para a manutenção dos postos indígenas dos Botocudos e custeio de obras da povoação indígena de S. Jeronymo¹⁴⁴) a medição e possível demarcação não teve continuidade, resultando em expropriações ao longo do século XX. Contudo devemos considerar que a justificativa da pouca verba, não

¹⁴⁰ **Decreto nº 7, de 31 de Dezembro de 1902.**, op., cit.

¹⁴¹ BRASIL, Serviço de Proteção ao Índio/ SPI. **Ofício nº69 ao Exmº Sr. Dr. Affonso Alves de Camargo** – Presidente do Estado do Paraná, em 09 de abril de 1917. s/p. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

¹⁴² Temos ciência que no ano da expedição do ofício, em 1917, a região dos oeste onde a medição/demarcação oficial era solicitada pelos Kaingáng, já pertencia ao estado de Santa Catarina. Portanto, não seria necessário se reportar ao estado paranaense. Talvez por uma falta de conhecimento dessa mudança de jurisdição, ou pelos tramites da reserva desse território Kaingáng terem começado no estado do Paraná, o direcionamento do ofício foi realizado ao presidente desse estado.

¹⁴³ BRASIL, Serviço de Proteção ao Índio/ SPI. **Ofício nº69...** Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem, loc. cit.

se torna plausível quando analisamos que ao longo da história indígena, ações que visavam beneficiá-los eram pouco ou nada incentivadas. As atividades ligadas aos indígenas que recebiam maiores investimentos eram as que beneficiavam particulares, o Governo Federal, estadual, ou seja, todos, menos os indígenas. Quanto à questão das terras, um exemplo desse pouco interesse pode ser visto com maior clareza, nessa retardação para demarcar efetivamente as terras Kaingáng do Xaçupé. Nesse caso, a intenção era possibilitar ainda mais a exploração do território Kaingáng, em benefício do próprio governo e de particulares, numa região que possuía alto valor econômico.

Se isso acontecia em um local que havia sido reservado a eles legalmente, expropriações mais contundentes deveriam acontecer em outras regiões. Quatro anos após esse ofício começa a odisséia envolvendo os Kaingáng e Alberto Berthier de Almeida. O comerciante e madeireiro de Passo Fundo, Alberto Berthier de Almeida, dizia-se dono de grande parte da área indígena do Chapecó, num processo que começou em 1921, se intitulando como procurador dos herdeiros e sucessores de José Joaquim Gonçalves, pedindo a demarcação do referido terreno “Chapecózinho”, região que de acordo com Berthier já era habitada pela família de José Gonçalves desde 1857/1859.¹⁴⁵

Esse requerimento da terra veio acompanhado de uma “carta de sentença” onde ordenava que todas as autoridades do estado e a quem competisse cumprir esse requerimento, que deveriam respeitar aquele terreno como propriedade dos herdeiros e sucessores de José Joaquim Gonçalves. Terreno situado entre os seguintes limites: “aquém do rio de mesmo nome, da estrada para a direita rio abaixo, até uma lagoa, mais ou menos; e a rumo de Nordeste, divide com Antônio de Paula e a rumo de Leste segue pela estrada até encontrar com o mesmo Paula e de aí até o rio Chapecózinho”.¹⁴⁶

Posteriormente, em 1948, o juiz Antonio Selistre de Campos (tema abordado a seguir), pondera que: “Desde os tempos imemoriais os remanescentes da tribo dos Coroados, ou Caingangs, vem ocupando ao

¹⁴⁵ Para Deocleciano Nenê, essa fazenda ficava na margem esquerda do rio Chapecózinho, ou seja, fora da TI. NENÊ, Souza Deocleciano. Documento. **Referência das Terras dos Índios de Xaçupé, hoje do estado de Santa Catarina, da Jurisdição dessa inspetoria**. Curitiba, 25 de agosto de 1965. fl.163. apud BRIGHENTI, 2012b, Idem, p.242.

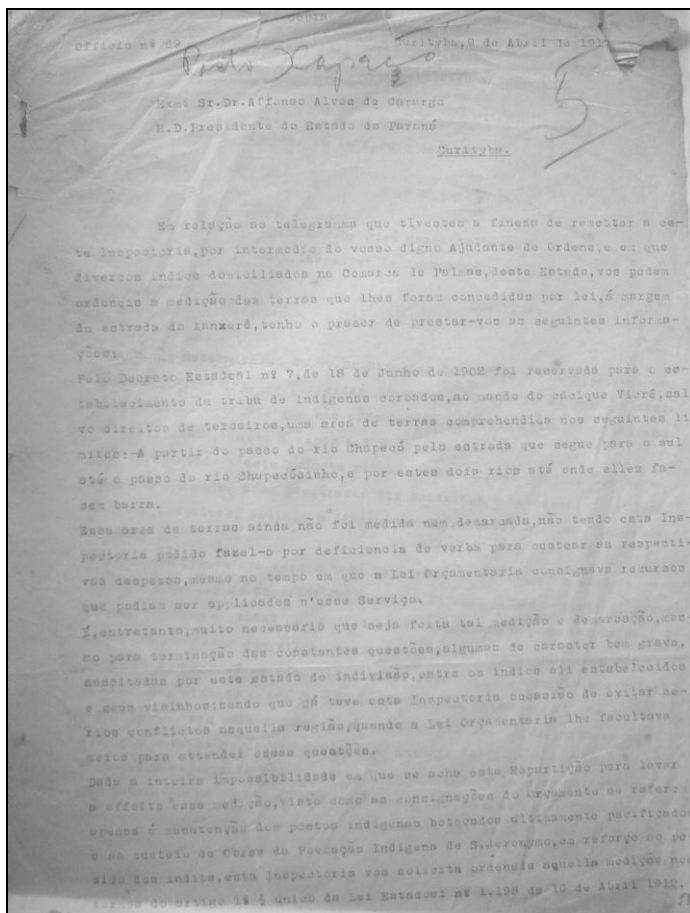
¹⁴⁶ BRASIL, Ministério da Agricultura/SPI. **Documento nº 21 ao Exmo. Sr. Dr. José Maria de Paula** – Inspetor da Inspeção de Índios, s/d. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

logares denominados Jacú e Banhado Grande, á margem direita do Rio Chapecózinho”¹⁴⁷. O juiz considera ainda como dúbia, a situação dos documentos utilizados por Berthier para requerer a terra, pois, “o requerente da medição não juntou documento algum, título de qualquer espécie, papel de qualquer origem, fosse escritura ou carta, de que lhe assistisse direito ou fundamento á sua pretensão”.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Centro de Memória do Oeste Catarinense (org.). **A voz de Chapecó**: artigos de Antonio Selistre de Campos – 1939 a 1952. Chapecó: Argos, 2004. p.64.

¹⁴⁸ Centro de Memória do Oeste Catarinense (org.). **A voz de Chapecó**... op. cit., p.64.

Figura 3: Ofício ao Presidente do Estado do Paraná Affonso Alves de Camargo referente à medição e demarcação definitiva da área Kaingáng do Chapecó - Chapecózinho, em 1917.



Fonte: BRASIL, Serviço de Proteção ao Índio/ SPI. **Ofício nº69 ao Exmº Sr. Dr. Affonso Alves de Camargo** – Presidente do Estado do Paraná, em 09 de abril de 1917. s/p. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012. ¹⁴⁹

¹⁴⁹ “Em relação ao telegrama que tivestes a fineza de remetter a esta Inspectoria, por intermédio do vosso digno Ajudante de Ordens, e em que diversos índios domiciliados na Comarca de

Ainda assim, para que fosse cumprida essa carta de sentença, o Comissário de Terras do 8º Distrito, Wencesláo Breves pede auxílio ao Inspetor José Maria de Paula para acalmar os indígenas e tentar convencê-los que não estariam sendo "vítimas de esbulho". Caso não fossem convencidos, eles partiriam para a violência, porque não estavam de acordo com a medição, pois ela estava desrespeitando a lei¹⁵⁰. Os indígenas estavam corretos no desrespeito da lei, pois nesse período ainda era comum a falsificação de documentos referente a terras. Em 1927 foi dada legitimidade de uma área de 83.366.300 m² da terra Kaingáng à Berthier, que em 1946 solicitou o título definitivo da terra.

Palmas, deste Estado, vos pedem ordeneis e medição das terras que lhes foram concedidos por lei, á margem da estrada do Xanxerê, tenho o praser de prestar-vos as seguintes informações: Pelo Decreto Estados1 nº 7, de 18 de junho de 1902 foi reservado para o estabelecimento da tribu de indígenas coroados, ao mando do cacique Vaicrê, salvo direito de terceiros, uma area de terras comprehendida nos seguintes limites: - A partir do passo do rio Chapecó pela estrada que segue para o sul até o passo do rio Chapecózinho, e por estes dous rios até onde elles fazem a barra.

Essa area de terras ainda não foi medida nem demarcada, não tendo esta Inspetoria podido fazel-o por deficiência de verba para custear as respectivas defesas, mesmo no tempo em que a Lei Orçamentária consignava recursos que podiam ser applicados nesse Serviço.

É, entretanto, muito necessário que seja feita tal medição e demarcação, mesmo para a terminação das constantes questões, algumas de caráter bem grave, suscitadas por este estado de indivisão, entre os indios ali estabelecidos e seus vizinhos; sendo que já teve esta Inspetoria occasião de evitar sérios conflictos naquella região, quando a Lei Orçamentária que facultava meios para attender essas questões.

Dada a inteira impossibilidade em que se acha esta Repartição para levar a effeito esta medição, visto como as consignações de Orçamento se referem apenas á manutenção dos postos indígenas botocudos ultimamente pacificados e do custeio de Obras da Povoação Indígena de S.Jeronymo, em reforço ao pedido dos indios, esta Inspetoria vos solicita ordeneis aquella medição nos termos do artigo 1º §único da Lei estados1 nº1.198 de 10 de abril de 1912." A transcrição manteve a grafia original.

¹⁵⁰ BRASIL, Ministério da Agricultura/SPI. **Documento nº 21 ...** op. cit.

Em 1947, um convênio foi firmado entre o SPI¹⁵¹ e Almeida, onde: era reconhecida a posse de uma parte das terras indígenas a Berthier; que os indígenas seriam transferidos desses locais; que o SPI se comprometia a parar o corte dos pinheirais e com as queimadas que aconteciam nessa área, com pena de indenização a Berthier pelo uso e exploração de suas terras. Contudo, entre 1952 e 1953 já se havia concluído que os indígenas eram os verdadeiros donos da terra disputada.¹⁵²

Mesmo após a conclusão de que a área disputada era dos Kaingáng, a legitimidade desse convênio é contestada somente quase dez anos depois, em fevereiro de 1961. O SPI passa a não reconhecer a legitimidade do convênio firmado em 1947, por três razões:

- 1– As terras do requerido ficavam na margem esquerda do rio Chapecozinho;
- 2 – As terras indígenas não podem sofrer mutilação;
- 3 – O convênio assinado pela 7ª IR em 19-12-1947 não foi ratificado pelo Diretor do SPI, portanto, é nulo. “Desta forma, não assiste nenhum direito ao reclamante, razão por que indefiro o pedido.”¹⁵³

Berthier chegou a disputar com o SPI em juízo a completa desocupação da área pelo descumprimento do convênio¹⁵⁴. No entanto, em 1966 esse convênio se tornou nulo, pois as evidências dos direitos de Berthier sobre essa área, não mais convencia. Apurando-se então que “nunca houve invasão dos indígenas que já viviam naquela área, quem foi o invasor foi o queixoso”.¹⁵⁵

Ao longo de mais de 60 anos (considerando o decreto nº 7 de 1902 a 1966, quando o convênio entre o SPI e Berthier é avaliado como nulo) diversas instâncias influenciaram nas tramitações do território Kaingáng do Chapecó. Essas instâncias eram: os indígenas, o Governo do estado do Paraná e Santa Catarina, o SPI, Berthier e o juiz Antonio Selistre de

¹⁵¹ Órgão Federal criado em 1910 que passa a atuar na área indígena do Chapecó em 1941. O contexto de sua criação será abordado posteriormente.

¹⁵² BRASIL, Ministério da Agricultura/SPI. **Documento 1481/61** de 18 de abril de 1961, fls. 42. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaçuá, PR, jun/2012.

¹⁵³ GUEDES, José Luiz. Documento. Solução. Rio de Janeiro, 1º de fevereiro de 1961. Arquivo Funai. Proc. nº 2221/97, fl. 87. apud BRIGHENTI, 2012b, Idem, p.250.

¹⁵⁴ BRASIL, Ministério da Agricultura/SPI. **Documento** de 1975 de 28 de março de 1966, fls.1-13. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaçuá, PR, jun/2012.

¹⁵⁵ BRASIL, Ministério da Agricultura/SPI. **Documento 1481/61** de 18 de abril de 1961... op. cit.

Campos. Mas como poderiam tão distintas esferas, negociar, renegociar e precisar defender um território que já possuía dono: os indígenas. Não é uma resposta simples, mas que pode começar a ser encontrada quando voltamos um pouco no tempo com a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, a Lei de Terras, onde:

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.¹⁵⁶

Quanto aos indígenas, os artigos 12, 13 e 14 são esclarecedores:

Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos publicos: 3º, para a construção naval.

Art. 13. O mesmo Governo fará organizar por freguezias o registro das terras possuidas, sobre as declarações feitas pelos respectivos possuidores, impondo multas e penas áquelles que deixarem de fazer nos prazos marcados as ditas declarações, ou as fizerem inexactas.

Art. 14. Fica o Governo autorizado a vender as terras devolutas em hasta publica, ou fóra della, como e quando julgar mais conveniente, fazendo previamente medir, dividir, demarcar e descrever a porção das mesmas terras que houver de ser exposta á venda, guardadas as regras seguintes [...].¹⁵⁷

¹⁵⁶ BRASIL. Lei nº 601, de 18 de Setembro de 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em 12 de julho de 2013.

¹⁵⁷ Ibidem.

Lendo o texto, a dedução evidente era para não se levar à venda as terras de ocupação indígena. Portanto, é errônea a interpretação segundo a qual a Lei de Terras de 1850 equiparou as terras de ocupação indígena às terras devolutas. Contudo, essa interpretação errônea foi a que se perpetuou e, a Lei nº 601 acabou sendo distorcida e legitimou posses particulares e revalidou concessões dadas a esses particulares¹⁵⁸. Essa mobilização em torno de discussões sobre a terra deve-se ao modo em que a terra era vista nesse contexto, como abordado anteriormente. Nessa nova perspectiva comercial, a terra-mercadoria era capaz de gerar lucro, tanto por seu caráter específico quanto por sua capacidade de gerar outros bens.

Essa questão pouco se alterou com a proclamação da República. A 1ª Constituição Republicana, em 1891 descentralizou a política de concessão de terras e colonização, transferindo para os governos estaduais o controle e as decisões sobre as terras devolutas. Essa interpretação ambígua da lei considerou como se devolutas fossem, terras de ocupação tradicional de muitos grupos indígenas. É nessa prerrogativa que será trabalhada a questão de terras em parte considerável do século XX.

Com a transferência do poder de legislar sobre esse assunto para os Governos Estaduais, o decreto número 7, de 1902 que reservava aos Kaingáng o território entre os rios Chapecó e Chapecózinho ficou ao encargo do estado do Paraná. Entretanto, a reserva desse território é feita “salvo direito de terceiros”, ou seja, se alguém requeresse as terras já ocupadas pelos Kaingáng, o mesmo seria alvo de remarcações. Esse foi um hábito comumente realizado e, foi se valendo desses “direitos de terceiros” é que Berthier vai requerer a posse de parte das terras dos Kaingáng do Xapecó. No meio dessa tramitação o SPI começa a atuar nos Toldos Indígenas envolvidos nesse caso, assim como o juiz Antonio Selistre de Campos, que passa a atuar em favor dos Kaingáng, também nessa questão. Resultando nesse meandro a atuação de diversas instâncias, como: indígenas - estado – Berthier – SPI – Selistre.

Nessa questão, em âmbito institucional, de um lado estava o estado, que comumente tratava as terras dos índios como devolutas, prejudicando sua regularização mesmo após a Constituição de 1934 e do

¹⁵⁸ AZANHA, Gilberto. **A Lei de Terras de 1850 e as Terras dos Índios:** ou da sua atualidade para a propositura de ações de nulidade de títulos expedidos por estados federados sobre terras de ocupação tradicional indígena, 2001. p.03. Disponível em: <http://www.otca.org.br/normaslegales/arquivo1/terrapdf.pdf>. Acesso em: 12 de junho de 2013.

outro o SPI. O conflito de competências atravessou a história do SPI e só foi encerrado com o Estatuto do Índio, em 1973 (quando o SPI já havia sido extinto)¹⁵⁹. Já com a Funai, as concessões de terras eram de acordo com o grau de sedentarização dos índios, sendo assim seriam demarcadas áreas maiores ou menores para o desenvolvimento da produção agrícola. Essa categorização de sedentários visava à transformação do índio em trabalhador nacional ou pequeno produtor rural, pois a presença indígena era vista como algo transitório. Mas para que se transformassem em agricultores, alguns procedimentos deveriam ser realizados, entre eles: o aprendizado escolar formal nas escolas dos postos, ou até o ensino prático nas oficinas mecânicas, na casa de farinha, e outras instalações dos Postos Indígenas.¹⁶⁰

Contudo, esse viés agricultor só seria alcançado se houvesse um território reservado para esse fim. Por isso, a falta de garantia de terras para a sobrevivência física de inúmeros povos indígenas foi o que causou intenso decréscimo populacional provocado consequentemente pela fome e pelas doenças¹⁶¹. Essa falta de garantia em que o SPI se deparava é representada aqui por Berthier (o que não exime atitudes semelhantes de outros particulares), amparado nas brechas que a lei proporcionava, dizia-se dono de uma área de 83.366.300 m², na margem direita do rio Chapecózinho sobre a área reservada em 1902 aos Kaingáng. Por exercer forte influência sobre o poder público, conseguiu que em 1934 o Ministério do Trabalho mandasse efetivar os limites da TI, separando-as das terras requeridas por ele¹⁶². Mas qual era o intuito de Berthier requerer uma parte das terras dos Kaingáng? Sendo dono da Terra Indígena, ele seria consequentemente dono do que haveria dentro dela, como os pinheirais, podendo então fazer uso dos pinheiros como mercadoria, pois a indústria madeireira ainda era lucrativa naquele período. Tanto que as maiores reclamações de Berthier eram que se estava fazendo uso dos pinheirais “de sua terra” para fins comerciais e para a construção de casas para os indígenas.

Como já explicitado, essa tramitação ocorreu ao longo de décadas, pois nela estavam envolvidos vários agentes, entre eles a figura do juiz

¹⁵⁹ FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: LACED/Museu Nacional, 2006. p.120.

¹⁶⁰ Ibidem, p.121.

¹⁶¹ Ibid., p. 119.

¹⁶² BRIGHENTI, 2012b, Idem, p. 243.

Antonio Selistre de Campos que ao tomar conhecimento dos fatos escreve diversos artigos no jornal *A Voz de Chapecó*, que ele ajudou a inaugurar, em 1939. Alguns artigos intitulados: “O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS PASSA A SER DE PERSEGUIÇÃO AOS ÍNDIOS DE CHAPECÓZINHO”, “S.P.I SIGNIFICA – SERVIÇO DE PERSEGUIÇÃO AOS INDIOS”, “POBRES CAINGANGS! O S.P.I DIZ SIM! NÓS DIZEMOS – NÃO!”, “A TRAGÉDIA DO INDIO” E “INDIOS”. Esses são alguns exemplos de artigos que Selistre de Campos escreveu, buscando defender os Kaingáng, seu território e bem estar. Esses artigos foram publicados entre os anos de 1948 a 1950, ou seja, no período em que as disputas de terras com Berthier, estavam mais acentuadas, uma vez que, um ano antes, em 1947 havia sido firmado o convênio entre o SPI e Berthier, por isso há também grande destaque nos artigos sobre o papel do SPI nessa questão. Tanto que no artigo, “POBRES CAINGANGS! O S.P.I DIZ SIM! NÓS DIZEMOS – NÃO!”, Selistre escreve:

Muita cousa espantosa tem se visto nos tempos que vão correndo, aviação, aviões á jacto, radar, bombas voadoras, bombas atômicas, mas essa atitude do S.P.I, è de encachar, de estarrecer... [...] O outra cousa assombrosa – o S.P.I., passa de adversário até 5 de Agosto último, a ser hoje (7 de novembro de 1948, nota da autora) aliado do sr. Berthier, contra os pobres Indios Caingangs de Chapecó, para conseguir que o Estado de Santa Catarina abra mão de uma parcela valiosa do seu Patrimônio, em favor do sr. Berthier, e a este dê Título de propriedade. [...] Hoje o S.P.I. , ampara a injustiça e diz: “SIM” e nós, em nossa humildade, temos que continuar protestando, embora fiquemos, como voz isolada, clamando no deserto – NÃO!¹⁶³

Mesmo com toda mobilização acerca desse assunto chegando-se finalmente a conclusão de que Berthier não teria direito a essas terras, a essa altura o território já havia sido significativamente reduzido, pois ele conseguiu se apossar de cerca de 30% da terra Kaingáng.¹⁶⁴

¹⁶³ Centro de Memória do Oeste Catarinense (org.). *A voz de Chapecó...* op. cit., p.68-69.

¹⁶⁴ BRIGHENTI, 2012b, op. cit., p.252.

1.3 Dois órgãos e uma política indigenista: A atuação do SPI e da Funai

As expropriações de terras ocorriam por diversos motivos e conforme elas aumentaram, cresciam também os embates entre indígenas e não indígenas. Os confrontos vinham sendo noticiados com maior intensidade nos séculos XIX e XX. Esses embates acabaram sendo facilitados pelo maior investimento também no setor ferroviário¹⁶⁵, juntamente com as já mencionadas empresas colonizadoras e madeireiros, pois esse setor acabou por adentrar nos territórios indígenas. Como exemplo desses conflitos, tivemos a abertura da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, no estado de São Paulo que foi interrompida pelos Kaingáng, porque a estrada atravessava o território desse povo¹⁶⁶. Esses trabalhos acabaram por desencadear uma disputa armada entre estes índios e os trabalhadores da estrada.¹⁶⁷

Essas e outras situações que não ocorriam somente com os Kaingáng, mas com outros povos indígenas pelo Brasil, estavam sendo constantemente noticiadas em jornais, assembleias administrativas, associações científicas e instituições filantrópicas, que se ocuparam em discutir esses acontecimentos e exigiam providências imediatas¹⁶⁸. Era como se os indígenas que antes eram esquecidos, tornam-se o assunto da vez. Somando-se as notícias que eram propagadas, as denúncias ocorridas durante o XVI Congresso de Americanistas, em 1908, que aconteceu em Viena, na Áustria. Nesse Congresso, o Brasil era acusado de massacrar os indígenas como parte de uma política nacional de extermínio destas populações¹⁶⁹. Esse fato provocou ainda mais o aumento das discussões no sentido de elaborar uma política para os indígenas para “harmonizar” as relações dos vários grupos indígenas e a sociedade¹⁷⁰.

Mas o último impulso que faltava para a criação efetiva de um órgão em âmbito do Governo Federal que atentasse para as questões

¹⁶⁵ MARCON, Telmo; MACIEL, Elisabeth Nunes. O Serviço de Proteção ao Índio. In: MARCON, Telmo (coord.) **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Fascículo número 3. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 140.

¹⁶⁶ RIBEIRO, 1996, Ibidem. p.148.

¹⁶⁷ **O SPI**: Disponível em: <http://www.Funai.gov.br/quem/historia/spi.htm>. Acesso em 17 de agosto de 2012.

¹⁶⁸ RIBEIRO, op. cit., p.147.

¹⁶⁹ **O SPI**.... op. cit.

¹⁷⁰ MARCON; MACIEL, Ibidem, p. 141.

indígenas, veio do artigo do diretor do Museu Paulista Hermann von Ihering, no qual ele defendia o extermínio dos indígenas hostis, pois de acordo com sua teoria não se poderia esperar deles nenhuma contribuição a civilização¹⁷¹. Ihering ainda abordava os indígenas com estereótipos coloniais: “raças inferiores, vampiros que bebiam o sangue da caça ainda quente, povos que, portanto, precisavam ser isolados por linhas de fortificação [...]”¹⁷². Portanto, não obtendo sucesso nessa empreitada rumo à civilização, deveriam então ser exterminados.

Essas ideias causaram diversas contestações e revoltas, provocando uma série de discussões em busca da formulação de uma nova política indigenista baseada agora no evolucionismo humanista dos positivistas¹⁷³, onde difundiram a autonomia das populações indígenas “na certeza que eles evoluiriam espontaneamente”, pois não estariam mais sob pressões externas e sim (na visão deles) amparadas pelo Governo. Os positivistas ortodoxos, envolvidos nos debates públicos sobre as várias frentes de institucionalização da República, participaram ativamente da polêmica relativa à capacidade (ou não) de evolução dos povos indígenas que, a partir de 1908, fundamentou a discussão dos projetos indigenistas no Brasil.¹⁷⁴

¹⁷¹ RIBEIRO, 1996, op. cit, p.150.

¹⁷² FERREIRA, Lúcio Meneses. **Território Primitivo: a institucionalização da arqueologia no Brasil (1870-1917)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p.179.

¹⁷³ Cabe ressaltar a distinção clássica encontrada em bibliografias sobre os positivistas, onde se divide os adeptos do positivismo em dois grupos: ortodoxos e heterodoxos. Após a morte de Comte, duas dissidências norteavam o rumo do pensamento positivista na França e isso refletiu no modo como a doutrina foi adotada no mundo. Dois discípulos de Comte, Pierre Laffite (pró-ortodoxo) e Émile Littré (pró-heterodoxo) lideravam os respectivos grupos. Littré por discordar do acréscimo de princípios religiosos de Comte a doutrina positivista, passou a se afastar do mesmo e se tornar o líder de um grupo dissidente. A distinção clássica sobre os positivistas surge dessa polêmica, onde os seguidores de Littré passaram a ser chamados de positivistas heterodoxos e os que concordavam com as transformações que incluía a criação da nova religião passaram a ser chamados de positivistas ortodoxos. No Brasil o positivismo cresceu de forma bastante heterogênea, a disseminação das ideias não pode ser identificada como uma simples importação de modelos. No entanto, dentro da historiografia é comum encontrar obras que buscam identificar seus adeptos utilizando a distinção clássica entre positivistas ortodoxos e heterodoxos. Contudo, foram os ortodoxos que se destacaram nas discussões sobre as questões indígenas, tendo em vista que, prezavam por ideias, como: a “liberdade espiritual” que foi uma importante ferramenta para a preservação da prática de cultos cívicos; uma separação menos radical entre Igreja e Estado. Ideias que foram aplicadas posteriormente na criação do SPI. MELLO, Rafael Reis Pereira Bandeira de. O Apostolado Positivista e a primeira constituição da república no Brasil. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho 2011. p.01-09.

¹⁷⁴ FREIRE; OLIVEIRA, 2006, op. cit., p.112.

Outra questão que deve ser considerada nesse contexto de discussões para uma nova política, foi às medidas de defesa tomadas pelo Governo brasileiro após a guerra do Paraguai. O intuito era a ocupação da vasta região amazônica, principalmente a fronteira oeste do país que era considerada a mais vulnerável. Para isso, o governo iniciou a instalação de postos militares, criação de vilas e povoados, como forma de incentivar as atividades econômicas locais. Isto se deu a partir da instalação de linhas telegráficas que ligariam os centros urbanos às regiões remotas de Mato Grosso. Esses trabalhos foram iniciados ainda no final do regime imperial, mas, tiveram continuidade durante a República.¹⁷⁵

Para dar seguimento e também para ampliar o alcance dessas linhas telegráficas federais, Affonso Penna, Presidente da República entre os anos de 1906 e 1909, criou a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, também conhecida como “Comissão Rondon”¹⁷⁶. Foi durante os trabalhos dessa Comissão, em 1909, que o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon tomou posição no debate público que ocorria no Rio de Janeiro e em São Paulo a respeito do futuro dos indígenas¹⁷⁷. No ano seguinte, de acordo com Lima, o ministro da agricultura Rodolfo Miranda, em visita ao Museu Nacional, após “consulta” pública aos participantes do museu, instituição que pertencia aos quadros do Ministério da Agricultura, anunciou a ideia de criar um aparelho de poder para catequese dos indígenas e reabilitação dos trabalhadores nacionais¹⁷⁸. Esse era o contexto de criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.

Esse órgão, criado a partir da atuação de vários agentes como, integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC, do Apostolado Positivista e do Museu Nacional foi instituído pelo decreto

¹⁷⁵ FREIRE; OLIVEIRA, 2006, *Ibidem*, p.107.

¹⁷⁶ DOMINGUES, Cesar Machado. A Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e a Integração do Noroeste. In: **Anais do XIV Encontro Regional de História - ANPUH-Rio - Memória e Patrimônio**. Rio de Janeiro, julho de 2012. p.01.

¹⁷⁷ FREIRE; OLIVEIRA, 2006, *op. cit.*, p. 108.

¹⁷⁸ LIMA, Antonio Carlos de Souza. Os museus de história natural e a construção do indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil, Rio de Janeiro, Comunicação MN/PPGAS, 13:4-85. apud LIMA, Antonio Carlos de Souza. O Governo dos Índios sob Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.158.

número 8.072 de 20 de junho em 1910 e inaugurado em 07 de setembro daquele mesmo ano, o qual previa:

[...] uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos. Esta perspectiva otimista fizera atribuir à nova instituição, tanto as funções de amparo aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com trabalhadores rurais.¹⁷⁹

Para auxiliar na construção desse órgão foi convidado o Marechal Rondon, por suas experiências, a qual correspondia ao acúmulo de quase vinte anos de atividades entre os sertões do Mato Grosso e durante os trabalhos de aberturas de linhas telegráficas, esteve em contato com diversas populações indígenas e também pelas ideias positivistas sobre os indígenas, que iam ao encontro com os projetos de colonização e povoamento definidos na criação do MAIC. Na sua assistência em organizar as diretrizes para esse novo órgão, Rondon vai buscar inspiração nos Apontamentos de José Bonifácio de Andrada e Silva, escritos há quase um século, pautado em:

1. Justiça, não esbulhando mais os índios, pela força, das terras que ainda lhes restam, e de que são legítimos senhores [...], mostrando justo reconhecimento da posse dos territórios ocupados pelos índios;
2. Brandura, Constância e Sofrimento da nossa parte que nos cumpre como URSURPADORES E CRISTÃOS [...];
3. Abrir comércio com os bárbaros, ainda que seja com perda da nossa parte, recebendo em troca os gêneros dos seus matos e pequena indústria, e levando-lhes quinquilharia de ferro e latão, espelhos, miçangas, facas etc;

¹⁷⁹ RIBEIRO, 1996, op. cit., p.158.

4. Procurar com dádiva e admoestações fazer paz, com os índios inimigos, debaixo das condições seguintes, quais as que o governador Men de Sá estabeleceu em 1558. a) que não comam carne humana, nem mutilem os inimigos mortos; b) que não façam guerra com os outros índios, sem consentimento do Governo brasileiro; c) que se estabeleça um governo digno, um comércio recíproco entre eles e nós, para que comecem também a conhecer o meu e o teu, abrogando-se o uso indistinto dos bens e produtos da sua pequena indústria.¹⁸⁰

O primeiro diretor do SPI foi aquele convidado anteriormente para colaborar na criação do órgão, Marechal Rondon, pois, a sua extensa experiência em trabalhar com povos indígenas seria de grande valia. O órgão passou por uma reformulação em 15 de dezembro de 1911, pelo decreto nº 9214, devido às reformas empreendidas pelo ministro da agricultura Rodolfo Miranda na estrutura do ministério. Posteriormente, com a lei orçamentária 3454, de 06 de janeiro de 1918, o Serviço de Proteção aos Índios perderia a verba e a responsabilidade pelas tarefas de localização de trabalhadores nacionais.¹⁸¹

O projeto do SPI procurava afastar a Igreja Católica da catequese indígena, seguindo o preceito republicano de separação Igreja-Estado, ou seja, uma catequização laica. Sua base era a ideia de que a condição de " ndio" seria sempre transitória e que assim a política indigenista teria por finalidade transformar o  ndio num trabalhador nacional/pequeno agricultor, como anteriormente abordado. Com isso, a definição legal e jurídica de indígena, imposta e formalizada no Código Civil de 1916 e no Decreto n  5.484, de 1928, veio para reforçar essa política indigenista.

No primeiro, o artigo seis do Capítulo 01 traz os indígenas, denominados de "silvícolas" como incapazes, onde ficariam sujeitos ao regime tutelar estabelecido em leis e regulamentos especiais e, que

¹⁸⁰ LEMOS, Miguel. José Bonifácio - A propósito do novo serviço de proteção às  ndios, 1910 (Apostolado Positivista do Brasil), n 305. In: BANANAL, César. **Os 500 anos da Descoberta, ou os 500 anos da Invasão e da Destruição das Civilizações Selvícolas, da Flora e da Fauna?!** Disponível em: http://www.doutrinadahumanidade.com/artigos/500_anos_selviculas.htm. Acesso em: 08 de maio de 2013.

¹⁸¹ LIMA, 1992, Idem, p.159.

cessaria à medida de sua adaptação¹⁸². No Decreto nº 5.484, de 1928, os indígenas eram divididos em quatro categorias: 1) índios nômades; 2) índios arranchados ou aldeados; 3) índios pertencentes a povoações indígenas; 4) índios pertencentes a centros agrícolas ou que já vivem promiscuamente com civilizados¹⁸³. Dessa forma, os indígenas já aldeados ficariam sob tutela do Estado e, aqueles que não estivessem adaptados teriam sua adaptação auxiliada, através do SPI¹⁸⁴. Através disso a tutela passou a ser palavra de ordem apoiada na noção de capacidade civil relativa, condicionada ainda ao grau de civilização dos índios.

Para que essa administração tutelar fosse efetivada, a presença de militares no quadro de funcionário do órgão foi objetivo de defesa por parte dos quadros dirigentes da agência. O responsável por uma Inspeção Regional (unidade de ação em escala média da agência) deveria demonstrar coragem física, moral e se acaso fosse atacado por índios hostis, deveria manter somente uma posição defensiva e dar-se conta de quão nobre era a missão que ele estava a cumprir, de modo a convencer o indígena de seu desejo de estabelecer relações de amizade. Este seria componente fundamental da pacificação, estratégia de conquista supostamente inventada por Rondon.¹⁸⁵

Enquanto Rondon era diretor do órgão, vários grupos de atração foram criados, incluindo nesse processo a participação de indígenas que já haviam passado por esse estágio de “atração”¹⁸⁶. A intenção era atrair os indígenas com o intuito de pacificá-los, mas sem o uso da violência, resultando dessa concepção o lema de Rondon: ”Morrer se preciso for, matar nunca!”¹⁸⁷ O órgão ainda tinha como outros princípios assegurar aos indígenas: o respeito as essas populações o direito a suas especificidade; proteção em seu próprio território; a proibição do desmembramento da família indígena; a garantia de que as terras ocupadas por esses povos seriam de caráter coletivo e inalienável, já que

¹⁸²BRASIL, **Lei nº 3.071, de 1º de Janeiro de 1916**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Acesso em: 29 de julho de 2013.

¹⁸³BRASIL. **Decreto nº 5.484, de 27 de Junho de 1928**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em: 29 de julho de 2013.

¹⁸⁴ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁸⁵ LIMA, 1992, *Idem*, p.160.

¹⁸⁶ SILVA, 2011, op. cit., p.37.

¹⁸⁷ RIBEIRO, 1996, op. cit., p.160.

eram necessárias para sua tranquilidade e desenvolvimento enquanto povo.¹⁸⁸

No entanto, nas palavras de Souza Lima era estabelecer o “Grande cerco de Paz”, onde:

A imagem do grande cerco de paz revela-se em toda sua complexidade nas palavras do militar, sumarizando numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter a vigilância, ao mesmo tempo assédio de um inimigo visando cortar-lhe a liberdade de circulação, os meios de suprimento e a reprodução social independente (sem implicar o ataque dos sitiados), além de defesa contra os de fora do cerco, como num cercado para as crianças, estabelecendo limites e restrições aos por ele incluídos/excluídos, numa amplitude que deveria justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente.¹⁸⁹

Isso mostra que nem sempre a teoria representa o que é realizado na prática. A pacificação sem o uso da violência não era realizada efetivamente, pois deve-se considerar muito mais do que a violência física em si, mas também a violência moral, estranguladora das práticas culturais. Com isso podemos perceber algumas contradições do SPI: enquanto se propunha a respeitar as terras e a cultura indígena, agia transferindo essas populações e liberando territórios indígenas para colonização, ao mesmo tempo em que reprimia práticas tradicionais e impunha uma pedagogia que alterava o sistema produtivo indígena. De forma progressiva, introduziam-se atividades educacionais voltadas para a produção econômica e atendia-se, precariamente, às condições sanitárias dos índios.¹⁹⁰

Táticas e técnicas foram reduzidas pelo SPI a normas padronizadas de ação para qualquer atividade de atração, ignorando-se as especificidades de cada caso¹⁹¹. A organização do SPI era feita através de unidades de ação, que possuíam diferentes amplitudes territoriais e que

¹⁸⁸ RIBEIRO, 1996, *Ibidem*, p.158-160.

¹⁸⁹ LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil**. Petropolis: Vozes, 1995. p.131.

¹⁹⁰ FREIRE; OLIVEIRA, 2006, *op. cit.*, p.114-115.

¹⁹¹ *Ibidem*, p.116.

correspondiam as etapas diferenciadas na transição de indígena a trabalhador rural¹⁹². A que estava mais próxima aos indígenas eram os Postos, que ficando responsável por informar as unidades regionais dos problemas dos indígenas de uma determinada região, deveria atuar em seu favor. O número e a distribuição dos Postos variavam segundo as verbas e os interesses da expansão da fronteira agrícola no período.

Eram utilizados alguns modelos de postos, entre eles: o de Atração, Vigilância e Pacificação; e o de Assistência, Nacionalização e Educação. Este último deveria fundar estabelecimentos de ensino primário noturno e diurno para adultos e crianças, onde era praticado o ensino agrícola, acompanhados de “campos de experiência e demonstração”, silos e paióis para beneficiamento e armazenamento¹⁹³. Deveria estabelecer sobre as bases de um ordenamento espacial distinto do indígena, que comportasse um serviço de saúde, uma forma de organização da lavoura e da pecuária de modo a servir de exemplo, exercício e fonte de subsistência ao grupo. Também deveria ser realizado o culto a bandeira e o ensinamento das noções de história do Brasil, ideias antigas praticadas desde as comissões chefiadas por Rondon.¹⁹⁴

Para que o funcionamento desse órgão acontecesse de forma apropriada, eram necessários três requisitos, sendo eles: verba suficiente; profissionais qualificados para o trabalho; autoridade e poder para fazer frente aos poderes locais¹⁹⁵. Inicialmente o SPI teve tudo o que era necessário para os empreendimentos das políticas do órgão, contava com o apoio parlamentar, a experiência de Rondon e membros de sua equipe e por fim o Exército. Como já salientado, nos primeiros anos de funcionamento o SPI tinha todo o investimento do Governo Federal, mas após esse curto tempo de estabilidade, o orçamento foi reduzido ainda na sua primeira década, em vista da Primeira Guerra Mundial, onde haveria uma redução das Inspetorias e dos postos.

Alguns Postos foram restabelecidos e/ou fundados após 1925, com a superação da crise, mas houve períodos em que o corte chegou a 60%¹⁹⁶. Assim, com a justificativa de manter os Postos, foi incentivada a exploração dos recursos naturais que as terras indígenas possuíam, como

¹⁹² OLIVEIRA, Humberto de. **Coletânea de leis, atos e memórias referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, publ. nº24 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1947. p. 152.

¹⁹³ OLIVEIRA, 1947, *Ibidem*. 160-161.

¹⁹⁴ LIMA, 1992, *Idem* .p.166-167.

¹⁹⁵ RIBEIRO, 1996, *op. cit.*, p.164.

¹⁹⁶ *Ibidem*, *loc. cit.*

por exemplo: arrendamento de terras pensadas como domínio da união¹⁹⁷. Contudo, essa justificativa de manter os Postos e até promover a autossuficiência deles através da exploração das terras indígenas, é uma justificativa dúbia. A falta de verbas para investir nos Postos era um modo de continuar com a exploração desenfreada, tendo como aporte o vínculo dos rendimentos advindos dessa exploração com necessidade da continuidade dos projetos. Ressaltando ainda que para as questões indígenas, nunca havia verba suficiente, como já foi salientado anteriormente com o ofício ao Presidente do estado do Paraná sobre a medição e demarcação da área Kaingáng do Xapecó, em 1917.

Quando foi criado o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio – MTIC, em 1930, seriam a ele transferidas todas as atribuições relativas à indústria, comércio e imigração-colonização alocadas até então no MAIC, inclusive, as questões indígenas. Com a redução de verbas também foi reduzida à abrangência espacial e dos serviços oferecidos pelo SPI, por isso, muitos Postos foram desativados, ou desvincularam-se das de sua chefia e se tornaram independentes.¹⁹⁸

Dessa maneira, podemos perceber que o órgão passou por diferentes fases de funcionamento, oscilando entre a redução de investimento e o aumento deles. Todavia, as dificuldades não se restringiam apenas a ordem orçamentária, mas também de recursos humanos e de administração. A equipe experiente de Rondon foi pouco a pouco saindo ou sendo remanejada para áreas “mais importantes” do serviço público, sendo substituídos por funcionários que tinham quase nenhuma ou nenhuma experiência/qualificação para trabalhar em questões indígenas. Além disso, o SPI também passou a ser utilizado para fins particulares. Após um longo período de marasmo, em 1940, Getúlio Vargas após uma visita a Ilha do Bananal, decide auxiliar financeiramente o SPI, então um novo quadro de funcionários entra em vigor e os Postos Indígenas que haviam sido abandonados, são novamente reinstalados.¹⁹⁹

Após esse rápido momento de investimentos, vai crescer aos problemas de orçamento, recursos humanos, administração e favorecimento, denúncias de casos de fome, doenças e escravidão que vinham constantemente à tona. No final da década de 1950 e início dos anos de 1960, este órgão foi acusado de uma série de crimes, genocídio,

¹⁹⁷ LIMA, 1992, op. cit., p.163-164.

¹⁹⁸ Idem, p.164.

¹⁹⁹ RIBEIRO, 1996, op. cit., p.167.

ineficiência e de corrupção, onde funcionários do órgão intermediavam o roubo de madeira e exploração das riquezas das terras indígenas, desvio de verbas, crimes contra indígenas, ocorrendo também à legitimação de expropriações de terras já demarcadas.

Essas denúncias deram origem a três CPIs (Comissão Parlamentar de Inquérito), a primeira em 1962 (que não alavancou), uma segunda de 1963-1965, tendo seu início no governo de João Belchior Marques Goulart e terminando somente no governo de Humberto de Alencar Castelo Branco. Essa CPI levantou diversos problemas, acarretando denúncias até na imprensa²⁰⁰. Os documentos gerados nessa última CPI seriam utilizados pelo Procurador Federal, Jáder Figueiredo Correia em uma nova Comissão de Inquérito, em 1967, a pedido do Ministério do Interior – MINTER. Contudo, esses documentos foram perdidos em um incêndio no Ministério da Agricultura (incêndio apontado para alguns como proposital), no mesmo ano de início da nova CPI.

Mesmo com essa perda, Figueiredo passa meses visitando Postos Indígenas por todo o Brasil e apurando as denúncias. Ele apresenta seu relatório em 1968²⁰¹, o qual obteve grande repercussão até mesmo internacionalmente²⁰². De acordo com Oliveira e Freire, esse processo levou à punição por demissão ou suspensão de mais de cem funcionários de todos os escalões.²⁰³

O Governo Federal tentou e, por vezes conseguiu abafar a repercussão dessas denúncias, mas a essa altura o órgão já estava desmoralizado frente á opinião pública nacional e internacional²⁰⁴, culminando então na extinção do SPI. A crise do SPI coincidiu ainda com

²⁰⁰ Informações fornecidas por Marcelo Zelic no debate “Violência e tortura contra os povos indígenas na ditadura militar: o Relatório Figueiredo”, em Florianópolis, em setembro de 2013.

²⁰¹ Esse relatório conta com 7.429 páginas, divididas em 29 volumes e ainda que muito tenha se perdido, há um vasto material para ser trabalhado. O relatório passou quatro décadas longe do domínio público e foi redescoberto pelo pesquisador Marcelo Zelic, o colaborador da Comissão da Verdade e Vice-Presidente do grupo Tortura Nunca Mais, de São Paulo. O documento era procurado há muito tempo, mas o seu encontrou foi por acaso, no arquivo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Disponível em: <http://noticias.ufsc.br/2013/09/pesquisadores-discutem-relatorio-figueiredo-e-tortura-de-povos-indigenas-no-periodo-militar/>. Acesso em 11 de dezembro de 2013; **Relatório Figueiredo**: “A verdade sobre a tortura dos índios”. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2013/04/relatorio-figueiredo-a-verdade-sobre-a-tortura-dos-indios/>. Acesso em 11 de dezembro de 2013.

²⁰² **Relatório Figueiredo...** Idem.

²⁰³ FREIRE; OLIVEIRA, 2006, op. cit., p. 131.

²⁰⁴ MARCON; MACIEL, Ibidem, p. 152.

a reformulação do aparato estatal pelos militares após o golpe de 1964²⁰⁵ e com a proposta de um novo órgão indigenista gestado no âmbito do Conselho Nacional de Proteção aos Índios - CNPI.

No final de 1967, foram extintos o SPI, o CNPI e o então Parque Nacional do Xingu, e seus acervos transferidos para a Fundação Nacional do Índio - Funai, criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967²⁰⁶, onde:

Art. 1º Fica o Governo Federal autorizado a instituir uma fundação, com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, nos termos da lei civil denominada "Fundação Nacional do Índio", com as seguintes finalidades:
I - estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:
 a) respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais;
 b) garantir à posse permanente das terras que habitam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as unidades nelas existentes;
 c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contacto com a sociedade nacional;

²⁰⁵ Quatro anos após o golpe, em 13 de dezembro de 1968, é publicado o Ato Institucional nº 5, onde: CONSIDERANDO que, assim, se torna imperiosa a adoção de medidas que impeçam sejam frustrados os ideais superiores da Revolução, preservando a ordem, a segurança, a tranquilidade, o desenvolvimento econômico e cultural e a harmonia política e social do País comprometidos por processos subversivos e de guerra revolucionária;

CONSIDERANDO que todos esses fatos perturbadores da ordem são contrários aos ideais e à consolidação do Movimento de março de 1964, obrigando os que por ele se responsabilizaram e juraram defendê-lo, a adotarem as providências necessárias, que evitem sua destruição.

O AI-5 vigorou até dezembro de 1978 e definiu o momento mais duro do regime, suspendendo direitos políticos e dando poder de exceção aos governantes para punir arbitrariamente os que fossem inimigos do regime ou como tal considerados. Esse Ato Institucional interferiu também na vida indígena, um exemplo foi o próprio Relatório Figueiredo, pois, com o AI-5, o material resultante da CPI, ficou esquecido nos arquivos da Funai. De acordo com Jader de Figueiredo Correia Júnior, filho de Jader Figueiredo, esse relatório “era uma voz solitária na ditadura, contra o AI-5 e contra um regime que censurava a imprensa”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-05-68.htm. Acesso em: 05 de janeiro de 2014./ <http://jornalggn.com.br/blog/luisnassif/o-relatorio-figueiredo-e-o-massacre-de-indigenas-na-ditadura>. Acesso em: 10 de dezembro de 2013.

²⁰⁶ LIMA, Antonio Carlos de Souza. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). In: Abreu, Alzira Alves de (coord.). **Dicionário histórico-biográfico brasileiro**: pós-30. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p.2426-2432. apud FREIRE; OLIVEIRA, 2006, Idem, p.131.

d) resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma que sua evolução sócio-econômica se processe a salvo de mudanças bruscas;

II - gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização;

III - promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas;

[...]

V - promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional;

VI - despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indigenista;

VII - exercitar o poder de político nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio.²⁰⁷

Esta lei tem ainda como um de seus parágrafos únicos que a “fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais”²⁰⁸. Portanto, esse novo órgão passaria a “defender” e tutelar as populações indígenas no Brasil. A Funai surgiu com o intuito de ser um alento para os indígenas, antropólogos e indigenistas. Sua orientação básica era definida por um conselho indigenista, integrado por representantes governamentais e por membros da comunidade científica. Contudo, alguns meses após sua instalação, esse novo órgão começou a ser reorientado. As propostas autoritárias logo dominaram o órgão com militares sucedendo na sua presidência, como também dominando outros cargos de decisão²⁰⁹. Com isso, o que acabou acontecendo efetivamente foi uma continuidade das ações anteriormente praticadas, tanto que a política da Funai para os índios arredios ou isolados inicialmente seguiram as diretrizes e as práticas adotadas pelo SPI.

A Funai ainda herdou do SPI os poucos recursos e a estrutura deficiente de funcionários, mesmo após as irregularidades levantadas

²⁰⁷ **Fundação Nacional do Índio – Funai.** Disponível em: <http://www.funai.gov.br/portal/>. Acesso em 09 de maio de 2013.

²⁰⁸ **Fundação Nacional do Índio...** Ibidem.

²⁰⁹ SANTOS, Sílvia Coelho dos. **Os povos indígenas e a constituinte.** Florianópolis: Ed. da UFSC: Movimento, 1989. p. 15.

durante a administração anterior, que levaram às demissões e às suspensões de servidores do SPI. No entanto, mais de 600 servidores com pouca capacitação técnica e baixos salários que continuavam no SPI, foram transferidos para a o novo órgão²¹⁰. Se novos funcionários fossem contratados, eram pessoas sem nenhuma experiência de trabalho com os indígenas, derivados de outros órgãos que funcionavam em Brasília e, estavam sendo transferidos para outras partes do país, para isso, a Funai era um modo de escapar da transferência²¹¹. Mas, essa atitude que vinha se perpetuando desde o SPI, acarretou novamente em uma administração que nada possuía de experiência e conhecimento nas questões indígenas. Como já abordado, as verbas que eram empregadas para projetos que atendessem as populações indígenas era diminuta, contudo, nem a verba ou salário diminuto, são justificativas para má atuação dos funcionários, ou do órgão como um todo.

A organização administrativa inicial da Funai aconteceu de modo semelhante ao SPI, mantendo-se os Postos Indígenas e as Inspetorias sendo transformadas em Delegacias Regionais. A Funai havia iniciado suas atividades instaurando algumas frentes de atração nas quais morreram inúmeros indigenistas e para que essa situação fosse evitada, a direção do órgão criou cursos para a formação e preparação de técnicos indigenistas, realizados até 1985. Esses profissionais “treinados” se tornariam posteriormente chefes de Postos Indígenas e/ou integrantes de frentes de atração que a Funai organizava.²¹²

Além de uma nova organização de estratégias, atividades e funcionários, um novo órgão necessitava de um aparato jurídico igualmente novo que pudesse regular a situação dos povos indígenas no Brasil. Esse novo aparato foi o Estatuto do Índio de 19 de dezembro de 1973, que passou a regular a situação jurídica dos indígenas e de suas comunidades. No primeiro artigo, “Dos Princípios e Definições” aborda:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de **preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente**, à comunhão nacional [**grifo nosso**].

²¹⁰ FREIRE; OLIVEIRA, 2006. Ibidem, p.132.

²¹¹ SANTOS, 1989, op. cit., p.31.

²¹² FREIRE; OLIVEIRA, op. cit., p.132..

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.²¹³

Os grifos representam uma contradição, já que, as ações tomadas sobre as populações indígenas nesse período não consideravam as diversas culturas existentes no Brasil. Esses povos ainda eram vistos como “sujeitos em trânsito” e portadores de direitos temporários. Com isso, o objetivo do Estatuto era fazer com que essas populações deixassem progressiva e harmoniosamente de serem indígenas. Era um processo sistemático de negação dos seus direitos.

Ao legislar sobre direitos civis e políticos, terras, bens, rendas, educação, cultura, saúde e penalidades que atingem os indígenas, o Estatuto manteve a ideologia civilizatória e integracionista que o SPI mantinha e, adotou ainda um arcabouço jurídico tutelar e classificatório que identificava a situação dos índios no país. Dos 68 artigos desse Estatuto, 22 regulamentavam as atividades relativas às terras dos indígenas. Entre eles, o artigo 65 abordava que, o Poder Executivo deveria, no prazo de cinco anos, agir sobre a demarcação das terras indígenas que ainda não haviam sido demarcadas. Entretanto, esse prazo para a demarcação quase sempre não era respeitado, algo que acontece ainda na atualidade. A atuação nas demarcações de terras indígenas era inexpressiva e quando aconteciam, demarcavam-se pequenos espaços e permitia-se ainda a exploração das áreas remanescentes por diversas empresas. Esse Estatuto permitiu ainda a remoção dos indígenas de suas terras, transferindo-os para outras áreas com o intuito de permitir a construções e estradas.²¹⁴

Não podemos nos esquecer de que esse órgão foi criado durante o regime de ditadura militar, através disso, o governo militar mantinha a Funai sob seu estrito controle, inclusive designando militares para presidi-la. O governo estabeleceu novos mecanismos para controlar as decisões do órgão referentes às terras, um desses mecanismos foi o Decreto nº 88.118, de 23 de fevereiro de 1983 que, embora mantivesse a

²¹³BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm. Acesso em: 11 de julho de 2013.

²¹⁴ARAÚJO, op. cit., p. 35.

tarefa de realizar os estudos de identificação através dos técnicos da Funai, submetia-os à prévia aprovação de um grupo de trabalho composto por representantes de diversos ministérios e órgãos federais. Quando se tratasse de terras situadas em faixa de fronteira, a decisão estaria ainda condicionada à participação de um representante da antiga Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional²¹⁵. Enquanto isso, a Funai ficou condicionada a decisões externas ao órgão que acabaram por influenciar na sua administração.

1.3.1 A atuação dos órgãos indigenistas na “Terra Indígena Xaçepó”

Apesar de ter sido criado em 1910, inicialmente o SPI administrou poucas áreas indígenas no sul do Brasil. A exemplo disso, foi somente a partir da década de 1930 que ele estabelece uma chefia regional no oeste de Santa Catarina²¹⁶. A instalação de um efetivo Posto nessa região ocorre somente em 1941, com o Posto Indígena Chapecó. Sobre a datação inicial da instalação do Posto, ela é abordada num período que vai de 1938 a 1941 (está última será utilizada nessa pesquisa)²¹⁷. Essa datação variada foi obtida com base em bibliografias sobre o referido tema, artigo de jornal da época e relatórios. Entretanto, assim como para Brighenti, o interessante para essa pesquisa não é saber o ano correto da instalação do Posto, mas sim, de que forma a sua atuação vai interferir na vida dos Kaingáng.

A mudança na denominação do Posto foi uma constante. Em 1947, sugeriu-se que o nome do Posto fosse alterado para Snr. Coronel Bernardino Bormann, fundador da Colônia Militar de Chapecó, contudo, esse nome não foi aceito. Em 1960, passa a se chamar Posto Indígena Selistre de Campos, como uma forma de homenagear Antonio Selistre²¹⁸,

²¹⁵ ARAÚJO, *Ibidem*. p. 36.

²¹⁶ D'ANGELIS, 2002, *Idem*, p. 107.

²¹⁷ Para maior abordagem sobre esta discussão, Cf. BRIGHENTI, 2012b, *Idem*, p. 194-195.

²¹⁸ Antonio Selistre de Campos nasceu em Santo Antonio da Patrulha/RS. Em 1904, começa a trabalhar como revisor e repórter policial no *Jornal do Comércio*. Posteriormente, já nomeado para o cargo de Juiz de Direito da cidade de Chapecó/SC, começou a publicar artigos em jornais daquela cidade para manifestar sua defesa em favor dos Kaingáng. Seus artigos foram publicados em menor escala nos jornais *O Imparcial*, *Jornal do Povo*, ambos da cidade de Chapecó, e, ainda, publicou uma série de artigos no jornal *O Estado*, da cidade de Florianópolis,

reconhecendo suas ações para com os indígenas. Selistre realizou um intenso trabalho com o intuito de que o SPI criasse um Posto Indígena na área do Chapecó²¹⁹. Com isso, Selistre pressupunha que instalado o Posto, os indígenas passariam a ser beneficiados pela ação do indigenismo oficial e dessa forma teriam garantidos seus direitos de membros integrantes de uma sociedade diferenciada.²²⁰

Todavia, com a instalação do Posto e com a presença permanente do chefe, alteraram-se as relações internas, seja no ingresso de arrendatários, seja na exploração de madeira, na venda de terras indígenas ou no controle e punição exercidas sobre esses indígenas. Nesse contexto, suas vidas passaram a ser geridas, vigiadas, controladas, reguladas e punidas pelo Posto Indígena. Era o Estado, com sua conduta repressora - a tutela, fazendo-se presente no centro da terra indígena.²²¹

Brighenti aborda que a T.I Xaçepó, era para o Estado brasileiro uma importante fornecedora de dividendos econômicos cujas receitas eram incorporadas pela “renda indígena” do SPI e Funai. Essa renda provinha de três fontes básicas: venda de madeira; arrendamento; produção de cereais e leguminosas, como trigo, soja e milho. Mas para

em 1957. Entretanto seu maior destaque foi escrevendo artigos para o jornal *A voz de Chapecó*, o qual ajudou a inaugurar em 1939. Ele escrevia em defesa dos Kaingáng, mantendo a população constantemente informada sobre a temática. Ressaltamos ainda que apesar de atuar em defesa dos Kaingáng, devemos entender qual era o sentido dessa defesa para ele. Selistre de Campos era um nacionalista e o apreço que nutria pelo presidente Vargas foi demonstrado diversas vezes em artigos publicados no jornal *A Voz de Chapecó*. Em 1936, Vargas aprovou o Decreto nº. 736, que deu novo regulamento às atividades do SPI, incluindo-se intenções de nacionalizar os indígenas. Com isso, podemos considerar que ações como: implantar escola para os indígenas e a preocupação com a saúde dos Kaingáng, eram formas de contribuir com o projeto desenvolvimentista e nacionalista de Vargas, consequentemente auxiliando na integração dos Kaingáng a sociedade nacional e não com o intuito de promover o direito Kaingáng, como uma sociedade diferenciada. Cf. MANFROI, 2008, op. cit., p. 12-17; 88.

²¹⁹ Posteriormente, o Posto Indígena passa a ser denominado novamente de Posto Indígena Chapecó, passando a ser denominado depois de Posto Indígena Xaçepó e, por fim, Terra Indígena Xaçepó. Esse é o atual nome da área indígena localizada entre os rios Chapecó e Chapecózinho e por isso, opto por utilizar no subitem deste capítulo a atual denominação. A discussão da grafia com “CH” ou com “X” da palavra Chapecó, já foi pauta de discussão feita por Antonio Selistre de Campos. As discussões versavam na direção de que a palavra iniciada com “CH” não seria de origem Kaingáng. Posteriormente, discutiu-se que a palavra teria sofrido alterações, tendo sua origem na palavra ‘Xapetko’, proferida pelos Kaingáng e, por isso, a mudança de Chapecó pra Xaçepó. Para maiores informações: Cf. MANFROI, 2008, *Ibidem*, p. 33-36.

²²⁰ SANTOS, 1989, *Idem*, p.22.

²²¹ BRIGHENTI, 2012b, *Idem*, p. 194-195.

que essas atividades fossem exitosas, era necessário que os indígenas estivessem “sob controle”.²²²

Os postos indígenas no Brasil deveriam alcançar a autossustentabilidade, o que significava, além da produção de alimentos para o consumo dos moradores, também o cultivo de roçados para o Posto e a comercialização regional. A justificativa da constante falta de recursos orçamentários (como já foi sinalizado anteriormente), juntamente com a dificuldade de comunicação e de abastecimento, acabou por orientar os Postos Indígenas para a obtenção de uma relativa independência econômica. Nesse contexto, para Manizer, o papel do Chefe de Posto consistia exclusivamente em conservar as boas disposições dos indígenas, evitando por todos os meios possíveis as disputas e protegê-los de toda influência estrangeira²²³. Entretanto, o chefe do posto, às vezes, contando com a anuência de lideranças indígenas, realizava atividades a fim de obter recursos para si próprios: cultivar uma roça; desenvolver alguma criação ou comercializar recursos naturais.²²⁴

Então, as terras do Posto indígena acabaram sendo arrendadas para pequenos, médios e grandes agricultores. De acordo com D’Angelis, entre meados da década de 1950 e meados da década de 1960, cerca de 650 famílias de ‘brancos’ foram instalados na ‘área do Xapecó’ (SC)²²⁵. Contudo, essa realidade não se aplica somente a essa terra, lugares como Nonoai, Guarita e Cacique Doble, localizadas no Rio Grande do Sul, também passaram por transformações importantes. No caso de Nonoai, o número de instalados foi ainda maior, cerca de 1000 famílias.²²⁶

Nesse sentido, Santos compreende a Funai como uma empresa, a qual em nada objetivava efetivamente contribuir para a melhor organização e sobrevivência das sociedades indígenas²²⁷. Esse sentimento de abandono e impotência pode ser observado no depoimento do Kaingáng Kofá Fagnhotê, durante a VIII Assembleia de chefes e Representantes indígenas, realizada junto às ruínas de São Miguel (RS), entre 16 e 19 de abril de 1977:

²²² BRIGHENTI, 2012b, Idem, p. 29-30.

²²³ MANIZER, Henrich Henrikhovitch. **Os Kaingáng de São Paulo**. São Paulo: Curt Nimundajú, 2006.p 15.

²²⁴ SANTOS, Silvio Coelho dos. **Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia Kaingang**. Trabalho apresentado como requisito ao concurso de professor titular em Antropologia na UFSC, 1979. p. 34.

²²⁵ D’ANGELIS, 2002, Idem, p. 108.

²²⁶ Ibidem, loc. cit.

²²⁷ SANTOS, 1979, Idem. p. 59.

Antes do SPI entrar – foi em 1941 que ele entrou – então nós cuidava nossa terra, nossa riqueza, nós índios não deixava ninguém botar a mão. Medição, corte de madeira, nós cansamos de embargar. A gente não aceitava, então nós tinha mais força. Depois que o SPI entrou foi um fracasso – começou a fazer propaganda pro índio e ali começou. E nós acreditamos, sabe como é. Então entraram cortando madeira. Depois veio a FUNAI, sempre, sempre com aquelas promessas pro índio, tiraram proveito [...] da minha área. Nós vamos piorando, piorando e bem pro fim os branco quer tomar conta de nossa terra. O que vamos fazer?²²⁸

Essas administrações também foram responsáveis pelas constantes demarcações de terras indígenas. Nessa área indígena no oeste catarinense, o território Kaingáng, conforme consta através dos limites do território inseridos no supracitado Decreto número 7 de 18 de junho de 1902, é definido ao norte pelo rio Chapecó e ao sul pelo rio Chapecózinho. Na década de 1950, o SPI e o governo de Santa Catarina firmaram acordo para a demarcação dessa área indígena. Desse acordo, as medições se consolidaram em 1954 e o processo de titulação em 1959. O devido registro só ocorreu em 1965²²⁹, entretanto, passaram-se quase 15 anos para que a certidão fosse expedida pelo Registro de Imóveis da Comarca de Xanxerê, ocorrendo somente em 03 de agosto de 1979²³⁰. A demarcação administrativa pela Funai foi homologada pelo Presidente da República em Decreto n.º 297 de 29 de outubro de 1991, publicado no Diário Oficial da União em 30/10/ 1991 que definia a Terra Indígena em 15.623,9681 hectares.²³¹

²²⁸ SANTOS, 1979, Idem, p. 35.

²²⁹ ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. A luta pela terra em território Kaingang: os conflitos na terra indígena Xaçepó (SC/Brasil) ao longo do século XX. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 19, n. 34, 2011. p. 295.

²³⁰ ALMEIDA; NÖTZOLD, 2011, Ibidem, p. 295.

²³¹ **Art. 1º.** Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio (Funai) da área indígena Xaçepó, localizada nos Municípios de Marema e Xanxerê, no Estado de Santa Catarina, com a superfície de 15.623,9581ha (quinze mil, seiscentos e vinte e três hectares, noventa e cinco ares e oitenta e um centiares) e perímetro de 103.779,37m (cento e três mil, setecentos e setenta e nove metros e trinta e sete centímetros). Disponível em:

Atualmente a Terra Indígena Xaçecó está localizada entre os municípios de Ipuacu e Entre Rios. Contando com 15 aldeias habitadas por Kaingáng e Guarani, sendo elas: Aldeia Jacu ou Sede, Olaria, Pinhalzinho, Serrano, Serro Doce, Baixo Samburá, Água Branca, Barro Preto, Fazenda São José, João Veloso, Matão, Paiol de Barro, Limeira Guarani, Manduri e Campos Oliveira.²³²

1.4 Particularidades de uma Terra Indígena e sua organização socioeconômica

Conforme a mitologia, os Kaingáng se originaram do buraco na terra e é por isso que eles possuem a cor da terra²³³. Contudo, nesse mito que nos foi relatado por etnografias como a de Telêmaco Borba de 1882, publicado em 1908 e, mais tarde em 1960, por Herbert Baldus²³⁴, descrevia que:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinijimbé* emergia das agoas. Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e os Camés cansados, afogaram-se, suas almas foram morar no centro da serra [...]. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de *Crinijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores, e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer, já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente. [...] Depois que as

<http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1991/decreto-297-29-outubro-1991-343009-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 01 de setembro de 2012.

²³² Dados obtidos por Ana Lúcia Vulfe Nötzold com o Professor Ronelsson Luiz, em 20 de agosto de 2013. Terra Indígena Xaçecó/SC.

²³³ NÖTZOLD; MANFROI, 2006, Idem, p.27.

²³⁴ BALDUS, Herbert. **Estórias e Lendas Dos Índios**. São Paulo: Livraria Literat Editora, 1960. p.284.

agoas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de *Crinjjimbé*. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas pela aberta por Cayurucrés, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos, outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucado elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. [...] ²³⁵

Ou seja, remonta um surgimento do povo Kaingáng antes mesmo do nascimento na terra, mas sim numa inundação, em um dilúvio como descreve Baldus. Entre os colaboradores do livro organizado por Nötzold e Manfroi, nenhum relatou sobre essa inundação. Essas peculiaridades podem ser compreendidas no próprio entendimento do que é Mito. Marilena Chauí discutindo sobre o mito fundador da nação, aborda que o mito é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminho para serem resolvidos no nível da realidade. ²³⁶

Todavia consideramos que o mito, no caso o Mito de Origem é muito mais que uma narrativa imaginária, pois ele é um vínculo interno com o passado, um passado que se faz presente. Nas palavras de Chauí, “um MITO FUNDADOR é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo”. ²³⁷

Mesmo que Chauí se refira ao mito fundador da nação brasileira, podemos perceber como essas explicações condizem com o modo como o Mito de Origem Kaingáng é abordado. Nas sociedades em que o mito ainda está vivo, como é o caso dos indígenas, para Eliade, esses mitos são divididos em: "histórias verdadeiras" e "histórias falsas". As histórias "falsas" são as que, contam as aventuras e proezas. Entre as histórias "verdadeiras", em primeiro lugar estão todas aquelas que tratam das origens do mundo. Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem

²³⁵ BORBA, 1908, op. cit., p. 20-21. Manteve-se a grafia original.

²³⁶ CHAUI, Marilena de Souza. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. 10. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. p. 09.

²³⁷ Ibidem, loc. cit.

do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que ele é hoje. Um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver e, trabalhando de acordo com determinadas regras²³⁸. Eliade, se apropriando da ideia de Pettazzoni, aborda que os indígenas do Togo consideram os seus mitos de origem "absolutamente reais".²³⁹

Os Kaingáng também consideram que seu Mito de Origem é real, tendo ele se modificado ao longo do tempo ou não. Esse aspecto é de grande relevância, pois o Mito de Origem e sua narrativa compõem os acontecimentos primordiais que convergem para a formação do que o homem é na atualidade. São esses aspectos organizacionais onde o Mito de Origem atua sobre os Kaingáng, um dos elementos de interesse dessa pesquisa.

Kairu e Kamé, esses dois irmãos eram diferentes em aparência física e personalidade e mesmo assim se completavam. Essas metades exogâmicas regem toda a vida dos Kaingáng: no casamento, Kamé só poderia casar-se com Kairu e vice-versa²⁴⁰. Os Kaingáng são uma sociedade patrilinear e matrilocal, ou seja, os filhos de um casamento vão pertencer à metade exogâmica do pai, mas, o marido ao casar passa a viver com ou próximo a família da esposa. Hoje esse aspecto não é mais praticado por todas as comunidades Kaingáng, onde, muitas vezes, o casal escolhe onde quer viver.

Podemos então, relacionar esse 'não praticar' mais alguns hábitos, com a confecção dos objetos. Assim como objetos deixam de ser confeccionados, pela perda da utilidade, escassez de matéria prima e outros fatores. Alguns hábitos podem não ser praticados mais pelos Kaingáng, seja pela morte dos mais velhos, conhecedores dos rituais; seja pela não necessidade de manter os mesmos padrões de organização social por viverem em uma realidade distinta dos seus antepassados, entre outros fatores. Cabe a nós ressaltar que o mesmo dinamismo e possibilidade da mudança, relacionado aos objetos da Cultura Material Kaingáng, podem ser aplicados a outros aspectos da vida dos Kaingáng, contudo, sem descaracterizá-los como povo indígena.

²³⁸ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972. p.12.

²³⁹ *Ibidem*, p.13.

²⁴⁰ NÖTZOLD; MANFROI, 2006, *Idem*, p. x.

O ritual do Kiki (ritual de Culto aos Mortos)²⁴¹ só poderia ser realizado se houvesse mortos das duas metades, onde essas metades desempenhariam as atividades cerimoniais; os animais, plantas e outros elementos da natureza também eram divididos em Kamé e Kairu, novamente complementando-se. Os “homens, animais, vegetais e espíritos estão unidos simbolicamente nos mitos e ritos, e mesmo nas ações mais corriqueiras do cotidiano”²⁴², Borba exemplifica isso, ao relatar que os Kaingáng aprenderam a dançar e cantar com o tamanduá²⁴³.

Esses são exemplos de que para os Kaingáng, os universos: humano – natural – sobrenatural estão ligados e se interpenetram²⁴⁴. Por isso, segundo Fernandes, os Kaingáng davam preferência a presas como: antas, porcos do mato, catetos, quatis e quando caçavam onça, isso era feito na coletividade com a reunião de pequenos grupos²⁴⁵. Isso demonstra que todos os povos desenvolveram teorias para entender o mundo. Como cada sociedade representa a ordenação de universo, está vinculada a todos os aspectos da vida societária. O conhecimento do

²⁴¹ O Kiki, ou o ritual do Kikikoi, como é conhecido o culto aos mortos Kaingáng, consistia, fundamentalmente, na reunião de toda a comunidade para rezar, no intuito de que o espírito do falecido tivesse um bom destino, deixando “a terra” e não fazendo mal às pessoas. Para que ele fosse realizado, necessita-se que haja mortos das duas metades (Kamé e Kairu) e da solicitação dos parentes dos mortos do ano anterior ou nos anos anteriores, a realização do Kiki. A realização do ritual é marcada pela reunião dos rezadores em três fogos acesos, em dias diferentes. O primeiro fogo antecede o corte do pinheiro que servirá de cocho, onde é colocada a bebida que recebe o nome do ritual - Kiki . O segundo fogo, ocorre na noite seguinte e antecede o início da preparação do cocho. O terceiro fogo é a etapa mais importante do ritual, pois articula um maior número de pessoas e eventos. Ele é aceso cerca de dois meses após a colocação da bebida no cocho. Nessa etapa, os rezadores permanecem durante a noite ao redor dos fogos, acompanhados por outros integrantes das respectivas metades, entoando cantos e rezas. Os rezadores de uma metade dirigem suas rezas para os mortos da metade oposta. Eles rezam, cantam e tocam instrumentos de sopro (confeccionados com taquaras) e chocalhos (confeccionados com cabaças e grãos de milhos). Ao amanhecer, os grupos se deslocam da praça de dança para o cemitério, onde novamente são realizadas rezas para os mortos nas suas sepulturas. Quando retornam para a praça de dança os grupos se fundem em danças ao redor dos fogos. O ritual é concluído com o consumo da bebida, o Kiki. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/290>. Acesso em 05 de janeiro de 2014.

²⁴² TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: _____; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 158.

²⁴³ BORBA, 1908, op. cit., p.24.

²⁴⁴ Ibidem, p. 157.

²⁴⁵ FERNANDES, 1941, op. cit., p.177.

mundo da natureza repousa no desejo universal que todos os povos possuem, de conhecer e classificar o seu meio ambiente.²⁴⁶

Para se diferenciarem, esses irmãos possuem marcas tribais, as quais eles pintavam os seus corpos, tornando distinta cada metade: os Kairu são representados por círculos vermelhos, enquanto os Kamé são representados por traços paralelos pretos²⁴⁷. Ainda hoje podemos perceber nas comunidades, peculiaridades resultantes dessa divisão.

Por viverem em um processo de migração sazonal²⁴⁸, não possuíam uma habitação permanente e segundo Borba eles mudavam todos os anos de morada, conforme iam ficando escassos os meios naturais para sua sobrevivência. Construindo, assim que achavam o local ideal, grandes “ranchos, de 15 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, [...] dormem sob cascas de árvores, estendidas sobre o solo com os pés para o lado do fogo”.²⁴⁹

Para os Kaingáng, a terra além da sua função física e como meio de subsistência, possui feições simbólicas, sendo um meio de reprodução social e cultural²⁵⁰. Ela é o local onde nasceram seus antepassados, onde fazem seus rituais, onde começa e encerra o ciclo de vida Kaingáng²⁵¹, assim como já salientado anteriormente estando ligada também ao Mito de Origem do povo. É muito importante que nos nascimentos, a placenta da mãe e o umbigo da criança sejam enterrados no canto oeste da casa, ou o umbigo podia ainda ser colocado dentro de uma árvore para brotar. De acordo com Vicente Fókâe, era importante ainda que ambos (placenta e umbigo) fossem consumidos por animais, caso contrário, à criança seria mentirosa.²⁵²

²⁴⁶ GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994. p.145.

²⁴⁷ *Ibidem*, loc. cit.

²⁴⁸ Migração sazonal é tipo de migração que se caracteriza por estar ligada às estações do ano. É uma migração temporária, onde o migrante sai de um determinado local, em determinado período do ano, e posteriormente volta, em outro período do ano. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/geografia/migracoes-internas.htm>. Acesso em: 05 de janeiro de 2014.

²⁴⁹ BORBA, 1908, *Ibidem*. p. 08-09.

²⁵⁰ SILVA, 2006, op. cit., p. 42-43.

²⁵¹ Para maior abordagem acerca deste assunto, Cf. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (org). **O ciclo de vida Kaingáng**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

²⁵² OLIVEIRA, Maria Conceição de. **Os Curadores Kaingang e a recreação de suas praticas**: estudo de caso na aldeia Chapeco (oeste de SC). Dissertação de Mestrado Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1996. p.104.

Com o passar do tempo, o modo de viver Kaingáng foi se modificando, o contato com outros povos indígenas e com a sociedade envolvente, possibilitou a inserção no cotidiano dos Kaingáng, outros modos de ver e se relacionar com o mundo. Pouco a pouco esses novos elementos vão sendo inseridos em sua cultura, passando a assumi-los como seus. Todavia, até mesmo se não estivessem em contato com outras culturas, o próprio dinamismo da cultura possibilitaria essas modificações.

A própria atuação do SPI e posteriormente da Funai auxiliou nessas transformações, começando com a instalação dos Postos. O Estado se fazia presente, com a tutela e atitudes repressoras físicas e também das práticas culturais. Como exemplo dessa atitude repressora, os Kaingáng foram proibidos de realizar o ritual do Kiki em 1951, pois em sua cerimônia de encerramento, considerava-se que havia um consumo generalizado de bebidas alcoólicas.²⁵³

Desde o final do século XIX, o Kiki tem sido caracterizado como o centro da vida religiosa dos Kaingáng. Etnólogos renomados como Curt Nimuendajú (1913) e Herbert Baldus (1937) descreveram em detalhes este ritual em diversas comunidades Kaingáng. Na Terra Indígena de Palmas, os relatos dos mais velhos nos contam que houve uma gradual substituição do ritual do Kiki pela celebração do dia do índio (instituída por decreto do presidente Getúlio Vargas, em 1943). Esse ritual foi retomado na T.I Xaçepó, em 1976 já sob a administração da Funai e sua última edição aconteceu em 1999 enquanto o *Kujá*²⁵⁴ Vicente Fernandes Fókâe ainda era vivo, após sua morte o ritual deixou de ser realizado.²⁵⁵

²⁵³ SANTA CATARINA. **Projeto Político Pedagógico...** op. cit., p. 14-15.

²⁵⁴ Podemos comparar os Kujá, aos médicos dos não indígenas, realizando curas e remédios para as doenças. Entretanto, eles possuem outra função de grande importância: eles também são líderes espirituais. O Kujá é a única pessoa com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico Kaingáng, sendo ele: 1) o nível embaixo da terra ou subterrâneo (“mundo dos mortos”); 2) o nível terra (constituído pela “casa”, “espaço limpo”, “floresta virgem”); 3) o nível mundo do alto (o “céu” e “fãg kavá”). Com isso, somente o Kujá tem acesso às pessoas, a sombra da pessoa e os diversos espíritos (dos animais, vegetais, dos vivos, dos mortos ruins e dos mortos bons) e, assim por diante. A sabedoria desses Kujá vem dos lagrê (espíritos-guia de animais ou plantas que auxiliam o Kujá), são eles que revelam aos Kujá as ervas medicinais, revelando também as doenças e promovendo as curas. Cada aldeia Kaingáng precisa ter dois Kujás, um de cada metade para trabalharem juntos e se complementarem. SCHWINGEL, Lúcio Roberto; REFEJ, Dorvalino. **Povo Kaingang - O poder do Kujá (Xamã)** e as metades. Disponível em: <http://multileituraskaingang.blogspot.com.br/2011/09/povo-kaingang-o-poder-do-kuja-xama-e-as.html>. Acesso em: 01 de janeiro de 2014/ ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. O Território Xamânico Kaingang vinculado às Bacias Hidrográficas e à

No ano de 2011, uma nova tentativa de concretizar o ritual na aldeia Condá foi realizada, em 20 de maio de 2011, na cidade de Chapecó/SC²⁵⁶. Para a realização da cerimônia foram convidados *Kujás* de diversas T.Is e a equipe do Centro de Memória do Oeste Catarinense – CEOM/UNOCHAPECÓ também participou dos preparativos e do ritual, registrando-o em fotos. Todavia, não houve uma continuidade nessa realização e alguns “velhos”²⁵⁷ da Terra Indígena Xaçepó acreditaram que esse ritual realizado foi na verdade mais um “bailão”, do que o ritual de outros tempos. Contudo, poderíamos ver esse último ritual como uma “reencenação do passado” e atos de memória, assim também como tentativas de impor interpretações do passado, formar essa memória e assim (re)construir a identidade social²⁵⁸. Mesmo que não tenha obtido sucesso nessa empreitada e os Kaingáng tenham atribuído a essa “errada” “reencenação do passado”, vários males que as comunidades enfrentaram a partir disso.²⁵⁹

Outro exemplo de atitude repressora com os Kaingáng era a polícia indígena, herança do SPI, mas que se estendeu (como muitas das atividades praticadas por esse órgão) até a Funai. Era o Estado se fazendo presente na área indígena através da tutela, utilizando-se de coerção física (castigos e mantendo os indígenas presos nas cadeias da T.I) e coerção simbólica, interferindo no direito de ir e vir dos indígenas. Para sair da T.I, os indígenas precisavam de autorização da Funai e, o órgão se utilizava disso para reprimir possíveis ações dos indígenas contra a atuação do órgão. Brighenti nos traz um exemplo dessa coerção, com o caso do Kaingáng João Maria Ferreira.

O Kaingang João Maria Ferreira (Modesto) foi demitido do seu emprego na serraria do Posto

Floresta de Araucária. **Cadernos do LEPAARQ** – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio, v. II, n.º4. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2005. p. 101.

²⁵⁵ *Ibidem*, loc. cit.

²⁵⁶ **Aldeia Condá realiza o ritual do Kiki**. Disponível em: <http://www.unochapeco.edu.br/ceom/noticias/aldeia-conda-realiza-o-ritual-do-kiki>. Acesso em: 17 de julho de 2013.

²⁵⁷ Informações relatadas por colaboradoras dessa pesquisa como: Divaldina Luiz e Maria Librantina Campos.

²⁵⁸ BURKE, Peter. **Variiedades de história cultural**. São Paulo; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.75.

²⁵⁹ Essa “reencenação errada do passado” através do Ritual do Kiki, não é a única atribuição dos males. O fato de trazerem a público, em aulas da faculdade, por exemplo, algo que era reservado ao povo em momentos de rituais, teve suas implicações na vida social do grupo.

Xaçecó por ter participado da assembleia dos chefes indígenas que ocorreu de 16 a 19 de abril de 1977, em São Miguel das Missões/RS. Ao regressar da assembleia, além de demitido, conclui-se, pelo contexto de perseguição, que foi obrigado a assinar uma declaração afirmando ter abandonado o trabalho e ter ido participar da assembleia contra sua vontade.²⁶⁰

Além das mudanças culturais, o SPI e posteriormente a Funai, passou a explorar as terras indígenas desde a criação do Posto. Como já salientado, as principais atividades de exploração eram três: arrendamento de terras; exploração agropastoril e exploração de madeira. Sobre o arrendamento de terras essa pesquisa pouco abordará²⁶¹. O desmatamento associado ao advento da agricultura mecanizada, ao arrendamento de terras e as serrarias, mudou drasticamente a paisagem da TI Xiapecó. Vastas áreas de mata de araucária se tornaram imensos campos de lavoura de soja, trigo ou milho.

Em tempos passados, Mabilde discutiu que o uso da terra para agricultura não era usual para os Kaingáng, de acordo com esse autor os “coroados nada plantam”, apesar de gostarem muito do milho, batata doce, abóbora e amendoim²⁶². Contudo, pesquisas atuais demonstram que as práticas de agricultura estavam presentes no cotidiano Kaingáng, segundo Tommasino, eram feitas:

[...] pequenas roças de subsistência que os Kaingáng fazem nas encostas de morros e montanhas pelo sistema de coivara ou como eles dizem: roça de toco. Nessas roças mantêm a técnica herdada de seus ancestrais: abrem uma clareira dentro da mata – geralmente uma área de taquaral, derrubam os troncos maiores, quebram os arbustos menores, queimam quando estão secos e esperam as primeiras chuvas para semear. A área

²⁶⁰ BRIGHENTI, 2012b, Idem, p. 453.

²⁶¹ Para maior abordagem sobre esse assunto Cf. BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012b.

²⁶² MABILDE, 1983, Ibidem, p. 37.

média de uma roça familiar é de dois alqueires e é explorada pelos membros da família nuclear.²⁶³

Cezário Pacífico nos relata que “no tempo dos antigos”, os Kaingáng plantavam “milho, feijão e mandioca pra comer, arroz não existia. A batata não conhecia, só plantava batata doce. No tempo dos antigos, no tempo dos índios o milho era socado no pilão e depois veio o moinho”²⁶⁴. De acordo com Cezário Pacífico, na atualidade, os plantios são feitos dessa forma: o “plantio cedo” do milho ocorre em agosto e outubro, já o “plantio tardio” ocorre em janeiro. São plantados o milho amarelo e o híbrido branco, esse último é o que tem maior valor agregado na venda, por ser um plantio mais difícil. O melhor tempo para plantar a mandioca é no mês de outubro, sendo possível ainda plantar nos meses de dezembro e janeiro, entretanto, nesses meses a mandioca plantada não fica graúda. O feijão possui duas safras: a de outubro, podendo ser plantado o mês todo; a de janeiro, chamada de “safrinha”, pois, a colheita não vai render tanto do que a plantada em outubro. As variedades de feijão plantadas são: o preto, amarelo e o cavalo (semelhante ao feijão carioca, só que ele é mais graúdo). Esse último possui uma particularidade, por ser mais difícil o seu plantio, ele é diferenciado das outras variedades de feijão, sendo plantado em dezembro. Ainda, de acordo com Cezário Pacífico, outro fator decisivo para o plantio é a fase da lua. Por exemplo, o feijão deve ser plantado na lua crescente; a batata se for plantada na lua minguante, ela apodrece²⁶⁵.

A atuação dos órgãos indigenistas inferiu também nessas atividades agrícolas, a criação do Posto Indígena possibilitou o uso do solo e das matas de modo mais sistemático, a fim de aumentar a receita desses órgãos. A Funai, quando assumiu a política indigenista em 1967, cria o Departamento Geral do Patrimônio Indígena – DGPI, para gerenciar a exploração das terras indígenas²⁶⁶. Esse departamento era considerado por Heck o braço empresarial da Funai²⁶⁷. Nesse intuito ela

²⁶³ TOMMASINO, 2004, op. cit., p. 186.

²⁶⁴ PACÍFICO, Cesário. **Entrevista concedia a Luana Máyra da Silva** em 24 de Junho de 2013. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

²⁶⁵ Dados obtidos por Luana Máyra da Silva com o Cezário Pacífico, em 20 de novembro de 2013. Terra Indígena Xapecó/SC.

²⁶⁶ BRIGHENTI, 2012b, Idem, p.227.

²⁶⁷ HECK, Egon. **Povos indígenas e a proposta de volta do famigerado arrendamento** Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6700>. Acesso em 30 de julho de 2013.

passou a implementar lavouras modernizadas e o DGPI, promovia e coordenava esta atividade, onde a produção de trigo e soja era direcionada especialmente para o mercado externo.

Marcon e Tedesco abordam que, em 1970, a Funai passou por mudanças de direção e filosofia, ficando ainda mais evidente a orientação política de incorporação dos indígenas ao modelo de desenvolvimentismo da sociedade nacional²⁶⁸. Nesse contexto, os Postos Indígenas deveriam demonstrar o progresso e incrementar as lavouras. A agricultura convencional Kaingáng, com a utilização das “roças de toco” era uma prática condenada, tendo em vista que, a coivara era considerada pelos funcionários do SPI e posteriormente da Funai, prejudicial ao solo que deveria servir para diversos plantios. Com isso, além de incentivar outros modos de cultivo, os produtos incentivados para o plantio eram diferentes da culinária tradicional Kaingáng. Nesse contexto, são inseridos o arroz (Pacífico comentou que não era plantado nos tempos antigos), o trigo e a soja. A mudança nos produtos de plantio acabou por modificar também a alimentação dos Kaingáng, pois, como salientou Brighenti, a soja e trigo não podem ser consumidos *in natura*,²⁶⁹ e necessitava-se então de aparatos para sua transformação e então consumo.

A outra questão é que a inserção desses novos cultivos significava que a produção não era destinada à comunidade, mas sim ao comércio externo para efeito de “renda indígena”. Durante a atuação do SPI e da Funai, as lavouras eram divididas em duas: as lavouras do Posto e as lavouras individuais. Os Kaingáng trabalhavam nas duas lavouras. Nas do Posto se plantava milho, arroz, feijão²⁷⁰ e de acordo com Ernesto Alípio, “tinha vez que nós era 30, 40 trabalhando pro Posto. É... nós trabalhava ali assim, esse limpado tudo (apontando para uma área de campo, próxima onde é na atualidade a Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê). Praqui tudo era uns cento e pouco arqueiros”²⁷¹. Informações

²⁶⁸ MARCON, Telmo; TEDESCO, João Carlos. As transformações na agricultura e as Terras Indígenas. In: MARCON, Telmo. **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Passo Fundo, Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p.182-183.

²⁶⁹ BRIGHENTI, 2012b, op. cit., p.190.

²⁷⁰ RODRIGUES, Noé. **Entrevista concedida a Sandor Fernando Bringmann, Luana Máyra da Silva e Carina Santos de Almeida** em 09 de maio de 2012. Aldeia Sede - Terra Indígena Xaçepéc/SC. Acervo dos autores.

²⁷¹ ALÍPIO, Ernesto. **Entrevista concedida a Sandor Fernando Bringmann**, em 08 de maio de 2012. Aldeia Sede - Terra Indígena Xaçepéc/SC. Acervo do autor.

acrescidas por Noé Rodrigues, onde esse trabalho de limpeza “era tudo só na enxada, não tinha essa folia de trator”.²⁷²

A colheita era realizada de maneira semelhante: “Era só na mão! Cortado a facão só. Aquele tempo era sofrido. Agora não é sofrido, mas também não ganha nada, pranta um hectare e não dá nada”²⁷³. Esse modo de cultivo influenciava também no dia a dia da comunidade, pois ninguém era poupado do trabalho. Emiliana Pinheiro ao relatar sobre como era o modo de vida durante o comando do Chefe de Posto, Nereu Moreira da Costa, afirma que “[...] ele fazia nós trabalhar! Criança de nove anos podia levantar ia pra roça! Não se via criança brincando!”²⁷⁴ É atribuída ainda a esse modelo de lavoura, a inserção das “pragas” nas roças indígenas, algo que, de acordo com Noé Rodrigues não existia, seu relato explicita isso: ”Eu acho que essas porcaria veio agora depois que eles começaram com esses veneno que veio essas porcaria. Naquela época não tinha.”²⁷⁵

As lavouras individuais eram nos moldes dos camponeses. “Cada família possui sua própria lavoura, cuja área plantada varia entre 6.050 m² e 48.400 m²”²⁷⁶. Esse modo de plantio foi organizado, para que cada vez mais os indígenas largassem as práticas tradicionais de plantio e ficassem dependentes do Posto, pois teriam que recorrer ao Chefe de Posto para quase tudo. Além de se dividirem em plantar para o Posto e plantar na sua roça, era o Posto também que concedia as sementes a serem plantadas. Alípio nos explica desse modo, essa questão:

Pois daí nós se pegava com o Posto né, nós vinha de lá e se pegava com o Posto. Diz e como é que nós viemo aqui eu, no outro eu podia dizer, óia que eu vim aqui, que me farta tar coisa, feijão, milho, pra mim prantá. Aí ele, bom então, péra um pouco, nós demo um jeito. Então daí nós se pegava com o Posto né? As vezes terminava né, o feijão, o milho

²⁷² RODRIGUES, 2012, op. cit.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ PINHEIRO, Emiliana. **Entrevista concedida a Sandor Fernando Bringmann e Carina Santos de Almeida** em 11 de maio de 2012. Aldeia Paiol de Barro - Terra Indígena Xaçepó/SC. Acervo dos autores.

²⁷⁵ RODRIGUES, 2012, op. cit.

²⁷⁶ BRIGHENTI, 2012b, Idem, p.179.

né. O índio quando colhia né, ele vendia, vendia tudo.²⁷⁷

Enquanto, a roça individual era utilizada para a subsistência de família, a roça do Posto era toda vendida. Ernesto Alípio diz que a venda era realizada para lugares de fora da comunidade, como a cidade de Xanxerê²⁷⁸, ou seja, era uma produção que não ficava na Terra Indígena. Esse modelo de produção agrícola inseriu ainda a lavoura mecanizada, que persiste nos dias atuais e inseriu também os agrotóxicos, que além de prejudicar a terra, contamina os mananciais.

Quando eu falo no sistema capitalista, eu posso ver aldeia por aldeia hoje, quem tá bem de vida. E sabe quem tá bem de vida, é só o pessoal que tem suas lavouras mais grandes. As terras indígenas tem muito disso aí. O sistema é diferente, a pessoa já não tá mais com seu arado de boi, com sua máquina [Xaxo, máquina manual; nota do autor]. Existe as plantadeiras agora, tratores e tal. Até pra colher um milho hoje, você não vê o pessoal lá quebrando milho. A ceifa chega e puxa... É muito difícil hoje usar enxada, facilitou muito passar veneno. Polui todas águas ainda. O pessoal às vezes sem ser conscientizado, usa veneno. A gente sabe que não presta, não pode, é arriscado e tal. “É mais fácil”, eles dizem, então vamos lá, passar veneno. Mudou todo o sistema.²⁷⁹

Entretanto, as lavouras não eram o único modo de exploração do território Kaingáng. A derrubada das árvores para a realização das roças era uma desculpa para o comércio das madeiras desvitalizadas. Contudo, esse era um comércio antigo.

No oeste catarinense, mesmo com a instalação da Colônia Militar de Chapecó em 1882, o povoamento efetivo ocorre a partir de 1916 com as empresas colonizadoras²⁸⁰. Ao promover o loteamento de terras, as

²⁷⁷ ALÍPIO, 2012, op. cit.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Entrevista concedida por Pedro Kresó em 2008. apud OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. **Comida forte e comida fraca**: alimentação e fabricação dos corpos entre os Kaingáng da terra indígena Xaçecó (Santa Catarina, Brasil). Dissertação de Mestrado. Florianópolis: SC, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009. p. 26.

²⁸⁰ WERLANG, 2006, op. cit., p.14.

colonizadoras extraíam a cobertura florestal, sobretudo a conhecida *Araucaria angustifolia*, pois assim lucravam duplamente, tanto com a comercialização da terra quanto com a da madeira. Sobre o segundo, o montante lucrado seria expressivo, pois de acordo com Mundstock, no século XX a araucária se tornou a árvore mais valorizada no mercado de madeira nacional ²⁸¹. A exportação de madeiras para a Argentina já acontecia no Rio Grande do Sul há algum tempo, com isso, os caminhos já estavam abertos. Inclusive, as florestas eram utilizadas como uma das manobras publicitárias das empresas colonizadoras, com o intuito de atrair novos moradores para o oeste de Santa Catarina, como pode ser observado nessa correspondência enviada por Bertaso:

Ali existe densa floresta com cedros, louros e outras madeiras preciosas, que são comercializadas por compradores generosos e transportados para Argentina. A propriedade tem poucos morros...; 20% de terra possui pinheiros e herva-mate, mas serve para cultivo de outras plantas também, menos cana-de-açúcar – tendo 30% de produtividade a menos. Desses bosques exporta-se madeira para Argentina; produz-se ainda herva-mate que tem resultados excelentes. ²⁸²

Quanto às áreas indígenas, posteriormente a ação das colonizadoras, o SPI inaugurou a política (posteriormente aperfeiçoada pela Funai) de vender as madeiras nobres das áreas indígenas, em nome da necessidade de recursos para manutenção do Posto e para a construção de casas para os indígenas.

As primeiras informações sobre o corte de pinheiros, na Terra Indígena Xaçecó, são do pedido definitivo de parte da área indígena, por Alberto Berthier de Almeida. Ele alegava que o SPI não cumpriu o convênio firmado entre eles, em 1947, instalando uma serraria no Posto

²⁸¹ CARVALHO, Miguel Mundstock Xavier de. **Uma grande empresa em meio à floresta: a história da devastação da floresta com araucária e a Southern Brazil Lumber and Colonization (1870-1970)**. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. p.29.

²⁸² BELLANI, Eli Maria. Madeiras, balsas, balseiros no rio Uruguai: o processo de colonização do Velho Município de Chapecó (1917-1950). Chapecó: Grifos, 1996. Anexo n. 4 – cartas enviadas a Berlim e Zurich pelo colonizador coronel Ernesto Francisco Bertaso. apud NODARI, Eunice Sueli. Um olhar sobre o oeste de Santa Catarina sob o viés da história ambiental. In: **História: Debates e Tendências** – v. 9, n. 1, jan/jun. 2010. p.140.

ainda nessa década. Além desse fato, houve vários incidentes envolvendo os indígenas e os funcionários de Berthier²⁸³. Esses funcionários foram expulsos por estarem cortando pinheiro nas terras indígenas. O Kaingáng Noé Rodrigues que morou naquela área toda a vida, relata esse acontecimento: “[...] tinha entrado uma turma lá ...do...do Berthier. Entraram cortá...foi eles que fizeram aquilo ali. [...] Ali eles tava cortando daí, a turma daqui foram lá e... tomaram tudo as ferramenta deles, e surraram a turma lá, tinha 15 cortando pinheiro”²⁸⁴.

Os próximos registros da presença de serrarias data do ano de 1965²⁸⁵, sendo que ela teria sido reativada 4 ou 5 anos antes, de acordo com relatos dos Kaingáng moradores naquele período, quando o Posto estava ao encargo de Nereu Moreira da Costa²⁸⁶. Inicialmente pode-se supor, através de relatos e da documentação pesquisada, que essa serraria seria como denominou Mundstock, “engenhos de serrar”, um pequeno galpão “cujas toras eram serradas manualmente” e transportadas em carroças puxadas por bois²⁸⁷, como confirma Noé Rodrigues. O seu relato ainda continua, com a informação de que essa serraria “era tocada a fogo” com um indígena fazendo essa função de fogueira.²⁸⁸

As serras utilizadas seriam a ‘de centro’ e a ‘Tissot’ que eram usadas pelos madeireiros daquele período²⁸⁹. Os equipamentos mais modernos como as serras de fita, foram introduzidos somente no período de administração da Funai. As referências ao chefe de Posto Nereu Moreira da Costa, são de que ele possibilitou a entrada de grande quantidade de ‘brancos’ na área indígena para cortar os pinheiros, com propagandas e promessas de benfeitorias e construção de “casas decentes”. Contudo, essas casas ficaram na promessa, assim como outras ações, pois de acordo com o senhor Noé Rodrigues: “daquela serraria não saiu quase nada pros índio”²⁹⁰. Conclui falando:

²⁸³ De acordo com relatos de moradores da T.I Xaçecó, esses incidentes começaram quando Francisco Fortes era o Chefe de Posto, ou seja, entre 1941- 1942, data anterior ainda às denúncias de Berthier por extração ilegal de madeira de sua terra através de serraria.

²⁸⁴ RODRIGUES, 2012, op. cit.

²⁸⁵ Esses quase vinte anos sem registros documentais de atividade de serrarias dentro da área indígena, não exclui a possibilidade de que a atividade tenha continuado.

²⁸⁶ Fato confirmado por indígenas residentes naquele período do Posto Indígena.

²⁸⁷ CARVALHO, Miguel Mundstock Xavier de, op.cit., p. 143.

²⁸⁸ RODRIGUES, 2012, Ibidem.

²⁸⁹ CARVALHO, op. cit., p. 143.

²⁹⁰ RODRIGUES, 2012, op. cit.

“[...] ele prometeu muita coisa ...casa. Com o dinheiro daquelas madeira ele ia fazê um ...pra cada um ele ia fazê um ...um prantio. Mas ele foi embora e eu não vi ele fazer uma lavoura prum índio. Então por isso que eu digo, é prosa é prosa...[...]”²⁹¹

As referências documentais desse período sobre as serrarias são devidas às denúncias feitas ao Ministério da Agricultura, pelo morador de Xanxerê, Oscar Petry²⁹² em 1º fevereiro de 1965, a respeito da exploração de pinheiros na área indígena do Posto Dr. Selistre de Campos. De acordo com o denunciante a serraria foi instalada pelo médico da cidade de Xanxerê, Peluis Monteiro Piffero, para serrar o “pinhal dos índios”.

Os envolvidos nesse inquérito, no caso o denunciante Oscar Petry, o chefe do Posto na época em que a serraria teria sido reinstalada Nereu Moreira da Costa, o chefe do Posto no período da denúncia Sebastião Lucena da Silva, assim como o chefe na época do inquérito, Artur Santos prestaram os devidos depoimentos. As conclusões desse inquérito, após os depoimentos coletados, foram de que o corte da madeira era regular e que a serraria seria de propriedade do SPI, sendo que o referido médico, somente teria fornecido os materiais e o dinheiro para a instalação da serraria (sendo que as peças foram trazidas do Posto Indígena “Barão de Antonina”, de São Jerônimo da Serra), cobrando como valor do investimento, parte da madeira que seria produzida.²⁹³

Um ano antes da denúncia de Oscar Petry, Santos aborda que, a empresa madeireira João B. Tonial & Filhos venceu uma concorrência

²⁹¹ RODRIGUES, 2012, Ibidem.

²⁹² Na época Oscar Petry fez a denúncia a próprio punho endereçada ao então presidente naquele período Umberto Alencar Castelo Branco. A carta está anexada ao processo de denúncia e dizia: “Nesta venho faser sienta aqui temos doutores e tubarões cortando pinheiros na area dos imdios, dia e noite e puchando imhora com caminhões sem parar, pede-se si e lido este asunto etc..”. Com o início do inquérito o denunciante acabou negando a autoria da carta e com isso, as autoridades responsáveis pelo inquérito, consideram dúbria a atitude do mesmo de negar a autoria, e posteriormente volta a afirmar. De acordo com o chefe do Posto no período Sebastião Lucena, Oscar entrou em contato com ele, para falar sobre o aproveitamento das madeiras que haviam sido serradas, mas estavam paradas, ocasionando constantes incêndios e se então, ele poderia beneficiá-las na serraria da área indígena. Em resposta, o chefe do Posto disse que não poderia atender as solicitações de Oscar, pois mesmo chefe, era ainda um funcionário subordinado. A partir disso, para este funcionário as denúncias seriam pela recusa do pedido de aproveitamento das madeiras. Entretanto, para outros as denúncias demonstrariam a má reputação do SPI naquela área. Esse inquérito se arrastou até 1966. BRASIL, Ministério da Agricultura / SPI. **SECOR n° 07/315** de 19.02.1965 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

²⁹³ BRASIL, Ministério da Agricultura / SPI. **SECOR n° 07/315** ... Ibidem.

pública, aberta pela Sétima Inspetoria do SPI, para cortar pinheiros na área indígena do Chapecó. Ação que foi autorizada e liberada pelo chefe da 7ª Inspetoria Regional - IR 7 do SPI, João Fernando da Cruz em junho de 1965.²⁹⁴

Essa empresa, aparentemente com base no contrato que havia realizado com a inspetoria do SPI, transferiu parte de seus direitos para outras empresas da região. Disto, resultou que em curto espaço de tempo cerca de 60.000 pinheiros foram cortados na área indígena²⁹⁵. Em função de embargos, sindicâncias e inquéritos realizados para apurar responsabilidades, sabe-se que 30 empresas madeireiras atuaram na área indígena, entre 1964-66. Porém, se alguém chegou a ser punido, não há informações de que isso de fato ocorreu.²⁹⁶

Com a substituição do SPI pela Funai, a exploração dos recursos naturais das áreas indígenas continuou ocorrendo. O Departamento Geral do Patrimônio Indígena - DGPI realizava essa função, com a Coordenação do Patrimônio Indígena – CPI. Na área indígena entre o Chapecó e o Chapecózinho foram implantados projetos de lavoura, serraria, reflorestamento e fazenda, que objetivavam a exploração dos recursos florestais e das terras da área.²⁹⁷

Foram encontrados registros documentais do Projeto Serraria desde 1974 até 1986 no PI Xaçepó. Além de contemplar esse Posto, o projeto também se estendia a outros Postos Indígenas, sendo ele: PI Palmas, PI Guarita, PI Guarapuava, PI Mangueirinha e PI Nonoai. Indígenas eram utilizados como mão de obra na serraria e ganhavam de acordo com a função desempenhada e os pagamentos, esses se registrados, eram feitos através de recibos, pois carteira assinada ocorreu somente no período da Funai. Eles trabalhavam nas mais diversas funções, como: descascar toras, transportes dessas toras, abertura de estradas, assim como as atividades secundárias que resultavam desse projeto, como pagamento por sacas de milho para alimentar os bois da serraria. No ano de 1977 eram 45 funcionários na serraria, sendo que 4 eram funcionários fixos e 41 variáveis, como afirma a documentação²⁹⁸. A mão de obra era dividida em ‘civilizados’ e ‘índios’, sendo que as

²⁹⁴ BRASIL, Ministério da Agricultura. **Documento de autorização a exploração dos pinheiros**, sem numeração. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

²⁹⁵ SANTOS, 1979, Idem, p. 36-37.

²⁹⁶ Ibidem, loc. cit.

²⁹⁷ Ibid., p.12-13.

²⁹⁸ BRASIL, Fundação Nacional do Índio - Funai. **Documento n°03507/77**, pg: 03 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

atividades técnicas eram realizadas por esses funcionários civilizados, enquanto aos ‘índios’ eram reservadas atividades como: descascador de toras, auxiliar de tratorista e motorista. Contudo, o intuito era que os indígenas no futuro, através do aprendizado da técnica com o ‘civilizado’, pudessem substituir os não indígenas assumindo o lugar de mão de obra especializada e semi especializada.²⁹⁹

As madeiras vendidas eram: cedro, pinho, canela e imbuia para os mais diversos empreendimentos. Porém, o foco do comércio era mesmo o pinho serrado de todas as qualidades, assim como os resíduos desse pinho. Eram diversos os locais que compravam as madeiras beneficiadas na serraria do Posto. A grande maioria eram empresas de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná, como por exemplo: Prefeitura Municipal de Xanxerê, Madeireira Curitiba Ltda., Irmãos Iochpe³⁰⁰, Irmãos Tronco e Cia Ltda., Armando Jetúlio Tedesco, Irmãos Guidini, Orfanato Bom Samaritano, entre tantos outros.

Através disso, podemos perceber a grande quantidade de empresas que comercializavam agora com a Funai. De acordo com Santos, no ano de 1978, a serraria do PI Xaçepó deveria serrar em média 1.250 dúzias mensais³⁰¹. Apesar de explorarem madeira em área indígena, todas essas empresas estavam amparadas e isentas de qualquer acusação ou pagamento de tributos, devido o Título VII – Disposições Gerais, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que no artigo 60 aborda que: “os bens e rendas do Patrimônio Indígena gozam de plena isenção tributária”.³⁰²

²⁹⁹ BRASIL, Fundação Nacional do Índio - Funai. **Documento nº03507/77**...Ibidem, p. 04.

³⁰⁰ Essa empresa era a madeireira mais expressiva na cidade de Vacaria/RS e já possuía histórico em relação à compra de madeira em áreas indígenas em períodos anteriores. O Decreto Legislativo nº 26, de abril de 1952, assinado pelo presidente do Senado Federal, João Café Filho, demonstra isso:

Art. 1. É mantida a decisão do Tribunal de Contas, que recusou registro ao contrato celebrado entre o Serviço de Proteção aos índios e a firma Irmãos Iochpe S. A. Indústria e Exportação, para venda de pinheiros e cedros e arrendamento de uma serraria, na área do Pôsto Indígena de Ligeiro, no Município de Getúlio Vargas, no estado do Rio Grande do Sul. Art. 2.º Este Decreto Legislativo entrará em vigor na data da sua publicação, revogadas as disposições em contrário. BRASIL, Senado Federal. **Decretos Legislativos**: volume III 1951-1955. Brasília – DF, 1975. Disponível em:

<http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/Decretos/1951,%201952,%201953,%201954%20e%201955.pdf>, p.213. Acesso em 30 de agosto de 2012.

³⁰¹ SANTOS, 1979, Idem, p. 40-41.

³⁰² **Lei nº 6.001 - de 19 de Dezembro de 1973**: Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 30 de agosto de 2012.

Mesmo essa isenção facilitando a exploração, os problemas enfrentados pelas serrarias ao longo do seu funcionamento eram diversos. Radiotelegramas trocados confirmam diversas paradas, por problemas nos fios de alta tensão, por troca de serra fita e problemas de outras origens.³⁰³

Como já havia sido abordado, uma das justificativas para a implementação do Projeto Serraria continuava sendo a construção de casas “de melhores condições” para os indígenas. Contudo, a extensão dessa ideia teve um curto alcance conforme podemos observar no depoimento de um Kaingáng, morador da Terra Indígena Xaçecó, na Assembleia de Chefes Indígenas em 1978, em Brasília.

Tem uma serraria da FUNAI que serra cento e poucas dúzias por mês. Dizem que a madeira é do índio, mas o índio não ganha. Madeira nós temos de sobra, mas não temos ordem de derrubar. Destes 1300 índios a maior parte não tem casa. Está morando em casa de capim, no mato: não tem madeira pra eles construir. Nós vamos falar no posto eles falam que madeira só vendida. Mas eu não vou comprar o que é meu.³⁰⁴

Nesse período há evidências da intenção e também de algumas construções de casas para os indígenas moradores do Posto. Em 1977, solicita-se autorização através de radiotelegrama para a construção de cerca de 100 casas para os indígenas. Já em 26 de novembro de 1980, um radiotelegrama recebido traz que foram construídas 51 casas para a comunidade³⁰⁵. Contudo, o morador do Posto Indígena naquela época, Miguel Alípio, que trabalhou na serraria e também foi liderança relatou que poucas casas foram construídas.

³⁰³ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Radiotelegrama nº 8585 de 28.11.1980** – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

³⁰⁴ KAINGÁNG. Depoimento Kaingáng do Posto Indígena Xaçecó – SC, na assembleia de chefes indígenas. In: CIMI. Boletim do Cimi. Brasília: n.47, 1978. apud BRIGHENTI, Clovis Antonio; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Movimento indígena brasileiro na década de 1970: construção de bases para rompimento da invisibilidade étnica e social. **Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional** - Movimentos Sociais Participação e Democracia: 11 a 13 de agosto de 2010, UFSC, Florianópolis, Brasil. p.213.

³⁰⁵ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Radiotelegrama nº 008411 de 26.11.1980** – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

Em julho de 1984, o documento endereçado ao delegado da 4ª Diretoria Regional – 4ª DR da Funai, João Darcy Ruggeri, esclarece sobre a reunião realizada na própria 4ª DR em abril do mesmo ano³⁰⁶. Participaram dessa reunião Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF, Fundação Nacional do Índio – Funai, Departamento de Polícia Federal – DPF, Departamento Nacional de Obras de Saneamento – DNOS, Comunidade Indígena e Secretaria da Justiça, ficando estabelecido que as explorações florestais de “reservas indígenas” seriam realizadas de modo racional. As árvores seriam selecionadas previamente por técnicos do IBDF, de acordo com essa documentação, esperava-se que essa prática evitaria o esgotamento florestal³⁰⁷. Somando-se a essas informações, denúncias da Câmara de Vereadores de Xanxerê, sobre a derrubada de pinheiros na ‘reserva indígena de Chapecó’ e solicitando providências quanto ao caso³⁰⁸. Posteriormente, o delegado Ruggeri responde em ofício o documento enviado a 4ª DR, considerando que as denúncias partiram de ‘interferências externas’ e ‘índios arredios’ que visavam desestabilizar a administração atual e também a comunidade indígena em questão.³⁰⁹

Coincidentemente ou não, um mês após esse documento, outro foi redigido solicitando o início da desativação do Projeto Serraria no Posto Indígena Xaçecó, conforme acordo com a comunidade indígena, Chefe do Posto, Coordenador do projeto, Delegado Regional da 4ª DR e engenheiro Florestal Nuno Fernando Dias. Essa desativação foi devida a constatação de irregularidades que vinham ocorrendo, como: controle paralelo de venda de madeira e pagamentos efetuados na praça diretamente pelo coordenador do projeto; fornecimento de vales aos funcionários e também a indígenas sem vínculos empregatícios com o projeto³¹⁰. Apesar dos trâmites terem começado em 1984, ainda há registros da serraria até a década de 1990.

Como modo de atender a legislação pertinente sobre a exploração de recursos florestais, era desenvolvido no PI Xaçecó, um Projeto de Reflorestamento paralelo ao Projeto Serraria. Entre 1977 e 1982 o projeto

³⁰⁶ BRASIL, Fundação Nacional do Índio - Funai. **DESC 4751/84** de 19.07.1984. Pix. Doc. Acervo da FUNAI, Paranaguá, PR, jun/2012.

³⁰⁷ *Ibidem*, loc. cit.

³⁰⁸ *Ibidem*, loc. cit.

³⁰⁹ BRASIL, Fundação Nacional do Índio - Funai. **Of. 151/GAB./4ªDR** de 02.08.1984. Pix. Doc. Acervo da FUNAI, Paranaguá, PR, jun/2012.

³¹⁰ BRASIL, Fundação Nacional do Índio - Funai. **CI nº 24/84** de 08.08.1984. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

deveria ocupar com o plantio de 200.000 mudas de *Araucária Angustilófia*³¹¹, uma área de 80 hectares. Posteriormente, já em 1990, o Projeto Florestamento-Reflorestamento teria um recurso de NCZ\$ 124.680,00 para contemplar não somente o PI Xaçecó, mas também os Postos Indígenas de Palmas, Nonoai, Toldo Chimbangue e todas as aldeias Jurisdicionadas a esses P.Is. Contudo, nesse período o reflorestamento era realizado com mudas de erva-mate. O objetivo era implantar nos Postos Indígenas citados, 100.000 mudas de erva-mate visando reflorestar aquilo que foi perdido, bem como o abastecimento interno a fim de gerar excedentes comercializáveis³¹². A justificativa do reflorestamento com erva-mate seria pelo fato de que ela é tradicionalmente encontrada na região sul do Brasil, sendo o solo e o clima adequados para o cultivo. Além de servir como alternativa nutricional e econômica das comunidades, a erva mate possibilitaria o aproveitamento da mão de obra indígena que se encontrava ociosa³¹³. Contudo esse projeto não possuiu grandes êxitos nos seus objetivos e por isso, não teve continuidade.

Apesar da devastação a área Kaingáng, estima-se que a T.I ainda possua cerca de 30% da cobertura vegetal. Essa redução causou não só a escassez dos pinheirais e madeiras de lei, mas uma diversidade de plantas que estavam nos entremeios ou próximas dessas árvores e que foram se perdendo nesse processo de retirada, empobrecimento do solo e reflorestamento. Os descampados abertos para o feitiço das lavouras dos indígenas e dos arrendatários, também ocasionaram a diminuição de materiais que poderiam ser aproveitados na confecção dos artesanatos.³¹⁴

A serraria deu lugar a uma olaria na década de 1990 que foi construída com recursos advindos da venda dos equipamentos da serraria, juntamente com um empréstimo da prefeitura de Marema³¹⁵. Com isso, almejava-se que a fabricação de tijolos seria uma maneira de empregar os indígenas da T.I, principalmente aqueles que ficariam desempregados

³¹¹ SANTOS, 1979, Idem, p.40-41.

³¹² BRASIL, Fundação Nacional do Índio - Funai. **Projeto Florestamento - Reflorestamento**. Documento assinado em 16.11.1989. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Folder com textos e gravuras sobre a Terra Indígena Xaçecó ... op. cit.

³¹⁵ BLOMER, Neusa Maria Sens; NACKE, Anelise. As áreas indígenas Kaingáng no Oeste Catarinense. In: BLOMER, Neusa Maria Sens; NACKE, Anelise; Arlene Renk; Leonel Piovezana. (Org.). **Os Kaingáng no Oeste Catarinense: tradição e atualidade**. Chapecó: Editora Argos, 2007. p. 53.

após o encerramento das atividades da serraria. Contudo, hoje ela encontra-se desativada.

Figura 5: Instalações da olaria desativada, localizada na aldeia Olaria, próxima a aldeia Sede da Terra Indígena Xaçecó.



Fonte. Acervo Labhin, Aldeia Olaria - Terra Indígena, em 25 de Junho de 2013.

Mesmo com a expulsão dos antigos arrendatários, ainda assim na década de 1990, 300 hectares de terras foram arrendados pela Funai, com a participação de algumas lideranças, para Agroeste, uma agroindústria produtoras de grãos, em particular o milho³¹⁶. Algumas famílias que faziam roça de subsistência nas áreas que seriam arrendadas tiveram que liberar essas terras e aquelas que se negaram a sair, foram realocadas para outras áreas da T.I ou até mesmo para outras T.Is³¹⁷. Esse contrato de arrendamento acabou em 1998 e não foi renovado pela Funai, primeiro: porque era algo ilegal e segundo: devido às denúncias por parte dos indígenas e de outras organizações. Todavia, a retirada da agroindústria ocorreu somente um ano depois.

Outra atividade que foi exercida mais recentemente na T.I e, que também acabou por explorar a terra, é o garimpo de pedras semipreciosas na área próxima à aldeia Matão, empregando mão de obra indígena. De acordo com Maria Librantina, o garimpo encontra-se desativado, mas em outras épocas pessoas de fora vinham para a T.I trabalhar no garimpo e quem começou a mexer na terra para buscar a pedra foi o pessoal de fora da aldeia, mas, com a autorização do cacique³¹⁸. O trabalho no garimpo auxiliou no desmatamento da região, assim também como ocasionou morte e ferimentos aos indígenas.³¹⁹

Nos dias de hoje, as famílias indígenas sobrevivem de pequenas lavouras (milho, abóbora, batata-doce, feijão, arroz, mandioca, pipoca, amendoim, porongo) algumas possuem uma lavoura maior e mecanizada. Segundo o ex-cacique Nilson “Machado” Belino, existem 03 tipos de proprietários: o pequeno (até 2 ha), o médio (até 20 ha) e o grande proprietário (mais de 20 ha)³²⁰; uma parcela considerável (principalmente de jovens) trabalha em empresas da região, como os frigoríficos Seara e Diplomata; criação de animais: galinha, porco, vaca de leite; trabalham ainda nas plantações de lavouras mecanizadas; outros vivem de Programas Assistenciais do Governo, como o Bolsa Família; aposentadoria; alguns são funcionários públicos (profissionais da educação, saúde, prefeitura municipal); são poucos os que ainda vivem do

³¹⁶ A Agroeste é uma empresa que foi fundada em 1966 em Xanxerê, tendo sido comprada em 2007 pela multinacional Monsanto. OLIVEIRA, 2009, op. cit. p. 29.

³¹⁷ BLOMER; NACKE, 2007, op.cit., p. 53.

³¹⁸ CAMPOS, Maria Librantina. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 08 de agosto de 2012. TI Xaçecó/SC. Acervo da autora.

³¹⁹ CAMPOS, 2012, Ibidem.

³²⁰ OLIVEIRA, 2009, Ibidem, p.25.

comércio de artesanatos³²¹. Todas essas modificações auxiliaram a compor o quadro de escassez de matéria prima e conseqüentemente, das modificações ocorridas nos artesanatos que são confeccionados pela comunidade, assunto que será abordado no segundo e terceiro capítulo.

³²¹ Diagnóstico da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê (*In mimeo*). In: **Projeto Observatório da Educação Escolar Indígena (OEEI) – “Autogestão e Processos próprios de aprendizagem – desafios para uma educação escolar indígena com autonomia”**, 2010. p.18-19.

Capítulo 2 Identidades em curso: o artesanato como um modo de expressão

Durante muito tempo o que sobressaiu na historiografia brasileira sobre os indígenas, eram as informações através de relatos de viajantes que aqui estiveram durante os primeiros séculos de colonização. Os relatos produzidos a partir das impressões desses viajantes, algumas vezes são as únicas informações que possuímos de um determinado povo. Com os Kaingáng séculos depois, não foi diferente. Os relatos ganharam o caráter de obras etnográficas e se anteriormente eram na sua grande maioria os viajantes de ordens religiosas incumbidos dessas impressões, nos séculos XIX e XX, médicos, botânicos, engenheiros partiram de seus países em expedições de viagem ao Brasil.

Cada cultura vê o mundo através de pressupostos que lhe são próprios, os diferentes comportamentos sociais são produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura. Ao se estudar a cultura de um grupo ou sociedade e conseqüentemente para compreendê-la, precisa-se que sejam levadas em consideração as experiências de vida desse grupo.

Eram nesses diferentes comportamentos sociais que se baseavam os relatos de viajantes e obras etnográficas. Um dos elementos comumente relatados eram os hábitos de caça, pesca, guerra e os aparatos que faziam parte dos afazeres domésticos, assim também como a confecção e matéria prima empregadas nesses processos. Nessa perspectiva, a discussão de Cultura Material utilizada não será sob o enfoque arqueológico, mas sim, em conjunto com evidências produzidas por meio da História Oral e documental, para que possamos compreender a complexa dinâmica das sociedades indígenas. De acordo com Vieira:

[...] os artefatos, confeccionados a partir das matérias primas obtidas na natureza, passaram a integrar o cotidiano indígena, podendo ser também denominados de cultura material, funcionando como suporte documental impregnados de informações relativas à cultura desses povos.³²²

³²² VIEIRA, 2004, op. cit., p. 13.

Por isso, compreende-se que a produção desses objetos, denominados anteriormente de artefato, “pode funcionar como símbolos de identidade étnica, permitindo reforçar laços de pertencimento, buscando o estabelecimento da diferença e enfocando também a valorização de sua cultura”³²³. Esses objetos compartilhados auxiliam no processo de identificação de um grupo, pois os artefatos possuem uma grande riqueza de informações. Relacionar esses objetos em contexto espacial, relacional, quantitativo e cultural, pode nos oferecer uma representação da sociedade e também da cultura indígena.³²⁴

Nesse contexto, entendemos o artefato como objetos produzidos de forma manual para o uso e conforto doméstico, mas também em outras atividades que representa modos tradicionais da Cultura Material das populações indígenas. Contudo, na continuidade dessa pesquisa quando nos referimos aos objetos confeccionados pelos Kaingáng na atualidade, o termo utilizado será o de artesanato. Termo esse que surge como uma ressignificação, pois atualmente o desenvolvimento desses objetos vai além do uso cotidiano, com o intuito também da comercialização.

2.1 Cultura, Identidade e Memória: processos dinâmicos em construção

Para compreender a cultura precisamos primeiramente desconstruí-la³²⁵ teoricamente e posteriormente (re)construí-la, pois assim como a identidade e a memória, a cultura é um processo inacabado. Ao longo do estudo desse conceito, várias definições foram propostas, por isso, o resultado é que os conceitos de cultura são múltiplos e, às vezes, até contraditórios. Para Thompson, o termo cultura, ainda pode ocasionar uma “invocação confortável de um consenso, que pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”³²⁶. Por isso, ao mesmo tempo em que a cultura é instável, ela é também estável.

³²³ SILVA, 2011, op. cit., p.16.

³²⁴ Ibidem, p.11.

³²⁵ KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos; Tradução Mirtes Frange de Oliveira. Bauri, SP: EDUSC, 2002. p. 309.

³²⁶ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1998. p.17.

É estável porque é uma produção humana e é instável porque poderá acontecer, poderá ser inventada. É ao mesmo tempo o feito e o por fazer. Há uma continuidade na diferença e há uma coisa nova no que sempre existiu. Pode-se alterá-la no próprio ato de construir.³²⁷

Todavia, a intenção dessa pesquisa não é explorar essas nuances e multiplicidade de definições, mas sim perceber como a cultura, juntamente com os estudos de identidade e memória, nos possibilita ampliar horizontes nas pesquisas de história indígena.

O homem é em sua essência um ser social e de cultura³²⁸, que compartilha com outros suas formas de agir e de pensar³²⁹. Nessa perspectiva, os seres humanos só vivem em sociedade devido à cultura, que envolve todo o cotidiano dos indivíduos, permitindo-o adaptar-se ao meio social e adaptar este meio ao próprio homem, a suas necessidades e seus projetos³³⁰. Através disso, a cultura:

[...] deixa de ser um resultado ou reflexo de uma determinada base, mas passa a ser encarada como aspecto importante, isto é, ativo na organização social. Ou seja, a cultura se torna elemento constitutivo do processo social e, assim, 'é um modo de produção de significados e valores da sociedade'.³³¹

É por meio da herança cultural que os indivíduos podem se comunicar uns com os outros, não apenas por meio da linguagem, mas

³²⁷ PAIM, Elison Antonio. **Memória e experiência do fazer-se professor**. Tese de Doutorado. Campinas/SP: Universidade Estadual de Campinas, 2005. p.65.

³²⁸ CUCHE, 2002, *Ibidem*, p. 09.

³²⁹ THOMAZ, Omar Ribeiro. A antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade. In: SILVA, Aracy L.; GRUPIONI, Luis Donizete B. **A temática indígena na sala de aula: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC: MARI: UNESCO. 1995. p. 427.

³³⁰ CUCHE, *op. cit.*, p.09.

³³¹ LIMA, Rafael Sousa. O conceito de cultura em Raymond Williams e Edward P. Thompson: breve apresentação das idéias de materialismo cultural e experiência. In: **Revista Cantareira**. Revista mantida por alunos da História da UFF, 2005. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/cantareira/novacantareira/artigos/edicao8/artigo02.pdf>. Acesso em: 11 de janeiro de 2014. s/p.

também por formas de comportamento. Isso significa que as pessoas compreendem quais os sentimentos e as intenções das outras porque são detentoras dos códigos sociais que possibilitam que esses indivíduos conheçam as regras culturais de comportamento em sua sociedade. É através desses códigos culturais que podemos conhecer/reconhecer o outro.

Se por “conhecimento” de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por “reconhecimento” entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um valor social.³³²

Como detentor de um valor social, o indivíduo passa a dominar os mesmos códigos sociais pertencentes ao grupo o qual está inserido. É por isso que no “encontro” entre culturas diferentes, podem ocorrer múltiplos desentendimentos. Essa situação provém de uma imposição cultural, algo que acontece no contato entre culturas distintas, como foi o caso, por exemplo, das culturas indígenas e europeias. Contudo, mesmo que haja essas relações de embates e trocas, cabe ressaltar que todas as culturas têm uma estrutura própria e se modificam, pois a cultura é dinâmica. Esse caráter dinâmico da cultura possibilita sua modificação constante mesmo ela não estando sempre em contato com outras culturas. Em relação aos indígenas, além das transformações inerentes ao próprio grupo, às conexões com a sociedade envolvente e com outros povos indígenas fazem com que o grupo acabe incorporando elementos e práticas culturais, características do meio em que estão inseridos e, com o passar do tempo acabam assumindo esses elementos e práticas sociais, como seus. Contudo, não significa que eles deixaram de ser indígenas, pois nessa questão estão inseridos processos de ressignificação.

³³² HONNETH, Axel Honneth, *Visibilité et invisibilité: Sur l'épistémologie de La reconnaissance*. Revue du MAUSS, n.23, 2004. p.140. apud OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre a etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp: Brasília: Paralelo 15, 2006. p.31.

Porém, antes de avançar nessa discussão, faz-se necessário retornar aos princípios das discussões que eram elaboradas sobre a cultura. Voltaremos mais especificamente ao século XIII, onde o termo já era utilizado no antigo vocabulário francês e deriva do latim *cultura* que significa o cuidado com o campo ou com o gado. No século XVI o termo ganha o significado de cultivar a terra e em seguida o significado de cultura de uma faculdade (o fato de trabalhar para desenvolvê-la).³³³

Posteriormente, se no século XVIII a noção de cultura ainda não era amplamente aceita, pois havia desacordo quanto a sua aplicação, foi esse século também que pode ser considerado o período de formação do sentido moderno da palavra cultura³³⁴. Nesse contexto, o termo correspondia totalmente à ideologia do iluminismo, onde era associada às ideias de progresso, evolução, educação e razão, discussões que estavam em ascensão naquele momento. Nesse sentido, vai ser muito semelhante à civilização e enquanto isso, os povos já considerados civilizados deveriam ser o regulador para quem ainda não havia chegado a esse estágio.³³⁵

Enquanto a França vai reservar a discussão de cultura, um caráter mais civilizador, na Alemanha, a correlação entre cultura e civilização também seria discutida por intelectuais preocupados em defender a tradição nacional contra a civilização cosmopolita proposta pelos iluministas franceses³³⁶. Nesse quesito, obteve um maior sucesso na aplicação desse conceito no sentido oposto, uma vez que, o termo *kultur* vai parecer como uma antítese a civilização³³⁷. Para os alemães, *Kultur*:

[...] passaria a se relacionar com valores subjetivos e relativos, voltados para emoções, questões do espírito, em contraposição à idéia de civilização, que pressupunha a adoção de valores universais, voltados sobretudo para o uso da razão, como instrumento para se alcançar o progresso. Enfim o que estava em jogo era, do lado alemão, a tentativa de resgatar os valores morais, costumes e comportamentos tradicionais dos povos germânicos, na tentativa de se criar a idéia de uma

³³³ CUCHE, 2002, *Ibidem*, p. 10-11.

³³⁴ *Ibidem*, loc. cit.

³³⁵ CUCHE, op. cit., p.21-22.

³³⁶ LIMA, 2005, op. cit.

³³⁷ CUCHE, *Ibidem*, p. 23-24.

cultura nacional que ajudasse na legitimação de um Estado nacional. Para isso, a idéia de civilização proposta pelos franceses em termos universais, como se fosse aplicável a todas as sociedades europeias, precisava ser contestada.³³⁸

Burke completa que, enquanto na Alemanha se falava em cultura, na França, a expressão utilizada era *Le progrès de l'esprit humain*. Expressão empregada por Fontenelle e adotada por Voltaire, em 1750.³³⁹

Todavia, foi no século XIX que a noção de cultura passa por intensas modificações. Primeiramente, deixou de ser sinônimo de civilização e foi deslocada do indivíduo para a sociedade passando a ter uma caracterização mais popular, onde a cultura seria vinculada a esse popular, enquanto civilização denominaria burguesia³⁴⁰. Passa ainda, a ser associada ao desenvolvimento “íntimo”, em oposição ao “externo”. Cultura passou a ser ligada às artes, religião, instituições, práticas e valores distintos e às vezes até opostos à civilização e à sociedade³⁴¹. Essas modificações sobre a noção de cultura propiciaram e propiciam que outras/novas definições sobre esse conceito sejam trabalhadas com maior afincio.

Com o surgimento da etnologia e da sociologia como disciplina científica, o conceito de cultura aparece de maneira desigual nos países onde nasce a etnologia. A palavra que antes tinha sentido normativo, passa a ter caráter descritivo e com isso, a noção de cultura torna-se adequada para acabar com as explicações naturalizantes dos comportamentos humanos.

De acordo com Cuche, a primeira definição etnológica de cultura é do antropólogo britânico Edward Burnett Tylor, em 1871, onde ele aborda que:

Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem

³³⁸ LIMA, 2005, Ibidem.

³³⁹ BURKE, 2000, op. cit., p.36.

³⁴⁰ EAGLETON, Terry. **A Idéia de Cultura**. Trad. Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 20-23.

³⁴¹ LIMA, 2005, op. cit.

enquanto membro da sociedade. É considerado o inventor do conceito científico de cultura.³⁴²

Contudo, críticas a essa ideia foram elaboradas posteriormente. Uma dessas críticas foi a de Franz Boas, que no começo do século XX iniciou uma crítica sistemática às teorias até então vigentes que defendiam a existência de uma hierarquia entre culturas. Esse antropólogo colocou-se contra uma explicação evolucionista da história, onde as culturas passavam pelas mesmas etapas, ou estágios, durante sua existência. A evolução da cultura levaria a sua progressão de uma cultura primitiva para as mais avançadas ao longo do tempo.

Na sua definição de cultura:

[...] cada cultura representava uma totalidade singular e todo seu esforço consistia em pesquisar o que fazia sua unidade. Cada cultura é dotada de um “estilo” particular que se exprime através da língua, das crenças, dos costumes, também da arte, mas não apenas desta maneira. Este estilo, esta maneira influencia sobre o comportamento dos indivíduos.³⁴³

Através disso, Boas tinha como objetivo o estudo das “culturas”, trabalhando com a diversidade e, percebendo que toda cultura tem uma história própria que se desenvolve de forma particular e não pode ser julgada a partir da história de outras culturas. Esse particularismo explicaria para Boas a diversidade cultural, combinado com variáveis ambientais, por exemplo. Cada grupo, com sua cultura particular, tem também uma história particular, mas não apenas isso: a singularidade de uma cultura repousa na maneira única de determinado grupo ver o mundo, fazer escolhas, atribuir significados às coisas, etc.³⁴⁴

A intenção desses estudos é possibilitar a compreensão de que a diferença fundamental entre os grupos humanos seria de ordem cultural e não racial. Não há diferença entre a natureza biológica, mas sim, diferenças culturais adquiridas. Assim como Boas, Fernandes ao abordar as diversidades no Brasil, sugere a utilização do termo “culturas brasileiras”, buscando considerar assim a pluralidade étnica que existe no

³⁴² CUCHE, 2002, op. cit., p. 35-38.

³⁴³ *Ibidem*, p.41.

³⁴⁴ *Ibid.*, p.39-40.

país. Contudo, apesar da pluralidade cultural, a sociedade brasileira, especialmente as escolas e as universidades não incorporam nas salas de aula essa pluralidade. A questão é que não se sabe lidar com essa gama cultural diversa, proveniente das culturas africanas e indígenas, por exemplo. Esse fato fica explícito quando analisamos os currículos (escola/universidade) e os livros didáticos que são utilizados nas escolas, onde muitos ainda apresentam uma versão preconceituosa e estereotipada para abordar indígenas e negros.³⁴⁵

Com isso, podemos perceber que muitas vezes, julgamos e valorizamos uma cultura em detrimento de outra causando discriminação e preconceito. Esse preconceito não é algo intrínseco as pessoas, não é algo natural, ele é tido como um fruto da aprendizagem e geralmente provém do meio social em que o indivíduo está inserido.³⁴⁶

Isso pode ocorrer pelo fato de que muitas vezes vemos a cultura como uma “ideia do Outro” como argumenta Frederic Jamenson³⁴⁷, um “Outro” que não se acha necessário conhecer para falar. Essa falta de conhecimento é que muitas vezes acarreta uma perspectiva de senso comum sobre os povos indígenas. Imaginando o indígena como aquele que vive na mata, nu, sempre de cocar e pintura pelo corpo.³⁴⁸

São nesses meandros que a cultura está inserida e entendendo ela como dinâmica, (como já salientado anteriormente) podemos considerar que os povos indígenas também estão inseridos nesse dinamismo, assim como suas experiências de vida (com)partilhadas, juntamente com outros fatores como: língua, signos, construção de memórias. Apesar de fatores distintos, eles mantêm uma relação próxima de comunicação entre si e podem ser considerados na investigação do fato das sociedades indígenas continuarem se identificando como tal.³⁴⁹

Se entendermos ainda,

³⁴⁵ FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de história e diversidade cultural: desafios e possibilidades. In: **CADERNO CEDES**. Vol.25, nº67, Set-Dez/2005. Campinas: Unicamp, 2005. p.379-380.

³⁴⁶ SILVA, 2011, *Ibidem*, p.14-15.

³⁴⁷ EAGLETON, 2005, *Ibidem*, p. 43.

³⁴⁸ SILVA, 2011, *op. cit.*, p.15.

³⁴⁹ SILVA, 2006, *Ibidem*, p. 01.

[...] a cultura como um **código simbólico compartilhado [grifo nosso]** pelos membros de um grupo social específico que, através dela, atribuem significados ao mundo e expressam o seu modo de entender a vida, percebemos que a cultura permeia toda a experiência humana, intermediando as relações dos seres humanos entre si, e deles com a natureza e com o mundo sobrenatural.³⁵⁰

Esses códigos simbólicos são compartilhados pelos membros de uma determinada sociedade ou grupo social e pode ser decifrado e traduzido por membros não pertencentes a esse grupo. Esse código não é genético, ele não é uma herança biológica³⁵¹, são diferenças culturais adquiridas. Para Eagleton, a “cultura é então simplesmente tudo que não é geneticamente transmissível.”³⁵²

Assim como a cultura, a identidade é um conceito complexo. Oliveira trabalha a identidade como um conceito polissêmico³⁵³ e de acordo com Hall, seria impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre alegações e proposições teóricas acerca desse assunto. Em vista que, semelhante à cultura, a identidade é compreendida como dinâmica e não como uma herança biológica, é algo definido historicamente, uma celebração móvel, formada e transformada. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos e por isso, deveríamos falar em identidades. Identidades essas contraditórias, que nos empurra em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Ainda para Hall:

O sujeito contemporâneo assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo

³⁵⁰ VIDAL, Lux; SILVA, Aracy Lopes da. O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material. In: SILVA, Aracy L.; GRUPIONI, Luis D.B. **A temática indígena na sala de aula: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC: MARI: UNESCO. 1995. p. 369.

³⁵¹ THOMAZ, 1995, Ibidem, p. 427-428.

³⁵² EAGLETON, op. cit., p.54-55.

³⁵³ OLIVEIRA, 2006, Ibidem, p.20.

que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.³⁵⁴

Nesse sentido, Cuche afirma que a identidade se refere, ao mesmo tempo, à inclusão e exclusão, sendo constantemente construída e reconstruída durante as trocas sociais e se caracterizando pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social. Para este autor: “A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente. [...]. Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social”.³⁵⁵

Hall aborda ainda três concepções de identidade, sendo elas: a) o sujeito do iluminismo - concepção individualista do sujeito e sua identidade; b) o sujeito sociológico - a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade; c) o sujeito fragmentado - composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas³⁵⁶. A busca da identidade representa uma luta existencial desesperada para criar um estilo de vida que pode ser sustentado pelo menos por um breve momento³⁵⁷, pois, “todos nós temos identidades múltiplas”.³⁵⁸

De acordo com Eagleton, isso resulta num paradoxo da política de identidade onde se precisa de uma identidade a fim de se sentir livre para desfazer-se dela, pois, a única coisa pior do que ter uma identidade é não ter uma. Desse modo, “é preferível dispendir muita energia e tempo afirmando sua própria identidade a sentir que não se tem absolutamente nenhuma, mas ainda é mais desejável não estar em nenhuma das duas situações”.³⁵⁹

No caso dos indígenas, essa afirmação da identidade é constante, mas é mais enfática na afirmação do “ser indígena” frente à sociedade envolvente. Strauss define essa questão discutindo que o etnônimo

³⁵⁴ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: SILVA, Tomaz Tadeu da; LOURO, Guaraeira Lopes. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.p.13.

³⁵⁵ CUCHE, 2002, op. cit. p. 177.

³⁵⁶ HALL, op. cit., p. 10-12.

³⁵⁷ KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos; Tradução Mirtes Frange de Oliveira. Bauru, SP: EDUSC, 2002. p. 302.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 311.

³⁵⁹ EAGLETON, 2005, op. cit., p.98-99.

(indígena) é essencial no exterior (frente à sociedade) e secundário no interior (em sua própria comunidade).³⁶⁰

Entra nessa questão a própria identificação do indígena dentro da sua comunidade. Conforme Cenci, grupos étnicos são formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros. Isso os distingue uns dos outros. Mas, quais seriam esses critérios de identificação para Cenci?

1 – Utilizar-se dos traços culturais (o que Strauss identifica como conjunto de sistemas simbólicos³⁶¹) para essa identificação. Mas esse critério só seria válido se considerarmos que esses traços ou conjunto de sistemas simbólicos variam no tempo e no espaço, pois a cultura é encarada como algo dinâmico e sempre em processo de reelaboração. É essa dinamicidade que permite que os indígenas ainda se identifiquem como pertencentes a um grupo;

2 – Considerar a cultura como produto e não pressupostos de um grupo étnico³⁶². É no grupo étnico que se partilham as emoções e as solidariedades mais profundas e mais estruturantes.

Podemos perceber ainda outras formas de identificação dos povos indígenas, uma delas presente na Lei nº 6.001 - Estatuto do Índio, de 1973, onde no artigo 03 aborda que:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional,

³⁶⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude; BENOIST, Jean-Marie. L'identité. Paris, Grasset et Fasquelle, 1977.p.313. apud OLIVEIRA, 2006, op. cit., p.25.

³⁶¹ “Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos. No primeiro plano destes sistemas colocam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos estes sistemas buscam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as relações que estes dois tipos de realidade estabelecem entre si e que os próprios sistemas simbólicos estabelecem uns com os outros.” LÉVI-STRAUSS, Claude. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. Sociologie et Anthropologie. Paris: PUF, 1950. p. 19. apud CUCHE, 2002, op. cit., p. 95.

³⁶² CENCI, 1994, Ibidem, p.206-209.

quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo estarem neles integrados.³⁶³

Temos ainda a identificação do indígena, na visão da sociedade envolvente. Na maioria das vezes, essa identificação pode ser afetada por interesses econômicos e por isso, é geralmente carregada de preconceitos e informações pejorativas. Podemos abordar a identificação proposta pela Convenção da Organização Internacional do Trabalho – OIT nº169, realizada em Genebra, em 07 de junho de 1989. Nessa Convenção a autoidentificação indígena foi levada em consideração e isso foi uma inovação do instrumento, pois ao instituí-la como critério de definição dos povos indígenas, nenhum Estado ou grupo social teria o direito de negar a identidade a um povo indígena, se ele se reconhecesse como tal³⁶⁴. Hoje a questão da identificação gira em torno do indivíduo se identificar como indígena e ser identificado como tal, pela comunidade na qual ele vive e esse identificar-se e ser identificado como tal tem outras implicações na atualidade.

Implica em conhecer e ser reconhecido, ideia discutida por Honneth e, já abordada anteriormente. O conhecer-se como indígena é um ato não público enquanto indivíduo, mas, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é . como detentora de um valor social³⁶⁵, ou seja, ela é parte uela comunidade, vivendo sobre os códigos culturais daquela Permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente. De acordo com Oliveira, esse modelo poderia se encaixar como um reconhecimento identitário que busca o

³⁶³ BRASIL, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 24 d julho de 2013.

³⁶⁴ Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / **Organização Internacional do Trabalho**. Brasília: OIT, 2011, p.08. Disponível em: http://www.oitbrasil.org.br/sites/default/files/topic/gender/pub/convencao%20169%20portugues_web_292.pdf. Acesso em: 05 de janeiro de 2014. A Convenção nº169 revisa a Convenção nº107, de 1957, tornando-se um avanço em relação a sua antecessora. Enquanto a Convenção mais atual (1989) traz (como já abordado) a autoidentificação como definição de indígena, a Convenção mais antiga (1957), cunha o termo “semi-tribal”, onde abrange “os grupos e as pessoas que, embora prestes a perderem suas características tribais, não se achem ainda integrados na comunidade nacional”. Disponível em: [http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%B A%20107\).pdf](http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%B A%20107).pdf). Acesso em: 05 de janeiro de 2014.

³⁶⁵ HONNETH, Axel. Visibilité et invisibilité: Sur l'épistémologie de La reconnaissance. Revue du MAUSS, n.23, 2004.p.140 apud OLIVEIRA, 2006, Ibidem, p.31.

respeito próprio³⁶⁶, pois a forma como são vistos muitas vezes pela sociedade envolvente é lamentável. Por isso, ser reconhecido pelo outro como indígena, tem grande significado.

Essas relações interétnicas são sempre conflituosas, pois não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si, ela existe sempre em relação à outra. A construção social da identidade ocorre no contexto de relações de poder, portanto, deve-se destacar ainda, que a exemplo dos indígenas, a identidade às vezes se afirma por sua persistência, mesmo em situações de mudança cultural. Permitindo dessa forma a sua continuidade mesmo com o contato mais intenso com a sociedade envolvente. É essa relação com o outro que muitas vezes provocam os embates. Podemos então, observar nessa situação, o que para Barth denomina de “fronteiras” da identidade. No processo de identificação, o principal seria estabelecer os limites entre “nós” e os “outros” e com isso, constituir e manter o que chamamos de “fronteira”.³⁶⁷

Para Poutignat e Streiff-Fenart “a identidade étnica constrói-se a partir da diferença, portanto, não é o isolamento que cria a consciência de pertencimento, mas a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas”³⁶⁸. Tratando-se de uma fronteira social, uma fronteira simbólica. Com isso:

[...] situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica. A persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais.³⁶⁹

Essa identidade é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que o integram ou não. Entendemos que quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira.³⁷⁰

³⁶⁶ OLIVEIRA, 2006, *Ibidem*, p.45-46.

³⁶⁷ CUCHE, 2002, *Ibidem*, p. 200.

³⁶⁸ POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, *Ibidem*, p. 33-40.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 196.

³⁷⁰ *Ibid.*, p.11-12.

Contudo, apesar da grande utilização do termo étnico, temos que ressaltar que essa palavra era utilizada muitas vezes para designar negativamente povos considerados “outros”. Era sempre aquele diferente de nós, mas de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart, na medida em que somos todos diferentes de outras pessoas, “somos todos étnicos”³⁷¹. Devemos ressaltar ainda que inúmeros grupos que se consideram como grupos étnicos na atualidade, não tinham nenhuma consciência de sua identidade comum há apenas um século, isso atesta que a continuidade com o passado é sempre estabelecida por processos criativos. A memória histórica sobre a qual um grupo baseia sua identidade presente pode nutrir-se de lembranças de um passado prestigioso ou ser apenas a da dominação e do sofrimento compartilhados³⁷². De acordo com Giddens:

Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e com o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.³⁷³

Podemos ter acesso a essas atividades e experiências do passado que são compartilhadas com as futuras gerações, através de outro processo dinâmico, a memória. Historiadores tão diversos quanto Heródoto, Froissart e Lorde Clarendon afirmaram que escreviam para manter viva a memória de grandes feitos e grandes fatos³⁷⁴. Por isso, a memória era a presença do passado, pois lembrava aos homens a recordação dos heróis e dos seus grandes feitos³⁷⁵. Lembrar o passado e escrever sobre ele não mais parece às atividades inocentes que outrora se julgava que fossem. A memória passa por processos de seleção, interpretação e distorção quando condicionados ou pelo menos influenciado, por grupos sociais. Não é obra de indivíduos isolados.³⁷⁶

³⁷¹ POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, op. cit., p.23-31

³⁷² *Ibidem*, p.165.

³⁷³ GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990. p.37-38.

apud HALL, 2005, op. cit., p.14-15.

³⁷⁴ BURKE, 2000, *Idem*, p.69.

³⁷⁵ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. II vol. Memória. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 438.

³⁷⁶ BURKE, 2000, op. cit., p.69-70.

Nessa perspectiva, podemos então entender a memória também como um processo dinâmico e em construção, assim como a cultura e a identidade. Portelli nos propõe que a memória faz parte de um processo individual que ocorre em um meio social dinâmico, utilizando-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados³⁷⁷. Pinto complementa que, por ser flexível, a memória permite a combinação entre o individual e o coletivo³⁷⁸. Mesmo com essa combinação, as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas, mas nunca iguais. Nenhuma pessoa tem a mesma recordação de um evento em que participou com outras pessoas, esse processo é comparado por Portelli às impressões digitais ou até as vozes das pessoas, que mesmo apesar de serem semelhantes, nunca serão iguais.³⁷⁹

A complexidade dos mecanismos de memória pode ser atestada tendo como base os elementos sobre os quais eles estão assentados, como, por exemplo, a necessidade de uma comunidade afetiva, como nos aponta Hallwachs³⁸⁰ e, a partir dessa comunidade é que nos pusemos a refletir e recordar nossa vivência. Nossas lembranças pessoais ou memória individual só nos fazem sentido quando ainda temos algum tipo de contato com o grupo ao qual fazíamos ou fazemos parte. Essas redes de relações sociais, onde as lembranças são constantemente atualizadas de modo que possam fazer sentido a quem delas comungue, ou o processo de territorialização, cujo espaço é assimilado pelo grupo como sendo um elemento de sua própria constituição.³⁸¹

Para Hallwachs são essas relações sociais, que permitem a lembrança, à medida que o grupo social sobrevive e se articula como mantenedor de certa memória. Isso porque,

[...] mais que reconstruir o passado esses grupos deixam-no emergir, tornando-os esteios de lutas políticas referendadas por memórias que, reatualizadas, pautam as defesas de identidade e de cidadania. Isso porque mais que mantenedores de memória, como o queria Hallwachs, esses variados grupos sejam de que lutas se formem – étnicas,

³⁷⁷ PORTELLI, 1997^a, Idem, p.16.

³⁷⁸ PINTO, Julio Pimentel. Os Muitos Tempos da Memória. In: **Trabalhos da Memória**. Projeto História - Nº 17. São Paulo: EDUC, 1998, p.207.

³⁷⁹ PORTELLI, 1997^a, op. cit., p.16.

³⁸⁰ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2004. p.38.

³⁸¹ SILVA, 2006, Ibidem, p. 02.

religiosas, culturais, por independência política, defesas de gênero – têm na memória um ponto de apoio e justificativa de suas ações. Lidam afetivamente com uma memória que irrompe trazendo consigo o passado pleno de sentimentos e afetos.³⁸²

A noção de que a memória necessita de uma comunidade afetiva para que possa criar raízes é fundamental para esta pesquisa, pois, nosso estudo encontra-se delimitado por essas fronteiras, uma vez que nossa investigação parte do caso dos Kaingáng que constituem um grupo étnico. De acordo com Silva, os grupos étnicos talvez sejam a forma mais forte de uma comunidade afetiva, pois, para ele esses laços de união são mais complexos do que, um círculo de amizades³⁸³. É ainda pela afetividade que a memória se relaciona com o passado, e através disso ela intervém e determina os seus caminhos.³⁸⁴

Por isso, esse processo de relembrar é sempre feito a partir do tempo presente, ele emerge quando o hoje o permite, e isso ocorre de diversas formas, de acordo com as necessidades de quem recorre a esse passado. O relembrar traz consigo uma intencionalidade que

[...] transcende a perspectiva de “conhecer o passado”, reconstruí-lo, propondo-se, nesse caso, a revivê-lo, na sua passionalidade, na capacidade de deixar vir à tona as memórias, com toda a carga afetiva que elas possuem e que irá, também, delimitar ações e reações necessárias ao exercício político, seja ele individual ou coletivo, marcando identidades e lutas.³⁸⁵

Esse conhecer o passado não é somente um exercício de “recuperação” do mesmo. Ele responde a desafios, não dele em si, mas do tempo presente pontuado por disputas colocadas ao sujeito pelo meio social. Por essas disputas geradas no presente, é que o caráter político-

³⁸² SANTOS, Márcia Pereira dos. História e Memória: desafios de uma relação teórica In: **OP SIS**, vol. 7, nº 9, 2007. p. 84.

³⁸³ SILVA, 2006, op. cit., p. 40.

³⁸⁴ PAIM, 2005, op. cit., p.38.

³⁸⁵ *Ibidem*, p.85.

afetivo da memória não pode ser descartado, mas sim, nos possibilita a utilização desses elementos como uma forma de expressar as subjetividades e sensibilidades importantes nas ações dos indivíduos e, claro, na história passível de ser construída a partir da vivência dos mesmos.³⁸⁶

Ainda sobre o passado, para Bergson a memória é a reconstrução desse passado no tempo presente. Entretanto, a memória não consiste numa regressão do presente ao passado, pelo contrário, consiste num progresso do passado ao presente. O passado é só o ponto de partida.³⁸⁷

Nesse contexto, o ato de rememorar pressupõe ter uma experiência passada que se ativa no presente, por um desejo ou um sofrimento, unido às vezes a intenção de comunicá-la. Não se trata necessariamente de acontecimentos importantes em si mesmos, mas sim que tem uma carga afetiva e um sentido especial no processo de recordar ou rememorar. Essa rememoração do passado não implica simplesmente a restauração do passado, tendo em vista, que a rememoração é uma reconstrução a cada vez que narramos. Por isso, ela é também uma transformação do presente.³⁸⁸

Com isso, rememorar é muito mais que lembrar, pois, ela possibilita abrir-se

[...] aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, particularmente a estas estranhas resurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente.³⁸⁹

Maurice Halbwachs (como já salientado) afirma que as memórias são construídas por grupos sociais. São os indivíduos que se lembram, no

³⁸⁶ PAIM, 2005, *Ibidem*, p.86.

³⁸⁷ BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.280.

³⁸⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed, 1999. p. 16.

³⁸⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, História, Testemunho. In: BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória (res) sentimento**. Campinas: Ed. Da UNICAMP, 2001, p. 91.

sentido literal, físico, mas são os grupos sociais que determinam o que é “memorável”, e também como será lembrado. Os indivíduos se identificam com os acontecimentos públicos de importância para seu grupo. A memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a “um ponto de vista sobre a memória coletiva”, olhar este, que deve sempre ser analisado considerando o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios.³⁹⁰

Todavia, um dos aspectos importantes para essa pesquisa, é compreender a concepção que o grupo faz do próprio passado. “Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva e, este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo”.³⁹¹

Assim como a identidade aflora em momento de crise, muitos falam de uma crise da memória, consideram que se fala tanto nessa questão, porque não existe mais memória e quanto menos a memória é vivida, mais ela tem necessidade de suportes exteriores. Nora considera que por essa razão, os “lugares de memória” se tornaram tão importantes nesse contexto, pois o sentimento de continuidade torna-se residual a esses locais³⁹². Eles podem ser museus, cemitérios, arquivos, coleções, festas e assim por diante. Contudo, entre os indígenas, mais especificamente entre os Kaingáng esses lugares de memória podem ser a Terra Indígena, a escola e a casa de cada morador da T.I. Por isso, a importância de um elemento específico sobre a estrutura social da memória, como um meio de comunicação e transmissão de memórias: o espaço³⁹³, como por exemplo, a inserção dentro de uma comunidade afetiva como a T.I, a escola e assim por diante.

São nesses espaços, onde experiências são compartilhadas coletivamente, que também colaboram na construção da identidade. Pollak³⁹⁴ aponta que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de

³⁹⁰ HALBWACHS, 2004, op. cit., p.55.

³⁹¹ Ibidem, loc. cit.

³⁹² NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, 1993. p.13-15.

³⁹³ BURKE, 2000, Idem, p.74.

³⁹⁴ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol 5, n.º 10, 1992. p. 05.

continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

No entanto, quanto menos a memória é vivida coletivamente, mais ela tem a necessidade de homens e mulheres para serem homens/mulheres-memória. Em tempos passados eles eram relacionados às sociedades sem escrita, onde os homens-memória eram especialistas os: genealogistas, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, tradicionalistas, chefes de família idosos e, eles possuíam o papel de manter a coesão do grupo³⁹⁵. Entre os Kaingáng eles são os Kujás, as parteiras, as artesãs e artesãos, lideranças, entre outros. Pessoas que são detentoras de um saber transmitido através da oralidade que fica na memória e são repassados de geração em geração.

Nessas sociedades, a memória coletiva parece ordenar-se em torno de: a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à religião. Nesse caso, Le Goff está se referindo, as sociedades sem escrita, como poderíamos identificar os indígenas em tempos passados. Enquanto isso, o aparecimento da escrita e acrescentamos ainda, da escola, está ligado a uma profunda transformação da memória coletiva, pois esses homens/mulheres-memória, não desempenham o mesmo papel que os professores desempenham nas escolas.

Cabe a nós compreender o que essas mudanças proporcionaram às comunidades indígenas. Entre os Kaingáng, o sentimento de desaparecimento rápido e definitivo leva a busca pelo registro dessa memória através da escrita, seja em livros ou cartilhas. Esse foi um modo encontrado para assegurar que sejam conhecidos pelas futuras gerações, aspectos da cultura Kaingáng que estão se perdendo pelo esquecimento e pela morte dos velhos sábios da comunidade. Como exemplo, na Terra Indígena Xapecó, após a morte do Kujá Vicente Fókâe, a comunidade ficou sem um Kujá que era responsável por fazer os diagnósticos de doenças e realizar o ritual do Kiki. Como já evidenciado, a falta de continuidade na realização desse ritual, foi pela morte dele. É válido ressaltar que nessas constantes mudanças, há rituais que deixam de ser realizados, contudo, outros rituais podem ser introduzidos.

Mas quais seriam os elementos constitutivos da memória? Para Pollack seriam: os acontecimentos vividos pessoalmente e os

³⁹⁵ LE GOFF, 1982, *Ibidem*, p. 371.

acontecimentos "vivididos por tabela" ³⁹⁶. O primeiro seria aqueles acontecimentos o qual a pessoa participou e o segundo, refere-se a acontecimentos vividos pelo grupo pelo qual a pessoa possui o sentimento de pertencimento. Nem sempre a pessoa participou desses acontecimentos, mas, em sua imaginação ele tornou-se de grande proporção, que seria quase impossível saber se ela participou ou não. Pollack explica essa questão, como um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória herdada. ³⁹⁷

Esses acontecimentos vividos por tabela e heranças herdadas seriam possíveis, de acordo com Halbwachs, pois, os indivíduos podem criar representações do passado com base na percepção de outras pessoas. Através disso, podemos imaginar o que pode ter acontecido ou internalizar esses acontecimentos através de representações de uma memória histórica, pois, a lembrança "é uma imagem engajada em outras imagens" ³⁹⁸. Para Bergson, a lembrança representa o ponto de interseção entre o espírito e a matéria e, é capaz de revelar-se através de clarões repentinos ³⁹⁹ que trazem à tona algo que já vivemos, mesmo que nem soubéssemos a existência dessas lembranças. Contudo,

"[...] as lembranças não emergem exatamente como aconteceram e, sim, transformadas pela lente do presente, ou seja, são sempre reconstruções. O aflorar das lembranças é como se fosse uma justaposição ou fusão do já vivido com o vivido no presente". ⁴⁰⁰

Em segundo lugar, a seleção ⁴⁰¹. A memória também sofre flutuações e as preocupações do momento constituem um elemento de estruturação dessa memória. Enquanto isso, podemos perceber que a memória é uma construção e, muito mais que uma recordação, ela é uma reconstrução. Essa (re)construção pode tanto ser consciente como inconsciente, pois o que a memória retém, é resultado de um verdadeiro trabalho de organização. Ela sempre seleciona os eventos de forma

³⁹⁶ POLLAK, 1992, *Idem*, p.02.

³⁹⁷ *Ibidem*, loc. cit.

³⁹⁸ HALBWACHS, 2004, *Ibidem*, p. 76-78.

³⁹⁹ BERGSON, 1999, *op. cit.*, p 05; 96.

⁴⁰⁰ PAIM, 2005, *Ibidem*, p.39.

⁴⁰¹ POLLAK, 1992, *op. cit.*, p.04.

individual (na relação com o social), pois depende de como cada pessoa viveu. Com isso, a memória individual vai depender sempre do social⁴⁰². Podemos dizer ainda que a memória além de ser uma (re)construção, é algo que ocorre no social e no individual e em função das experiências da pessoa que fala. Por exemplo, num momento de entrevista, a pessoas vão “esquecer de muitas coisas e, talvez, no momento mesmo em que ela estiver falando, vai construir a maneira pela qual ela percebe seu passado, o passado de seus pais e de seus avós”.⁴⁰³

Porém, a nossa intenção não é criar uma definição única do significado da memória e, nem pretendemos esgotar ou fazer uma abordagem completa sobre o tema, devida sua complexidade e possibilidades abertas. O processo de construção de memórias é carregado de disputas sociais e legitimidade. O que se recorda e o que se esquece, são perguntas que surgem da ansiedade e angustia sobre a possibilidade do esquecimento. O esquecimento é tão fundamental quanto o lembrar, o primeiro para a sobrevivência, o segundo para não descuidar da luta contra o sofrimento⁴⁰⁴. Os esquecimentos juntamente com a lembrança formam uma unidade complementar e oposta; onde existir uma, lá estará à outra. Esse binômio lembrança-esquecimento é trabalhado por diversos autores, cada um com especificidades e singularidades na forma como cada um trata a questão.⁴⁰⁵

O esquecimento tem outra especificidade. Ele é temido, pois ameaça a identidade. Por isso, ocorre uma obsessão pela memória, uma reação social ao temor da destruição se manifesta na urgência de conservação⁴⁰⁶. A memória, igualmente descontínua, revela a possibilidade de algo único. Incorpore as discontinuidades e, sobretudo a importância da função de atualização das experiências passadas inscritas no ato da memória. Essa possibilidade de algo único, através da memória, podemos ter acesso através da História Oral, a qual será abordada a seguir.

⁴⁰² Esse social é entendido pelas relações com “a família, com a classe social, com a escola, com a igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo”. BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª ed, 1994. p.54.

⁴⁰³ PERROT, Michele. A Força da Memória e da Pesquisa Histórica. Entrevista e Tradução: Denise Bernuzzi de Sant’Anna. In: **Trabalhos da Memória**. Projeto História - Nº 17. São Paulo: EDUC, 1998, p. 359.

⁴⁰⁴ PAIM, 2005, op. cit., p.39

⁴⁰⁵ Ibidem, loc. cit.

⁴⁰⁶ JELIN, Elizabeth. ¿De que hablamos cuando hablamos de memorias?. In. JELIN, Elizabeth. **Trabajos de la memoria**. Madri: Siglo XXI, 2002. p.17.

2.1.1 “Horizontes de possibilidades”: História Oral e História Oral Indígena

Se em outros tempos, as memórias consideradas dignas de serem lembradas eram as dos grandes heróis e dos grandes fatos, na atualidade, um novo olhar “redescobriu” as minorias, antes marginalizadas. Nessa situação, as fontes escritas a respeito “dessas minorias” não existem, não estão disponíveis de forma satisfatória ou são resultantes da visão do “outro”, como os relatos de viajantes a respeito dos indígenas.

A historiografia brasileira, ao longo das últimas décadas, tem buscado incorporar grupos sociais antes ignorados nas bibliografias. Nesse contexto, temas como: escravidão, as relações de gênero, as mentalidades e histórias indígenas, passaram a ganhar uma nova roupagem de discussões. Para Pollak, estas memórias marginalizadas abriram novas possibilidades no terreno fértil da História Oral. Mais do que isso, a emergência destas memórias vem ocasionando, conforme aponta Pollak, disputas entre memórias ou a luta entre a memória oficial e as memórias subterrâneas. Este embate travado pela incorporação destas memórias marginalizadas e silenciadas é um embate pela afirmação, sobretudo, de uma identidade que por pertencer a uma minoria, encontra-se marginalizada.⁴⁰⁷

De acordo com Meihy, utilizar dos pressupostos disponibilizados pela História Oral, implica em uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado⁴⁰⁸. Essa característica de um final aberto abre novas interrogações e é um material de análise singular e original, pois não é possível encontrar apenas uma memória e uma interpretação única do passado para uma sociedade.

O diferencial dessa fonte em relação a outras é que o historiador participa de seu processo de construção. Ainda sobre essa fonte, Thompson considera que:

A importância do testemunho oral pode estar muitas vezes, não no seu apego aos fatos, mas antes

⁴⁰⁷ POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p.02.

⁴⁰⁸ MEIHY, 2002, op. cit., p. 15.

em sua divergência com eles, ali onde a imaginação e o simbolismo desejam penetrar. A história não é apenas sobre eventos, ou estruturas, ou padrões de comportamentos, mas também sobre como são eles vivenciados e lembrados na imaginação. A construção de uma memória coletiva pode resultar numa força histórica por si só de imenso poder.⁴⁰⁹

Com isso, abordar a memória é:

[...] perceber, por meio das entrevistas de História Oral, o que os sujeitos participantes de seu próprio processo histórico têm a relatar e como podem contribuir na pesquisa a partir desses mecanismos. O trabalho da História Oral pode mostrar como a constituição da memória é uma contínua negociação e a exemplo disso, as disputas de memória de um grupo, comunidade e até nação, são importantes para compreender tanto esse grupo, como a sociedade como um todo.⁴¹⁰

Hoje existe um consenso da multiplicidade de memórias e, no entanto, estudar essa constituição da memória não é o mesmo que construir memórias, o que acontece com muitos que trabalham com a História Oral.⁴¹¹

Quando se trabalha com História Oral indígena, as utilizações dessas fontes orais nos exigem muitas vezes a realização de trabalhos de campo. Silva e Silva acreditam que para a realização de projetos de História Oral com populações indígenas, há de se considerar os desafios linguísticos, fazendo-se necessário, em certos casos, um estudo da língua do grupo em questão. Necessita-se ainda lembrar, que um projeto de pesquisa que envolva a utilização de fontes orais nas comunidades indígenas deve levar em conta uma série de especificidades de cada povo e até mesmo de cada aldeia.⁴¹²

⁴⁰⁹ THOMPSON, Paul. **A voz do passado. História Oral**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 184.

⁴¹⁰ SILVA, 2011, op. cit., p. 26.

⁴¹¹ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 157- 160.

⁴¹² SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovanni José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. In: **História Oral**, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2010. p.38.

Começando pelos mitos, eles são uma importante fonte de conhecimento sobre o povo, assim também como é importante de que maneira eles fazem as mediações e apropriações desses mitos no cotidiano das aldeias. As especificidades para os Kaingáng ainda podem ser vistas na língua, pois, eles possuem cinco dialetos que devem ser considerados, assim também como deve ser considerado que a porcentagem de falantes se modifica de Terra Indígena para Terra Indígena. Outra questão é que cada região lidou de forma diversa sobre o seu contato com a sociedade envolvente e com as ações governamentais, assim como a forma como ocorreu à apropriação das escolas.

Dessas questões, poderíamos listar outras tantas a serem levantadas. Esses são somente poucos exemplos, para que possamos perceber a importância de se trabalhar com H.O nas comunidades indígenas. Nesse caso, o fazer História Oral é possibilitar o uso da voz e dialogar com o que era visto sempre como “o outro” e “ fazer História Oral indígena, então, é realizar esta tarefa de maneira mais profunda possível, pois se trata de contatar “o outro” no sentido pleno da conceituação cultural”⁴¹³. Isso é contrariar as pessoas que em geral acreditavam que as únicas memórias dignas de serem lembradas são aquelas em que há acontecimentos extraordinários ou notáveis.

Durante muito tempo, a fonte oral era mal vista pela academia, pois se considerava que nela faltava a objetividade, a credibilidade e a cientificidade, a qual a documentação escrita aparentemente era idônea. Ela era ainda, considerada como subordinada e auxiliar, estando à margem da evidência documental. Entretanto, a História Oral passou cada vez mais a ser considerada como fonte, mesmo que ainda cause resistência em alguns pesquisadores, que continuam criticando a sua subjetividade. Mas afinal, que fonte não é subjetiva? Todas as fontes históricas são produzidas de alguma forma por alguém, elas são frutos de um contexto, de um momento histórico e de uma interpretação. Isso não é diferente para a fonte resultante da H.O, assim como não é para a fonte documental.

Aliás, é na subjetividade que a H.O trabalha. Ela inclui o erro, a imaginação, o desejo, as fontes e não só revelam a história acerca do que aconteceu, dedicando-se com maior profundidade ao significado do que

⁴¹³ FREITAS, Edinaldo Bezerra de. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História Indígena. In: **Revista da Associação Brasileira da História Oral**, no. 7, vol. 7 /junho de 2004. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, p. 187.

ao “fato” propriamente dito. Isso é o que distingue a História Oral e a torna um mecanismo necessário para a história da subjetividade⁴¹⁴. Essa mesma subjetividade, juntamente com a memória, a linguagem e o diálogo, são assuntos que os críticos da História Oral, abordavam como sendo ignorância, o limite e o defeito dessa fonte. Contudo, são as discrepâncias de diferentes narrativas que as tornam significativas.⁴¹⁵

A subjetividade é o trabalho através do qual as pessoas constroem e atribuem o significado à própria experiência e à própria identidade, ela é o argumento e o fim do discurso. A subjetividade empregada acontece, pelo fato de que recordar e contar já é um modo de interpretação⁴¹⁶. Antes de excluir ou considerar a subjetividade como se ela fosse somente uma interferência impertinente na objetividade factual do testemunho, devemos ter em mente que a subjetividade poderá se revelar a maior riqueza que chega a nós através das memórias e das fontes orais.⁴¹⁷

Dito isso, não vamos identificar verdades ou mentiras nos relatos de nossos colaboradores, mas sim o modo como o fato foi percebido e descrito, ou seja, as circunstâncias dos relatos. Todos os que já realizaram entrevistas percebem que no decorrer de uma entrevista, a ordem cronológica muitas vezes não é necessariamente obedecida e, que os entrevistados voltam várias vezes aos mesmos acontecimentos, esse é um fato recorrente. Entre os Kaingáng, quando questionados sobre alguma ação do Chefe de Posto de uma determinada época, a pessoa nem sempre se refere ao ano exato do comando da chefia⁴¹⁸, ou até referencia, mas não ao ano que sabemos que o tal Chefe de Posto ao qual a pessoa foi questionada relatou. O que isso significa? Esse pode ser um modo da pessoa se esquivar da pergunta, por medo de sofrer algum tipo de penalidade que esse ou outro determinado assunto, possa acarretar; ou ainda pode nos revelar que a pessoa possui outro referencial temporal sobre a atuação daquele Chefe, como o Governo de Getúlio Vargas, por exemplo. Mas qual governo de Vargas? Isso cabe a nós historiadores interpretarem.

⁴¹⁴ PORTELLI, Alessandro. História oral italiana: raízes de um paradoxo. Tradução: Rinaldo José Varussa. In: **Tempos Históricos**, vol. 12, 2, 2008 p.14.

⁴¹⁵ PORTELLI, Alessandro. Entrevista com Alessandro Portelli. **Revista Historiar** - Universidade Estadual Vale do Acaraú – v.4. n°. 04, 2011. p.18.

⁴¹⁶ PORTELLI, 1996, Idem, p. 02.

⁴¹⁷ Idem, p. 02-04.

⁴¹⁸ Deixando evidente que partimos das entrevistas realizadas pela autora dessa pesquisa e também daquelas que tive oportunidade de participar ou ler.

Outro referencial temporal é a seca da taquara, que acontece cerca de trinta em trinta anos. Essa seca da taquara é utilizada como referencial para a contagem do tempo e esse recurso é percebido comumente nas entrevistas, quando perguntamos o ano de algum acontecimento, ou até para dizer a sua idade, a de um filho ou de um neto. Isso torna o relato menos válido? De forma nenhuma. Essas versões diferenciadas e discursos diferenciados a respeito de um mesmo evento não devem fazer com os que os pesquisadores a descartem, como se elas fossem mentirosas, havendo uma única possibilidade de “verdade”. Deve-se buscar o entendimento do que estas versões significam e situá-las no campo das relações políticas e culturais dos grupos humanos e dos indivíduos que as produzem.⁴¹⁹

Frequentemente, essas divagações ocorrem pelo fato de que às vezes o que essa pessoa quer é ser ouvida. Causa muita estranheza, principalmente aos velhos da comunidade indígena, o motivo pelo qual necessitamos de sua entrevista. “O que eu tenho pra falar, que seja importante?” A resposta conferida seria: “Tudo!”, pois concordamos com Portelli, quando aborda que se “fazemos uma entrevista é porque o entrevistado sabe de coisas que nós não sabemos. Pode ser uma analfabeta e depois o professor, mas, naquele momento, o titular dos conhecimentos é o entrevistado”.⁴²⁰

Nesse ponto, a relação entre entrevistado e entrevistador é fundamental. Essa relação deveria ser construída, no que Portelli denomina experimento de *ugualianza* (igualdade)⁴²¹. Entretanto, devemos ter consciência de que se na sociedade, as relações de poder não são igualitárias, nas entrevistas, essas relações se dão da mesma forma. No momento da entrevista, não podemos fingir que essa diferença social não exista. Todavia, podemos fazer desta diferença o tema de fundo e implícito da entrevista, pois, nas entrevistas quem detém o saber é o entrevistado, mesmo que às vezes ele se sinta numa situação inferior em relação ao entrevistador/pesquisador. A entrevista é um momento que possibilita o encontro de experiências de vida diferentes⁴²². Esse momento da entrevista é algo especial, pois há nessa relação além do encontro de experiências, o entrevistado nos dá algumas horas de seu tempo, muitas vezes abrindo sua casa e sua intimidade.

⁴¹⁹ SILVA; SILVA, 2010, op. cit. p. 44.

⁴²⁰ PORTELLI, 2011, Idem, p.03.

⁴²¹ Ibidem, loc. cit.

⁴²² PORTELLI, 2011, op. cit., p. 03.

Entendemos mais do que fazer as perguntas, o importante da entrevista é saber ouvir as respostas dos entrevistados, mesmo que eles falem de coisas que nós não perguntamos. Isso não é apenas pela possibilidade do conhecimento de novos temas, mas também por um princípio de boas maneiras. É comum em entrevistas, entrevistados que desejam falar de assuntos que não dizem respeito ao nosso trabalho e, não importa o esforço que façamos para reconduzir a conversa àquilo que julgamos pertinente, o entrevistado retorna ao tema que lhe é predileto. Isso acontece porque tem coisas que nós queremos saber e tem coisas que os narradores querem dizer, nós perguntando a eles ou não⁴²³. Diante disso, devemos compreender que nossos entrevistados são nossos colaboradores e, em alguns casos, a própria razão de nossa pesquisa. O ato de ouvir atentamente tudo aquilo que eles têm a nos dizer e, que avaliam como sendo o mais relevante que eles podem nos oferecer, são pressupostos básicos para um relacionamento respeitoso.

Como Portelli nos lembra,

[...] se ouvirmos e mantivermos flexível nossa pauta de trabalho, a fim de incluir não só aquilo que acreditamos querer ouvir, mas também o que a outra pessoa considera importante dizer, nossas descobertas sempre vão superar nossas expectativas.⁴²⁴

Mais do que descobertas, a H.O nos proporciona horizontes de possibilidades.⁴²⁵

[...] no plano textual, a representatividade das fontes orais e das memórias se mede pela capacidade de abrir e delinear o campo das possibilidades expressivas. No plano dos conteúdos, mede-se não tanto pela reconstrução da experiência concreta, mas pelo delinear da esfera subjetiva da experiência imaginável: não tanto o que acontece materialmente com as pessoas, mas o que as pessoas sabem ou imaginam que possa suceder. E é o complexo horizonte das

⁴²³ PORTELLI, 2011, Idem, p.04.

⁴²⁴ PORTELLI, 1997a, Idem, p. 22.

⁴²⁵ PORTELLI, 2011, op. cit., p.11.

possibilidades o que constrói o âmbito de uma subjetividade socialmente compartilhada.⁴²⁶

As divagações, interrupções, digressões, repetições, correções que caracterizam as narrações, fazem parte da oralidade e, graças a esses elementos saímos das entrevistas com muito mais do que pretendíamos saber no início. Basta uma palavra do entrevistado, para direcionar nossa entrevista para outros rumos que nem sonhávamos abordar, mas que seriam de grande importância para a pesquisa. Entretanto, essa é uma via de mão dupla, ao mesmo tempo em que essas divagações, interrupções, digressões, repetições, entre outros, possam acrescentar riqueza em nosso trabalho, elas podem fazer com que uma entrevista seja perdida, se considerarmos que isso exista. Particularmente, acreditamos que toda a entrevista possua importância, tendo em vista que, não procuramos que elas sejam meras fontes de informações.

Por isso, a História Oral e as memórias oferecem um campo de possibilidades a serem compartilhadas, sejam elas reais ou imaginárias. Qualquer pessoa percebe estas possibilidades ao seu modo e se posiciona de maneira distinta em relação a elas. Toda essa amplitude de diferenças individuais nos faz lembrar que a sociedade não é homogênea e que as pessoas são diferentes entre si, mesmo compartilhando de uma mesma comunidade afetiva.

Parafraseando Portelli, o que faz a História Oral diferente? É também proporcionar que nas entrevistas, nós consigamos perceber o sentimento de pertencer a um grupo, a uma comunidade afetiva. Quando um colaborador se apresenta como “eu”, ele se coloca como sujeito, mesmo que suas ações e palavras estejam inseridas num meio social. Mas, quando ele já se apresenta como “nós”, ele é o sujeito no coletivo, no grupo. Como exemplo, temos a entrevista do coordenador pedagógico e assessor de direção da Escola Indígena de Educação Básica Caciue Vanhkrê, Arnaldo Alves de Assis, que se mostra diretamente como “sujeito no coletivo”. Passagens como: “a gente é professor”, “a gente ficava mais com os pais”, “para a gente tá exercendo esse cargo”⁴²⁷ foram algumas maneiras de se apresentar como sujeito, pertencendo a um grupo, nesse caso, pertencente ao povo Kaingáng, morador da Terra

⁴²⁶ PORTELLI, A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º. 2, 1996. p.07-08.

⁴²⁷ ASSIS, Arnaldo Alves. **Entrevista concedida a Luana Máya da Silva** em 24 de Junho de 2013. Escola Indígena de Educação Básica Caciue Vanhkrê, TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

Indígena Xapecó e como alguém que exerce um cargo de confiança e importância perante a comunidade.

As vozes indígenas até então estavam condenadas ao silêncio, pelas mais diversas maneiras, como: extermínio, invisibilização ou de um sistemático processo que ignorava sua presença no passado e no presente. Agindo dessa forma, ignora-se que a história do Brasil está entrelaçada à história dos indígenas que fazem parte do presente, mesmo que muitas vezes, ainda procure-se esconder⁴²⁸. Com isso, o fazer H.O indígena abre possibilidades para a curiosidade em relação a um Outro, nem sempre tão distante do Eu e esse Outro pode ser o Eu para o indígena. Apesar desse incremento no interesse pela história de populações indígenas, há ainda muito a ser pesquisado, pois pouco se conhece sobre as especificidades históricas desses povos e muitas vezes o que se conhece, vem carregado de imagens estereotipadas e preconceituosas.

2.2 Relatos do “Outro”

Há séculos viajantes têm percorrido o mundo entrando em contato com os mais diversos povos com culturas distintas das suas. Os relatos produzidos a partir das impressões desses viajantes, algumas vezes são as únicas informações que possuímos de um determinado povo. No Brasil pós 1500 esses relatos foram comum sobre os povos indígenas e nomes como Jean de Léry, André Thevet e Hans Staden, se destacaram nas impressões sobre os Tupinambá, por exemplo. Esses relatos também contribuíram para a formação e divulgação de preconceitos e estereótipos culturais.

Um dos dicionários da língua portuguesa traz como definição social de estereótipo:

Imagem mental padronizada, tida coletivamente por um grupo, refletindo uma opinião demasiadamente simplificada, atitude afetiva ou juízo incriterioso a

⁴²⁸ SILVA; SILVA, 2010, op. cit., p.47.

respeito de uma situação, acontecimento, pessoa, raça, classe ou grupo social.⁴²⁹

Para Burke, é provável que ao ocorrer “encontros” entre culturas, a imagem que cada um terá do outro, será estereotipada, pois está claramente ligada a aspectos visuais e mentais⁴³⁰. Na concepção desse autor, “o estereótipo pode não ser totalmente falso, mas frequentemente exagera alguns traços da realidade e omite outros. O estereótipo pode ser mais ou menos tosco, mais ou menos violento”⁴³¹. Esses estereótipos são frutos do estranhamento ao novo e no encontro com o “Outro” surge o questionamento: Quem será esse outro? Esse estranhamento é quase inevitável quando se lida com o diferente e através disso, muitas vezes há a tentativa de aproximação para o que é conhecido. Isso ocorreu com os europeus em relação aos indígenas, o receio e repulsa eram vistos quando se tratava dos indígenas que tinham rituais antropofágicos, mas ao mesmo tempo, ainda com a reprovação, percebia-se a inocência da nudez. Todavia, ainda procurava-se encontrar a origem comum entre essas diferentes culturas.

A origem compartilhada foi buscada na bíblia: Adão, Eva e a descendência indígena vindo de Cam (um dos três filhos de Noé), tudo isso era um modo de enquadrar os povos indígenas na história geral do gênero humano⁴³². De acordo com Burke, isso acontece porque o outro é visto como “reflexo do eu”, uma das situações abordadas por esse autor quando nos deparamos com outra cultura. Esse “reflexo do eu”, é a “construção consciente ou inconsciente da outra cultura como oposta a nossa própria.⁴³³”. Outra situação enfrentada nesse “encontro” entre culturas distintas é oposta a primeira apresentada, pois nela ocorreria a negação ou ignorância da distância cultural, assimilando os outros a nós

⁴²⁹ Estereótipo. In: **Michaellis**: Dicionário de Português Online. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=estere%F3tipo>. Acesso em: 31 de julho de 2013.

⁴³⁰ BURKE, Peter. Estereótipos do outro. In: _____. **Testemunha ocular**: história e imagem. Bauru/SP: EDUSC, 2004. p.155.

⁴³¹ Idem, p.155-156.

⁴³² CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: _____. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 10.

⁴³³ BURKE, 2004, Idem, p.153.

mesmos através de analogias, conscientes ou inconscientes⁴³⁴. Podemos perceber essas duas situações quando estudamos história indígena.

Além de andarem nus e de comerem, em rituais antropofágicos, a carne de seus inimigos, outros elementos chamavam a atenção dos europeus nos momentos em que estiveram se relacionando. Desde a aparência corporal, os idiomas, os hábitos alimentares, hábitos de caça, pesca e guerra, como tratavam o nascimento e a morte, como era suas habitações, algum ritual realizado, enfim, momentos do cotidiano desses povos. Eles procuravam abordar o que era considerado típico, em detrimento do individual e, através disso pode-se indagar que aquilo considerado típico de uma determinada cultura, pode ser tanto resultado de anos de observação, assim como de uma leitura apressada ou até de puro preconceito⁴³⁵. Com isso, alguns elementos eram comumente relatados, entre eles: o preparo de alimentos e por isso incluía-se os aparatos de preparo, armazenamento desses alimentos e como/com que materiais eram confeccionados esses objetos, assim também como os objetos de caça, pesca e guerra também eram privilegiados.

Com o passar dos séculos esses relatos ganharam o caráter de obras etnográficas e no intuito de perceber essas mudanças dos elementos materiais ligados às atividades de caça, pesca, guerra e aparatos utilizados nas atividades domésticas, será utilizado o “olhar do outro” através de três etnografias. *Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul* (1836) de Pierre Mabilde; *Os Kaingáng de São Paulo* (1914) escrita por Henrich Manizer e *Os Caingangues de Palmas* (1941), de Loureiro Fernandes.

Nesse contexto de etnografias, salientamos que, de acordo com Spradley:

[...] a etnografia deve ser entendida como a descrição de uma cultura, que pode ser a de um pequeno grupo tribal, numa terra exótica, ou a de uma turma de uma escola dos subúrbios, sendo a tarefa do investigador etnográfico compreender a maneira de viver do ponto de vista dos nativos da cultura em estudo.⁴³⁶

⁴³⁴ BURKE, 2004, Idem, p.153..

⁴³⁵ Idem, p.163.

⁴³⁶ SPRADLEY, James P. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979. apud FINO, Carlos Nogueira. **A etnografia enquanto método**: um modo de entender as

Sendo complementado por Genzuk, que aborda a etnografia como um método,

[...] de olhar de muito perto, que se baseia em experiência pessoal e em participação, que envolve três formas de recolher dados: entrevistas, observação e documentos, os quais, por sua vez, produzem três tipos de dados: citações, descrições e excertos de documentos, que resultam num único produto: a descrição narrativa. Esta inclui gráficos, diagramas e artefactos, que ajudam a contar “a história”.⁴³⁷

Nesse contexto, o texto escrito por Loureiro Fernandes não pode ser considerado uma etnografia (na realidade ele se propõe ser uma resenha história), pois, ele se utilizava de informações retiradas de outras etnografias para realizar um texto de propaganda do Museu Paranaense, do qual Fernandes era diretor. O intuito era divulgar o museu assim como a coleção de artefatos que o museu possuía. Contudo, nessa pesquisa, essa obra será abordada com um caráter de obra etnográfica, por isso, apesar de ser em menor número, Fernandes nos traz informações sobre a Cultura Material Kaingáng de um tempo mais recente, a década de 1940 (um dos motivos da delimitação das três obras anteriormente citadas).

Dando continuidade a delimitação das obras, a opção por essas três deve-se pela diferença espacial (procurou-se contemplar os relatos de diferentes espaços de ocupação dos Kaingáng naquele período, a fim de perceber peculiaridades regionais) e temporal (buscando compreender as transformações nesse espaço de 100 anos, desde a primeira até a última etnografia publicada), mesmo que as obras de Manizer e Fernandes não possuam uma diferença temporal muito grande. Entretanto, a preferência por abordar as atividades de caça, pesca, guerra e afazeres domésticos, ocorre, pois com os três primeiros possuímos uma infinidade de informações dos etnógrafos que nos permite perceber as condições de confecção naquele período, comparando com a atualidade; a escolha

culturas (escolares) locais. Disponível em: <http://www3.uma.pt/carlosfino/publicacoes/22.pdf>. Acesso em: 06 de janeiro de 2014. p.01

⁴³⁷ GENZUK, Michael. A Synthesis of Ethnographic Research. Occasional Papers Series. Center for Multilingual, Multicultural Research (Eds.), Center for Multilingual, Multicultural Research, Rossier School of Education. Los Angeles: University of Southern California, 1993. apud FINO, Ibidem, p.05-06.

pelas cestarias que fazem parte dos aparatados ligados aos afazeres domésticos, acontece pelo exímio trabalho que os Kaingáng realizam nesse campo. Assim teremos uma base de comparação das modificações de alguns segmentos das comunidades.

O engenheiro e Agrimensor belga, naturalizado brasileiro, Pierre François Alphonse Booth Mabilde, ou simplesmente Mabilde, é o autor de *Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul*, resultado de impressões de supostos dois anos (1836-1838)⁴³⁸ os quais ele conviveu com os Kaingáng quando teria sido feito prisioneiro por eles, enquanto trabalhava na abertura de uma estrada na região de Santa Cruz. Esses apontamentos já haviam sido divulgados parcialmente (após a morte de Mabilde) no Anuário do estado do Rio Grande do Sul, entre os anos de 1897 e 1899 por Graciano Alves de Azambuja, mas a obra completa só veio a público pela interferência de suas bisnetas May Mabilde Lague e Eivlys Mabilde Grant, em 1983.⁴³⁹

Entre 1821 e 1829, o Brasil foi o objetivo da expedição russa denominada Langsdorff que percorreu os rios das províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Mato Grosso, Amazonas e do Pará. Resultando dessa viagem cerca de 370 desenhos, aquarelas e 36 mapas e plantas sobre as regiões onde a expedição passou⁴⁴⁰. Quase cem anos depois uma segunda expedição parte da Rússia novamente com destino a América do Sul, financiada por particulares e várias instituições

⁴³⁸ Essa datação e o próprio aprisionamento de Mabilde são questionados por Wilmar D'Angelis no texto *Mabilde e seus "Apontamentos" sobre os Coroados Selvagens*. A falta de notícias, documentos e outros subsídios que abordasse o aprisionamento de um agrimensor por indígenas⁴³⁸, não ter aprendido a língua (algo que por D'Angelis é considerável impensável, quando se convive durante dois anos em um lugar onde a língua materna não é a sua); nunca ter mencionado em suas notas que esteve prisioneiro (algo que Hans Staden fez enquanto foi prisioneiro dos Tupinambá) e nos "*Apontamentos*" a referência à prisão foi feita pelos organizadores e não pelo próprio Mabilde. Essas são algumas razões, que para D'Angelis justificam esses questionamentos. Apesar de se questionar data e até o aprisionamento, é inegável o conhecimento de Mabilde sobre os Kaingáng, registrando assim muito de sua experiência entre eles. D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Mabilde e seus "Apontamentos" sobre os Coroados selvagens**: tentando separar informação de mistificação e preconceitos. p.03-08. Texto apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (Goiânia, 11 a 14 jun. 2006), no GT 48: Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagem, mapas, censos e iconografia. Disponível em: http://www.portalkaingang.org/mabilde_e_seus_apontamentos.pdf. Acesso em: 24 de abril de 2013.

⁴³⁹ MABILDE, 1983, op. cit., p.01.

⁴⁴⁰ **Expedição Langsdorff**. Disponível em: http://www.brasil-russia.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=85:expedicao-langsdorff&catid=45:calendario

científicas, as quais se destacaram: 1 - Museu de Antropologia e etnografia; 2 - Museu Zoológico da Academia de Ciências, 3 - A sociedade Moscovita dos Amadores das Ciências Naturais, da Antropologia e da Etnografia.⁴⁴¹

A equipe contava com dois etnógrafos, dois zoólogos e um economista. Entre os etnógrafos, encontrava-se Henrich Henrikhovitch Manizer⁴⁴² que pesquisou a documentação acerca da Expedição Langsdorff e redigiu o primeiro trabalho histórico relevante sobre ela, que foi publicado em português somente no ano de 1967⁴⁴³. Ainda durante a expedição da qual participava Manizer esteve entre os Kaingáng de São Paulo e os Krenak em Minas Gerais, deixando registros valiosos dessas sociedades e suas culturas⁴⁴⁴. Foi desse encontro que surgiu a obra *Os Kaingáng de São Paulo*⁴⁴⁵, que postumamente foi apresentada primeiramente no 23º Congresso de Americanista em Nova York em 1928, publicado em anais em 1930.⁴⁴⁶

José Loureiro de Ascensão Fernandes, foi um médico nascido em Lisboa, que se formou em medicina na Faculdade Nacional do Rio de Janeiro, em 1927. Especializou-se nas áreas de arqueologia e antropologia na Universidade de Paris, na década de 1950. Exerceu ainda atividades como médico, político, cientista social, professor universitário, vereador e secretário de Educação e Cultura do estado do Paraná. Contudo, a participação de Fernandes, não se limitou a antropologia, arqueologia e história do Paraná. Ele fez parte de uma geração de intelectuais brasileiros que objetivavam um projeto voltado para a construção de uma identidade nacional e com a preservação e divulgação de seu patrimônio cultural. O Museu Paranaense entra nesse contexto e, um dos resultados foi à obra abordada nessa pesquisa, *Os Caingangues de Palmas*.⁴⁴⁷

⁴⁴¹VEIGA, Juracilda. **Henry Manizer e a etnografia Kaingang**. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Juracilda.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2013.

⁴⁴² Nome transliterado ao Português.

⁴⁴³ VEIGA, Ibidem.

⁴⁴⁴ Disponível em: <http://www.curtnimuendaju.com/node/38>. Acesso em: 15 de abril de 2013.

⁴⁴⁵ Essa obra além de ser importante na questão de descrição da vivência e do cotidiano Kaingáng, é relevante também pelo fato de Manizer tecer algumas considerações sobre o papel dos Chefes de Posto num período de recém-criação do órgão e que as atividades de pacificação estavam intensivas.

⁴⁴⁶ MANIZER, 2006, op. cit., p.05.

⁴⁴⁷MARANHÃO, Maria Fernanda Campelo. **Contextualizando Imagens Paranistas (1940-1950): o filme etnográfico de Vladimir Kozák e as Ciências Sociais no Paraná**. Monografia: Curitiba. Faculdade Padre João Bagozzi, 2006. p.13.

O contato com a sociedade envolvente e também com outras populações indígenas ocasionou alterações no modo de viver Kaingáng, visto que, a cultura é compreendida como um processo dinâmico, portanto, ela está em constante modificação. Alguns exemplos dos aspectos que passaram por esse processo de transformação, são os já mencionados hábitos relacionados à caça, pesca e guerra. Para que a realização dessas atividades fosse possível, algumas armas, armadilhas e recipientes eram confeccionados. Faz-se necessário compreender como eram inicialmente os hábitos relacionados à caça, pesca e como guerreavam os Kaingáng, para então explicitar as armas utilizadas nessa empreitada, assim também como as suas modificações.

Os Kaingáng eram comumente descritos como guerreiros e a relação conflituosa estabelecida com indígenas e não indígenas noticiadas desde o século XVII possibilitou a criação de técnicas de combate e aperfeiçoamentos das formas de ataque. Desenvolvendo assim, todo um aparato de guerra, emboscadas e ataques que seriam capazes de fazer frente a qualquer inimigo⁴⁴⁸. Porém, quando não tinham com quem guerrear, os Kaingáng procuravam na caça da anta e do porco do mato um modo de satisfazer esse desejo, assim como também experimentar sua força e astúcia.⁴⁴⁹

Como abordado anteriormente, o entendimento da cultura como um código simbólico compartilhado pelos membros de um grupo social específico, possibilita a intermediação das relações dos seres humanos entre si, deles com a natureza e com o mundo sobrenatural⁴⁵⁰. Através disso, podemos perceber que a explicação mítica sobre a origem dos Kaingáng permeia toda a cultura desse povo, até mesmo a realização das atividades do cotidiano, como caçar. Tommasino explica essa ligação, como uma relação de unicidade Homem-Terra, pois os Kaingáng estariam ligados a terra, metaforicamente⁴⁵¹. Ligação esta, que estaria constantemente presente no dia a dia dos Kaingáng, desde o nascimento até sua morte, pois “da terra nasceram e a ela retornarão”.⁴⁵²

Caçar era uma atividade que requeria uma organização, que abrangia desde o preparo do corpo até as habitações, pois os Kaingáng

⁴⁴⁸ MOTA, 1994, Idem, p.93.

⁴⁴⁹ KELLER, Franz. **Noções sobre os indígenas da Província do Paraná**. Boletim do Museu do Índio, Antropologia, Rio de Janeiro, n. 1, 1974. p.16.

⁴⁵⁰ VIDAL; SILVA, 1995, Ibidem, p.369.

⁴⁵¹ TOMMASINO, 2004, op. cit., p. 152.

⁴⁵² Ibidem, loc. cit.

chegavam a ficar um tempo considerável na mata para realizar as caçadas e para esse fim, construíam abrigos temporários. Tommasino, em suas pesquisas com os Kaingáng da bacia do Tibagi revela outra parte dos procedimentos, que ela chega a considerar como rituais de caça, consistindo em: disfarçar o cheiro humano, passando terra e mato em todo seu corpo, ficando dessa maneira com o cheiro desses elementos e camuflando o seu próprio⁴⁵³. Essa prática seria a busca pelo “retorno a natureza”.

Quando suas habitações eram próximas a rios em que havia muito peixe (como era o caso do rio Chapecó), a pesca também era exercida, mesmo que fosse numa escala menor⁴⁵⁴. Contudo, Mabilde considera que para os Kaingáng a pesca, seja ela com anzol ou qualquer outro objeto, era desconhecida. Afirmando ainda que não tinha conhecimento de nenhum meio o qual eles utilizassem para pescar peixes, atividade a qual eles não teriam menor apreço.⁴⁵⁵

Para uma melhor compreensão dessas mudanças, as armas serão divididas em: arco e flecha, lança, varapau e o pãri:⁴⁵⁶

Arco e flecha – Inúmeros são os relatos quanto à fabricação de armas, assim também como do uso e material empregado no feito. Esses eram objetos multifacetados, sendo utilizados tanto para guerrear como para caçar e pescar. Para o primeiro a sua utilização era nos ataques que aconteciam em lugares descampados ou em emboscadas nas estradas⁴⁵⁷. No meio da mata era difícil sua utilização, porque, em combate no meio aos pinheirais, a probabilidade de acertar a árvores ao invés do inimigo era bem maior. Quanto ao segundo, Cezário Pacífico, nos relata que, no “tempo dos antigos”, quando os Kaingáng iam visitar os parentes, eles: “carregavam a “frecha”, carregavam aquilo, por causa que era perigoso de bicho... tigre, leão, essas coisas... Os mais velhos matavam, matavam pra comer e pra se defender, porque o bicho era perigoso e aí quando enxergavam, eles e já atiravam. Atiravam mesmo, pra matar!”⁴⁵⁸

⁴⁵³ TOMMASINO, 2004, *Ibidem*, p. 162.

⁴⁵⁴ FERNANDES, 1941, *op. cit.*, p.178.

⁴⁵⁵ MABILDE, 1983, *Ibidem*, p.125.

⁴⁵⁶ Estamos cientes de que outros objetos compunham essas atividades de caça e pesca e guerra, como por exemplo, a zarabatana, a arapuca, o laço.. Todavia, irei me ater somente aos objetos identificados nessas três obras, por isso outros objetos não serão abordados.

⁴⁵⁷ MOTA, 1994, *Idem*, p.103.

⁴⁵⁸ PACÍFICO, *op. cit.*

Os arcos de antigamente teriam em média dois metros de comprimento, feitos de mudas de Ipê Preto⁴⁵⁹ e do cerne da guajuvira, considerada uma madeira forte⁴⁶⁰. Como finalização da fabricação dos arcos, podemos perceber dois modelos relatados. Para Mabilde, o último passo na finalização do arco consistia em:

[...] aquecer a madeira em fogo muito brando e untá-lo com gordura de jecutinga (jacutinga ou yacutinga), uma ave de plumagem preta do tamanho de uma galinha, que esfregam sobre esse arco durante algum tempo, com um pedaço de pele de macaco, até desaparecer a gordura, tomando a madeira do arco uma cor mais escura e lustrosa.⁴⁶¹

Para Fernandes, essa finalização versava no revestimento da madeira:

[...] completa ou parcialmente, pela cutícula do cipó imbé de coloração castanho-escura e de aspecto brilhante. Com as aspirais dessa cutícula fixavam, de espaço a espaço, pequeninas penas de pássaros de cor amarela, verde ou vermelha, de modo a constituírem pequenos círculos que se sucedem em intervalos regulares, desde o punho do arco, até as extremidades.⁴⁶²

Em conjunto com uma boa corda e dependendo da distância, o arco poderia atirar uma flecha capaz de perfurar alguém mortalmente e até atravessar seu corpo.⁴⁶³

Quanto às flechas, elas eram menores que o arco e mediam cerca de um metro e meio, confeccionadas com materiais como: taquaras e laranjeiras do mato. O processo de fabricação das flechas exigia um trabalho de 15 dias e por essa dificuldade, Mabilde relata que os Kaingáng só utilizavam duas flechas nas guerras⁴⁶⁴. De acordo com as etnografias abordadas, as pontas possuíam dois modelos: 1 - osso (obtidas pela fragmentação de tíbia de pequenos mamíferos, geralmente de

⁴⁵⁹ MABILDE, 1983, op. cit., p. 138-139.

⁴⁶⁰ PACÍFICO, op. cit.

⁴⁶¹ MABILDE, *Ibidem*, p. 138.

⁴⁶² FERNANDES, 1941, op. cit., p.182.

⁴⁶³ MOTA, 1994, *Idem*, p.99.

⁴⁶⁴ MABILDE, *Ibidem*, p.141-142.

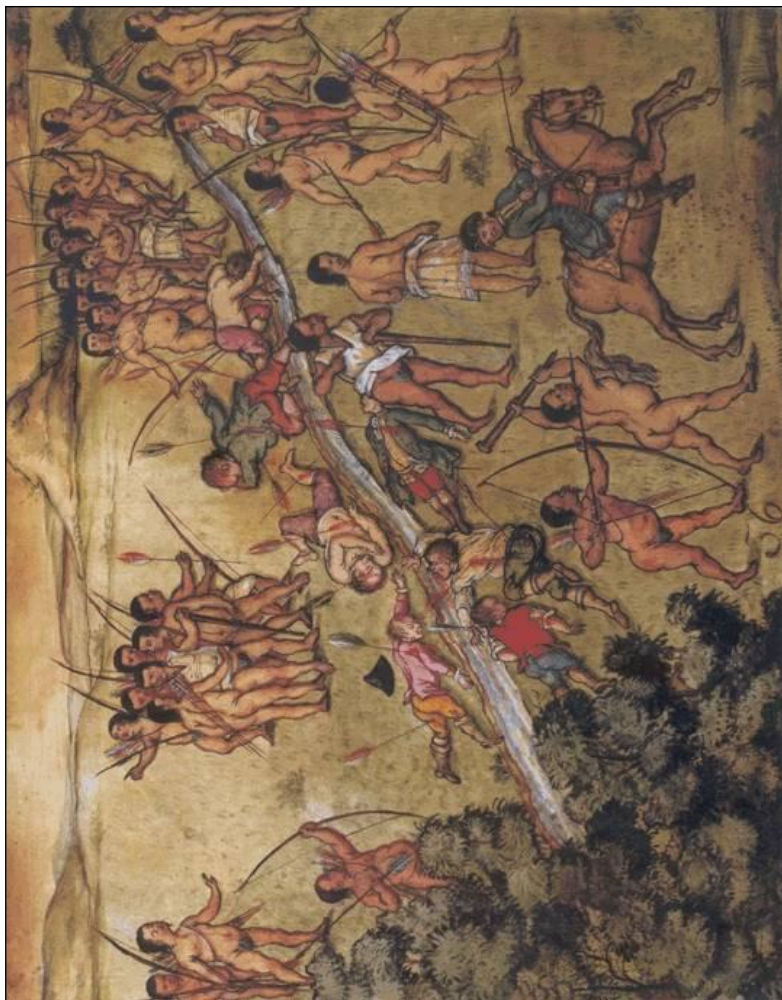
macacos); 2 – ferro, atadas por tiras de imbé ⁴⁶⁵. Contudo, Manizer identifica ainda mais dois modelos de pontas: 3 – madeira; 4 – madeira em forma de um botão de punho com bico. ⁴⁶⁶

Na obra abaixo, pintada no século XVIII, por José de Miranda, podemos perceber que os arcos e flechas representados, muito se assemelham em tamanho e forma, aos objetos descritos nas etnografias.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 142-144.

⁴⁶⁶ MANIZER, 2006, op. cit., p.31.

Figura 6: Pintura sobre a Conquista de Guarapuava.



Fonte: MIRANDA, José de. Conquista dos Campos de Guarapuava. “O Cappitão Carneiro que passou alem do rio com outros Camaradas, ficando estes mortos, veyo fogido”. Guache e aquarela, século XVIII. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/287>. Acesso em: 11 de dezembro de 2013.

Figura 7: Extrato da obra “Conquista dos Campos de Guarapuava”.

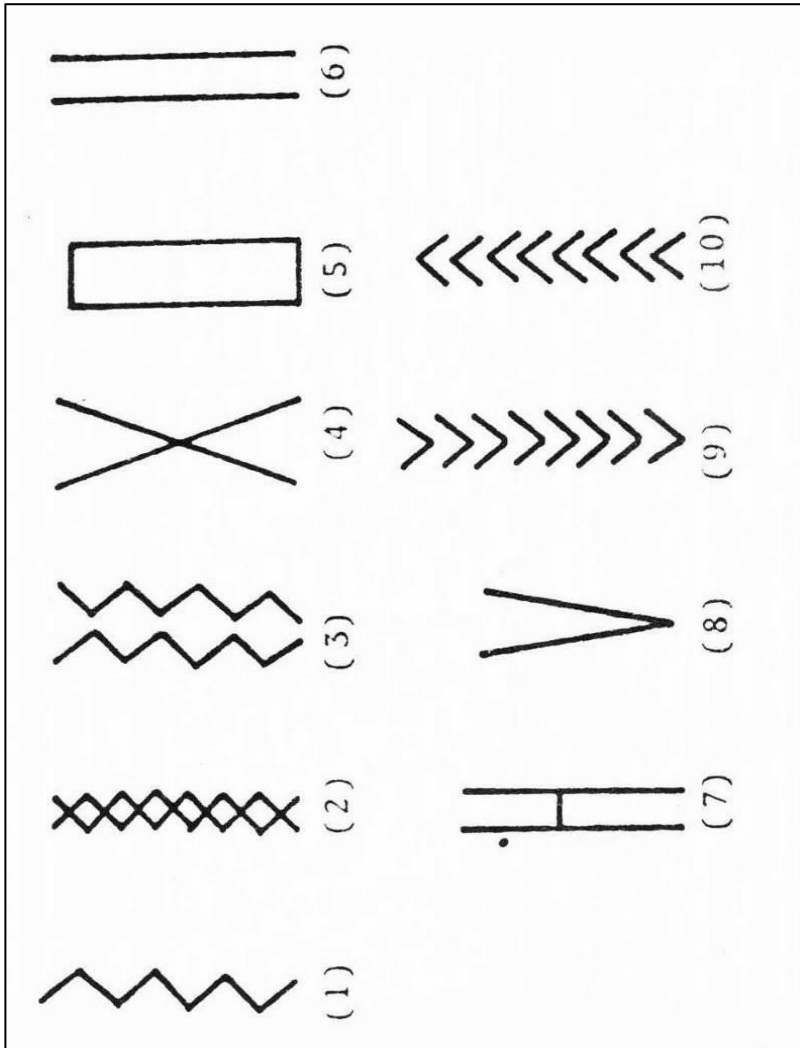


Fonte: MIRANDA, José de. Conquista dos Campos de Guarapuava. “O Capitão Carneiro que passou alem do rio com outros Camaradas, ficando estes mortos, veyo fogido”. Guache e aquarela, século XVIII. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/287>. Acesso em: 11 de dezembro de 2013. Nesse extrato fica evidenciado o arco e flecha, em relação ao tamanho dos Kaingáng.

Além de serem utilizadas para caça e guerra, as flechas ainda eram usadas na demarcação territorial, pois marcas contidas nas flechas eram também encontradas para marcar os pinheirais, nos locais onde os Kaingáng ocupavam. Com isso, possuíam também uma representação simbólica. Isso porque a partir do momento que as coisas passam a ser tratadas como signos e atribuímos valor simbólico a elas, ocorre a expansão desse signo e ele alcança amplitudes e patamares que até então não se imaginava, tornando-se lendas e mitos fomentadores racionais do desenvolvimento técnico e psíquico. Esta passagem que ocorre do inanimado para o subjetivo e posteriormente para o conhecimento cultural é a base da proliferação das representações simbólicas.⁴⁶⁷

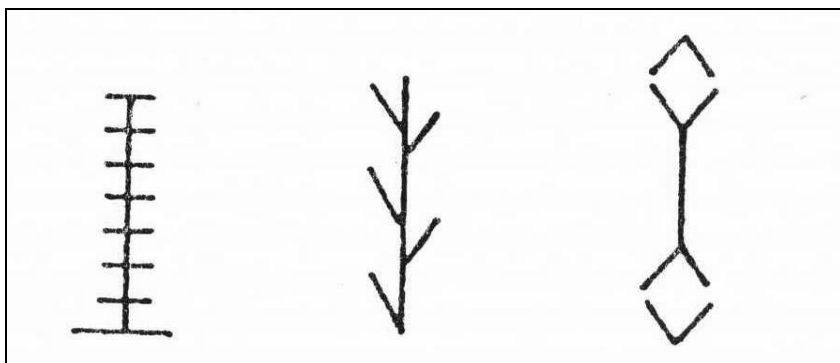
⁴⁶⁷ ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de; REIS JUNIOR, Dante Flávio da Costa As representações simbólicas: a pulsão imagnética e sígnica na produção dos sentidos no espaço. In: **OBSERVATORIUM**: Revista Eletrônica de Geografia, v.3, n.9, 2012. p.94.

Figura 8: Marcas vistas por Mabilde em flechas Kaingáng.



Fonte: MABILDE, Pierre F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul, 1836-1866.** São Paulo: IBRASA, 1983. p. 146.

Figura 9: Marcas vistas por Mabilde em flechas Kaingáng [2].



Fonte: MABILDE, Pierre F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul, 1836-1866.** São Paulo: IBRASA, 1983. p.147.

Mabilde ao referenciar essas marcas, não deixa explícito seu significado e nem qual grupo ela representa, algo que também não o sabemos. Todavia, o que podemos perceber, é que a grande quantidade de marcas observadas pelo autor, o que representa as várias divisões existentes dentro do mesmo grupo. Assim também, o fato das marcas contidas nas flechas estarem nas cascas dos pinheiros demarcando o local onde viviam, expressa o faccionalismo que existia no período que Mabilde descreve suas experiências entre os Kaingáng. Cada chefe comandava seu grupo e muitos conflitos ocorriam entre grupos rivais, ou por roubo de mulheres ou pela invasão de uma região dos pinheirais que não eram a sua. Essas marcas mostrariam que aquele local já tinha “dono” e assim evitar maiores conflitos.

Lança – Nessas etnografias, a lança foi o objeto que menos informações obteve-se. Entre essas informações, está que elas eram confeccionadas com uma haste de madeira da guajuvira terminada em ponta aguçada. Essa ponta era fixa numa das extremidades da madeira (uma lasca de osso ou ferro) e era fortemente presa por um cipó. Métraux descreve que, havia povos onde o cabo e a ponta era entalhada de um só

pedaço de madeira⁴⁶⁸. De acordo com Chiara, havia povos onde o principal uso das lanças, era cerimonial (possuíam o interior oco e funcionava como um chocalho e instrumento de dança)⁴⁶⁹ e, não como uma arma como utilizavam os Kaingáng.

Varapau - Se as flechas eram impróprias para combates em meio aos pinheirais, outra arma era a predileta dos Kaingáng para esse propósito: o varapau. Geralmente ele era confeccionado com pau de laranjeira do mato⁴⁷⁰ e a sua grossura variava conforme a força da pessoa a qual dele faria uso. Mantinha-se o aspecto natural da madeira tal qual fora encontrado no mato, não sendo feita nenhuma arte, apenas descascando-o⁴⁷¹. Contudo, além de serem as armas prediletas para guerrear, o varapau era utilizado para exercícios com esse mesmo intuito, o qual eles denominam candjire⁴⁷² onde jogavam os bastões uns contra os outros. Terminado o exercício/jogo, aqueles que participaram da atividade eram felicitados e proclamados “turumanim”, o que quer dizer: bravos e fortes⁴⁷³. A modalidade também era realizada a noite, com o nome de pindjire, pois o lançamento dos bastões era feitos em chamas, provocando contusões e queimaduras. Dessa maneira eles estariam constantemente treinados para a guerra.

Por sua representação simbólica, a utilização dessas armas era de grande importância dentro da comunidade não somente para a guerra, mas também podemos perceber essa relevância no ritual do enterro do cacique principal. Como cada objeto era confeccionado pensando na pessoa que iria utilizar, com a morte do cacique principal, esses objetos pessoais participavam da cerimônia. Arco, flecha e varapau faziam suas participações, contudo, de acordo com Mabilde, somente o varapau era enterrado junto com o cacique, o arco e a flecha, eram reclamados pelo filho mais velho do cacique.⁴⁷⁴

⁴⁶⁸ MÉTRAUX, Alfred. Armas. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987. p.157.

⁴⁶⁹ CHIARA, Vilma. Armas: bases para uma classificação. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987. p.120.

⁴⁷⁰ MABILDE, 1983, *Ibidem*, p. 155.

⁴⁷¹ MOTA, 1994, *Idem*, p.104.

⁴⁷² Essa atividade foi registrada anteriormente por Borba no século XIX/XX.

⁴⁷³ MOTA, *op. cit.*, p.105.

⁴⁷⁴ MABILDE, *op. cit.*, p. 91-94.

Figura 10: Kaingáng em traje festivo e portando um varapau.



Fonte: BIGG_WITHER. Thomas P. *Novo Caminho no Brasil Meridional: a província do Paraná*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1974. p.389.

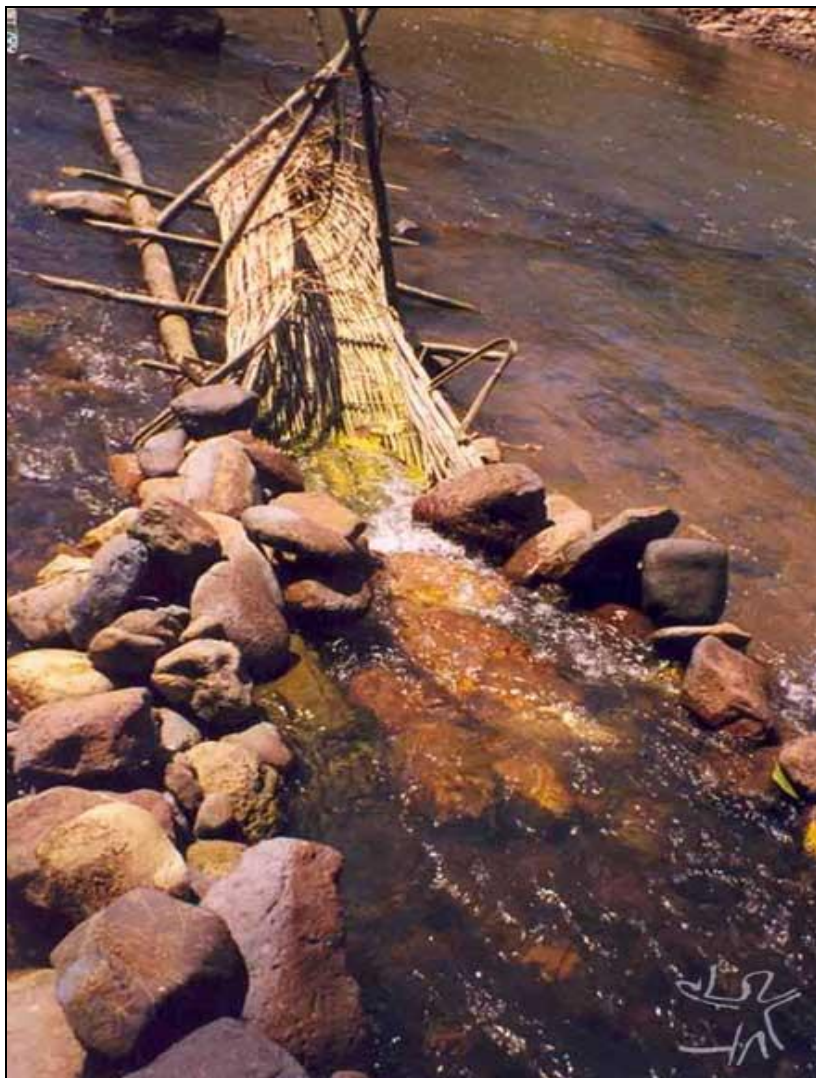
Pãri – Esse objeto não é considerado uma arma, mas sim uma armadilha utilizada na atividade da pesca. Nessa atividade, muitas vezes era empregado ainda à utilização de flechas com pontas de madeira⁴⁷⁵. Todavia, utilizava-se também do pãri, para a realização dessa atividade.

O pãri é uma armadilha constituída parcialmente de uma barragem de pedras, formando duas paredes que afunilam as águas de uma corredeira; na abertura estreitada pela barragem coloca-se um esteira de taquara ou criciúma, estribada por armação de madeira, que vai-se elevando para cima do nível da água. A denominação advém do cesto de criciúma, que é o pãri propriamente dito. A técnica do pãri consiste em direcionar a água de dentro da barragem, de modo a formar uma forte correnteza, suficiente para que os peixes que caíam nela não mais possam retornar e necessariamente acabam dentro do pãri.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ MOTA, 1995, *Idem*, p.158.

⁴⁷⁶ TOMMASINO, 2004, *op. cit.*, p. 168.

Figura 11: Pãri - armadilha de pesca Kaingáng na bacia do Tibagi.



Fonte: Foto de Kimiye Tommasino, 1999. Disponível em: <http://img.socioambiental.org/v/publico/kaingang/>. Acesso em: 11 de dezembro de 2013.

Segundo Brighenti, ainda havia pãri em formato de esteira em que os peixes são arremessados para fora da água⁴⁷⁷. De acordo com Cezário Pacífico,

[...] o homem é quem faz (o pãri), agora pra ir buscar até a mulher pode ir buscar, porque daí, os peixinhos tão tudo dentro, só leva o seu balainho, põe os peixinhos tudo dentro. Amanhã você vai lá olhar e já tem tudo os peixinhos de novo. Pra você parar de pegar, tem que erguer ele. Aí você já tem bastante peixinho pendurado em casa, pra secar. Então aquela armadilha fica lá, a hora que você quiser. Os índios antigo não fritavam, eles assavam na brasa pra comer com farinha. Agora não querem mais fazer, querem comprar no mercado, peixe grande. Só sei que pescar hoje não é fácil, tem medo às vezes do rio, tem medo de cobra, daí vão comprar. Antes, posavam na beira do rio pescando. Era a tradição deles, a cultura.⁴⁷⁸

Aliás, todo o aparato ligado às atividades de caça, pesca e guerra, era atribuído ao universo masculino, assim como os objetos ligados a casa são atribuições femininas. Entre os Kaingáng da T.I Xapecó, podemos perceber algumas particularidades, tendo em vista que, a artesã Maria Librantina Campos e o artesão Cezário Pacífico, aprenderam a confeccionar todo o tipo de artesanatos, respectivamente com o tio e com o pai.

A pesca, assim também como a caça, exige alguns procedimentos/rituais semelhantes que devem ser realizados, para que os peixes não sejam espantados. Para isso, o cheiro natural do pescador deve ser camuflado, molhando a roupa e esfregando também o corpo com coisas do mato e nenhuma pessoa que esteja utilizando perfume industrial, deve participar da pesca, pois há o risco de atrapalhá-la⁴⁷⁹. Quando os pãris se localizam longe das aldeias, os Kaingáng costumam acampar nas margens dos rios. Esses acampamentos eram provisórios e construídos conforme a organização tradicional, ou seja, por grupos

⁴⁷⁷ BRIGHENTI, 2012b, op. cit., p.58. (Nota explicativa nº73).

⁴⁷⁸ PACÍFICO, op., cit.

⁴⁷⁹ TOMMASINO, 2004, Ibidem, p.162-163.

formados por parentes e afins ligados por laços de reciprocidade⁴⁸⁰. Quando o dono do pãri morre, os filhos poderiam herdá-lo e, para a sua confecção, eram necessários (segundo informação coletadas por Tommasino com os Kaingáng, da baça do Tibagi, no Paraná) cerca de quatro homens mais fortes. Entre esses quatro, haveria sempre um homem mais velho, para orientar os jovens e ensinar as técnicas para a confecção dessa armadilha⁴⁸¹. Além de serem úteis no dia a dia, esses objetos são manifestações estéticas dos indígenas, que procuram explicar como a sociedade pensa a si própria e o mundo envolvente, traduzindo essas noções ao nosso próprio sistema cognitivo através desses objetos, a arte indígena.⁴⁸²

Desses objetos que eram utilizados no dia a dia, podemos discorrer também sobre aqueles que fazem parte da casa indígena, o que Velthem denomina de “tralha doméstica”⁴⁸³. Bennet⁴⁸⁴ define como tralha doméstica o conjunto de objetos “relacionados com a casa e seu uso, mais que outras atividades da cultura.” A tralha doméstica inclui os mais diversos itens, entre eles os objetos de acondicionamento que possuem uma multiplicidade de funções. Na maioria das vezes são objetos trançados, e como já abordado, são objetos constantemente atribuídos ao trabalho feminino no que se refere ao seu uso, posse e, em menor escala, à confecção.⁴⁸⁵

Nessa tralha doméstica estão inclusas as cestarias, e de acordo com O’Neale, as cestarias Kaingáng eram cuidadosamente elaboradas. Mesmo se assemelhando na forma, os tamanhos eram variados, eram confeccionados desde recipientes que poderiam servir de copo de água, até outros que corresponderiam a um galão.⁴⁸⁶

Fernandes reforça essa ideia de que os apetrechos referentes à tralha doméstica eram do mundo feminino ao abordar que ainda criança, as meninas aprendiam a arte do trançado. Complementando ainda que ao

⁴⁸⁰ TOMMASINO, 2004, op. cit., p.166.

⁴⁸¹ Ibidem, p.169.

⁴⁸² RIBEIRO, Berta Gleizer. A linguagem simbólica da cultura material. In: _____ . **Suma Etnológica brasileira**: volume 3 - Arte Índia. Rio de Janeiro: FINEP, 2. Ed. 1987b. p. 23.

⁴⁸³ VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. Equipamento doméstico e de trabalho. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987. p.95.

⁴⁸⁴ BENNETT, Wendell C. Religious structures. In: HSAI, Washington, 5. p. 21. apud Ibidem, loc. cit.

⁴⁸⁵ Ibidem, p.97.

⁴⁸⁶ O’NEALE, Lila. Cestaria. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987. p.333.

visitar o Toldo das Lontras, ficou impressionado com o grande número de mulheres que trabalhavam ativamente nos trançados de talas de taquara.⁴⁸⁷

Essa utilidade referente ao feitiço, carregamento e armazenamento dos alimentos é evidenciada na descrição de Mabilde, Manizer e Fernandes. O milho, juntamente com o pinhão, constituía a alimentação básica dos Kaingáng em tempos passados, com isso os objetos confeccionados tinham que suprir todas essas necessidades, desde carregar esses alimentos até o seu acondicionamento. Enquanto Mabilde descreve a confecção de cestos, Manizer introduz além dos cestos, a confecção da cerâmica. Podemos citar aqui vários exemplos de cestarias confeccionadas, entre eles: cesto (que se divide em vários, como: cargueiro, com alça), tuia, peneira, balaio e entre outras peças.

Para Mabilde existiam três modelos de cesto: para carregar produtos derivados de coletas, para armazenar alimentos na casa e o último para carregar água. O primeiro era feito de cipó de “São João” e tinha cerca de 70 centímetros de altura, 50 de diâmetro da boca e 30 de diâmetro no fundo⁴⁸⁸. Continuando, o fabrico:

Por baixo colocam uma espécie de tirante, feito com tira de imbé da largura de duas polegadas. Essa tira, na altura da boca do cesto, é presa com outra tira de imbé que envolve o cesto. Com umas voltas dadas no tirante, ela conserva o cesto na posição lateral, de maneira a fechar o tirante a dois palmos acima da boca, formando uma espécie de alça.⁴⁸⁹

O diferencial envolvido nessa peça é que quando ela é carregada nas costas nunca usam as alças nos ombros e sim na cabeça, sendo essa alça utilizada na altura da testa. O segundo cesto, era utilizado para guardar frutos nas moradias e possuíam a mesma forma, porém eram menores. Por último, os cestos para carregar água “são mais estreitos um pouco na boca do que os últimos e, para que possam ser usados para carregar a água, eles são, depois de prontos forrados por dentro com uma

⁴⁸⁷ FERNANDES, 1941, *Ibidem*, p.188-189.

⁴⁸⁸ MABILDE, 1983, *op. cit.*, p.127.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p.128.

camada de cera de abelha do mato”⁴⁹⁰, assim eles se tornam impermeáveis.

Assim como Mabilde, Fernandes também identifica a presença de três modelos de cestos entre os Kaingáng, contudo, de dimensões distintas. Entre os primitivos cestos, haveria um de maior tamanho medindo 50 centímetros de altura e tendo de abertura circular 37 centímetros de diâmetro, eles seriam ligeiramente afilados e com sua extremidade inferior de base quadrangular com 15 centímetros. O diferencial desse cesto seria as quatro alças compondo as superfícies inferior e exterior.⁴⁹¹

Continuando,

Por essas alças passam faixas de cipó trançado ou tecido que depois de se cruzarem na parte inferior do cesto, vão passar pela frente do indivíduo portador da mesma. Por ocasião das viagens, transportam em tais cestos sua rudimentar bagagem e mantimentos, na caça servem para transporte de pequenos animais abatidos pelo caçador, ou pedaços moqueados de carne da caça grossa.⁴⁹²

Fernandes observou ainda que, os gomos de taquara de menor diâmetro, eram utilizados na confecção de copos, que posteriormente seriam usados no ritual do Kiki⁴⁹³. Os cestos eram utilizados também na confecção das cerâmicas, pois a terra argilosa era carregada até a aldeia através deles.⁴⁹⁴

Nos cestos que Mabilde descreve nada é mencionado sobre ornamento ou pintura, somente a técnica de impermeabilização do objeto. Enquanto Manizer observou ornamentos em forma de degrau (onde se passava as tiras escuras sobre as tiras claras) nos cestos feitos não de cipó, mas sim de taquara⁴⁹⁵. Podemos perceber nisso algumas peculiaridades e diferenças na confecção de um objeto para o mesmo propósito e entre o mesmo povo, que habitava regiões diferentes. Entre os Kaingáng de São

⁴⁹⁰MABILDE, 1983, *Ibidem*, p.127.

⁴⁹¹FERNANDES, 1941, *op. cit.*, p.189.

⁴⁹²*Ibidem*, p.190.

⁴⁹³*Ibid.*, p.187.

⁴⁹⁴MANIZER, 2006, *op. cit.*, p.35-36.

⁴⁹⁵*Ibidem*, p. 34.

Paulo a confecção dos cestos era feita pelo homem⁴⁹⁶ (atividade que comumente era atribuído às mulheres) e percebe-se o uso de algum tipo de pintura, já que as tiras de taquaras teriam que ser tingidas para adquirir uma coloração mais escura. A única referência de Mabilde a utilização de alguma coloração é quando fazem as marcas nas flechas, oportunamente já mencionada.

Quanto à coloração podemos perceber peculiaridades de cada situação quanto a esse tema. Enquanto Mabilde nenhuma abordagem faz sobre a coloração dos objetos, Manizer identifica objetos com tiras de duas colorações. Quem vai mais adiante nessa discussão é Fernandes, que além de evidenciar o uso de cores, insere também como era obtida essa coloração.

Para obter talas coloridas com o fim de realçar os motivos ornamentais do trançado, mergulham os bastões raspados em água na qual misturam o carvão de nó de pinho e resinas vegetais que dão uma coloração negra as talas, as quais entrecruzadas com talas não tintas, isto é com a tonalidade natural, amarelada da taquara seca, proporciona desenhos variados. Tingem também as talas esfregando-as com a camada interna avermelhada com o córtex das araucárias e obtém assim, fibras com coloração castanho-avermelhada. Tal coloração também é obtida fervendo as talas da taquara com as folhas de um cipó muito comum na região. Nestes trabalhos de taquara, as tiras são trançadas de diferentes modos. Em alguns cestos, as talas são dispostas como os fios de um tecido, construindo verdadeiro xadrez.⁴⁹⁷

Mesmo que outras matérias primas fossem utilizadas para a confecção dos objetos, a taquara por ser abundante nas regiões onde os Kaingáng habitam, é a matéria principal das cestarias. A sua preparação acontecia com o corte ainda verde da taquara, raspando a sua camada externa e em seguida destacam longitudinalmente tiras ou pequenas talas medindo ordinariamente 60 centímetros de comprimento, encontram-se talas de até dois metros, dependendo do objeto a ser realizado.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ MANIZER, 2006, *Ibidem*, p.34.

⁴⁹⁷ FERNANDES, 1941, *op. cit.*, p.189.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, *loc.cit.*

As transformações ocorridas com o passar do tempo, no modo de viver dos povos indígenas, o contato mais sistemático com a sociedade envolvente e outras populações indígenas, ocasionaram diversas mudanças na dinâmica das áreas indígenas. Mudanças essas que também foram inseridas na Cultura Material⁴⁹⁹, perpassando desde a matéria prima utilizada na confecção até a finalidade dada aos objetos nos dias de hoje, assim também como a comercialização, a incorporação de novos elementos, entre outros. São esses aspectos que serão abordados a seguir.

2.3 Modificações e ressignificações em curso

Se a Cultura permite ao indivíduo adaptar-se ao meio social e adaptar este meio ao próprio homem, a Cultura Material é um componente palpável desse processo adaptativo, acrescentando habilidades às pessoas e passando informações das histórias dos seus antepassados. Através dos artesanatos podemos perceber variações ao longo do tempo⁵⁰⁰. Como anteriormente citado, Strauss nos traz que:

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos. No primeiro plano destes sistemas colocam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a **arte [grifo nosso]**, a ciência, a religião. Todos estes sistemas buscam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as relações que estes dois tipos de realidade estabelecem entre si e

⁴⁹⁹ Quando abordamos objetos que fazem parte do cotidiano indígena, a linha que divide Cultura Material da Cultura Imaterial é uma linha tênue. A distinção entre matéria e espírito é antiga, assim como a contraposição entre materialidade e imaterialidade. De maneira resumida, a imaterialidade é a impossibilidade de tocar (mas não de ser percebida), por exemplo, durante o Ritual do Kiki, instrumentos musicais (como o chocalho) são utilizados. Esse chocalho pode ser tocado, todavia, o que ele representa no ritual (assim como o próprio ritual) não. Isso é um exemplo de Cultura Imaterial, que estamos cientes estar presente também quando abordamos a Cultura Material, porém, esse não é o enfoque dessa pesquisa. PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **O que é patrimônio cultural imaterial**. São Paulo: Brasiliense, 2008.p. 26-27.

⁵⁰⁰ LIMA, Tania. **Cultura material**: a dimensão concreta das relações sociais. Boletim Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi, v.6, n.1, 2011. p.17.

que os próprios sistemas simbólicos estabelecem uns com os outros.⁵⁰¹

E ainda Vidal e Silva:

Cultura se compõe de idéias, concepções, significados, sempre reelaborados ao longo do tempo e através do espaço e que seu dinamismo acompanha o da própria vida. Esses significados e concepções se expressam concretamente, seja através das práticas sociais, ou do discurso, fala, manifestações artísticas de um povo, ou ainda, através da **criação dos objetos incorporados a sua vivência [grifo nosso]**.⁵⁰²

Nesse contexto, a cultura está intimamente ligada a Cultura Material, pois podemos perceber que é também através dela, que os membros do grupo social atribuem significados ao mundo e expressam o seu modo de entender a vida. Percebemos então, que a cultura permeia toda a experiência humana, intermediando as relações dos seres humanos entre si, deles com a natureza e com o mundo sobrenatural⁵⁰³. Cada objeto produzido refere-se à cultura do grupo. Ele identifica a pessoa que o produziu, pois apesar de cada povo possuir técnicas específicas, muito da criatividade dos artesãos é expressa nesses objetos, ou seja, ele se exprime nos objetos assim como exprime o grupo a qual fazem parte.

Sendo assim, o indígena é um artista e “o artista é aquele que consegue sempre criar coisas novas dentro do padrão particular de sua cultura”⁵⁰⁴, é aquele que vai além. Mesmo sendo artista, esses artesãos muitas vezes não se veem como tal, porque a maioria das culturas indígenas não denomina essa atividade como “arte”, pois não consideram que é algo separado do resto da vida. Podemos ainda incluir nessa discussão do ser ou não ser artista, a questão de que muito da referência do ‘ser artista’ vem do não indígena, que de acordo com Vidal e Silva “não vêem a presença do estético na prática indígena”⁵⁰⁵, mesmo que os

⁵⁰¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. Sociologie et Anthropologie. Paris: PUF, 1950. p. 19. apud CUCHE, 2002, op. cit., p. 95.

⁵⁰² VIDAL; SILVA, 1995, op. cit., p. 370.

⁵⁰³ Ibidem, p.369.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 376.

⁵⁰⁵ Ibid., p.373.

objetos confeccionados por eles, seja Arte. Podemos citar a artesã Maria Librantina Campos, apesar de ela saber que seu trabalho é conhecido até mesmo fora da Terra Indígena, já ter sido convidada a ministrar um curso de artesanato em Xanxerê, ela não se considera uma artista e sim uma artesã. Nas suas palavras: “eu sou a melhor, não vou dizer a melhor, mas a artesã preferida daqui [aldeia Jacu ou Sede da T.I Xaçecó], sou eu. Eu ‘trabaió’ só com artesanato. Tem uma ‘purção’ de gente lá fora que já conhece meu ‘trabaió’”⁵⁰⁶. Sentimento recorrente entre os outros artesãos que colaboraram com essa pesquisa.

Entretanto, não devemos examinar o objeto material por si só, mas sim os seus usos, quais são suas apropriações sociais, as técnicas envolvidas na sua confecção, a sua importância econômica dentro da comunidade e a sua necessidade social e cultural. De acordo com Barros, essas são questões que devem ser levantadas, quando abordamos a Cultura Material.⁵⁰⁷

Meneses define como Cultura Material:

[...] aquele segmento do meio físico, imediatamente concreto, da produção e reprodução da vida social. Neste enquadramento, os artefatos constituem o principal contingente da cultura material e devem ser considerados sob duplo aspecto: como produtos e como vetores de relações sociais.⁵⁰⁸

Esses objetos também possibilitam essa intermediação entre ser produto e ser vetor de relações sociais, à medida que a produção de objetos dentro da comunidade indígena é algo aprendido coletivamente através da observação. Esse aprendizado constitui uma estratégia produtiva para resolver questões práticas do dia a dia. Contudo, eles remetem às tradições identificadas pelo grupo como suas marcas distintas, que são específicas de sua identidade; abordam também os modos de viver e pensar compartilhados no momento da confecção do objeto⁵⁰⁹. Por isso, estudar a Cultura Material dos povos indígenas é de

⁵⁰⁶ CAMPOS, 2012, *Ibidem*.

⁵⁰⁷ BARROS, José D’Assunção. História da Cultura Material: notas sobre um campo histórico e suas relações intradisciplinares e interdisciplinares. In: **Patrimoniuss - Revista-Marica-USS**, 2009, p.05.

⁵⁰⁸ MENESES, Ulpiano Bezerra de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. In: **Revista de História**, n. 15, 1983, p.112-113.

⁵⁰⁹ MANFROI; NÖTZOLD; SALVARO, 2006, *Ibidem*, p.32.

grande importância, pois essas confecções possibilitam a analisar e perceber aspectos da cultura de um povo, bem como seus rituais e o cotidiano em geral ⁵¹⁰. Mas, nem sempre estudar a Cultura Material dos povos, foi considerado de grande importância. Miller ao ser entrevistado discorre:

Quando comecei a trabalhar com Cultura Material, o sentimento geral na maior parte da antropologia era que isso consistia em uma espécie de estupidez. Era o tipo de antropologia com mais baixo *status* que poderia haver. A maioria dos antropólogos pensava "por que alguém se interessaria por este tipo de estudo?". A Cultura Material não era entendida como possuidora de um pensamento teórico de vanguarda, não era uma área que as pessoas consideravam estimulante. Aqueles que desenvolviam interesse por estes estudos geralmente eram como eu, vinham através da arqueologia. ⁵¹¹

Na atualidade, há mais pesquisas sobre esse assunto, pois se considera que o estudo da Cultura Material e das artes nas sociedades indígenas, permite nos dizer sobre seu modo de vida, possibilita o conhecimento de suas singularidades, aquilo que compartilham umas com as outras e o que as diferenciam da sociedade não indígena. Assim como também nos permite analisar como as trocas e relações interétnicas influenciam na confecção dos artefatos e na vinculação entre Cultura Material e organização social, bem como a relação com a esfera mítico-religiosa. ⁵¹²

Através da Cultura Material, podemos compreender como a sociedade representa a si própria e ao mundo. Essas representações coletivas traduzem a maneira como o grupo pensa nas suas relações com os objetos que o afetam. A Cultura Material é como uma segunda pele, uma “pele social” que confere ao indivíduo, ao longo de seu processo de

⁵¹⁰ MANFROI; NÖTZOLD; SALVARO, 2006, Ibidem, p. 34.

⁵¹¹ VIANNA, Catarina Morawska; RIBEIRO, Magda dos Santos. Sobre pessoas e coisas: entrevista com Daniel Miller. **Revista de Antropologia**. São Paulo, 2009, v.52 n.1. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-77012009000100014&script=sci_arttext. Acesso em: 28 de novembro de 2012.

⁵¹² RIBEIRO, BERTA. Prefácio. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987. p. 12.

socialização a categorização dele como pessoa. De acordo com Vidal e Silva, a Cultura Material constitui uma estratégia produtiva para mostrar questões relativas à vida cotidiana, ritual e artística entre diferentes povos, já que elas perpassam todas as dimensões da vida social. Por isso, podemos fazer uma ideia das inúmeras possibilidades, assim como conhecemos a grande diversidade que existe entre os povos indígenas que vivem atualmente no Brasil.

Outro ponto que permite ser compreendido através desses estudos são as dualidades acerca da Cultura Material, sendo elas: tecnologia/arte, trabalho/lazer, belo/bom, aprendizado/produção. Dualidades essas que são corriqueiras entre os não indígenas, contudo, para os indígenas são palavras indissociáveis da maioria das práticas sociais⁵¹³. Por exemplo: para o indígena o objeto é belo, porque é bom e esse bom está ligado ao objeto servir com excelência ao propósito para que o qual fosse confeccionado.⁵¹⁴

Os estudos de Cultura Material ainda procuram mostrar a riqueza de informações contidas no artefato e as possibilidades de um estudo integrado a outras fontes, como: bibliográficas, iconográficas e de campo. De acordo com Vieira, esses objetos materiais podem ser definidos também como símbolos que em uma determinada sociedade por convenção representa ou define uma realidade social. “Esse símbolo é importante porque ele permanece, sobrevive dentro das pessoas, guardando seu significado”.⁵¹⁵

Grupos em que a cultura e todos os processos educativos eram mantidos pela tradição oral, passados de geração em geração, possuidores de formas distintas de armazenamento, transmissão e produção do saber, exigem procedimentos particulares de aprendizagem⁵¹⁶. Esse aprendizado era através da observação das atividades da vida cotidiana e das experiências vividas e compartilhadas entre os membros da comunidade. Nessa perspectiva, a Cultura Material estava inserida nessa concepção de ensino-aprendizagem. O que antes era aprendido no ambiente familiar, ficando na memória e passados de geração em geração⁵¹⁷, nos dias atuais vem sendo incorporado também à escola, como é o caso dos artesanatos, na Terra Indígena Xapecó.

⁵¹³ VIDAL; SILVA, 1995, op. cit., p. 373.

⁵¹⁴ Ibidem. p. 389.

⁵¹⁵ VIEIRA, 2004, op. cit., p. 03.

⁵¹⁶ SILVA, 2011, Ibidem, p.04.

⁵¹⁷ Ibidem, p. 27.

Essas mudanças ocorridas podem ser percebidas no relato da artesã Maria Librantina Campos, moradora da Terra Indígena Xaçecó: “[...] hoje já não é mais que nem era antigamente, já não existe mais que nem tinha antes!”⁵¹⁸. Se referindo ao tempo em que seu pai ia buscar frutas no mato, caçar quati, tatu, jacu e outros animais. Tempo esse que sobrevive na memória. Memória essa que auxilia na confecção de objetos nas comunidades indígenas, uma vez que, é algo aprendido coletivamente através da observação⁵¹⁹. As técnicas utilizadas para trançar, que sementes usar, com o que colorir e qual matéria prima utilizar, são processos que ficam na memória e passados de geração em geração, trabalho atribuído aos “velhos” da comunidade e mais recentemente a escola, como mencionado anteriormente.

No caso das armas de fogo, não somente elas, mas também os facões e os machados foram substituindo o arco e a flecha, as lanças, o varapau e as pedras utilizadas para fazer cortes. Esses armamentos possibilitariam outra dinâmica de combate, pois os Kaingáng não precisariam mais esperar o lugar apropriado onde pudesse ser utilizado o arco e a flecha, assim como o varapau. Esse último, assim como a lança não são mais confeccionados na Terra Indígena Xaçecó pela perda da função e utilidade a qual eram destinados. Quanto ao varapau, às únicas referências que possuímos dele, são as etnografias, já que, nenhum dos colaboradores entrevistados soube relatar sobre sua existência.

O arco e a flecha, mesmo com a perda da utilidade original, continuam sendo confeccionados. Entretanto, a sua confecção atualmente não é mais utilitária e sim comercial, com isso, modificações foram introduzidas: o tamanho diminuiu, a matéria prima empregada passou a não fazer tanta diferença, como nos relata a artesã Rosalina Silva, o arco: “Pode ser de madeira ou de taquara, de madeira é melhor, porque ela dura tempo. Pode ser qualquer madeira, mas tem que ser mais fina pra poder dobrar. [...] Qualquer uma! Tanto que ela não quebre”⁵²⁰.

Na atualidade, pode ser utilizado no seu fabrico, o rabo do bugio e a embira⁵²¹. Se anteriormente as marcas feitas nas flechas eram um modo de identificar os territórios de cada chefe Kaingáng, hoje, as marcas

⁵¹⁸ CAMPOS, 2012, op. cit.

⁵¹⁹ MANFROI; NOTZOLD; SALVARO, 2006, op. cit., p. 32.

⁵²⁰ SILVA, Rosalina Rodrigues. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 25 de Junho de 2013. TI Xaçecó/SC. Acervo da autora.

⁵²¹ LIMA, Luiz Fernando. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 25 de Junho de 2013. Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, TI Xaçecó/SC. Acervo da autora.

realizadas possuem outros significados. Dessa forma o professor Luiz Fernando Lima nos explica como é feita essa ornamentação:

Pra enfeitar é usado o cipó, a casca do cipó guambé e a taquarinha destalada. Ai você faz a decoração. Tem uns que eu não faço a decoração, ai eu faço na própria madeira. Eu vou cortando e fazendo os desenhinhos na própria madeira, depois é só dá uma lixadinha e o verniz.⁵²²

Esses ornatos, além de tonarem o arco e flecha mais atrativos visualmente, eles possuem a intenção de torná-los mais atrativos para venda, tendo em vista que quanto mais enfeites eles possuírem, maiores são as chances de vendê-lo. Podemos ressaltar ainda que esses ornamentos são formas de mediação com a sociedade envolvente. Por exemplo: o ritual do Kiki era um modo de mediar o mundo dos mortos com o mundo dos vivos, na atualidade, ele está se tornando um mediador das relações com os não indígenas. Uma forma de mostrarem pra sociedade que eles ainda se fazem presentes, mesmo que por muitas vezes, tenta-se silenciá-los. O mesmo ocorre com os artesanatos. Então, muito mais do que tornar esses objetos coloridos e mais atrativos a venda, esses ornamentos também mediam essas relações.

Como discutido oportunamente, os Kaingáng possuem uma longa tradição na arte da pesca, contudo, na atualidade essa prática tradicional não é mais abundante na comunidade do Xapecó. As experiências do contato, a poluição dos rios e também as proibições, implicaram no abandono de algumas técnicas, como ocorreu com o arco e flecha e mais recentemente o pãri. A pesca com o pãri evidencia uma longa tradição e, portanto, a continuidade sociocultural que está intimamente relacionada com sua identidade étnica⁵²³. Nas comunidades em que ela ainda é realizada, Tommasino acredita que isso implicou também na preservação de uma organização social baseada nos grupos de reciprocidade própria do povo Kaingáng⁵²⁴. Mesmo que em algumas comunidades, a pesca com o pãri continue, ocorreram mudanças, uma vez que, relatos de indígenas mais velhos, abordam sobre a mudança também na abundância dos peixes. Em tempos passados havia muito mais peixes do que há na

⁵²² LIMA, 2013, *Ibidem*.

⁵²³ TOMMASINO, 2004, *op. cit.*, p.167.

⁵²⁴ *Ibidem*, p.168.

atualidade e por isso, os pãris eram maiores e fechados em cima, pois era comum cair tanto peixe que podia “estourar” o pãri.⁵²⁵

Contudo, essas antigas práticas indígenas, muitas vezes são consideradas nocivas pelos não indígenas. Por exemplo, na comunidade Kaingáng da Terra Indígena Toldo Chimbangue, localizada em Chapecó/SC, a utilização do pãri não continuou, pois, é considerada pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama, uma atividade predatória ao meio ambiente, proibindo assim sua utilização⁵²⁶. Na atualidade, quem ainda é afeito a essa atividade, utiliza-se do anzol para a pesca dos peixes. Cezário Pacífico acredita ainda que hoje, os indígenas preferem comprar o peixe, pois muitos possuem medo do rio e de animais peçonhentos⁵²⁷. Contudo, além das questões já abordadas, as experiências do contato possibilitaram muitas vezes, a incorporação de outros objetos, como o anzol, complementados pela rede e tarrafa. Outro fator que já foi citado para diminuição ou parada total da pesca é a poluição dos rios que aumentou gradativamente ao longo dos anos, tornando-o muitas vezes impróprio até para o banho, resultando também em peixes impróprios para o consumo.

Quanto às cestarias, a arte do trançado é uma das mais antigas manufaturas, revelando adaptações ecológicas e expressões culturais distintas. Mesmo com uma variedade de matéria prima limitada, os indígenas conseguem múltiplas formas e técnicas de trançado. De acordo com Manfroi, Nötzold e Salvaro, o critério que classifica utensílios como o cesto sendo pertencentes ao homem ou mulher, é o seu uso⁵²⁸. Como já abordado, ambos o confeccionam e não necessariamente aprenderam quando crianças, por exemplo, a artesã Maria do Carmo Barbosa aprendeu já depois de adulta⁵²⁹. Diferentemente dos Mundukurú, localizados no sul do Pará e os Wayana, localizados no norte, onde a cestaria é confeccionada pelo homem. Entre esses indígenas, tecer cestos era uma maneira de contar histórias e de pensar o sentido da vida.⁵³⁰

Podemos perceber ainda nos objetos que compõem a tralha doméstica, nesse caso, as cestarias, o grau de contato com a sociedade

⁵²⁵ TOMMASINO, 2004, *Ibidem*, p.168-169.

⁵²⁶ BRIGHENTI, 2012b, *Idem*, p.58.

⁵²⁷ PACÍFICO, *op. cit.*

⁵²⁸ MANFROI; NÖTZOLD; SALVARO, 2006, *Ibidem*, p.37.

⁵²⁹ BARBOSA, Maria do Carmo. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 08 de agosto de 2012. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

⁵³⁰ VIDAL; SILVA, 1995, *Ibidem*, p.393.

envolvente. Recipientes que antes eram trançados são substituídos por latas, plásticos e outros recipientes atribuídos à sociedade industrial⁵³¹. Essas mudanças na cestaria Kaingáng foram evidenciadas por Fernandes, já que foi na década de 1940, que um modelo específico de cesto passou a ser confeccionado:

eram pequenos cestos, com estreita abertura de forma quadrangular na parte superior, com duas alças nas bordas, imitação dos cestos de pão, tipo antigamente dominante em todas as cidades do Paraná, embora fossem confeccionados de outro material que não taquara e que hoje ainda se encontram em fazendas e lugares do interior.⁵³²

Esses cestos eram muito apreciados pelas mulheres não indígenas para guardar seus trabalhos de agulha. A diferença não poderia ser vista somente na morfologia, mas na perfeição técnica do trançado, pois, as cestarias da década de 1940 eram consideradas por Fernandes, inferiores as que eram confeccionadas em tempos antigos.⁵³³

A resignificação desses objetos é o método utilizado para fazer com que pessoas possam atribuir novos significados a acontecimentos, através da mudança de sua visão de mundo. Esse mecanismo é constante na Cultura Material, pois é um elemento chave para o processo criativo e através dela podemos também aprender a pensar de outro modo sobre as coisas, ver novos pontos de vista ou levar outros fatores em consideração. Resignificar os objetos torna-se essencial para a legitimação dos sentidos do passado a serem construídos e aceitos socialmente. A proposta da resignificação é perceber e se permitir visualizar outros pontos.⁵³⁴

Para compreender essas transformações e o porquê dessas resignificações, três questões devem ser levadas em consideração: a primeira é referente à **escassez de matéria prima**: o desmatamento da cobertura vegetal da T.I extinguiu muitas espécies ou causou o distanciamento de lugares onde possam ser encontradas. Muitas vezes o artesão ou artesã precisa se deslocar quilômetros para conseguir a matéria prima e ainda precisa pagar para que alguém leve esse material coletado até sua casa. Na atualidade os materiais encontrados com maior

⁵³¹ VAN VELTHEM, 1987, op. cit., p. 99.

⁵³² FERNANDES, 1941, op. cit., p.190.

⁵³³ Ibidem, loc. cit.

⁵³⁴ SILVA, 2011, op. cit., p.23.

dificuldade são o cipó guambé, o taquaruçu e a madeira “leiteiro” (que é utilizada para a confecção das miniaturas de animais pirografados).⁵³⁵

A necessidade da utilização de madeira demanda outra questão: o tempo. Nas palavras do Professor Luiz Fernando Lima “Se a gente precisa de madeira, aí já é mais complicado. Daí tem que ter mais tempo, na verdade”⁵³⁶, pois o trabalho na madeira deve ser feito ainda verde. Então quando se trabalha com a madeira, necessita-se de um tempo dedicado somente a ela. A escassez é um dos fatores na perda da qualidade devido à substituição dos materiais naturais que são dificilmente encontrados, pelos artificiais. Materiais como o plástico, corda, a miçanga, o papel carbono e a anilina para a coloração.

A segunda questão é referente à **perda de finalidade**: muitos dos artesanatos confeccionados em tempos pretéritos não existem mais, armas como as lanças e o varapau hoje são desconhecidas, em vista da sua substituição gradativa pelas armas de fogo. Assim também como foram substituídas as pedras que serviam para corte, por facas, facões e machados. O arco e a flecha também acabaram perdendo sua utilidade de caçar, pescar ou guerrear sendo confeccionados agora em miniatura para decoração, para as crianças brincarem e a comercialização. Os brinquedos eram geralmente miniaturas desses objetos do uso cotidiano. Para Vidal e Silva, os objetos utilizados nos rituais não eram confeccionados, porque pertencem ao mundo dos adultos⁵³⁷, entre os Kaingáng essa não é a realidade, porque, objetos utilizados em rituais como o chocalho e o arco e flecha, na atualidade são confeccionados em miniaturas.

A terceira questão é o **comércio dos artesanatos**: essa comercialização possui prós e contras. Fernandes, em 1941, já salientava que “os arcos confeccionados atualmente, tendo na mira a comercialização, não tem grande interesse etnográfico; são arcos menores e muito mal trabalhados e sem escolha conveniente do material”⁵³⁸. A comercialização pode afetar o sistema de significação dos objetos e das relações que expressam, assim como transforma também objetos que antes eram únicos, em fabricação em série, em grandes quantidades, feito para venda barata, podendo ocasionar perda de qualidade.⁵³⁹

⁵³⁵ SILVA, 2011, Idem, p.70.

⁵³⁶ LIMA, 2013, op. cit.

⁵³⁷ VIDAL; SILVA, 1995, Ibidem, p.397.

⁵³⁸ FERNANDES, 1941, Ibidem, p.182.

⁵³⁹ VIDAL; SILVA, 1995, Ibidem, p.397.

O mercado turístico também influencia nessa confecção, quando se inclui cores variadas para agradar aos olhos do consumidor, assim como são acrescentados ao repertório de confecção, objetos que não fazem parte da cultura indígena. Porém, o mesmo mercado turístico que pode prejudicar, pode ao mesmo tempo proporcionar a revitalização do artesanato indígena tradicional⁵⁴⁰. Não somente a revitalização, a venda dos artesanatos, muitas vezes é o único meio de sobrevivência da família. Para Vidal e Silva, a venda dos artesanatos traria benefícios para a comunidade, se três critérios fossem estabelecidos: 1) Comercialização feita pelos indígenas; 2) evitar a venda de objetos ritualísticos; 3) manter a qualidade. Assim poderia auxiliar na valorização étnica e na autovalorização dos povos indígenas, auxiliando na obtenção de recursos para novas necessidades⁵⁴¹. Para os indígenas, a atividade artesanal para o mercado externo, é motivo de orgulho e de autoafirmação étnica e até uma alternativa para o trabalho marginal. Ainda é uma oportunidade de continuar exercendo uma atividade dignificante, profundamente enraizada na tradição cultural.

O caráter dinâmico da cultura possibilita sua constante modificação mesmo não estando em contato constante com outras culturas. No que concerne à Cultura Material, essas mudanças das “artes indígenas” não significam necessariamente o fim de suas particularidades e muito menos que deixou de ser indígena, já que nesse processo estão em curso a todo tempo mecanismos de recriação e ressignificação. Dar um novo significado não está relacionado a ter uma imagem simplificada sobre um problema complexo.

Além de possibilitar essa ressignificação, o sistema de objetos pode configurar-se como um recurso pedagógico e um canal de comunicação inestimável para a compreensão, já que permite o reconhecimento do outro como diferente de si em uma infinidade de elementos, como: concepções de mundo, modo de vida, produção material e artística; mas, ao mesmo tempo, como igual, como possuidor de sensibilidade, inteligência e criatividade.

Por isso o estudo da Cultura Material indígena é importante, devido sua relevância de que nela consta a identidade e simbolismo do grupo. Os vários objetos inseridos no cotidiano dessas comunidades também possuem a função de garantir além da expressão das concepções

⁵⁴⁰ NEWTON, Dolores. Cultura Material e História Cultural In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987. p.16-19.

⁵⁴¹ VIDAL; SILVA, 1995, op. cit., p.399.

das comunidades, representando-as e as identificando, mas também a sobrevivência dessas pessoas⁵⁴². Atualmente, deve-se levar em conta também o fato de que a Cultura Material é percebida como mantenedora de identidade étnica, permitindo encaixar-se nos diversos segmentos da vida e contribuindo ainda para o fortalecimento das culturas indígenas, ainda que possua alterações.⁵⁴³

Ressaltando ainda que o conceito de Cultura Material abordado não se trata apenas de simples objetos materiais, mas um mundo de significados que faz parte deles como sua própria substância. Certamente que se trata de objetos materiais, mas não somente isso se trata também de ideias, porque além de cumprirem uma função utilitária no cotidiano da comunidade, a Cultura Material também expressa sua visão do mundo como já havia sido abordado⁵⁴⁴. Mesmo que muitas vezes o objeto seja utilizado somente como uma peça de decoração, ainda carrega consigo o conhecimento das técnicas de produção utilizadas pelos antepassados. Devemos salientar ainda que, apesar dessas modificações, essa comunidade indígena, como muitas outras, luta pelo reconhecimento, respeito e valorização e no que se refere aos artesanatos, esse processo de revitalização é gradativo.

⁵⁴² SILVA, 2011, *Ibidem*, p. 49.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 50.

⁵⁴⁴ SILVA, 2011, *op. cit.*, p. 57.

CAPÍTULO 3 Mudanças em processo: as várias faces do artesanato

O modo como o povo Kaingáng vivia, foi sendo alterado com o passar do tempo. Seja pelo contato mais sistemático com a sociedade envolvente, com outros povos indígenas ou até mesmo pela mudança que é inerente a todas as culturas. De um regime de subsistência, os Kaingáng passaram a conviver com a exploração econômica de sua força de trabalho e exploração também dos recursos naturais e vegetais das Terras Indígenas. Enquanto isso, outros elementos da cultura Kaingáng passaram por transformações, como foi o caso da Cultura Material.

Essas novas relações proporcionaram que os Kaingáng atribuissem novos significados a acontecimentos, através da mudança de sua visão de mundo. Esse é um mecanismo recorrente na Cultura Material através da resignificação, pois, com dela podemos também aprender a pensar de outro modo sobre as coisas, ver novos pontos de vista ou levar outros fatores em consideração.

Nessa relação com os artesanatos, está inserido também o Estado e a leis que abarcaram esse aspecto da cultura indígena e possibilitaram que desdobramentos fossem realizados após essas mudanças. Mas algo de fato mudou? Essas mudanças foram positivas e permanentes para a comunidade indígena? A escola (como já mencionado) também entra nessa questão, ao oferecer em sua matriz curricular o componente curricular denominado Artes Kaingáng e também outros projetos que foram/são desenvolvidos na escola, que tinham/tem por objetivo auxiliar nesse processo de pertencimento ao povo Kaingáng?

3.1 As ações nacionais sobre os artesanatos indígenas

O interesse pelos artesanatos indígenas é antigo, não pelos motivos pelos quais são apreciados na atualidade, mas sim, no sentido de artefatos que poderiam ser reunidos em coleções etnográficas. De acordo com Ribeiro e Velthem, a coleta de elementos materiais das culturas indígenas, teve início ainda na “descoberta” do Novo Mundo⁵⁴⁵. Objetos

⁵⁴⁵ RIBEIRO, Berta Gleizer; VELTHEM, Lúcia Hussak van. Coleções Etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.).

foram levados a Europa (naquele período, século XVI), onde eram apreciados muito mais por ser considerado algo exótico, do que pela variedade de materiais empregados na sua confecção ou por suas qualidades estéticas.⁵⁴⁶

Essa atividade de recolhimento de objetos que fazem parte da cultura indígena continuaria nos séculos seguintes. Contudo, nos séculos XVIII e XIX, essa atividade teve um caráter mais científico, sendo realizada por naturalistas, etnólogos, botânicos, médicos, engenheiros e assim por diante, que vinham ao Brasil participar de expedições de estudos. Todavia, muitos acabavam levando consigo um acervo de peças artesanais que foram para a Europa e acabaram sendo acondicionadas em instituições públicas.⁵⁴⁷

Essas coleções não visavam o conhecimento/reconhecimento da cultura indígena, mas, almejavam evitar a “perda” dessa cultura, tendo em vista que, o pensamento desse período era sobre a extinção eminente dos indígenas. Clifford aponta ainda outros fatores para a realização dessas coleções, entre eles: considerar que esses artefatos poderiam demonstrar a origem da evolução do homem; que eles possuíam uma capacidade de testemunhar a respeito da cultura humana, assim como da superioridade europeia, pois, a cultura indígena, assim como a de outros povos, era vista como atrasada e primitiva, por exemplo⁵⁴⁸. Complementando, essas coleções representariam uma “apropriação de conquista, ou uma captura de herança alheia”.⁵⁴⁹

Para Velthem, os objetos indígenas eram denominados de: arte primitiva, arte tribal, arte tradicional, arte nativa e arte índia (não necessariamente porque considerassem suas confecções como Arte). Essas eram definições que pressupunham julgamentos de valores,

História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.p.103.

⁵⁴⁶ Ibidem, loc.cit.

⁵⁴⁷ Idem, p.104.

⁵⁴⁸ CLIFFORD, James. On collecting art and culture. In: **The predicament of culture:** twentieth-century ethnography, literature and art, Cambridge, Harvard University Press, 1988. p.288.

⁵⁴⁹ Cabe salientar que nessas coleções, alguns pontos a serem analisados conferem grande importância na contextualização das mesmas. Entre os pontos, estão: o colecionador (e seu campo intelectual), a época, a forma de colecionamento e os interesses principais e subsidiários que em conjunto, influenciaram o critério da seleção dos artefatos. Todavia, esse não é o objetivo dessa pesquisa. RIBEIRO; VELTHEM, op. cit., p.104; 106-107.

estabelecendo distinções entre “produções sofisticadas e toscas”⁵⁵⁰. Algo que não era condizente com a realidade.

Por isso, nessas coleções (muitas delas foram “habitar” diversos museus no Brasil e de outros países) não havia espaço para mudança. O intuito era representar o indígena da maneira exótica, com os objetos confeccionados do modo mais “primitivo” possível. Quando alguma modificação era feita, sendo ela a introdução de uma nova matéria prima ou um novo objeto (não pertencente à cultura indígena) que era confeccionado, as peças perdiam seu caráter etnográfico e não mais se qualificavam para serem expostas em museus. Como exemplo dessa situação (já no século XX), temos a visita do diretor do Museu Paranaense, Loureiro Fernandes, aos Kaingáng de Palmas e Lontras, no Paraná. Na passagem por esses territórios indígenas, Fernandes constata que são raros os objetos Kaingáng que oferecem valor etnográfico, atribuindo ainda, valor inferior aos objetos confeccionados naquele período (salientando que suas observações são da década de 1940). Fernandes listava ainda como perda, a substituição dos machados de pedras, machados líticos e lascas de perdeneira, por facas metálicas.⁵⁵¹

Seguindo essa perspectiva do diretor do Museu Paranaense, os indígenas seriam considerados “fossilizados”, “estáticos” e “eternos”, ou seja, como povos que não se modificaram desde a conquista colonial. Com isso, nos aproximamos de Cavalcante, quando o autor aborda que: “[...] isso equivaleria dizer que são povos sem história, o que é o oposto perfeito à ideia defendida pela atual pesquisa em história indígena”⁵⁵². Dessa forma, mantêm-se os indígenas na parte de Pré-História dos livros didáticos e também do período da conquista do continente americano, colaborando dessa forma, para a consolidação novamente de uma visão fossilizada dos povos indígenas e para seu silenciamento nos demais períodos da história nacional.⁵⁵³

Um pouco antes da viagem de Fernandes pelos Toldos do Paraná, também com o intuito de “cuidar” dessas coleções etnográficas, o

⁵⁵⁰ VELTHEM, Lúcia Hussak van. Arte Indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p.86.

⁵⁵¹ FERNANDES, 1941, Ibidem, p. 186.

⁵⁵² CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. In: **História**. vol.30, n.º.1. Franca/SP: Jan./Jun. 2011. s/p. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742011000100017&script=sci_arttext. Acesso em: 11 de janeiro de 2014.

⁵⁵³ Ibidem, loc. cit.

Ministério da Agricultura ficou incumbido pelo decreto nº 22.698, de 11 de maio de 1933, de fiscalizar as expedições estrangeiras de qualquer natureza e as nacionais de iniciativa privada⁵⁵⁴. Esse decreto não impôs só a fiscalização, mas também determina a apropriação de parte da coleção e de outros materiais de origem indígena para o governo brasileiro. Essa incumbência que inicialmente foi atribuída ao Ministério, a partir de 31 de outubro do mesmo ano, com o decreto nº 22.311, ficou ao encargo de um conselho, o **Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil**.

Supostamente, suas políticas relativas a pesquisadores com interesses em história natural e cultura indígena se aplicavam igualmente a estrangeiros e cidadãos ligados a iniciativas privadas. Na verdade, seu alvo principal era os estrangeiros. Durante seu período de vigência de 1933 a 1968, o Conselho afetou diretamente as atividades profissionais de uma porção de antropólogos, tendo um impacto sobre atividades de coleta e a natureza das coleções reunidas por museus no Brasil e no exterior.⁵⁵⁵

O nacionalismo deveria ser o substrato comum a todas as iniciativas do Conselho, já que suas atividades convergiam as atuações do SPI e posteriormente da Funai. Como por exemplo, as atividades de: sacralização da integridade nacional; a suspeição do estrangeiro; produção de medidas de censura; fiscalização (das expedições artísticas e científicas); proteção e vigilância (dos monumentos, históricos, artísticos e legendários)⁵⁵⁶. Contudo, nem sempre as opiniões eram semelhantes, pois, quando o assunto eram as expedições de pesquisa e aprovação ou não do acesso de pesquisadores a áreas indígenas, os dois órgãos discordavam. Enquanto o SPI não queria antropólogo algum em áreas

⁵⁵⁴ FARIA, Luis de Castro. **Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil**: inventário sumário/Museu de Astronomia e Ciências afins. 2ª edição, Rio de Janeiro: MAST, 2000.p.10.

⁵⁵⁵ NEWTON, Dolores. Resenha – GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. São Paulo, Hucitec/ANPOCS 1988. In: **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**, SÃO PAULO - USP, V. 43 nº 1, 2000. s/p.

⁵⁵⁶ FARIA, 2000, op. cit., p.10.

onde seu controle e condição de única agência externa já não estivessem consolidados, o Conselho queria coleções.⁵⁵⁷

Sobre as Artes indígenas, esse Conselho deveria comunicar todos os pedidos de licença para a realização de expedições, julgando a idoneidade da mesma e também do expedicionário⁵⁵⁸. Nomes como Curt Nimuendajú e Claude Lévi-Strauss passaram por essa etapa de solicitar autorização para suas expedições. Nesse contexto, o Conselho permitiu expedições que deram origem a uma grande diversidade de documentos, filmagens e fotografias, onde os novos recursos atenuam as antigas práticas colecionistas, pois, ao invés de coletar, filma-se e fotografa-se. Nessa perspectiva, podemos perceber mudanças na forma de colecionar. Se a oportunidade de mudar não era admitida a esses objetos, o modo em que eles eram classificados estava aberto a mudanças.

Através disso, Couto utiliza as ideias de Clifford sobre o “sistema de arte e cultura” onde, a mudança na forma de classificar os objetos da cultura indígena “só foi possível devido ao surgimento de um processo que incluiu subjetividades pessoais e coletivas”. Os objetos eram visto com curiosidade, como exóticos e até mesmo como primitivo, sobretudo no século XIX. Já no século XX, de primitivo (além de outras denominações) os objetos passam a ser considerados etnográficos⁵⁵⁹. Por isso, a insistência de Fernandes ao escrever que os objetos Kaingáng não mais tinham valor etnográfico.

Seis anos após a criação do Conselho, outra agência possuía o intuito de tratar dos assuntos indígenas: era o Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI, criado através do Decreto-lei de nº 1.794, do governo da República, em 22 de novembro de 1939. Esse Conselho deveria atuar em:

[...] todas as questões que se relacionem com a assistência e proteção aos selvícolas, seus costumes e línguas, além de poder sugerir ao governo, por

⁵⁵⁷ NEWTON, 2000, Idem.

⁵⁵⁸ **Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil:** inventário sumário/Museu de Astronomia e Ciências afins. 2ª edição, Rio de Janeiro: MAST, 2000, p.15.

⁵⁵⁹ CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XIX. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998. apud. COUTO, Ione Helena Pereira. **A tradução do objeto do “outro”**. p.02. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3586&Itemid=232. Acesso em: 11 de janeiro de 2014.

intermédio do Serviço de Proteção aos Índios, a adoção de todas as medidas necessárias à consecução das finalidades desse Serviço e do próprio Conselho.⁵⁶⁰

Assim, o SPI cumpria o papel de executor da política indigenista e o CPNI tinha o papel de ser exclusivamente consultivo e normativo⁵⁶¹. As demandas atendidas por esse Conselho eram originárias principalmente da direção do SPI, que acionava o CNPI diante de problemas de difícil solução na sua esfera de atuação. Essa nova agência também respondia às solicitações de instituições culturais e educacionais públicas ou privadas, de instituições científicas e de um público leigo⁵⁶². É nesse contexto, que antropólogos passaram a atuar nessa agência, objetivando formular políticas indigenistas brasileiras. Nomes como: Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Eduardo Galvão, entre outros, tentaram levar ao SPI, através desse Conselho, as premissas antropológicas da época⁵⁶³. As atividades do CNPI envolveram principalmente dois temas:

- a) cultural, com a divulgação da produção da Comissão Rondon através de uma série de mais de cem publicações do Conselho – sua obra mais relevante – além de outras atividades (palestras, exibição de filmes);
- b) cerimônias cívicas, comemorativas (Dia do Índio) ou de homenagens póstumas.⁵⁶⁴

Nesse período, sobretudo a partir de 1942 (com a criação Seção de Estudos, que abordaremos a seguir), o SPI se utilizou de instrumentos como a fotografia, a produção de filmes cinematográficos, gravações de disco e coleta de artefatos, com o intuito de constituir um arquivo e

⁵⁶⁰ OLIVEIRA, Humberto de. **Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. p. 172.

⁵⁶¹ ARRUDA, Lucybeth Camargo de. **Fotógrafos e Fotografias na Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios (Brasil)**. In: **Memoria y Sociedad**, Vol. 17, Nº. 34, 2013. p.52. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4457750>. Acesso em: 11 de janeiro de 2014.

⁵⁶² FREIRE; OLIVEIRA, 2006, Ibidem, p.128-129.

⁵⁶³ **O Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**. Disponível em: [http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-\(spi\)](http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-(spi)) Acesso em: 11 de janeiro de 2014.

⁵⁶⁴ FREIRE; OLIVEIRA, 2006, op. cit., p.129.

também para estudos etnográficos futuros⁵⁶⁵. Mesmo não possuindo uma atuação tão destacada na questão dos artesanatos, o CNPI traçou diretrizes que foram exploradas posteriormente com a Seção de Estudos. Uma dessas diretrizes foi o desenvolvimento do projeto arquitetônico “Casa do Índio”, que viria abrigar posteriormente os objetos etnográficos recolhidos durante as expedições proporcionadas pela SE.⁵⁶⁶

A Seção de Estudos do SPI foi criada em 1942, fruto de um campo político de discussão com forte tendência normativa do CNPI e, do recebimento de verbas, em 1941, para incentivar o “Serviço Etnográfico”.

A sua efetivação mostrou que as questões políticas estavam ligadas às questões de interesse e prestígio pessoal em vários níveis, a começar pelo próprio presidente do CNPI, o general Cândido Mariano Rondon. Foram interesses dessa ordem que, [...] delinearão o gerenciamento dos trabalhos, não pelo SPI, como foi determinado em uma reunião do Conselho, e sim, pelo próprio CNPI, que tinha Rondon na presidência.⁵⁶⁷

Newton, ao resenhar a obra de Grupioni, *Coleções e expedições: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil*, insere a discussão proposta por Grupioni, de que o relacionamento entre essas duas agências (SPI e CNPI) foi na maioria das vezes, o de colaboração e apoio. Contudo, em algumas situações específicas, haviam conflitos sobre as decisões e atribuições de cada agência⁵⁶⁸. De acordo com Arruda, a atribuição do gerenciamento da Seção de Estudos foi uma dessas situações de conflito.⁵⁶⁹

Quanto aos objetos indígenas, a Seção contava com a atuação de diversos antropólogos que auxiliavam na coleta desses materiais nas áreas indígenas. Esses objetos eram carregados de memória e de identidade grupal e possuíam forte apelo visual. Para Couto, esses objetos tinham como tarefa, explicar percursos, reforçar referências identitárias e definir

⁵⁶⁵ ARRUDA, 2013, *Ibidem*, p.52.

⁵⁶⁶ COUTO, Ione Helena Pereira. A Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios – SPI. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai, 2011. p.223.

⁵⁶⁷ ARRUDA, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁶⁸ NEWTON, 2000, *op. cit.*

⁵⁶⁹ ARRUDA, *Ibid.*, p.57.

amarras, principalmente quanto ao espaço e o tempo⁵⁷⁰. A atuação de antropólogos ainda possibilitou um novo perfil para as expedições realizadas pela Seção, que passaram a ter um caráter mais científico “baseadas em projetos previamente estabelecidos, onde o recolhimento dos objetos passa a ser documentados e associados ao conjunto da pesquisa”⁵⁷¹. No início da atuação da SE, os objetos que faziam parte da Seção eram recolhidos principalmente por Harald Schultz, fotógrafo responsável pelo registro fotográfico e fílmico do contato com as populações indígenas, principalmente junto aos Postos Indígenas localizados na região centro oeste do Brasil. A seguir, podemos ver um exemplo das fotografias de Schultz.

⁵⁷⁰ COUTO, I.H.P. *A tradução do objeto...* Idem, p.02.

⁵⁷¹ Id., p.03.

Figura 12: Kaingáng do Ivaí (PR) confeccionando um cesto.



Fonte: Disponível em: http://img.socioambiental.org/v/publico/kaingang/kaingang_20.jpg.html. Acesso em 11 de janeiro de 2014.

Foto: Harald Shultz, 1946.

Essa nova forma de olhar para os objetos, possibilitou a utilização deles como fonte de estudo. Mas, para isso eles necessitavam de conservação, tendo em vista que, como documentos eles precisam estar disponíveis para consultas e novas reavaliações⁵⁷². Em 1949, a Seção de Estudos contratou dois museólogos (Dulce Rebello e Geraldo Pitaguary), buscando assim, melhorar o modo de sistematizar o acervo dos objetos que pouco a pouco vinha se avolumando e, dessa forma, iniciar a organização do museu etnográfico⁵⁷³. Durante o funcionamento da SE, Couto observa que as coletas de objetos destinados a se tornarem “musealizados”⁵⁷⁴, movimentavam a Seção. A autora chega a essa conclusão, devido a grande quantidade de material dessa natureza que chegavam até a Seção e, também pelo número de pessoas que buscavam na SE informações sobre esses objetos⁵⁷⁵. É nesse contexto que houve a criação do Museu do índio, em 1953, com o objetivo de suprir essas necessidades.

Entretanto, apesar do movimento que havia para sistematizar e tornar mais organizada a coleta e acondicionamento desses materiais, a importância desse acervo material não vinha da oportunidade de divulgar a cultura indígena, assim como a diversidade de povos. O que a direção do SPI queria, não era registrar por meio de pesquisa a cultura indígena a fim de melhor resguardá-la. Mas, o intuito era melhor conhecer a cultura indígena, para posteriormente poder agir sobre ela, de modo a acelerar a integração dos indígenas à sociedade nacional⁵⁷⁶. A Seção de Estudos funcionou até 1967, sendo extinta junto com o SPI e o CNPI, na criação da Funai.

Todas essas novas agências somaram-se a Convenções e Estatutos que procuravam regulamentar as práticas artesanais indígenas. Porém, esse “regulamentar” inicialmente não buscava promover esse aspecto da cultura indígena ou até mesmo auxiliar na continuidade da confecção desses objetos. A regulamentação tinha caráter restritivo com o intuito de que pouco a pouco, concomitante a integração dos indígenas a sociedade nacional, eles deixassem de praticar as atividades artesanais. Com isso, os indígenas poderiam dedicar mais tempo às atividades que “realmente

⁵⁷² COUTO, I.H.P. **A tradução do objeto...** op. cit., p.03.

⁵⁷³ COUTO, 2011, Idem, p.228.

⁵⁷⁴ Idem, p. 229.

⁵⁷⁵ Ibidem, loc. cit.

⁵⁷⁶ Id., p.227.

fossem rentáveis” para manter os Postos Indígenas (nos referimos àquelas áreas indígenas onde o Estado já atuava, através do SPI).

Duas dessas leis não são específicas para o Brasil, mas, se dirigem ao âmbito mundial. O Brasil acabou adotando as resoluções dessas leis, que acabaram traçando diretrizes futuras de como tratar os assuntos indígenas, entre elas, a que concerne aos artesanatos. A primeira delas é a Convenção 107 da Organização internacional do Trabalho – OIT, de 05 de junho de 1957, *Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes*, intitulada *Convenção sobre as Populações Indígenas e Tribais*.

Na parte IV dessa Convenção, ao abordar a “FORMAÇÃO PROFISSIONAL, ARTESANATO E INDÚSTRIAS RURAIS”, o artigo 18 traz:

1. O artesanato e as indústrias rurais das populações interessadas serão estimulados na medida em que constituírem fatores de desenvolvimento econômico, de maneira a auxiliar tais populações e elevar seu padrão de vida e a se adaptar aos modernos métodos de produção e de colocação das mercadorias.
2. O artesanato e as indústrias rurais serão desenvolvidos, de modo a salvaguardar o patrimônio cultural dessas populações e a melhorar seus valores artísticos e seus meios de expressão cultural.⁵⁷⁷

O item 01 da Convenção foi utilizado para tratar o mesmo assunto, na concepção do Estatuto do Índio, em 1973. Contudo, enquanto a Convenção explora dois itens, o Estatuto reserva ao artesanato apenas o artigo 53, na parte: “Da Educação, Cultura e Saúde”, onde: o “artesanato e as indústrias rurais serão estimulados, no sentido de elevar o padrão de

⁵⁷⁷ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, *Convenção n° 107*, de 05 de junho de 1957. p.05. Disponível em: [http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf). Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

vida do índio com a conveniente adaptação às condições técnicas modernas”.⁵⁷⁸

A Convenção 107 foi realizada em 1957, ou seja, quando a autoridade institucional máxima sob os assuntos indígenas no Brasil, era o SPI. Nesse contexto, fazia sentido adotar ideias que contribuíssem para a integração dos indígenas à sociedade nacional e fazer do artesanato um instrumento para essa finalidade. Mas, assim como foi abordado no item 01, o artesanato era pensado de forma que viesse a constituir um fator de desenvolvimento econômico, “de maneira a auxiliar tais populações e elevar seu padrão de vida e a se adaptar aos modernos métodos de produção [...]”. Por moderno método de produção, entende-se que a maneira dos indígenas confeccionar seus objetos, deveria ser modificada.

Pouco a pouco as práticas tradicionais foram sendo reprimidas e de forma progressiva, introduziam-se atividades educacionais voltadas para o desenvolvimento socioeconômico, através de processos pedagógicos que envolviam cultos cívicos, técnicas de pecuária e práticas agrícolas, o aprendizado de trabalhos manuais⁵⁷⁹, como por exemplo, o tear (esse era um exemplo de método moderno que deveria ser incorporado). Já o Estatuto do Índio, de 1973 (ou seja, o SPI já havia sido extinto e o órgão que regulamentava os assuntos indígenas, era a Funai) ainda mantém a mesma direção da Convenção de 1957, buscando a adaptação dos indígenas aos modernos métodos de produção. Isso demonstra o que já foi abordado anteriormente, que a Funai, pelo menos no começo de seu funcionamento manteve a mesma política do SPI.

Um programa que se destacou nesse período, foi o Programa Artíndia. Criado pela Funai, em 1972, com o objetivo de adquirir e comercializar artesanatos produzidos pelos diversos povos indígenas do Brasil e, através disso, buscava-se a divulgação e valorização de suas respectivas culturas, contribuindo ainda na geração de renda para as comunidades. Desde a criação do Programa, foram criadas sete lojas para a comercialização dos artesanatos, localizadas em: Belém/PA, Cuiabá/MT, Goiânia/GO, Recife/PE, Rio de Janeiro/RJ, São Paulo/SP e

⁵⁷⁸ BRASIL, **Lei nº 6.001**, de 19 de Dezembro de 1973: Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

⁵⁷⁹ BRINGMANN, Sandor Fernando. O Programa Educacional do SPI e os Clubes Agrícolas Escolares: a experiência entre os Kaingáng do RS e de SC (1941-1967). In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.124.

no Distrito Federal⁵⁸⁰. Nessas lojas eram/são comercializadas peças de cerâmica, trançados, madeira, tecelagem, entre outras. Como já apontado, os recursos advindos dessa comercialização seriam investidos em benefícios das populações indígenas e aplicados em novas aquisições, para promover a geração de renda para as mesmas. As peças eram/são produzidas de maneira totalmente artesanal e os produtos utilizados são naturais e confeccionados pelos indígenas em suas comunidades.⁵⁸¹

Contudo, cabe ressaltar que apesar desse Programa tentar valorizar o artesanato indígena, através da comercialização e ainda gerar renda para as comunidades, podemos perceber que essas Lojas de Artíndia vinham ao encontro do que a Seção de Estudos já havia percebido no período do SPI, que o acervo material tinha um grande alcance, tanto na área antropológica, quanto com o público em geral. Newton faz uma crítica a Loja Artíndia ao discutir que os remanescentes dessa explosão artesanal gerada pelo turismo, voltarão aos museus pouco a pouco e, se muitas vezes os acervos antigos desses museus já dispunham de pouca documentação sobre os objetos arquivados, esses remanescentes teriam menos ainda.⁵⁸²

Na década de 1980 ocorreram diversas mudanças no modo em que a cultura indígena era tratada. A Constituição Federal de 1988 inclui em seu corpo de leis, diversos dispositivos que abordavam a temática indígena. O artigo 215 traz: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e

⁵⁸⁰ Inicialmente, seriam 13 Lojas Artíndias. Além das já citadas, ainda seriam instaladas lojas em: Manaus, Boa Vista, São Luis, Porto Alegre, uma segunda loja no Rio de Janeiro e também em Brasília.

⁵⁸¹ Atualmente não são comercializados artesanatos de animais, conforme a lei 9.605/98- Crimes ambientais. Com isso, a Funai, em conjunto com o Ibama e Polícia Federal vem estudando uma forma ecologicamente sustentável para os indígenas comercializarem suas peças sem maiores impactos ao meio ambiente. Hoje, há no estoque das lojas, peças das mais de 60 povos existentes no Brasil (cada comunidade faz um tipo específico de artesanato), porém a maior parte dessas peças comercializadas pela Funai são provenientes do estado do Mato Grosso, especificamente do Xingu. Esse é um exemplo da fragilidade do Programa que se espera sanar com a realização do seminário “Programa Artíndia 36 anos: Revisão e Perspectivas”, que ocorreu em Brasília entre os dias 10 e 13 de março de 2009. A partir das discussões geradas no seminário, pretendia-se construir formas de melhor atender as demandas dos povos indígenas, no que se refere à produção e comercialização de seus produtos. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=64317>. Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

⁵⁸² NEWTON, 1987a, Idem. p.18.

incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”⁵⁸³. Não especificou o artesanato, contudo, ele está incluído nas manifestações culturais, o que possibilita criar políticas públicas de incentivo ao artesanato.

Outra Convenção da OIT que influenciou as políticas indígenas no Brasil foi a Convenção nº 169, de 1989. Ela revê a Convenção nº107, tornando-se “o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais”⁵⁸⁴. Ela traz uma grande mudança, na parte IV – **“FORMAÇÃO PROFISSIONAL, ARTESANATO E INDÚSTRIAS RURAIS”** que é onde estão inseridas as atividades artesanais. Agora não mais no artigo 18 e sim no artigo 23, onde:

1. Atividades artesanais, indústrias rurais e comunitárias e atividades tradicionais e de subsistência dos povos interessados, como a caça, a pesca, a caça com armadilhas e o extrativismo, deverão ser reconhecidas como fatores importantes para a manutenção de sua cultura e para a sua autossuficiência e desenvolvimento econômico. Com a participação desses povos e sempre que possível, os governos tomarão as medidas necessárias para garantir que essas atividades sejam incentivadas e fortalecidas.
2. Quando solicitada pelos povos interessados, deverá ser prestada assistência técnica e financeira adequada sempre que possível, levando-se em consideração as técnicas tradicionais e as características culturais desses povos, bem como a importância do desenvolvimento sustentável e equitativo.⁵⁸⁵

⁵⁸³ BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

⁵⁸⁴ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.p.07. Disponível em:

http://www.oitbrasil.org.br/sites/default/files/topic/gender/pub/convencao%20169%20portugues_web_292.pdf. Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

⁵⁸⁵ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169...** Idem, p.32.

Nesse contexto, alguns pontos do artigo 23 se destacam: 1) “Atividades artesanais [...] reconhecidas como fatores importantes para a manutenção de sua cultura [...]”; 2) “[...] deverá ser prestada assistência técnica e financeira adequada sempre que possível, levando-se em consideração as técnicas tradicionais e as características culturais desses povos”⁵⁸⁶. Podemos perceber então uma mudança de concepção, onde as atividades artesanais (com as técnicas tradicionais indígenas) são consideradas importantes para a manutenção da cultura indígena, mas, para isso, seria importante também o incentivo governamental. No Brasil, projetos relacionados aos artesanatos, desenvolveram-se a partir dessas mudanças.

Entretanto, quais são os desdobramentos dessas legislações nacionais e até internacionais, na Terra Indígena Xaçecó?

Primeiro, cabe ressaltar que durante a atuação Funai, grande parte dos projetos elaborados partia da Coordenação Geral de Artesanato - CGART⁵⁸⁷ (inclusive a Loja Artíndia). Se o projeto partisse da Superintendência Executiva Regional - SUER, ainda assim, essa Superintendência deveria se reportar a CGART. Segundo, os projetos de artesanatos organizados pela Funai, eram direcionados/organizados para a Superintendência. Isso significa que dificilmente encontraremos nas documentações projetos específicos para a Terra Indígena Xaçecó, mas sim para a 1ª SUER (que tinha sua sede em Curitiba), que abrangia as áreas indígenas dos estados de São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná (consequentemente, a Terra Indígena Xaçecó estava inclusa).

Antes mesmo da proclamação da nova Constituição Federal de 1988, os efeitos de suas discussões já podiam ser percebidos. Em Comunicado da 1ª SUER, no ano de 1987, para o Coronel José Bruno Ribas, Comandante do Policiamento da Capital de Curitiba, a Superintendência adverte que o referido ano, é um ano especial. É especial, pois, com as discussões proporcionadas pela Assembleia Nacional Constituinte, “a sociedade brasileira rediscutirá os direitos

⁵⁸⁶ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169** ... Ibidem.

⁵⁸⁷ A CGART tem como principais atribuições, promover o estudo e pesquisa da Cultura Material indígena em seus aspectos socioculturais, além de zelar pela preservação, integridade, conservação e desenvolvimento do acervo de artesanato do Departamento. Contudo, a Coordenação pretende realizar novas ações, como: registrar, auxiliar na recuperação e na preservação das culturas material e imaterial. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/quem/departamentos/deart.htm>. Acesso em: 14 de janeiro de 2014.

inalienáveis do nosso indígena como minoria étnica”⁵⁸⁸. Essa comunicação faz parte de uma solicitação de policiamento, feita pela 1ª SUER, ao Comandante do Policiamento de Curitiba, para os diversos eventos de caráter cultural que seriam realizados durante a Semana do Dia do Índio, no período de 21 a 26 de abril, em Curitiba. Uma das atividades realizadas era a exposição e venda de artesanatos indígenas, nessa Semana do Dia do Índio. Para a exposição viriam peças das áreas indígenas de: Peruibe, Irai, Faxinal, Ivai, Apucarana, Chimbanguê (com 150 peças Kaingáng), Palmas (aproximadamente 100 peças), Queimadas, Rio das Cobras e Xapecó (com 150 peças Kaingáng).⁵⁸⁹

A propósito, as comemorações na Semana do Dia do Índio eram usuais e sempre contavam com exposições e venda de artesanatos. Para os indígenas da Região Sul, elas aconteciam na sede da SUER, em Curitiba. Uma comissão era formada, a Comissão Organizadora da Semana do Índio - COSI, que passava as diretrizes de como a SUER deveria agir com os artesãos, os artesanatos e com o dinheiro dos pagamentos.

- os artesanatos que vão para a exposição deverão ser etiquetados com o nome do artesão, do Posto, preço e nome indígena do artesanato.
- o transporte do artesanato até Curitiba segundo determinação do Sr. Superintendente deverá ser feito com viatura do P.I, mais próximo da Administração Regional, correndo o combustível por conta dessa superintendência.
- o deslocamento dos indígenas deverá ocorrer dessa forma, segundo o senhor superintendente: a passagem de venda deverá correr por conta da ADR, que viagem de volta, estadia, alimentação correrá por conta dessa Superintendência.⁵⁹⁰

Após a exposição,

⁵⁸⁸ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. CT 07/87/GAB da 1ª SUER, para o Coronel José Bruno Ribas, Comandante do Policiamento da Capital de Curitiba, de 07 de abril de 1987 -Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

⁵⁸⁹ Ibidem.

⁵⁹⁰ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Comunicação Interna 02/COSI/1ªSUER**, de 03 de abril de 1987 -Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

- Os artesanatos que por ventura sobrasse, deveriam voltar aos Postos de origem e aos indígenas que confeccionaram.
- O dinheiro da venda será encaminhado aos chefes de posto, para que os mesmo paguem aos indígenas, mediante recibo. Uma cópia de cada recibo deve ser encaminhada a esta SUER para a comissão organizadora da referida semana.
- Os chefes de posto receberão via radiograma, a relação com o nome dos indígenas e o montante em dinheiro, que cabe a cada indígena, referente a venda.⁵⁹¹

Contudo, os procedimentos para pagamento dos indígenas nem sempre eram bem sucedidos, pois, muitas vezes as peças eram mandadas para a exposição sem o nome do artesão e acabava dificultando o pagamento. Não se sabe ao certo, se esse dinheiro chegava aos artesãos, tendo em vista que, nenhum recibo foi encontrado e nenhum dos colaboradores (no caso da terra Indígena Xapecó) soube responder ou indicar alguém que tivesse participado dessas exposições.

Gradativamente, principalmente após a década de 1980, foi sendo atribuída a importância devida à cultura indígena. A 1ª SUER elaborou um “Plano de ações estratégicas para assistência a população indígena sul-brasileira - período 1991/1995”, com o objetivo da “Preservação da Cultura Indígena”. Através desse plano de estratégias, esperava-se:

[...] incentivar a produção e comercialização artesanal, beneficiando aproximadamente 1400 famílias. [...] Desse plano, a concentração de esforços serão dirigidas as áreas indígenas de São João do Irapuah e Guarita, Nonoai, Ibirama, Xapecó, Mangueirinha, Rio das Cobras e Ocoi.⁵⁹²

Uma das estratégias para os artesanatos foi proposta pelo administrador da Regional de Curitiba, Sérgio de Campos, em

⁵⁹¹ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Comunicação Interna da COSI para a Administração Regional** - nº: 24/COSI/87, de 13 de maio de 1987- Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

⁵⁹² BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Plano de ações estratégicas para assistência a população indígena sul-brasileira** período 1991/1995, s/d. p.02 03. - Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

Comunicação Interna para o Departamento de Artesanato, em Brasília. Nessa proposta, o administrador manifesta o interesse em:

[...] integrar o programa desenvolvido por esse departamento, solicitar que sejam instaladas nessa Administração Regional uma Loja de Artíndia onde, a par de expor e vender peças oriundas de todas as regiões do país, estaremos promovendo o próprio artesanato do sul, especialmente peças zoomorfas em madeira e cestaria.⁵⁹³

Para justificar o porquê Curitiba deveria receber uma Loja de Artíndia, o administrador pontua:

Há inicialmente quatro anos iniciamos em Curitiba, um trabalho voltado para a divulgação do artesanato indígena, através do empréstimo de peças do pequeno acervo da administração para unidades, escolas, particulares, expositores e/ou outros interessados, além da venda que é feita com remessa que esse departamento nos faz sempre que solicitado. Preocupados com a necessidade de incentivar, preservar e resgatar o artesanato indígena como um bem cultural, tendo também interesse em estimular a atividade artesanal como uma fonte alternativa de obtenção de recursos para o índio atender suas necessidades básicas.⁵⁹⁴

A resposta a essa solicitação veio em pouco tempo e não foi favorável. De acordo com o Departamento de Artesanatos, os custos de manutenção seriam muito altos para instalar uma Loja de Artíndia na capital paranaense, mas que seria possível manter um posto de venda de artesanato, em Londrina⁵⁹⁵. Não possuímos informações se o tal posto de venda de artesanato, em Londrina, foi mantido. Contudo, se ele foi

⁵⁹³ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Comunicação Interna nº 052/93/GAB/ADR ao Serviço de Artesanato Indígena/Funai/BSB**, de 30 de agosto de 1993. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

⁵⁹⁴ Ibidem.

⁵⁹⁵ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Memorando/ART/93 ao Chefe Departamento de Artesanato**, s/d. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

realizado, era algo de menor grandeza do que uma loja Artíndia, tendo em vista que, uma loja abarcaria muito mais áreas indígenas do sul, do que um posto de vendas.

Apesar de todos esses documentos sobre projetos que aparentemente envolviam artesãos também da Terra Indígena Xapecó, nenhum dos colaboradores soube nos informar sobre a participação de artesãos da comunidade nessas atividades ou indicar alguém que soubesse dessas informações (como já abordado). Então partimos para uma atuação da Funai mais direta, através da sede que o órgão mantém dentro da própria T.I Xapecó, com o intuito de perceber se, de alguma forma ela auxilia os artesãos da comunidade.

Dessa maneira, percebemos distintas opiniões sobre a atuação da Funai, entre alguns artesãos entrevistados. No caso de Cesário Pacífico, ele considera que esses órgãos (se referindo ao SPI também) não tentaram proibir a confecção dos artesanatos e, nos dias de hoje, o artesão comenta que “[...] um dia desses trouxeram umas tintas pra ‘nois’. De certo deram um jeito e descobriram que podiam ajudar aquela indiada lá, pra tingir a taquara. Eles sempre trazem!”⁵⁹⁶

O mesmo não ocorre com Rosalina Rodrigues Silva, pois, para ela não houve uma atuação da Funai nos artesanatos dentro da T.I, a artesã ainda completa: “Não, pra mim ela nunca implicou e nunca ajudou também, em vir dizer: “eu vou te ajudar nesse negócio que é pra você fazer o artesanato”. Nunca foi de me ajudar, tudo por minha conta mesmo”.⁵⁹⁷

A opinião da artesã Maria Librantina Campos vai além. Para essa artesã, foram esses órgãos, juntamente com a anuência de alguns caciques, que permitiram a entrada dos “amigos brancos” dentro da T.I, o que possibilitou a retirada de grande parte da matéria prima utilizada na confecção dos objetos. Na atualidade, de acordo com Campos, um funcionário da Funai de vez em quando “dá carona” a ela na caminhonete, quando o montante de matéria prima que ela precisa buscar, é demasiado grande. Apesar de ser uma pequena parcela dos entrevistados sobre o referido assunto, podemos perceber, juntamente com as documentações, que essa (assim como as tintas que Cezário Pacífico ganhou) é uma ação isolada de alguns funcionários e não algo

⁵⁹⁶ PACÍFICO, *Ibidem*.

⁵⁹⁷ SILVA, 2013, *Ibidem*.

institucional. Os projetos e exposições (identificadas na documentação pesquisada) realizadas pela Funai, não conseguiram atingir a T.I Xaçecó.

Os artesanatos e os projetos destinados a eles faziam parte da Renda Indígena, contando com verba destinada para essa finalidade. Contudo, esses projetos não conseguiram alcançar todas as áreas indígenas, mesmo nos locais onde as Lojas Artúndia estavam/estão instaladas. Nesse contexto, a Terra Indígena utiliza-se de outros meios para driblar essa necessidade, entre elas: projetos nas escolas dentro da T.I, projetos com Universidades e outras instituições.

3.2 Como fazer, com o que fazer e por que fazer?

[...] “nois” índio “queremo” manter nossa cultura. [...] no meu tempo e do meu pai eles iam buscar “fruta” de cesto no mato. Hoje já não é mais que nem era antigamente, já não existe mais que nem tinha antes, né! E daí pra gente é triste, né! O branco chegou, ele foi acabando com que “nois” tinha, a “fruta” do mato, bichinho, que na época não era comprado carne no mercado, era caçado no mato. Eu me lembro que o pai saía, o pai dizia: “vou buscar carne pra “nois” comer!”, “faça canjica ou faça o piché”, ele dizia pra mãe. A mãe pegava e ia fazer enquanto o pai ia lá no mato e trazia, quando não trazia um quati, trazia um tatu, um jacu, um bichinho ou outro ele trazia pra “nois” comer. E hoje não tem mais esses bichinhos.⁵⁹⁸

Em sociedades orais, como as comunidades indígenas, a memória é acessada e recriada de modo permanente. Contudo, é no presente que as lembranças e os esquecimentos adquirem significados e é também no presente que os saberes dos antepassados são recriados, por meio das palavras de quem transmite esses saberes, que geralmente são as pessoas mais velhas da comunidade. Dessa forma, é respondendo as indagações

⁵⁹⁸ CAMPOS, 2012, op. cit.

do presente que alguns acontecimentos do passado são esquecidos e outros lembrados.⁵⁹⁹

Cezário Pacífico também recorda do “tempo dos antigos”, quando os Kaingáng, “[...] com a ‘frecha’ caçavam passarinho pra comer. Não existia carne! Que nem agora, você já vai no mercado e já compra carne, vai em qualquer lugar você já compra porco. Mas aquela vez não existia, só caça do mato, bicho do mato”.⁶⁰⁰

O assessor de direção da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, Arnaldo Alves de Assis lembra-se da época de criança quando ainda não ia para escola, observando que:

[...] a gente ficava mais com os pais, né. Ajudava um pouco até uma certa idade ali, e vivia na comunidade. Era menos pessoas, era melhor e não tinha esse problema de pessoas estranhas, né. Então os pais da gente sabiam onde a gente tava, com quem a gente tava brincando ou passeando nos parentes, né, Eram todos mais parentes chegados, não tinha pessoas estranhas era tudo mais próximo um do outro, era bem mais fácil pros pais da gente tá cuidando das crianças.⁶⁰¹

O que esses três relatos possuem em comum? Eles constituem acontecimentos do passado, que são lembrados pelos moradores da T.I. Nesse caso, as lembranças se referem ao modo em que a comunidade vivia, em tempos passados. Esse é um tempo que é constantemente rememorado e, nas comunidades indígenas, memória e história acabam se confundindo, pois, a história, principalmente quando se refere à história do grupo, é transmitida oralmente a partir da memória dos velhos. Através das narrativas, os indígenas buscam legitimidade no passado e na tradição, eles “buscam evocar sentimentos de identificação do e para o grupo”.⁶⁰²

Histórias essas que são passadas de geração em geração e constituem uma forma de aprendizado entre as comunidades indígenas.

⁵⁹⁹ BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 30, n° 60, 2010. p.65.

⁶⁰⁰ PACÍFICO, op. cit.

⁶⁰¹ ASSIS, Ibidem.

⁶⁰² BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, op. cit., p.65-66.

“As sociedades indígenas, de modo geral, vivenciam um sistema próprio de educação”⁶⁰³. Esses processos próprios de educação de um povo são determinados, em certo modo, pelas relações sociais que existem dentro do próprio grupo⁶⁰⁴. De acordo com Thompson, esse aprendizado não é somente uma iniciação para a futura vida adulta, mas, também serve como mecanismos de transmissão entre gerações (como já observado). A criança aprende as tarefas de casa, primeiro junto à mãe ou avó⁶⁰⁵. Ao fazer essas observações, Thompson se refere à sociedade inglesa durante a Revolução Industrial, mas podemos ver semelhanças com as comunidades indígenas.

O aprendizado indígena se inicia com o nascimento e, é um processo que continua por toda sua vida. Através disso, a memória é o ponto central na continuação da história do grupo. Os alicerces dessa educação para a vida são os pais, avós, parentes mais próximos, outros membros mais velhos da comunidade, enfim, toda a comunidade acaba se envolvendo na educação da criança. Esse aprendizado é baseado no processo de socialização das práticas cotidianas que sempre foi repassado através das gerações por meio da observação e através de conversas. A educação é baseada no aprendizado cotidiano, no modo de viver do povo. Esse conhecimento é uma garantia de sobrevivência do grupo.⁶⁰⁶

A participação da criança nas atividades da vida cotidiana possibilita o ensino-aprendizagem das regras da vida em sociedade. As crianças não encontram dificuldades para participar das atividades adultas e nessa perspectiva, é possível para a criança criar um mundo adulto miniaturizado, no qual elas aprendem as técnicas de produção.⁶⁰⁷

É ainda pela observação e imitação das atividades dos adultos, através da ajuda das outras crianças e adolescentes nos afazeres diários, como: caçar, cozinhar, arrumar a casa, cuidar dos irmãos mais novos, confeccionar artesanatos e contar história, que se adquire conhecimento

⁶⁰³ ROSA, Helena Alpini. **A trajetória histórica da escola na comunidade Guarani de Massiambu, Palhoça/SC** : um campo de possibilidades. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009. p. 51.

⁶⁰⁴ Ibidem, loc. cit.

⁶⁰⁵ THOMPSON, 1998, Idem, p.18.

⁶⁰⁶ ROSA, 2009, op. cit., p. 52.

⁶⁰⁷ COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002. p. 215.

das tradições de um povo, algo que permanece sendo passado de pais para filhos⁶⁰⁸. Assim, toda ação social é considerada uma ação socializadora.

A criança aprende brincando e fazendo miniaturas do mundo adulto. Essa é uma forma da criança entrar em contato, aprender e aceitar as normas de comportamento aprovadas pela sua tradição⁶⁰⁹. Salientando que, essas tradições se perpetuam em grande parte, mediante a transmissão oral. Oralidade essa, utilizada também na confecção dos artesanatos. A criança, ao aprender a confecção do artesanato, realiza miniaturas dos objetos que aprendeu e, esse objeto cumpre uma dupla função, a de brinquedo (efetivamente) e a do aprendizado de elementos próprios do seu povo.

No que se refere aos artesanatos, o processo de socialização das práticas cotidianas ocorre principalmente através da observação, como já abordado. A artesã Rosalina Silva, ao relatar como aprendeu a fazer o artesanato, observa: “eu aprendi com a minha mãe (Maria Josefa Alípio) quando eu era pequena eu já ‘oiava’ ela’ fazê’ e já tentava ‘fazê’”. Eu tinha sete anos e fazia cesto já”⁶¹⁰. Esse é um relato que se repete. Cezário Pacífico aprendeu ao observar o pai (Bonifácio Pacífico), confeccionar os artesanatos para vender e hoje, Pacífico auxilia a sua esposa na confecção. Divaldina Luis e Maria Librantina aprenderam com seus tios. Divaldina relata: “aprendi a fazer com meu, meu... um tio bem velhinho, tinha 80 ano. Caranguatá era o nome dele. Ele aprendeu com os velhos, antigo pai dele”⁶¹¹.

Por fim, no caso da artesã Maria Librantina, podemos perceber dois aspectos, o observar e a memória. Em seu relato, a artesã aborda:

[...] eu vi uma vez, mas eu era criança, ainda deveria ter uns 10 anos aí, eu vi meu tio “fazê”. Daí com o sofrimento que eu tinha, né, daí eu pensei: eu também posso “trabaiá” do jeito que meu tio “trabaiava”.⁶¹²

⁶⁰⁸ SILVA, 2011, *Ibidem*, p.50.

⁶⁰⁹ COHN, 2002, *op. cit.*, p. 215-217.

⁶¹⁰ SILVA, 2013, *Ibidem*.

⁶¹¹ LUIZ, Divaldina. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva e Jeniffer Caroline da Silva** em 08 de maio de 2012. TI Xapecó/SC. Acervo das autoras.

⁶¹² CAMPOS, Maria Librantina. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 15 de Junho de 2011. Aldeia Sede, TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

Ou seja, essa artesã não começou a confeccionar artesanatos desde criança, como os outros artesãos. Entretanto, ela recordava a época em que via seu tio confeccionar e começou a fazer partindo dessas lembranças, mesmo depois de anos da morte dele. Podemos perceber que são essas relações sociais, dentro do grupo social o qual a pessoa está inserida, que permitem a lembrança, à medida que o grupo social sobrevive e se articula como mantenedor de certa memória. Na confecção desses artesanatos, podemos perceber ainda a relação simbólica que determinados objetos possuem para cada comunidade. Os trançados e as colorações remetem tanto a história do objeto como do indivíduo.

Ainda, a forma que o artesanato deve possuir e que trançados ele deve conter, são elementos aprendidos durante a vida da pessoa. Com a transmissão dessas técnicas particulares, dá-se igualmente a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da comunidade. O produto artesanal é resultado da união de matéria prima, estilo de vida, tradição da região, do povo e técnicas manuais aplicadas pelos artesãos. Além disso, a confecção desses objetos é o único fenômeno codificado duas vezes: uma na mente do artesão outra na forma física do objeto ⁶¹³. Na parte prática, Maria Librantina Campos, moradora da Terra Indígena Xaçepó – SC, também demonstra essa ideia de Bohannan:

[...] quando é pra mim fazer um tipo de artesanato que eu to com meu material ali, eu vou deitar pra dormir [...] eu vejo o artesanato no meu pensamento, tipo assim, eu está assistindo na televisão um filme. Eu levanto de manhã nem café não tomo, pego minha faca e vou “trabaiá” [...]. ⁶¹⁴

Ou seja, primeiramente ela imagina que forma o objeto vai tomar, depois a forma física dele, que pode ou não ser igual ao da primeira codificação ⁶¹⁵. Neste sentido é possível falar de uma memória que impregna e restitui a “alma do objeto”, devido à potencialidade desse objeto de (re)situar o sujeito no mundo em decorrência da sua força mnemônica ⁶¹⁶. Sendo assim, o objeto não é apenas expressão da

⁶¹³ BOHANNAN, Paul. Rethinking culture, a Project for current anthropologists. Illinois. p. 364. apud RIBEIRO, BERTA. Idem, p. 15.

⁶¹⁴ CAMPOS, 2011, op. cit.

⁶¹⁵ SILVA, 2011, op. cit., p. 21-22.

⁶¹⁶ COUTO, I.H.P. A tradução do objeto do “outro”... Idem, p.01.

materialidade da cultura de um grupo social, ele também remete a memória dos sujeitos, pois, carrega lembranças de situações vividas em outros tempos. Memórias permeadas de sutilezas e emoções próprias do ato de lutar contra o esquecimento.⁶¹⁷

E quais são as etapas dessa confecção? O que os Kaingáng utilizam para confeccionar seus artesanatos? Que desafios são gerados para esses artesãos e artesãs?

As etapas necessárias para a confecção dos artesanatos passam inicialmente pela coleta, seguida da preparação da matéria prima e, finalmente a confecção propriamente dita. Antes de seguirmos com as etapas, faz-se necessário apresentar algumas matérias primas utilizadas pelos Kaingáng. A matéria prima por excelência é a taquara⁶¹⁸, sendo encontrada em variadas espécies, como a taquaruçu e a taquara mansa.

⁶¹⁷ COUTO, I.H.P. **A tradução do objeto do “outro”...** Idem, p.01.

⁶¹⁸ Taquara - é a denominação comum de várias espécies da família das *gramineae*. Ela é uma planta natural da América do Sul que compõe o estrato inferior da quase totalidade dos maciços naturais da floresta de *Araucaria angustifolia* e são encontradas com maior densidade nas regiões Sul do Paraná e Norte de Santa Catarina. Como o processo da natureza vive em uma simbiose permanente, as taquaras secam ao mesmo tempo, em grandes manchas ou regiões, em períodos de 30 a 35 anos. A seca da taquara ocorre logo após a única frutificação da espécie, onde os frutos se parecem com as sementes do trigo e do arroz e, as sementes apresentam-se em forma de grãos redondos e muito pequenos. PIZZATO, Pedro. **Seca da taquara: ciclo de vida e renovação das florestas de Araucária.** Disponível em: <http://noticias.ambientebrasil.com.br/artigos/2006/03/27/23701-seca-da-taquara-ciclo-de-vida-e-renovacao-das-florestas-de-araucaria.html>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

Figura 13: Taquara mansa seca. Nome científico: *Merostachys clauseni*.



Fonte: Disponível em: <http://noticias.ambientebrasil.com.br/artigos/2006/03/27/23701-seca-da-taquara-ciclo-de-vida-e-renovacao-das-florestas-de-araucaria.html>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

Figura 14: Taquaruçu. Nome científico: *Guadua trinii*.



Fonte: LONGHI-WAGNER, Hilda Maria; SCHMIDT, Rodney. A tribo Bambuseae (Poaceae, Bambusoideae) no Rio Grande do Sul, Brasil. In: **Revista Brasileira de Biociências**. Porto Alegre, v. 7, n. 1, 2009 Disponível em: <http://www.ufrgs.br/seerbio/ojs/index.php/rbb/article/view/1040>. Acesso em 31 de maio de 2014. p.123.

Essas são as matérias primas utilizadas com maior frequência na confecção dos artesanatos trançados. Os Kaingáng ainda utilizam para a confecção, o cipó guambé.

Figura 15: Cipó Guambé. **Nome científico:** *Philodendron bipinnatifidum* Schott.



Fonte: Acervo da autora. Jardim Botânico do Rio de Janeiro, em 16 de novembro de 2013.

A EIEB Cacique Vanhkrê possui no pátio da escola um remanescente de cipó guambé. Mesmo que ele não seja utilizado para fins escolares, nas aulas de Artes Kaingáng, ele lembra a escola das matérias primas que eram/são utilizadas na confecção dos artesanatos.

Figura 16: Cipó Guambé no pátio da EIEB Cacique Vanhkrê.



Fonte: Acervo Labhin, EIEB Cacique Vanhkrê, Aldeia Sede ou Jacu - Terra Indígena, em 13 de Junho de 2011.

Este cipó nasce no alto das árvores ou mesmo no chão e, deve ser coletado quando está estirado e verde. De acordo com o professor da EIEB Cacique Vanhkrê, Luiz Fernando Lima, “hoje já tá bem difícil de encontrar o cipó. O cipó é usado à casca dele e é usado o miolinho dele também, que é feito cestinho, balainho”⁶¹⁹. A artesã Maria Librantina Campos, ainda completa que para encontrar o cipó,

[...] só no matão lá pra banda da Paiol de Barro, só “drento” do mato. Porque poderia ter aqui perto de “nois”, né, mas aí com a chegada dos “nossos amigos branco”, eles chegaram e foram desmatando, queimando... Até mesmo a minha taquaruçu, a taquaruçu, pra quem mexe mesmo, já tá também querendo ficar em extinção, né.⁶²⁰

Maria Librantina observa também a escassez da taquaruçu e que um dos motivos da redução da matéria prima, foi a atuação de não indígenas dentro da T.I.

Todas essas matérias primas são utilizadas para a confecção de balaios, tuias, cestos, peneiras e tantos outros objetos, denominados de trançados. Para Velthem, a arte do trançado é uma das mais antigas manufaturas que a humanidade conhece e representa a mais diversificada das categorias artesanais indígenas, ao revelar adaptações ecológicas e expressões culturais distintas. Em sua elaboração, é empregada grande variedade de matérias primas de origem vegetal que resulta em múltiplas formas e técnicas de entrançamento. Ademais, como intérprete fiel, a decoração expressa, visualmente a identidade dos povos que a criaram.

Assim, os objetos, até mesmo depois de arrancados de seu meio e colocados sob o reflexo das vitrines emitem ecos de sua origem. Ecos que podem se tornar uma via que nos conduza a uma reflexão a respeito de nossas próprias relações para com as comunidades indígenas.⁶²¹

⁶¹⁹ LIMA, 2013, Ibidem.

⁶²⁰ CAMPOS, 2012, Idem.

⁶²¹ VELTHEM, 1994, Idem, p.90.

Com isso, ressaltamos que, para os Kaingáng a classificação dos objetos acontece de acordo com sua função⁶²², como por exemplo, os cestos. Existem vários tipos de cestos e entre eles está o cargueiro, que são divididos em quatro modelos: *yer* (confeccionados com tiras de embira, para serem apoiados na testa de quem o carrega), *kóin* (confeccionados com lascas grosseiras de taquara e utilizados no transporte de espigas de milho), *konty* (impermeabilizado com cerol e utilizados para o transporte de líquidos como água e mel) e *kuaipé* (confeccionados com taquara mansa, utilizados para o transporte de objetos pesados).⁶²³

As diferenças seguem nas formas que os trançados tomam na confecção do artesanato com exemplos: o *kre nog-noro* (trançados em linhas diagonais e horizontais, ambas paralelas), *kre pe* (trançados em linhas horizontais e verticais que são perpendiculares entre si) e o *jagme tyfy* (trançados diagonais que podem ser abertos ou fechados)⁶²⁴. As técnicas recorrentes entre os Kaingáng são: o arqueado, hexagonal, quadriculado, sarjado, xadrezado, todos pertencente à categoria dos entrecruzados.⁶²⁵

Segue dois exemplos de algumas das técnicas de trançados:

⁶²² Além de serem classificados por sua função, os objetos representam a divisão exogâmica dos Kaingáng. Para maiores informações: Cf. SILVA, Sergio Baptista. **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang**: um modelo para compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo – USP, 2001; CAVALCANTE, A. L. B. L.; PAGNOSSIM, C. M. C. Estudo da Sintaxe da Linguagem Visual na Cestaria Kaingáng. **Anais do Congresso Internacional de Pesquisa em Design**, v.1. 2007.

⁶²³ BALLIVIÁN, José Manuel Palazuelos (org.). **Artesanato Kaingáng e Guarani**: Territórios Indígenas – Região Sul. 1 ed. São Leopoldo: Oikos, 2011. p. 48.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁶²⁵ O'NEALE, Lila. Cestaria. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987a. p. 297.

a) Hexagonal: pode ser observado na tampa do balaio.

Figura 17: Balaio confeccionado pelo artesão Cezário Pacífico.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacu, Terra Indígena Xapecó, em 25 de junho de 2013.

b) Arqueado: fundo de uma cesta.

Figura 18: Cesto com alça.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacu, Terra Indígena Xapecó, em 25 de junho de 2013.

Cabe ressaltar, que na atualidade a taquara juntamente com as madeira “rabo de bugio” (*Lonchocarpus nitidus*) e da embira, são utilizadas na confecção de arcos e flechas. Tendo em vista que, não são mais utilizadas para caçar, pescar ou guerrear, uma madeira forte não se faz tão necessária. Outra madeira utilizada na confecção dos artesanatos é a madeira “leiteiro” (*Sapium glandulatum Huber*). Essa madeira se caracteriza por ser “macia”, permitindo um entalhe melhor ao confeccionar os animais em miniatura pirografados. A madeira para confeccionar esses animais em miniatura é diferente da utilizada nos

arcos e nas flechas, pois, enquanto no primeiro, a madeira deve ser macia para o entalhe; no segundo, ela deve ser própria para dobrar.

Figura 19: Jacaré em miniatura pirografado.



Fonte: Foto - acervo Labhin. EIEB Cacique Vanhkrê, Terra Indígena Xapecó, em 26 de junho de 2013.

Além das matérias primas utilizadas na arte do trançado, existe uma infinidade de sementes utilizadas para confeccionar colares, pulseiras e outros objetos, como: sementes de uva-japão, semente do timbó, castanha de butiá, semente de cinamomo. De acordo com Maria Librantina, ela ainda utiliza sementes que ela desconhece o nome, mas que “o que eu acho que dá pra ‘mim’ aproveitar eu junto. Só não sei que semente que é, é tudo do mato”.⁶²⁶

Voltando as etapas empregadas pelos artesãos e artesãs, devemos começar com a coleta da matéria prima. Esse é o primeiro passo da

⁶²⁶ CAMPOS, 2012, op. cit.

confeção. É nesse momento que os artesãos, sozinhos ou acompanhados de alguém vão até o “mato” para realizar a coleta dos materiais que serão utilizados na elaboração e produção de diferentes artesanatos e, essa é uma atividade que demanda diversos desafios. As plantas que antigamente eram facilmente encontradas, hoje, são necessárias uma procura maior para poder encontrá-las. Elas não existem mais ou são encontradas em poucas quantidades, como é o caso do cipó guambé.

[...] conforme eles vão tirando a madeira, eles derrubam o pinheiro... eles não vão ‘oiá’ se vai atingir outra árvore, que tem uma bananeira lá. Eles não querem nem saber se derrubou, eles tão afim daquele outro. Derrubando uma árvore, um pau lá no mato que tem um pé de bananeira... até mesmo naquele pau que eles vão derrubar. Daí... assim vai acabando! Daí quem sabe, até quanto eu tá viva, vai existir a bananeira lá. Mas eu não sei, se mais tarde os meus netos (aqueles que tem boa vontade de aprender, que aprendem comigo) vão ter o cipó da banana.⁶²⁷

Outra planta que está ficando escassa, de acordo com a artesã Maria Librantina, é a taquaruçu. Sua coleta exige cuidado pelo fato dela conter espinhos, por isso, é preciso tirá-los ainda na mata para facilitar seu transporte. Cezário Pacífico explicita que ao manusear a taquaruçu, é preciso ter cuidado, porque “[...] aquilo é perigoso, tem uns espinhão”⁶²⁸. Sobre essa coleta, Rosalina Silva, ainda complementa: “[...] a gente pra tirar, tem que esperar as brota, né. Ela cria uns espinhos e fica ruim pra gente puxar, tirar, lascar. E depois a gente já tá mais fraco até pra puxar a gente não consegue, tem que ser quando elas tão pequena, é mais fácil”⁶²⁹, ou seja, além do cuidado com os espinhos, outro fator que influencia na coleta é a idade. A idade mais avançada, para alguns artesãos é uma dificuldade e faz com que alguns deixem mais de lado a confecção, como é o caso de Rosalina Silva. Quando ela ia fazer a coleta tinha que: “[...] trazer no ombro os feixe. [...] tinha que ir no mato tirar e

⁶²⁷ CAMPOS, 2012, Idem. A banana, a qual Maria Librantina se refere, é a Banana Kó, um dos nomes pelo qual o cipó guambé é conhecido, devido ao nome da fruta que ela produz.

⁶²⁸ PACÍFICO, Ibidem.

⁶²⁹ SILVA, 2013, Ibidem.

arrumar o feixe assim e trazer no ombro. Daí agora já é mais difícil pra mim acho eu, aí eu já não faço mais!”

Outros artesãos são auxiliados pelos filhos(as), genros/noras, netos(as) que vão junto na coleta ou se não participam, passam para pegar posteriormente os feixes e levar até a casa do artesão. Quem não pode usufruir desse auxílio, acaba pagando. Sobre esse assunto, temos os relatos dos artesãos Cezário Pacífico e Maria Librantina. Para o primeiro:

Então, tá mais difícil pra fazer os balaios, daí minha ‘véia’ tá parada, ‘nois’ não ‘fomo’ buscar taquara. Daí, ‘nois’ ‘pagamo’ ainda a carroça pra ir buscar, só ‘cortamo’ lá e ‘deixamo’ que a carroça vá buscar. Eles cobram 40, 50 por dia só pra ir buscar e trazer. Ainda têm que pagar, eles não buscar de graça. Eles não apoiam a gente. Daí, tem que buscar com carroça, pra poder fazer o balaio.⁶³⁰

Já a artesã, desembolsa um pouco menos pelo mesmo serviço. Ela comenta: “[...] quando eu tenho dinheiro que eu vejo que sobra das minhas continhas, que eu tenho pra pagar eu pego e pago o Dercino e os piá dele pra ir tirar pra mim, pago a base de 25, 30 por tirada de cipó pra mim. Mas trazem só 2 ou 3 rolinhos de cipó”⁶³¹.

Nessa questão, além da idade, entra o tempo que o artesão dispõe e da distância que ele tem que percorrer para chegar ao local próprio da coleta. Quanto ao tempo, às transformações modificaram o modo de viver Kaingáng e com isso, se antigamente os artesanatos eram confeccionados para o uso do dia a dia, na atualidade, ele é uma fonte de renda e, muitas vezes, a única. De acordo com Thompson, essa é uma mudança na apropriação do tempo, que foi deixando de ser um tempo baseado na vida da pessoa, para se tornar um tempo baseado no dinheiro. Essa passagem do tempo-vida, em que o homem-artesão controla e dispõe de seu tempo para um tempo-dinheiro, em que os patrões foram controlando e dispendo do tempo, não é algo que ocorre de maneira pacífica, ordeira, tranquila.⁶³²

No caso dos Kaingáng não estamos falando de patrões controlando o tempo e, no lugar do tempo-dinheiro poderíamos utilizar tempo-sobrevivência, já que, há famílias que trocam seus artesanatos por

⁶³⁰ PACÍFICO, op. cit.

⁶³¹ CAMPOS, 2012, op. cit.

⁶³² THOMPSON, 1998, *Ibidem*, p. 271-272; 297.

comida. Mas, essa apropriação do tempo de forma diferenciada, se faz presente. O outro fator, a longa distância que os artesãos muitas vezes precisam percorrer, está cada vez mais presente. O que antes era uma tarefa fácil, pois, “era tudo um taquaral” conforme Divaldina Luiz, na atualidade é mais complicado, pois, muitas vezes é preciso percorrer 30 Km para se conseguir a matéria prima. Ao recordar da necessidade desse deslocamento, Maria Librantina comenta:

Aqui [aldeia Sede ou Jacu, da T.I Xapecó, local da sua residência] poderia ter o material que eu trabalho, mas não tem porque acabou o mato, não tem mato aqui. Só tem lá pra baixo, pra banda de onde vocês foram lá pra Paiol de Barro, então, daí eu tenho que mandar buscar lá, que é só lá que tem material pra “trabaia”.⁶³³

Cezário Pacífico ainda complementa:

Pra buscar, tem que ir no mato, é longe agora, porque hoje tem mais lavoura, daí, eles foram moendo com o mato, moendo com a taquara. E daí, foi ficando mais difícil de pegar a taquara, um dia pra ir buscar a taquara. Às vezes vamos cedo, pra chegar de tarde, pra daí aprontar. Eu vou buscar na costa do rio Chapecózinho, lá embaixo ainda tem mato. Tem que ir cedo, pra chegar de tarde cansado.⁶³⁴

Esses são desafios que os artesãos e artesãs enfrentam todos os dias e, mesmo com o cansaço, eles partem para a segunda etapa que é a preparação da matéria prima. Nessa etapa, os artesãos se aproximam ainda mais do objeto, preparando as talas que darão formato ao trançado, separando as sementes que irão compor colares, brincos e chaveiros e, todas as outras matérias primas necessárias para a finalização do artesanato.

A preparação da matéria prima é um trabalho que envolve muito mais do que destalar, pois, envolve uma série de atividades para que o artesanato seja finalizado com perfeição. Na preparação da taquaruçu,

⁶³³ CAMPOS, 2011, Idem.

⁶³⁴ PACÍFICO, op. cit.

Cezário Pacífico observa: “primeiro você rapa, pra tirar aquela lixa grossa por cima. Tem uma lixa, ai você tem que rapa com uma faca e deixar bem lisa. Pra daí ‘nois’ começar a destalar. ‘Lascamo’ ela, ‘deixamo’ tudo miudinho pronto pra fazer já o balaio”⁶³⁵. Além de raspar, destalar e fazer tiras finas, é importante deixar as tiras no sol para secar, pois, isso irá garantir uma melhor finalização para os objetos. Esse é um processo que leva uma semana, se o tempo estiver ensolarado e o artesão tiver prática, se não, pode levar um tempo maior. Processo semelhante é realizado na preparação do cipó, a diferença é que antes de raspar e destalar, é necessário tirar a casca do cipó.

É nessa etapa ainda que ocorre a coloração da matéria prima. A cor utilizada para o tingimento das peças foi algo que também foi se modificando com o tempo. Anteriormente, cortavam-se as folhas do cipó guabiroba e deixavam que eles ficassem vermelhas, depois essas folhas eram cozidas na água junto com as talas de taquara para obter a cor vermelha. De acordo com Divaldida Luiz, a cor que era alcançada com esse processo, “ficava que nem uma tinta”⁶³⁶. A artesã Maria Librantina observava que quando era pequena, o seu tio também utilizava o cipó guabiroba no tingimento⁶³⁷. Após o tingimento das talas, era necessário que elas secassem para depois continuar o processo de confecção. Já a cor preta era extraída do carvão de pinheiro queimado e, ainda era possível conseguir uma cor “amarronzada” cozinhando a casa do pinheiro com as talas de taquara. Mas, “[...] era uma cor feinha”, conforme Maria Librantina nos relata.⁶³⁸

⁶³⁵ PACÍFICO, *Ibidem*.

⁶³⁶ LUIZ, 2012, *Idem*.

⁶³⁷ CAMPOS, 2012, *Idem*.

⁶³⁸ *Idem*.

Figura 20: Artesã Maria Librantina destalando cipó.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacu, Terra Indígena Xapecó, 20 de novembro de 2013.

Nos dias de hoje, busca-se alternativas para essa coloração, utilizando materiais como o papel carbono e a anilina. Assim, como a taquara é a matéria mais utilizada na confecção dos artesanatos, a anilina é amplamente difundida nesse processo do tingimento. Para Rosalina Silva, depois que os indígenas aprenderam a utilizar a anilina, não querem utilizar outra coisa⁶³⁹. A vantagem na confecção, é que o uso da anilina diminui o trabalho para realizar a tintura, porque, não é preciso esperar as folhas secarem para então cozinhá-las junto com as tiras de taquara, basta colocar um pó na panela, juntamente com as tiras. Contudo, ela precisa ser comprada e em algumas situações os artesãos não dispõem de condições financeiras que possibilitem essa compra em demasia. Quando

⁶³⁹ SILVA, 2013, op. cit.

utilizam as anilinas, as cores utilizadas com maior frequência são: o verde, vermelho, amarelo, roxo e o rosa.

Cabe ressaltar que além das matérias primas e colorações utilizadas, ainda temos outros instrumentos que são importantes para a confecção dos artesanatos. Eles são responsáveis por destalar, por tingir e auxiliam os artesãos nessa atividade. São facas, panelas e outros utensílios que os artesãos dispõem em sua casa, é aquilo que eles usam no seu cotidiano, como por exemplo, a faca serrilhada que a artesã Maria Librantina utiliza para destalar cipó, na figura 20.

Figura 21: Talas de taquara tingidas com anilina.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacu, Terra Indígena Xapecó, em 25 de junho de 2013.

Para Cezário Pacífico, “[...] tem que comprar tinta, pra ficar bonito”. Opinião partilhada por Maria Librantina:

Pra tingir, hoje é a anilina. Que ai já é mais fácil pra gente e fica mais bonito o artesanato, né. Já é com coisa do branco, já é comprado. Ai já não é mais natural, vou dizer pra você... não é mais da nossa cultura, porque da nossa cultura é esse cipó e a casca da araucária.⁶⁴⁰

Percebemos que a mudança na coloração, deve-se ao fato dos Kaingáng gostarem de seus objetos coloridos e também pelo fato de chamarem mais a atenção de possíveis compradores, por isso a utilização das cores. Antigamente, os objetos eram voltados para o grupo que o confeccionava, com um sentido utilitário, como por exemplo, o cesto produzido era utilizado na agricultura e nas tarefas de casa. Nesse contexto, ele era concebido como bom, bonito e útil e, para valorizar ainda mais a cultura ele era produzido com elementos naturais. Podemos perceber isso, no relato de Cezário Pacífico:

No tempo do meu pai, não existia tinta, você via os balaios branco, né. Às vezes, eles nem rapavam pra fazer aquele balaio grosseiro, um outro tipo de balaio que a gente faz, um redondo. Aquele lá era pra você ponha alguma coisa... feijão, ponha ‘mio’ ‘debuído’, dá até pra você ir ‘ponhá’ mandioca nele, vai ‘ponhá’ batata ‘dentro’ dele também. É outro tipo aquele, sem ‘rapá’!⁶⁴¹

Porém, se a intenção é a comercialização, um objeto colorido tem uma possibilidade maior de venda. Hoje, está sendo inserida nesse processo de coloração, a tinta em spray. Mais cara do que a anilina, contudo, proporciona a possibilidade de pular a parte do cozimento da anilina com taquara e, realizar a tintura após o término da confecção do objeto, diminuindo um pouco, esse tempo de confecção.

Após essa preparação, é hora de finalizar as etapas com a confecção propriamente dita. Para confeccionar os trançados, como balaio, cesto, tuia, etc., começa-se pelo fundo trançando as tiras colocadas de par em par. Dependendo do tamanho do objeto, colocam-se dez pares

⁶⁴⁰ CAMPOS, 2012, op. cit.

⁶⁴¹ PACÍFICO, op. cit.

no fundo do balaio e quinze pares no comprimento⁶⁴². É nesse momento que o artesão decide onde ficarão as tiras coloridas, inserindo-as assim, nesse esquema de pares. Dependendo da prática do artesão e do tamanho do objeto, ele pode confeccionar até cinco balaios num dia, por exemplo. Cezário Pacífico salienta que,

[...] se você não tem prática... aí você faz um, dois e olhe lá e, corta tudo o dedo. Mas se tem prática, faz quatro ou dependendo do tamanho (se for meio pequeno), faz até cinco. O que demora mais é a tal de tuiá, um grandão, um redondão. Aquele lá demora mais pra fazer, né, porque daí leva mais taquara, daí a taquara já é mais comprida.⁶⁴³

Nesse contexto, é muito importante ter deixado secar as tiras da taquara na preparação da matéria prima, porque se o artesão colocar a taquara verde no trançado, depois que ela secar, os trançados ficarão frouxos, deixando o artesanato cheio de buracos. Mas, se o artesanato é confeccionado com as tiras meio secas, os trançados não abrem mais. Na confecção da peneira não é preciso fazer o tingimento (o arco dela é de madeira, podendo ser de taquara também), mas, para a sua confecção é preciso tomar mais cuidado, porque a peneira quebra com facilidade durante o processo. Todavia, depois de pronta, ela não quebra mais. "Com ela você peneira o feijão ou abana o 'mio', daí cai tudo o pozinho fora e você coloca no balaio. Tem balaio que leva 20 quilos. Encheu aquele lá, você ponha na bolsa e leva no 'monho'".⁶⁴⁴

Todo esse processo, desde a coleta do material até a confecção propriamente dita é algo que demora em torno de 20 dias, isso, se o clima estiver ensolarado. Se for época de chuva, o processo atrasa e pode chegar até um mês à realização de todas as etapas.

Nessa perspectiva, para o artesão Cezário Pacífico é difícil fazer artesanato, pois,

[...] se você aprontar tudo, vai lá uns 20 dias e oiá lá, se o tempo corre bem. Se não, vai uns 30 dias. Pra aí, você sair pra vender e daí, vindo de lá, vai mais um tempo pra

⁶⁴² PACÍFICO, op. cit.

⁶⁴³ Ibidem.

⁶⁴⁴ Ibid.

preparar outra carga. Então não é fácil o negócio do artesanato. E apronta um e tem que buscar o cabo pra colocar no sol, mas tem que pegar tempo bom, se pegar chuva não tem jeito.⁶⁴⁵

Esses artesanatos como o balaio e a tuia, são confeccionados tanto para o uso doméstico, quanto para a comercialização. Há outros objetos que são confeccionados somente para comercialização que exigem outra maneira de lidar com a confecção e conseqüentemente, com a preparação da matéria prima. Entre esses artesanatos, estão o arco e a flecha e também os animais pirografados em miniatura.

Nessa confecção, a dinâmica é distinta porque não é preciso esperar a madeira secar para continuar a confecção. Na realidade, após o corte da madeira, é necessário que os preparativos da confecção comecem imediatamente, pois, se a madeira murchar, ela fica rígida para cortar e, conseqüentemente dificulta a confecção⁶⁴⁶. Para os animais em miniatura, o processo desde a coleta do material até a sua confecção, leva em torno de três a quatro dias. O artesão Luiz Fernando Lima, nos explica que para o feitio dos animais pirografados,

[...] você tem sair no mato, tem que procurar a madeira... Eu na verdade não espero, só corto e já começo a fazer, porque daí, essa madeira tem que trabalhar com ela verde. Então eu corto e já começo a fazer. Na hora que deixar a madeira secar, aí já não tem mais proveito, aí já não dá pra fazer mais. Então tem que ser na hora! Mas é em torno de três a quatro dias pra fazer, pra deixar pronto, porque daí, depois de pronto, você tem que lixar ele. Eu lixo ele tudo, bem lixadinho e depois tem que fazer o fogo, pra fazer aquela parte de queimar ele. Aí depois é só dar uma mão de verniz. É em torno de uns três, quatros dia pra deixar pronto.⁶⁴⁷

Para o arco e flecha o processo é semelhante. O que diferencia é a madeira utilizada, enquanto, na confecção dos animais em miniatura é utilizada a madeira conhecida como “leiteiro”. Para o arco e a flecha,

⁶⁴⁵ PACÍFICO, op. cit.

⁶⁴⁶ LIMA, 2013, *Ibidem*.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

algumas madeiras utilizadas, são o rabo do bugio e também a embira, como anteriormente abordado. Confeccionar o arco e flecha é considerado uma tarefa difícil, por isso, fazê-los com madeira ao invés de taquara é melhor, pois, isso prolonga a vida útil do objeto⁶⁴⁸. Mas, necessita-se que assim como nos animais, a confecção do arco e da flecha seja realizada com a madeira ainda verde.

Até mesmo a decoração é diferenciada, pois, além de utilizar as tiras de taquara coloridas e cipós para “encapar” os artesanatos, nos arcos e flechas podem ser utilizados penas de animais (em seu estado natural, ou coloridas artificialmente) e ainda, assim como nos animais pirografados, a decoração pode ser realizada na própria madeira. Luiz Fernando Lima explica que, nesse modo de decoração ele vai “cortando e fazendo os desenhinhos, aí depois é só dar uma lixadinha e passar o verniz”.⁶⁴⁹

Após todas essas etapas, chega o momento de maior dificuldade do artesão: vender seus artesanatos. Difícil, não pelo receio de não ter compradores da sua arte, mas pelo fato de que muitas vezes esses artesãos precisam se deslocar grandes distâncias para realizar essa venda. Na Terra Indígena Xapecó, os artesãos além de venderem seus artesanatos para a própria comunidade, como na ocasião das festividades do Dia do Índio e formaturas realizadas nas escolas; eles saem para realizar suas vendas em locais onde a circulação de pessoas é maior, alguns locais são mais próximos a T.I, como: Xanxerê e Chapecó e, realizam suas vendas também nas margens da rodovia SC que passa pela Terra Indígena. Mas, também vão a lugares mais distantes, como: Catanduvas, Campos Novos, Joaçaba, Ponte Serrada, Rio do Sul e algumas cidades do estado do Rio Grande do Sul. Todavia, lugares mais distantes da comunidade dificultam a mobilidade e muitas vezes, esses gastos a mais não compensam percorrer longas distâncias para realizar a venda. Sobre essa questão, Cezário Pacífico explica essa mobilidade, quando sua mulher foi vender seus artesanatos em Joaçaba,

[...] tinha pessoal de Nonoai acampado em Joaçaba. Eles já trazem a taquara pronta pra ir fazer lá, tem algum lugar que eles acampam. Daí de lá, ela (sua esposa) veio pra Faxinal, Ponte Serrada e

⁶⁴⁸ SILVA, 2013, *Ibidem*.

⁶⁴⁹ LIMA, 2013, *op. cit.*

tinha outros ali também, de Rio Grande. É longe daqui pra ir pagando passagem. Ela pega o ônibus aqui (na Terra Indígena), aí lá em Xanxerê ela pega outro e daí vai pra Joaçaba, aí é gasto demais.⁶⁵⁰

De acordo com os dados coletados, os Kaingáng da Terra Indígena Xaçepó não se dirigem a cidades litorâneas para realizar suas vendas, como ocorre com muitas famílias das aldeias da Terra Indígena Iraí, (RS). Nessa T.I, os artesãos se dirigem a cidade como Balneário Camboriú, em Santa Catarina, para comercializar seus artesanatos. Eles realizam esse trajeto: Iraí – Balneário, desde 1999 e com isso, criam outra dinâmica para essas vendas, onde excursões são concretizadas com o intuito de levar os artesãos para as cidades onde a comercialização será feita.⁶⁵¹

Na Terra Indígena Xaçepó, essa comercialização ocorre mais de maneira individual ou familiar, não havendo excursões com esse propósito. Isso torna as tentativas de realizar as vendas distantes da T.I, mais dispendiosas e, por isso, a opção de não ir comercializar os artesanatos tão longe.

Além de realizar suas vendas em outras cidades, os artesãos também comercializam seus artesanatos em eventos, como: a Exposição-feira Agropecuária, Industrial e Comercial de Chapecó – EFAPI, realizada em Chapecó; e também na Festa Estadual do Milho – FEMI, realizada em Xanxerê. Maria Librantina nos relata que na FEMI de 2012, ela fez os arranjos que estavam de exposição na festa. Dessa forma, os artesãos conseguem fazer de sua arte um modo de mostrar aos não indígenas, aspectos da sua cultura, mas, também de conseguir sobreviver dessas vendas. Essa artesã exemplifica que com seus artesanatos, ela está pagando um jogo de panelas. Para muitas pessoas isso pode parecer algo pequeno, mas, para um artesão viver da sua arte tem grande significado.

Cezário Pacífico dá o exemplo do seu cunhado, que é artesão e vende suas peças em Porto Alegre/RS,

[...] o prefeito arrumou pra ele um lugar e ficam lá acampado fazendo balaio, cocar, colar. Sai tudo, vende... ele faz muito dinheiro, ele comprou um carro com o artesanato dele. Comprou um carro e

⁶⁵⁰ PACÍFICO, *Ibidem*.

⁶⁵¹ PEZZOTTI, Bruno de Carvalho; BLOEMER, Neusa Maria Sens. Etnografando a comercialização dos artesanatos Kaingáng em Balneário Camboriú (SC). In: **Caderno dos CEOM**. Chapecó: Argos, nº 35 – Identidade, 2011. p.156-163.

pagou sete mil. Só com o artesanato dele, ele fez aquele dinheiro. Porque lá em Porto Alegre tem muita gente que vem de longe, da Argentina, de outros lugares. Daí, compram muito pra levar pro lugar deles e pagam bem. Lá tem balaio que ele vende a 100, cada um.⁶⁵²

Não são todos os artesãos que conseguem comprar um carro somente com o dinheiro do artesanato e, existem ainda várias formas de empregar esse dinheiro, seja na compra de algo pequeno (como no caso de Maria Librantina com o jogo de panelas) e até algo de maior proporção, como auxiliar na reforma da casa (como no caso de Cezário Pacífico). Também há famílias que trocam seus artesanatos por roupas e comida, ou seja, existem diversas formas de viver dessa confecção e nenhuma é menos importante do que a outra. Esses são alguns dos desafios enfrentados diariamente por esses artesãos.

Podemos perceber através disso, como a confecção dos artesanatos foi se modificando. O que antes era feito só para o “gasto”, hoje, é produzido também para a comercialização. Com isso, muitos objetos passaram a ser confeccionados em miniatura, como é o caso dos arcos e das flechas e também, passou-se a fabricar objetos não indígenas para atender um campo maior de compradores.

Em tempos passados, colares eram feitos com dentes de animais, balaios e tuias eram confeccionados somente para o uso doméstico. Hoje, além da introdução de novos materiais, como: miçanga, cordas, elásticos, arames, entre outros. A mesma matéria prima (taquara, cipó, entre outras) possibilita o feitiço de uma grande quantidade de objetos, tudo que o artesão puder imaginar: xícaras e chaleiras de cipó para enfeitar locais, livros e porcos também confeccionados em cipó, além de carros, apanhadores de sonho e vários outros objetos, conforme se pode visualizar nas figuras 22 e 23.

⁶⁵² PACÍFICO, op.cit.

Figura 22: Artesanatos confeccionados pela artesã Maria Librantina.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacú, Terra Indígena Xapecó, em 22 de novembro de 2013.

Figura 23: Livro e porco confeccionado em cipó.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacú, Terra Indígena Xapecó, em 22 de novembro de 2013.

Atualmente, além da introdução de novos materiais e objetos, também podemos perceber a introdução de outras práticas artesanais na Terra Indígena Xapecó, como o crochê. Rosalina Silva, por estar mais debilitada para coletar a matéria prima e confeccionar os artesanatos, encontrou no crochê uma alternativa para continuar a atividade artesanal.

O crochê eu aprendi sozinha, ‘oiando’ os outros ‘fazê’. Daí fui inventando... fazer as barras de toalha, fazer os guardanapos, eu aprendi sozinha [...] via dos outros. Daí eu copiava e foi assim! Aí aprendi a fazer as chinela e aprendi ‘oiando’ também.⁶⁵³

Mesmo com essas novas apropriações, os artesãos da comunidade ficam preocupados com o futuro do artesanato. Rosalina Silva observa que, para ela “[...] tá terminando tudo. Nem eu... eu saía vender, depois eu não sai mais, né, porque peguei idade, já comecei a sofrer de pressão alta, já não consegui mais. Às vezes eu saía e ficava doente, aí... não sai mais”⁶⁵⁴. Por isso, eles procuram ensinar os filhos e netos, mas, muitas vezes seus parentes não compartilham do mesmo interesse pelo artesanato. Desse modo, Rosalina Silva ainda completa, “[...] os mais novos não aprendem fazer, não fazem! Um filho da gente que nasceu hoje, amanhã ou depois não aprendem, não querem aprender artesanato”⁶⁵⁵.

Para isso, uma alternativa é persistir no ensinamento de outras pessoas. Um exemplo disso é a formação de um grupo de mulheres, do qual Rosalina Silva está se inserindo, com o intuito de fazer artesanatos para encomenda e ensinar pessoas que tenham interesse em aprender. Esse grupo ainda está no início da formação e os encontros irão acontecer na casa de uma artesã da aldeia Sede ou Jacu⁶⁵⁶. A intenção é fazer um projeto que alcance até a comunidade escolar.

⁶⁵³ SILVA, 2013, op. cit.

⁶⁵⁴ Ibidem.

⁶⁵⁵ Ibid.

⁶⁵⁶ Não possuímos mais informações sobre esse grupo, tendo em vista que somente a artesã Rosalina Silva fez referência a ele e, pouco soube nos dizer, tendo em vista que, recebeu o convite de terceiros e não da senhora (que Rosalina Silva não recordou o nome) que estaria organizando o tal grupo.

3.3 O artesanato na escola: para que aprender?

Atualmente, na escola, os alunos necessitam aprender elementos da cultura do seu povo, que na maioria das vezes não é aprendido em casa. Por isso, a prioridade não é o aprendizado da confecção como ocorre na comunidade, mas sim do reconhecimento daqueles objetos, como parte da cultura Kaingáng. O professor de Artes, da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, observa que:

[...] hoje é difícil dos alunos praticarem em casa, como a gente diz, devido a coleta do material. É difícil. Você tem que ter um preparo também e tá complicado pra eles preparar, porque tem outras atividades: ajudar os pais, ajudar as mães ou cuidar dos irmãos, porque a maioria dos pais trabalha hoje fora da aldeia. Quando sai pra vender o artesanato mesmo, então eles tem que ficar cuidando dos irmãozinhos, então é bem pouca prática mesmo na casa, a prática maior é na escola.⁶⁵⁷

Nesse contexto, aprender a Arte Kaingáng nos dias de hoje faz parte da comunidade escolar, da Educação Escolar Indígena. Contudo, anteriormente isso não acontecia, pois os artesanatos estavam inseridos na vivência familiar e da denominada Educação Indígena. De acordo com Maher “Quando fazemos menção à ‘Educação Indígena’, estamos nos referindo aos processos educativos tradicionais de cada povo indígena”⁶⁵⁸. Nesse contexto, todo mundo é ao mesmo tempo professor e aluno, sendo que a educação da criança não é responsabilidade de uma só pessoa, mas de toda a comunidade⁶⁵⁹. “Antigamente, essa era a única forma de educação existente entre os povos indígenas: o conhecimento assim transmitido era mais do que suficiente para dar conta das demandas

⁶⁵⁷ OLIVEIRA, Jonatas de. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 16 de Junho de 2011. Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

⁶⁵⁸ MAHER, Terezinha de Jesus Machado. A formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi. (org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: MEC/SECAD, 2006. p. 16.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p.18.

do mundo do qual faziam parte”⁶⁶⁰. Não existia um espaço específico para aprender, qualquer lugar era lugar e, qualquer hora era hora. O saber era acessível a todos, “e não organizado a partir de uma fragmentação de conhecimentos como ocorre na organização e na transmissão dos conhecimentos escolares do modelo ocidental”⁶⁶¹. Além dessa fragmentação do ensino, esse modelo de educação com definição de tempo e espaço, também foi instituído com a escola.⁶⁶²

Antes de prosseguirmos, faz necessário abordar brevemente sobre a Educação Escolar indígena, como foi sua inserção na Terra Indígena Xapecó e todo o processo de funcionamento, até a concepção da matriz curricular atual que inclui as aulas de Artes Kaingáng.

Conforme Maher, a partir do contato mais intenso com os não indígenas, o conhecimento que o indígena possuía, passou a ser insuficiente para garantir a sobrevivência e o bem estar dessas sociedades. Dessa forma, seria preciso conhecer também os códigos e os símbolos dos não indígenas, já que estes e suas ações passaram a povoar o entorno e até o território indígena⁶⁶³. Mas, nem por isso, a inserção das escolas dentro das comunidades indígenas ocorreu/ocorre de forma calma e satisfatória.

Na maioria das vezes, essa inserção ocorreu inicialmente com o modelo dos missionários (como os jesuítas, franciscanos, entre outros) e estabeleceu um modelo de letramento para o indígena, onde “o padrão de uso da cultura escrita, era uma reprodução das práticas discursivas letradas escolarizadas e religiosas”⁶⁶⁴. Para Maher, essa era uma educação no modelo: Paradigma Assimilacionista,

[...] onde, o que se pretende é, em última instância, educar o índio para que ele deixe de ser índio: o objetivo do trabalho pedagógico é fazê-lo abdicar de sua língua, de suas crenças e de seus padrões culturais e incorporar, assimilar os valores e

⁶⁶⁰ MAHER, 2006, Ibidem, p.17.

⁶⁶¹ BALANDIER, Georges. **A desordem**: elogio do movimento. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p.156.

⁶⁶² NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MAIA, Delta Maria de Souza. Educação Wapixana: ontem e hoje. In: **IV Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de História** (Anais). Ijuí/RS: Editora Unijuí, 11-13, out. 1999. p. 469.

⁶⁶³ MAHER, 2006, Ibidem, p.17.

⁶⁶⁴ GUIMARÃES, Suzana Martelletti Grillo. **A Aquisição da Escrita e Diversidade Cultural**: a prática dos professores Xerente. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2002. p. 36.

comportamentos, inclusive lingüísticos, da sociedade nacional.⁶⁶⁵

Nessa perspectiva, a educação missionária pode ser considerada como um “Modelo Assimilacionista de Submersão”. Nesse modelo,

[...] as crianças indígenas eram retiradas de suas famílias, de suas aldeias e colocadas em internatos para serem catequizadas, para aprenderem português e os nossos costumes, enfim para “aprenderem a ser gente”. Porque o que se acreditava é que os costumes e crenças indígenas não correspondiam aos valores da modernidade. Há muita documentação escrita atestando que o índio era visto como um bicho, um animal que precisava urgentemente, de acordo com o projeto de construção da Nação Brasileira, ser “civilizado”, “humanizado”. E à escola cabia levar a cabo tal incumbência, através de programas de submersão cultural e lingüística.⁶⁶⁶

Para Rosa, essa empreitada missioneira ansiava atender a uma política vigente de dominação e segregação. Para que essa política se tornasse realidade, fez-se necessário tornar invisíveis os processos próprios de aprendizagem dos povos indígenas. Portanto, “inicialmente a escola se constituiu em um processo desagregador para os povos indígenas, pois foi destruindo suas formas tradicionais de educação”.⁶⁶⁷

Com a falta de êxito desse modelo, ele foi sendo substituído pelo Modelo Assimilacionista de Transição. Nesse modelo, a criança não era retirada da família, sendo que a estratégia utilizada foi criar escolas nas aldeias onde, inicialmente o aprendizado seria na língua indígena. Isso se deve pela percepção de que seria difícil,

[...] alfabetizar uma criança em uma língua que ela não domina. Mas, nesse modelo, depois que a criança é alfabetizada em sua língua materna, depois que ela entende o que é escrita, como é o seu funcionamento, vai-se introduzindo o português

⁶⁶⁵ MAHER, 2006, op. cit., p.19-20.

⁶⁶⁶ Ibidem, loc. cit.

⁶⁶⁷ ROSA, 2009, op.cit., p. 60.

paulatinamente até que a língua indígena seja totalmente excluída do currículo escolar. A função da língua indígena é apenas servir de elemento facilitador para a aprendizagem de língua portuguesa, a qual, tendo sido aprendida, passará a ser a língua de instrução na apresentação dos demais conteúdos escolares. [...] Paralelamente, busca-se substituir o referencial cultural indígena pelos valores e práticas da sociedade dominante.⁶⁶⁸

Mesmo que esse segundo modelo de educação seja distinto do primeiro modelo apresentado, eles são semelhantes no modo como procuram negar ao indígena sua cultura e identidade, almejando assim, sua integração. Podemos perceber ainda nesse modelo as ações do Estado com os órgãos protecionistas, como o SPI e a Funai, pois, mesmo que inicialmente o ensino fosse realizado na língua materna, ele era apenas para auxiliar nessa fase de transição do indígena.

Durante a atuação do SPI, esse órgão não conseguiu fundar escolas em todos os Postos Indígenas por ele criados. Com a Funai, um programa de educação bilíngue foi elaborado, apoiando a sua ação na experiência do Instituto Indigenista da América Latina e em resoluções técnicas provenientes de Congressos Indigenistas realizados no México⁶⁶⁹. Com isso, mudanças foram sendo introduzidas nas práticas escolares e, uma delas foi à atuação do *Summer Institute of Linguistics - SIL*⁶⁷⁰. Esse instituto, com base em convênio firmado com o Estado brasileiro, levou para áreas indígenas, linguistas de outras nacionalidades que passaram a atuar no sentido de criar a escrita da língua de diversos povos⁶⁷¹. Foi nesse contexto, que a linguista alemã Ursula Wiesemann, publicou o dicionário Kaingáng-Português – Português-Kaingáng.

⁶⁶⁸ MAHER, 2006, op. cit., p.21-22.

⁶⁶⁹ PALADINO, Mariana; ALMEIDA, Nina Paiva. **Entre a diversidade e a desigualdade:** uma análise das políticas públicas para a educação escolar indígena no Brasil dos governos Lula Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED/Museu Nacional/UF RJ, 2012. p.36.

⁶⁷⁰ O Summer Institute of Linguistics - SIL era uma instituição norte-americana que promovia o ensino escolar bilíngue nas áreas indígenas, não com o objetivo de valorizar as línguas indígenas e sim por considerar que a alfabetização na língua materna seria o método mais eficaz para introduzir o cristianismo entre os povos indígenas. Antes do convênio com a Funai, o SIL tentou estabelecer um convênio com o SPI, em 1954, para empreender ações educativas junto aos povos indígenas. Entretanto, o SPI recusou tal solicitação porque não via com bons olhos a atuação das missões religiosas entre os povos indígenas. PALADINO; ALMEIDA, 2012, *Ibidem*, p.37.

⁶⁷¹ BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, op. cit., p.58.

Através disso, as escolas nas comunidades indígenas se configuravam, de modo a não incluir nenhuma especificidade da cultura indígena. Os modelos que eram aplicados para o ensino nas comunidades indígenas, eram os mesmos aplicados nas demais escolas ⁶⁷². Um exemplo dessa falta de especificidade está presente nos conteúdos escolares ministrados na comunidade Wapixana de Jacamin, localizada nos Municípios de Bonfim e Caracaraí, no estado de Roraima, Sacchi comenta sua experiência que elucida essa situação:

[...] em cartazes expostos na sala de aula, onde se pretendia ensinar as palavras “papai” e “casa”, aparecia um homem de traços brancos, de terno e gravata, com óculos e portando uma pastinha tipo “007”. A palavra “casa” por sua vez, refletia exatamente o modelo de uma morada de classe média, feitas de alvenaria e com varanda em arco.
⁶⁷³

Esse modelo, em nada condizia com a realidade daquela comunidade. Com isso, essa não possibilidade de identificação com aquela forma de aprendizagem, pode ocasionar dificuldades em aprender naquele método ou por fim, na negação da identidade do próprio indígena, como alternativa de “encaixe” naquela “nova” sociedade, tornando as escolas o principal meio de descaracterização das culturas indígenas.⁶⁷⁴

A situação foi se modificando nos últimos quarenta anos com a inserção de escolas em que a cultura e a língua indígena estão sendo inseridas. Idealmente, a língua portuguesa e outros componentes curriculares característicos das escolas não indígenas ainda estariam presentes, mas, de maneira que não se sobreponha aos conhecimentos indígenas. Por isso,

[...] insiste-se na importância de que a língua de instrução seja a língua indígena ao longo de todo o processo de escolarização e não apenas nas séries

⁶⁷² NÖTZOLD; MAIA, op. cit., p. 469.

⁶⁷³ SECCHI, Nelson. **A atual situação dos Wapixana**. (texto mimeografado), Malacacheta/RR, 1982. p. 28. apud NÖTZOLD; MAIA, *Ibidem*, p. 470.

⁶⁷⁴ SILVA, 2011, op. cit., p. 52.

iniciais. Além disso, esse modelo busca promover o respeito às crenças, aos saberes e às práticas culturais indígenas.⁶⁷⁵

É importante salientar que a conquista de um novo modelo de escola não veio de graça. Ela é fruto de um movimento de fortalecimento político das associações indígenas, apoiadas por entidades da sociedade civil. Os povos indígenas começaram a se fazer notar no Congresso Nacional, em Brasília; começaram a utilizar a mídia para denunciar invasões em suas terras e para reivindicar seus direitos. Com a Constituição Federal de 1988, uma grande conquista foi realizada, pois, essa CF pôs fim no paradigma integracionista que pensava os índios como uma categoria transitória e, estabeleceu que o Estado brasileiro devesse assegurar as condições para que estes povos pudessem permanecer como tais, se assim o desejassem.⁶⁷⁶

Art. 215 – O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
Parágrafo Primeiro: O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.
Parágrafo Segundo: A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.⁶⁷⁷

Esta CF também foi um divisor de águas quanto a Educação Escolar Indígena, com diversas mudanças proporcionadas a partir de então. A proposta para a educação indígena passou a ser: comunitária, intercultural, específica, diferenciada, bilíngue e multilíngue e, por intermédio de alguns organismos institucionais, os diferentes povos

⁶⁷⁵ SILVA, 2011, *Ibidem*, p. 22.

⁶⁷⁶ PALADINO; ALMEIDA, 2012, *op. cit.*, p.42.

⁶⁷⁷ BRASIL, Senado Federal. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 de janeiro de 2014.

começam a estabelecer um canal de negociação com o Estado Nacional.⁶⁷⁸

A primeira mudança foi iniciada em 1991, quando as escolas indígenas passaram a ser responsabilidade do Ministério da Educação – MEC, dos estados e municípios e, não mais de responsabilidade da Funai.

A partir daí desencadeia-se um movimento forte de afirmação da educação escolar indígena, por meio de leis, de criação de setores específicos para a gestão dessa modalidade de escola e do envolvimento de lideranças e professores indígenas na condução desse processo.⁶⁷⁹

Além disso, essa mudança acarretou no aumento do número de investimentos nas escolas indígenas, pois, possibilitou a inclusão dessas escolas em políticas de financiamento da educação nacional, como o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação – FUNDEB e o Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE⁶⁸⁰. Em fevereiro de 1991, com o decreto nº 26, as atribuições das questões escolares indígenas torna-se incumbência do Ministério da Educação – MEC, que deveria coordenar as ações e sua execução nos Estados e Municípios.⁶⁸¹

Em 1993, constituiu-se um Comitê de Educação Escolar Indígena que elaborou o documento - Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena⁶⁸². Nesse novo contexto aberto para a educação indígena, ela modificou-se, passando da integração dos povos indígenas (vista como necessária para o projeto do Estado nacional) para a afirmação da diversidade cultural.⁶⁸³

Outra lei que veio ao encontro da ideia de reconhecimento da diversidade cultural, foi a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

⁶⁷⁸ ROSA, 2009, op. cit., p. 63.

⁶⁷⁹ BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, op. cit., p.58.

⁶⁸⁰ BANIWA, Gersem. Os desafios da educação indígena intercultural no Brasil: Avanços e limites na construção de políticas públicas. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.73.

⁶⁸¹ BRASIL. Parecer CNE Nº 14/99 – Câmara de Educação Básica. **Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena**, 1999. p. 539.

⁶⁸² GUIMARÃES, 2002, op. cit., p. 37.

⁶⁸³ SILVA, 2011, op. cit., p.53.

- nº 9.394, aprovada pelo Congresso Nacional em setembro de 1996⁶⁸⁴. Ela estabeleceu normas para todo o sistema educacional brasileiro, desde a Educação Infantil até a Educação Superior, proporcionando ainda às comunidades indígenas o estabelecimento de um currículo com adaptações de acordo com as necessidades de cada povo ou núcleo escolar. Como um dos princípios que norteiam a LDB, está o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas. A partir disso, [...] o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas indígenas e processos próprios de aprendizagem.⁶⁸⁵

Além de dar evidência à língua indígena, a LDB também incorpora em seu texto, que serão desenvolvidos programas integrados de ensino e pesquisa, para dessa forma, ofertar uma educação escolar bilíngue e intercultural; promover a recuperação de memórias históricas dos indígenas; possibilitar a reafirmação de suas identidades étnicas; valorizar não somente a língua, mas também suas ciências; desenvolver currículos e programas específicos, incluindo neles, os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades; elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.⁶⁸⁶

Outro intermediário dessas ações de transformação na educação indígena foi o Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas – RCNEI que foi elaborado em 1998, a partir da LDB. O objetivo do RCNEI era:

Oferecer subsídios para: a) a elaboração e implementação de programas de educação escolar que melhor atendam aos anseios e interesses das comunidades indígenas, b) a formação de educadores capazes de assumir essas tarefas e de técnicos aptos a apoiá-las e viabilizá-las.⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ Parecer CNE Nº 14/99... Ibidem, p. 540.

⁶⁸⁵ BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em 20 de janeiro de 2014.

⁶⁸⁶ BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**... Ibidem.

⁶⁸⁷ MEC/SEF. **RCNEI - Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental, 1998, p.13. Disponível em: http://www.ufpe.br/remdipe/images/documentos/edu_escolar/ml_07.pdf. Acesso em 21 de janeiro 2014.

Ele foi elaborado por lideranças indígenas de todo o país, junto a especialistas da educação, antropólogos e professores das diversas matérias. O RCNEI, é um instrumento que auxilia, principalmente, professores indígenas e técnicos das Secretarias de Educação na implementação do projeto pedagógico e do currículo das escolas indígenas⁶⁸⁸. Ele ainda tinha como objetivo, ser um documento básico para o trabalho de professores de escolas indígenas. Contudo, esse documento deveria ser compreendido como um instrumento de estímulo à reflexão e não propriamente como um manual a ser seguido.

Sua publicação divide-se em duas partes. A primeira, “Para começo de conversa”, reúne um breve histórico, direitos, as questões políticas, legais e pedagógicas, a situação em 1998 de uma proposta de educação escolar indígena entendida como intercultural, bilíngue, específica e diferenciada. A segunda parte, “Ajudando a construir o currículo nas escolas indígenas” propõe sugestões de trabalhos para a construção dos currículos escolares indígenas específicos a cada realidade. “O objetivo é integrar conhecimentos universais selecionados e os etno-conhecimentos de cada povo indígena”, orientados pelos temas transversais.⁶⁸⁹

Se anteriormente a escola era um meio de descaracterização da cultura indígena, hoje, ela representa um espaço de grande significado para as comunidades indígenas. Os indígenas passaram a reivindicar que as escolas fossem idealizadas, implantadas e com direção indígena, respeitando também a identidade étnica dos vários povos em suas particularidades socioculturais, voltadas para atender a realidade e as necessidades das comunidades.⁶⁹⁰

Contudo, temos ciência que mesmo as leis assegurando esses direitos, nem sempre eles são vividos na prática e um exemplo disso, são os materiais didáticos específicos para as populações indígenas. A elaboração e publicação sistemática que a LDB prevê, não ocorrem. Por isso, as escolas utilizam os livros que o estado e prefeitura enviam para todas as escolas, sem distinção; ou então, os professores fazem seu próprio material didático.⁶⁹¹

⁶⁸⁸ BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, op. cit., p.59-60.

⁶⁸⁹ MEC/SEF. **RCNEI - Referencial Curricular** ... op. cit., p.14.

⁶⁹⁰ GUIMARÃES, 2002, op. cit., p. 471.

⁶⁹¹ Em 2005 foi criada a Comissão Nacional de Apoio à Produção de Materiais Didáticos Indígenas (Capema), que tinha como um dos princípios a garantia da participação de especialistas indígenas e não indígenas na avaliação e seleção dos materiais didáticos,

De longe não é a situação ideal, pois, muitas escolas estão tentando encontrar o equilíbrio entre ser uma escola indígena, específica e diferenciada, mas, que proporciona aos seus alunos ensinamentos das escolas não indígenas. De acordo com Baniwa, essas escolas acabam encontrando “limitações e contradições internas geradas a partir da falta de clareza não do que se quer, mas do que fazer para se alcançar os resultados desejados”⁶⁹². Uma dessas limitações é organizar a escola indígena com os mesmos 200 dias letivos das escolas não indígenas. Muitas vezes, as escolas organizam o próprio Projeto Político Pedagógico Próprio – PPP, mas esbarra na ingerência das Secretarias de Estado da Educação – SED, através das Gerências Regionais de Educação – GEREDs. Por isso, a escola bilíngue/multilíngue, específica, diferenciada e intercultural indígena, também não está conseguindo atender as demandas dessas populações.

Na Terra Indígena Xapecó, a instituição escolar foi inserida ainda na década de 1930, mais especificamente, em 1937, com a escola do Banhado Grande. Essa escola era mantida pelo juiz da Comarca de Chapecó, Antonio Selistre de Campos, que pagava o professor Felicíssimo Belino para ministrar aulas aos indígenas. A memória Kaingáng nos relata que antes mesmo da criação da escola, o professor Felicíssimo Belino ensinava os Kaingáng em suas casas.⁶⁹³

qualificando-as no que diz respeito a sua relevância sociocultural. No ano de sua criação, a Comissão dispunha de 84 obras a disposição dos educadores das escolas indígenas e as estimativas eram que até o final de 2008, já estariam disponíveis mais 25 obras. Contudo, ainda ocorre um expressivo déficit de materiais didáticos para todas as etapas da educação básica intercultural indígena, principalmente para os anos finais do ensino fundamental e ensino médio, além dos materiais já produzidos, não contemplarem todos os povos indígenas que vivem no Brasil. Para a Comissão, os programas de formação superior de professores indígenas nas licenciaturas interculturais, seriam capazes de acelerar e diversificar essa produção de material didático para os povos indígenas. FIGUEIREDO, Nilza; GUIMARÃES, Susana Grillo (Orgs.). **Capema – Comissão Nacional de Apoio a Produção de Materiais Didáticos Indígenas**. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/Ministério da Educação, 2005. p.04-05. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/indigena/didatico_indigena.pdf. Acesso em: 31 de maio de 2014.

⁶⁹² BANIWA, 2012, Idem, p.73.

⁶⁹³ SALVARO, 2009, op. cit., p.96.

Figura 24: Escola do Banhado Grande - Professor Felicíssimo Belino e alunos.



Fonte: Acervo CEOM, Coleção Cidades. Foto datada de 1939.

Posteriormente, houve a criação da escola do Pinhalzinho (uma escola de madeira construída pelos próprios indígenas) após a inserção do SPI na área indígena. Não há uma data certa para a criação dessa escola, contudo, estima-se que ela tenha sido instalada no novo Posto, entre 1941 a 1945⁶⁹⁴. O professor dessa escola era Samuel Brasil, um não indígena auxiliar de sertão do SPI, nascido em Santo Ângelo/RS, no ano de 1915.⁶⁹⁵

Em meados de 1960, era criada a escola Estadual de São Pedro, na aldeia Água Branca. Quinze anos depois, essa escola foi transferida para a aldeia Sede ou Jacu, da Terra Indígena Xaçecó e, com a mudança de localização, veio também à mudança de nome, pois, ela passa a ser denominada de: escola Isolada Federal Posto Indígena Xaçecó. Por volta de 1984 essa escola recebe um novo nome, passando a se chamar Escola Isolada Federal Vitorino Kondá. Quatro anos depois, ela foi transformada através da Portaria 488/88 de 06 de dezembro de 1988 e do parecer n.º

⁶⁹⁴ SALVARO, 2009, Idem, p. 99.

⁶⁹⁵ Ibidem, loc.cit.

609⁶⁹⁶, em Escola Básica Federal Vitorino Kondá, sendo autorizado também o seu funcionamento de 5ª a 8ª série⁶⁹⁷. Isso significou uma grande mudança, pois muitos alunos desistiam de ir à escola por ter que estudar fora de suas aldeias.

Nesse período (antes mesmo da LDB incorporar em seu texto que materiais didáticos específicos deveriam ser elaborados para os indígenas), um ofício endereçado ao Escritório da Organização dos Estados Americanos – OEA, por quatro técnicas da Funai que trabalhavam na 1ª SUER, solicitando informações sobre “Cursos relacionados com a Elaboração de Material Educativo”, que estavam sendo oferecidos pelo Centro de Capacitación Docente el Macaro, na Venezuela, durante o ano de 1988⁶⁹⁸. Elas trabalhavam junto aos Kaingáng, Guarani, Xokleng e Terena que viviam nos estados de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. As informações solicitadas tinha o intuito de promover,

[...] um Seminário para a elaboração de literatura indígena, material didático e literatura referencial que expressem o saber indígena e outros materiais do saber não indígena. Também programamos um Encontro de Docentes Indígenas e não indígenas quando será reservado um espaço especial para tratar da elaboração de material didático específico e diferencial, para uma educação indígena diferenciada.⁶⁹⁹

Considera-se que esses materiais seriam de fundamental importância para uma educação diferenciada. Esse ofício foi antes da proclamação da Constituição Federal de 1988, contudo, podemos perceber que as discussões que precederam a CF tentavam ser postas em prática, antes mesmo de uma nova Constituição Federal. Não possuímos informações se essas técnicas conseguiram as informações que

⁶⁹⁶ SALVARO, 2009, Idem, p.100.

⁶⁹⁷ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. Projeto de ampliação para viabilizar a instalação do 1º grau completo - C.I 001/PRESI nº469/88, de 29 de julho de 1988 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

⁶⁹⁸ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. Ofício sobre Cursos relacionados com a Elaboração de Material Educativo, de 11 de abril de 1988 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

⁶⁹⁹ Idem.

desejavam, nem se os eventos planejados, de fato ocorreram, assim como a elaboração de material didático. Todavia, se tudo ocorreu conforme o plano, o material didático elaborado não chegou a todas as regiões.

Nesse mesmo ano, além de perceber que a elaboração de material didático específico era de grande importância para os indígenas, outras percepções mais diretas ocorreram, como: o número de salas de aulas nas escolas indígenas não comportava a demanda de alunos⁷⁰⁰; que a Escola Básica Federal Vitorino Kondá necessitava de uma ampliação⁷⁰¹. Contudo, no que concerne a Escola Básica Federal Vitorino Kondá, essas mudanças de estrutura só viriam após vinte anos. Enquanto isso, as mudanças continuariam a ser referente ao nome e a quem a escola estava atribuída.

No ano de 1994, pela portaria 221/94 que foi publicada no Diário Oficial de SC, em 06 de junho do referido ano, ocorreu outra mudança no nome da instituição escolar. Ela passa a ser chamada de Escola Básica Vitorino Kondá⁷⁰², retirando-se assim o Federal do nome. Dessa maneira, os indígenas consideravam que no âmbito estadual, eles conseguiriam garantir um melhor funcionamento da sua escola. Quatro anos depois, pela portaria nº 014/98, de 27 de janeiro de 1998, da Secretaria de Educação de Desporto e, através do parecer nº 352/97 do Conselho Estadual de Educação, foi aprovado o Ensino Médio nesta unidade escolar⁷⁰³. Com isso, uma nova mudança de nome foi realizada e a escola passa a se chamar: Colégio Estadual Vitorino Kondá, que foi a primeira escola indígena no Brasil a implantar Ensino Médio.

No entanto, pouco tempo depois, no ano de 2000, outra mudança ocorreu no nome da escola. Através da portaria E/040/SED de 07 de junho de 2000, a escola recebe o nome de: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê e já no final desse ano, formou sua primeira

⁷⁰⁰ BRASIL, Ministério do Interior / Funai. Comunicação interna nº 234/ARLO/FUNAI, s/d – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

⁷⁰¹BRASIL, Ministério do Interior / Funai. Comunicação interna nº 324/GPA, de 01 de agosto de 1988 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

⁷⁰² Portaria 221/94, publicado no Diário Oficial do Estado de Santa Catarina em 06/06/1994 ficou retirada a Portaria E488/88. apud SILVA, 2002, op. cit., p. 14.

⁷⁰³ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. Observatório da Educação Escolar Indígena – Autogestão e processos próprios de aprendizagem: desafios para uma educação escolar indígena com autonomia. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.21.

turma de Ensino Médio⁷⁰⁴. Essa mudança ocorreu após a comunidade realizar uma pesquisa biográfica sobre Vitorino Kondá e discutir, após reuniões entre a Associação de Pais de Professores – APP, pais, alunos, lideranças e professores, que essa mudança deveria ser realizada⁷⁰⁵. A escolha foi feita através de uma votação que contou com a presença de toda comunidade escolar.

Concomitante a mudança de nome, a atual escola recebe através de um projeto a construção de uma nova estrutura para seu funcionamento. O prédio da EIEB Cacique Vanhkrê com as salas de aula foi construído em formato circular; também foi construído um Centro Cultural no formato de tartaruga e um ginásio de esportes em forma de tatu. Ambos com representação significativa na história e na alimentação dos Kaingáng em tempos passados. Em 2011, a estrutura física da EIEB Cacique Vanhkrê recebeu sua primeira reforma: o pátio recebeu preenchimento de cimento, o telhado foi substituído e também foram construídas salas anexas à escola, local onde funcionaria o Ensino Médio profissionalizante.⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ SALVARO, 2009, op. cit., p. 104.

⁷⁰⁵ Planejamento Geral das atividades de 1990, Colégio Estadual Vitorino Kondá. Atas da EIEB Cacique Vanhkrê. apud SALVARO, *Ibidem*, p. 103.

⁷⁰⁶ SILVA, Jeniffer Caroline da; SILVA, Luana Máyra da. Do Papel ao Cotidiano: Escola e a Educação Escolar Indígena na E.I.E.B Cacique Vankrê. In: **I Congresso Internacional de História Regional** – Mercosul: integração e desencontros (Anais). Passo Fundo/RS, 2011. p. 1624.

Figura 25: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê e ginásio de esportes.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacu, Terra Indígena Xaçepó, 2012.

Figura 26: Centro Cultural da Escola Indígena de EIEB Cacique Vanhkrê.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacu, Terra Indígena Xaçepó, 2011.

Todas essas mudanças aconteceram paralelamente ao aumento da demanda da escola. Se em 1997, o número de matrículas era de 336; quinze anos depois, esse número aumentou para 860⁷⁰⁷. Apesar de a EIEB Cacique Vanhkrê ser a maior escola da T.I, há mais nove escolas na comunidade. A Escola Indígena de Ensino Fundamental Pinhalzinho e a EIEF Paiol de Barro (que juntas vão contar com 13 turmas no ano de 2014 e são as maiores escolas depois da EIEB Cacique Vanhkrê); também há escolas menores e multisseriadas, como: EIEF Baixo Samburá, EIEF São José, EIEF São Pedro, EIEF Cerro Doce, EIEF Mbya Limeira, EIEF Guarani e a EIEF Linha Matão (algumas dessas escolas, ainda contam com alunos da Educação de Jovens e Adultos – EJA).⁷⁰⁸

De acordo com o professor da EIEF Paiol de Barro, Valdecir de Paula, antigamente, o que era ensinado nas escolas indígenas se restringia a: boas maneiras, leitura, escrita e matemática⁷⁰⁹, ou seja, a ideia era que os professores não indígenas viessem alfabetizar os indígenas. Mas, a partir da década de 1990, os Kaingáng dessa comunidade passaram a conduzir mais a sua educação escolar⁷¹⁰. Hoje em dia, além dos componentes curriculares que são comuns a todas as escolas, os currículos das escolas indígenas contemplam componentes específicos da cultura Kaingáng, como a língua Kaingáng e as Artes. Nessa perspectiva, procura contribuir para revitalização e valorização da cultura Kaingáng, já que, os componentes curriculares como Língua Kaingáng e Artes Kaingáng, possibilitam o fortalecimento da identidade do povo.

O texto do RCNEI aborda que,

[...] a arte não se constitui em algo que não muda, que se transmite através de gerações de modo inalterado. Ela é constantemente elaborada e reelaborada, ao longo do tempo e através do espaço, e seu dinamismo acompanha a própria vida da sociedade produtora. Além de outras funções, as produções artísticas dos povos indígenas são um

⁷⁰⁷ SILVA, Jeniffer Caroline da; SILVA, Luana Máya da. Do Papel ao Cotidiano: a escola e a educação escolar indígena na E.I.E.B Cacique Vankrê. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012.p. 173.

⁷⁰⁸ Disponível em: <http://serieweb.sed.sc.gov.br/cadueportal.aspx>. Acesso em: 22 de janeiro de 2014.

⁷⁰⁹ PAULA, Valdecir de. **Entrevista concedida a Luana Máya da Silva** em 21 de novembro de 2013. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

meio de comunicação de aspectos da cultura, da vida social e da visão do mundo. por intermédio dos objetos, das danças, da pintura corporal e dos cantos, são transmitidas e/ou registradas as lembranças, os acontecimentos dos mitos, as referências de parentesco, a existência e o aspecto dos seres sobrenaturais.⁷¹¹

Nesse contexto, a arte está constantemente conectada à vida de todos os povos, constituindo um dos principais meios de expressão e comunicação de ideias e conhecimentos⁷¹². Para isso, é de grande importância que ela esteja na matriz curricular das escolas indígenas, também de maneira diferenciada. O ensino das artes, além de um aspecto cultural, é também indispensável para o desenvolvimento da expressão pessoal e social dos estudantes, assim como da articulação da imaginação, razão, emoção⁷¹³ e ainda de outros aspectos, como: a percepção, criação, fantasia, reflexão e o sentimento.⁷¹⁴

Poder vivenciar esse meio artístico tem grande influência no desenvolvimento de potencialidades individuais, na maneira como as pessoas se comunicam, na aprendizagem e como eles interpretam os significados da vida cotidiana. Elementos que também são fundamentais para a construção de outros conhecimentos. Isso contribui para a construção de identidades (tanto pessoal, como social), pois ao perpassar por todos os elementos da vida das pessoas, as artes permitem também o entendimento das tradições de outras culturas. Através disso, as experiências e referências adquiridas pelo ensino da arte atuam positivamente sobre os alunos, aumentando-lhes o sentimento de pertencerem a determinado povo.⁷¹⁵

Nas escolas indígenas o RCNEI propõe para o ensino de Artes, que os alunos possam:

- Compreender a arte como uma forma de expressão e comunicação presente em todos os

⁷¹¹ MEC/SEF. **RCNEI - Referencial Curricular...** Ibidem, p.288.

⁷¹² Ibidem, p. 292.

⁷¹³ Educação Artística. In: **Currículo Nacional do Ensino Básico**. p. 149. Disponível em: <http://www.meloteca.com/CompetenciasEssenciaisEnsinoBasicoEducacaoArtistica.pdf>. Acesso em: 29 de janeiro de 2014.

⁷¹⁴ MEC/SEF. **RCNEI - Referencial Curricular...** op. cit., p. 292.

⁷¹⁵ Ibidem, loc. cit.

povos, de diferentes tempos e lugares, reconhecendo a pluralidade cultural como um direito de todos os grupos sociais.

- Compreender a importância da arte como patrimônio e como elemento formador da identidade étnica e cultural.

- Refletir sobre as diferentes linguagens da arte (música, teatro, dança, artes visuais), como se apresentam em sua cultura e em outras, estudando a sua história, identificando e experimentando técnicas, materiais e recursos, procedimentos criativos e de apreciação.

- Ampliar a imaginação, a percepção, a reflexão, a intuição, a fantasia, a observação, a sensibilidade e demais potencialidades necessárias à produção e apreciação da arte, bem como à construção de outros conhecimentos.

- Valorizar as diferentes expressões artísticas de sua sociedade e o conhecimento de seus produtores.

- Identificar aspectos que singularizam a arte de sua cultura frente a outras culturas, indígenas ou não.

- Reconhecer a importância de registrar, conservar e divulgar as produções artísticas de sua sociedade e de outras, sabendo organizar informações e utilizar recursos, materiais, técnicas e procedimentos variados.⁷¹⁶

Ensinar as Artes indígenas em suas escolas possibilita o reconhecimento do valor dessas expressões artísticas e, a percepção dos alunos sobre a importância de sua própria cultura, compreendendo-a num conjunto de relações com outras culturas. Dessa forma, percebendo também que,

[...] os alunos que pertencem às minorias étnicas e culturais podem não somente exercer o seu direito de acesso ao conhecimento universal, mas redimensionar positivamente a sua identidade, a importância e o significado de seu saber, reunindo condições que lhes permitam compreender e superar as ideias preconceituosas e discriminatórias

⁷¹⁶ MEC/SEF. RCNEI - Referencial Curricular... Ibidem, p. 296.

que muitas vezes são atribuídas às suas produções culturais e modos de vida.⁷¹⁷

As leis sobre Educação Escolar Indígena, ao possibilitar que os conteúdos em suas escolas sejam organizados para atender as necessidades de cada comunidade e das Terras Indígenas (mesmo que em muitas escolas, isso não aconteça), favorece a incorporação de elementos da cultura do povo, como Artes e a Língua Indígena, por exemplo. Aspectos que muitas vezes, o único contato que o aluno possui é na escola, tendo em vista que, em suas casas já não se fala mais a língua materna e/ou não está ambientada com as artes de seu povo. Cabe ressaltar aqui, que a concepção de arte empregada está relacionada a um tipo de aprendizagem que envolve a explicação verbal, a observação, o ver fazer e a ação de fazer, ou seja, a dança, o canto, o teatro, o artesanato, o desenho, a pintura, entre outros, são considerados artes. Contudo, esta pesquisa aborda somente o artesanato e também seus desdobramentos nas aulas de Artes.

Esse componente curricular anteriormente era denominado de Educação Artística, porém, após o parecer CNE/CEB nº 22/2005, de 23 de dezembro de 2005, ela passou a ser denominada de Artes⁷¹⁸ (essa alteração foi válida para escolas indígenas e não indígenas). Essa mudança aconteceu porque antes de 2005, a Educação Artística era considerada como “atividade educativa” e não como um componente curricular propriamente dito. Isso resultou na “perda da qualidade dos saberes específicos das diversas formas de arte, dando lugar a uma aprendizagem reprodutiva”⁷¹⁹. As mudanças começaram a acontecer com a LDB, de modo que, esse documento pôs fim a discussões sobre o caráter de não obrigatoriedade da Educação Artística. Após a LDB, ela passa a ser considerada obrigatória na Educação Básica.⁷²⁰

Essa nova denominação tende a fortalecer a proposta que vê o ensino da arte como uma área específica do saber humano, partindo do raciocínio de que a importância da arte está na arte em si mesma e no que ela pode oferecer e, não porque serviria para atingir outros fins.

⁷¹⁷ MEC/SEF. RCNEI - Referencial Curricular... Ibidem, p. 295.

⁷¹⁸ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Solicitação de retificação do termo que designa a área de conhecimento “Educação Artística” pela designação “Arte”** - parecer CNE/CEB nº 22/2005, de 23 de dezembro de 2005. p.01. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/pceb22_05.pdf . Acesso em 23 de janeiro de 2014.

⁷¹⁹ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Solicitação de retificação**... Ibidem, p.01.

⁷²⁰ Ibidem, loc. cit.

Permitindo também as redes de ensino, no âmbito de sua autonomia, receber indistintamente, em concursos públicos: licenciados em Educação Artística, em Arte ou em quaisquer linguagens específicas, Artes Visuais e Plásticas, Artes Cênicas ou Teatro, Música e Dança. Sendo assim, eles utilizariam os seus conhecimentos específicos, com a finalidade de atingirem os objetivos preconizados pela legislação em vigor para o Ensino Fundamental e, de modo mais direto, o objetivo do ensino da arte, que é “promover o desenvolvimento cultural dos alunos”.⁷²¹

Todavia, essa mudança não foi apenas nominal. Se antes esse componente era visto como mantenedor de uma superficialidade, atualmente essa realidade é diferente. As aulas de Artes agora são vistas como uma área do conhecimento que deve ter um professor habilitado nessa área para ministrá-la. Contudo, nas escolas indígenas, essa conquista é uma via de mão dupla. Ao mesmo tempo em que abriu possibilidade de ter em sala de aula, professores indígenas habilitados em Artes; artesãos que ensinavam nas escolas tiveram que sair de sala de aula, pois, não possuíam habilitação específica para esse componente. Muitos na verdade, nem terminaram o estudo escolar (abordaremos esse assunto posteriormente).

Na maior escola da T.I Xapecó, a EIEB Cacique Vanhkrê, as aulas de Artes com a prática da produção dos artesanatos, teve início após 1995 (quando a escola ainda tinha o nome de Escola Básica Federal Vitorino Kondá) com professores não indígenas. De acordo com a professora de Artes dessa escola, Charlene Lopes, quando ela estudava,

[...] os professores eram brancos e muitas vezes eles não sabiam a nossa realidade. Mas, eles buscavam fazer que nem a gente. E era assim... eles buscavam aprender junto com ‘nóis’ e ‘nóis’ aprendia junto com eles também.⁷²²

Entretanto, essa é uma realidade que veio se modificando. Atualmente, todos os professores que ministram esse componente são indígenas, contudo, nem todos possuem ou estão em processo de uma formação superior direcionada a essa especialidade. Percebemos então, que o caminho desse componente é difícil. Primeiro, porque essa é uma

⁷²¹ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Solicitação de retificação...* Ibidem, p.02 .

⁷²² LOPES, Charlene. *Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva* em 24 de Junho de 2013. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

aula bastante questionada, tanto em escolas indígenas como não indígenas, conforme Ari Neris (antigo coordenador pedagógico da EIEB Cacique Vanhkrê) nos relata⁷²³. Para ele considerava-se que “[...] no início a disciplina de Artes era o momento da descontração, era o momento de fazer pintura, desenho ou enfeitar a sala para a festa junina. Mas a gente com o passar do tempo vai trabalhando, desenvolvendo e mostrando que não é esse o caminho”.⁷²⁴

Segundo, se anteriormente eram professores não indígenas que ministravam as aulas sobre o artesanato Kaingáng, hoje em dia, essa incumbência foi atribuída a professores mais jovens, mas, que possuem/estão em processo de ter uma habilitação para estar em sala de aula. Essa pouca experiência, pode ocasionar no que o RCNEI explicita: nas aulas de Artes das escolas indígenas, “[...] com raras exceções, o que normalmente se vê é o desenho, a música ou o teatro, sendo utilizados como uma atividade complementar de outras áreas”⁷²⁵. Opinião compartilhada por Ari Neris, pois, na sua visão, as crianças ficam muito tempo pintando e desenhando cestarias, adornos e outros objetos, pela falta de professores indígenas que soubessem na prática a “arte de ensinar a arte”.⁷²⁶

Na EIEB Cacique Vanhkrê temos dois casos de artesãos que estavam em sala de aula ensinando Artes. O primeiro é um indígena Xerente, José Ubiratan Sompré, que ministrava as aulas de Artes quando o professor Jonatas Oliveira (um dos atuais professores de Artes dessa escola) era aluno do Ensino Médio. Foi ainda com esse professor, que Jonatas de Oliveira aprendeu a confeccionar adornos⁷²⁷. Há o caso da artesã Kaingáng Maria Librantina Campos que, por um determinado período também lecionou aulas de Artes na EIEB Cacique Vanhkrê. Entretanto, ela não pode continuar a ser professora desse componente, por não possuir uma habilitação para o cargo e, nem o Ensino Médio. Hoje ela continua confeccionando artesanatos para a comercialização e fazendo deles seu meio de subsistência⁷²⁸. Ela participa eventualmente de atividades das escolas da T.I, ao produzir artesanatos para os eventos da

⁷²³ SILVA, 2011, *Ibidem*, p.66.

⁷²⁴ NERIS, Ari. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 15 de Junho de 2011. Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

⁷²⁵ MEC/SEF. **RCNEI - Referencial Curricular...** op. cit., p.292.

⁷²⁶ SILVA, 2011, op. cit., p. 66.

⁷²⁷ *Ibidem*, loc. cit.

⁷²⁸ *Ibidem*, loc. cit.

unidade escolar, como por exemplo, formaturas do terceiro ano do Ensino Médio.

Essa pesquisa não tem o intuito de desprestigiar o trabalho dos professores de Artes mais novos, mas, de mostrar a função desse componente na escola e todos os desafios que ela possui. Dito isso, devemos considerar que por mais que os professores jovens também saibam confeccionar os artesanatos e, que eles tenham aprendido com suas famílias, a dinâmica é diferente quando se é professor. Ter uma família, fazer faculdade e ministrar aula o dia inteiro, acaba por impossibilitar algumas atividades, como a procura/coleta de matéria prima, por exemplo, para explicar os alunos a confecção dos artesanatos.

Percebemos assim, que é um trabalho contínuo formar professores que possam suprir essa modificação de anos de experiências, por anos relativamente menores. Até mesmo quando essa experiência não existe, como é o caso da professora de Artes da EIEF Pinhalzinho, Sonia Mara Luiz. Esta professora cursa História, na Universidade do Oeste de Santa Catarina – UNOESC, no campi de Xanxerê. No entanto, no ano de 2013, ela ministrava as aulas de Artes na referida escola e isso acrescenta um desafio a mais. Nesse contexto, ela contou com o auxílio da professora de Artes da EIEB Cacique Vanhkrê, Charlene Lopes, para fazer o planejamento das aulas e, até com a colaboração dos próprios alunos. Em sua fala, a professora observa que: “[...] tinha coisa que os alunos sabiam, que eu não sabia. Eu aprendi muito com eles. [...] A maioria dos alunos já sabem fazer, porque os pais deles fazem em casa. Os alunos sabem, porque já vem de casa. Mas, muitos não sabem”⁷²⁹. Com isso, ela considera que essa não é uma tarefa

[...] tão fácil (referente a ser uma professora de História, ministrando aulas de Artes), porque eu to fora da minha área. Eu, no começo tive muita dificuldade, porque aí tem que pesquisar muito mais, diferente dos outros professores de Artes.⁷³⁰

O conteúdo desse componente é ministrado duas vezes na semana nas turmas de Ensino Fundamental e Médio. Os pequenos começam fazendo os artesanatos que sejam mais fáceis de confeccionar e também

⁷²⁹ LUIZ, Sonia Mara. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 22 de novembro de 2013. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

⁷³⁰ *Ibidem*.

que não demandam o uso da faca ou de outra ferramenta perigosa, que possa furar ou cortar⁷³¹. De acordo com a professora Charlene Lopes, “[...] eles vão aprendendo as pulseirinhas, os colarzinhos deles, né”⁷³². Já as crianças maiores, “[...] trabalham mais, porque usam faca, aí tem que se cuidar um pouco mais. Eles fazem sopro, apito, flauta e aí a gente vai trabalhando as coisas mais difíceis com os maiorzinhos”⁷³³.

Ressaltando ainda que, faz parte também das aulas de Artes, o conteúdo ministrado nas aulas de Artes das escolas não indígenas. De acordo com a professora Sonia Mara Luiz, as aulas devem ser divididas em Artes visuais num dia e, Artes Kaingáng no outro. Desse modo, a professora considera que os alunos menores às vezes ficam encabulados de participar das aulas, porque acabavam por confundi-las. Essa divisão demanda também, a realização de dois planejamentos diferentes.⁷³⁴

Podemos perceber que os desafios desse componente curricular não cessaram quando os professores indígenas assumiram os cargos de professores. Outra necessidade argumentada foi a de um local específico para as aulas de Artes. Para a professora Sonia Mara Luiz, a EIEF Pinhalzinho deveria ter uma sala própria para isso⁷³⁵. Já a EIEB Cacique Vanhkrê possuía anteriormente uma sala específica para as aulas de Artes, uma sala de “chão batido” (que é a maior sala de aula da escola) onde o artesanato poderia ser confeccionado de forma mais livre, pois, podia-se fazer fogo para esquentar o ferro e queimar a madeira, poder-se-ia ainda usar o esmeril e facas⁷³⁶ sem restrição de sujar o ambiente, afinal era um espaço próprio para esse fim.⁷³⁷

Com o aumento significativo de alunos e a demanda de salas de aulas para comportar essas novas matrículas, que aumentavam a cada ano, essa sala específica foi requisitada para se tornar uma sala de aula comum, compartilhada com os outros componentes curriculares, para atender o aumento da demanda. Por isso, o que antes era “chão batido”, hoje em dia, é uma sala de aula com piso como todas as outras.

Sendo o artesanato um meio de vida, seria importante que essa sala de chão batido tivesse sido mantida, pois, além de facilitar o trabalho dos

⁷³¹ LIMA, 2013, *Ibidem*.

⁷³² LOPES, *op. cit*

⁷³³ LIMA, 2013, *op. cit*.

⁷³⁴ *Ibidem*.

⁷³⁵ *Ibid*.

⁷³⁶ Conforme relato do antigo coordenador pedagógico da EIEB Cacique Vanhkrê, professor Ari Neris.

⁷³⁷ SILVA, 2011, *op. cit.*, p.67.

professores e alunos, ela possibilitaria que o modo de ser Kaingáng continuasse a ser vivenciado dentro da escola. Enquanto muitas pessoas veriam como um sinal de precariedade, uma escola manter salas de chão batido, nesse caso seria o contrário, pois, esse chão é o diferencial. Para os Kaingáng, a ligação com a terra está no surgimento do povo, é onde estão enterrados seus cordões umbilicais, portanto, ela é necessária para sobrevivência física e cultural. Além disso, é da terra que se retira os materiais necessários para a confecção dos artesanatos. Por isso, retirar o chão batido da sala de aula, é retirar também uma possibilidade de se vivenciar outros modos de aprendizagem.

Nesse contexto, as palavras do professor Jonatas de Oliveira, evidencia que:

[...] hoje, pra trabalhar o artesanato é difícil, porque você trabalha 45 minutos numa sala, você faz a sujeira, depois é difícil pra organizar. Então a gente trabalha com bastante dificuldade devido ao espaço específico para a confecção, a prática do artesanato. [...] Mas a gente vê que existe essa dificuldade e por isso que a gente tá em luta, em busca da própria ampliação da escola e da construção de uma sala específica pra prática do artesanato.⁷³⁸

Esse desafio soma-se ao que já foi mencionado na fala do próprio professor: a duração das aulas. Dispor de 45 minutos de aula acaba por restringir o espaço de trabalho, pois, realizar um trabalho fora da sala de aula requer um clima apropriado e matérias primas previamente coletadas. Com isso, organizar os materiais e os alunos, sair com eles de sala, realizar os trabalhos e posteriormente voltar à sala e novamente organizar os materiais para ir à próxima turma, acaba por restringir a quantidade com que essas atividades são realizadas ou a eficácia do aproveitamento dos trabalhos.⁷³⁹

Outra questão a ser considerada é a dificuldade de se encontrar matéria prima para utilizar em sala de aula. Um exemplo dessa restrição é o cipó guambé, pois, o local mais próximo da EIEB Cacique Vanhkrê para encontrar esse cipó é na encosta do Rio Chapecó que fica a 30 Km da aldeia Sede ou Jacu, então, para quem mora nessa aldeia, utilizar o

⁷³⁸ OLIVEIRA, 2011, *Ibidem*.

⁷³⁹ SILVA, 2011, *op. cit.*, p.67.

cipó guambé, torna-se mais difícil. Assim, muitas vezes é necessária à substituição de matérias primas que possam ser mais facilmente encontradas⁷⁴⁰. Para o professor Jonatas de Oliveira, nos dias de hoje, a matéria prima encontrada com maior facilidade é a taquara mansa e, dela pode ser confeccionado diversos artesanatos, como: a flauta, o sopro, a zarabatana e assim por diante. Então, os professores acabam utilizando o que está próximo da aldeia, que na maioria das vezes são as sementes utilizadas para a confecção de colares e outros adornos. Algumas sementes utilizadas são: timbó, uva-japão e rosário.

Outro exemplo é a madeira “leiteiro”, utilizada para a confecção dos animais pirografados em miniatura. De acordo com o professor Luiz Fernando Lima,

Tá um pouquinho complicado pra encontrar as madeiras né. Hoje, já tem bem pouquinho, não é fácil de achar a madeira, a matéria prima pra trabalhar. Tá um pouquinho mais complicado, a gente tem que sair longe e, às vezes não tem como fazer também.⁷⁴¹

Cabe ressaltar que a confecção desses animais em miniatura, é referenciado tradicionalmente aos Guarani. Eles não são comumente confeccionados pelos artesãos da comunidade para a comercialização. A sua confecção é mais restrita a escola (no caso da EIEB Cacique Vanhkrê), pois há alguns anos trabalhou na escola o professor Davi Timóteo, um Guarani que trabalhava nos projetos realizados no Centro Cultural (o qual abordaremos adiante) e que confeccionava esses animais. Através disso, outras pessoas foram aprendendo e na atualidade, essas miniaturas também são identificadas como fazendo parte da cultura Kaingáng. Essa apropriação pode ser explicada pelo dinamismo da cultura, onde as modificações no cotidiano Kaingáng possibilitaram a inserção de outros modos de ver e de se relacionar com o mundo. Nesse contexto, pouco a pouco esses novos elementos vão sendo inseridos em sua cultura e acabam assumindo-os como seus, por exemplo, esses animais em miniatura.

⁷⁴⁰ SILVA, 2011, Idem, p.67-68.

⁷⁴¹ LIMA, 2013, op. cit.

Figura 27: Antiga sala de “chão batido” que era utilizada exclusivamente para as aulas de Artes, na EIEB Cacique Vanhkrê.



Fonte: Acervo Labhin. Aldeia Sede ou Jacu, Terra Indígena Xaçepó, em 22 de novembro de 2013.

Hoje, o artesanato também é aprendido através da pesquisa com os artesãos da comunidade. Para a professora Charlene Lopes, através desse aprendizado com os mais velhos, busca-se “aprender coisas pra trazer pra eles (os alunos) aqui dentro e tá passando pra eles”⁷⁴² na escola, ou seja, isso acontece não somente quando o professor não sabe o processo da confecção, mas, também pela grande contribuição que esses “velhos” podem trazer para a sala de aula. Essa experiência de anos de trabalho pode proporcionar aos alunos, os conhecimentos do grupo e tradições que foram passadas de geração para geração.

Para o professor Jonatas, as aulas de Artes nas escolas indígenas,

[...] é a prática do artesanato, a prática da própria dança, dos cantos. É o estudos dos rituais, da matéria prima... para o aluno tá conhecendo, fortalecendo, enriquecendo o conhecimento do que os antepassados faziam e tão passando pras novas gerações. Então a disciplina de Artes é muito importante nas escolas indígenas. O preparo dos professores também deve ser pra que trabalhem de forma correta, não como uma disciplina de descontração. Uma disciplina de fortalecimento, de divulgação da cultura, da prática do artesanato, dança, música. Então é muitíssimo importante.⁷⁴³

Não é só nas aulas de Artes, que os artesanatos estão presentes. As escolas possuem outras práticas que procuram incorporar o artesanato na vivência escolar, incluindo quando possível, o envolvimento da comunidade. Por exemplo, para o Seminário da Educação Indígena que foi realizado em Xanxerê, durante três dias da primeira semana de agosto, de 1994, foi solicitado que os alunos da antiga escola Básica Vitorino Kondá, confeccionassem artesanatos para expor/vender no Seminário. Nessa ocasião, o aluno que contribuísse com a confecção dos artesanatos para a exposição no seminário, em troca receberia uma caixa de lápis de cor.⁷⁴⁴

Outro exemplo é a comemoração do Dia do Índio. Todo ano, em virtude da Festa do Dia do Índio, artesanatos são confeccionados para

⁷⁴² LOPES, Ibidem.

⁷⁴³ OLIVEIRA, 2011, op.cit.

⁷⁴⁴ Ata nº 08 de 1994 da Escola Básica Vitorino Kondá. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê

venda, com o intuito de arrecadar dinheiro para as escolas. Toda a comunidade é envolvida nessa atividade: professores, alunos, pais e avós, contribuem com seus artesanatos para a venda na festa⁷⁴⁵. De acordo com a Professora Sonia Mara Luiz, ela e os outros professores da EIEF Pinhalzinho, tiram um dia para produzir colares para ficar em estoque⁷⁴⁶. Mas, na época da Semana do Dia do Índio ela observa que, “[...] a gente faz mais quando é aquela semana cultural, porque daí, a gente precisa dos artesanatos. Aí, todo mundo se ajuda, porque um só não consegue fazer, porque é uma coisa que dá trabalho”⁷⁴⁷.

O pedido de auxílio para a comunidade acontece em todas as escolas da T.I. Em virtude da Semana do Dia do Índio, de 1992, a atual EIEB Cacique Vanhkrê, realizou a confecção de artesanatos e trajes típicos Kaingáng⁷⁴⁸. Na prestação de contas da mesma escola, na Semana do Dia do Índio, de 2010, o lucro conseguido com a venda de artesanatos foi de R\$ 235,00 reais⁷⁴⁹. Comparado ao arrecadado com outras atividades, como a venda de bebida (que resultou num lucro de R\$ 2.563,00 reais), a venda de artesanatos não foi expressiva. Contudo, incluir essa atividade num evento que movimenta toda a Terra Indígena, é de grande importância.

Retocedendo um pouco, no ano de 2000, a EIEB Cacique Vanhkrê foi sede de um curso elaborado pelo professor Ubiratan Sompré e pelo professor Pedro Kreshó, em parceria com a Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL, reunindo professores do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. Nesse curso, foram cinco dias de oficina na escola onde cada professor responsável trabalhava um tipo de artesanato, cestarias, armas e adornos⁷⁵⁰. Foi nesse curso que alguns professores que hoje são professores de Artes, aprenderam alguns artesanatos cujo, a confecção era desconhecida para eles. O professor Jonatas de Oliveira aprendeu a confecção dos adornos, já que as cestarias ele aprendeu com seus avós⁷⁵¹; o professor Luiz Fernando Lima aprendeu a confeccionar as cestarias.

Outras maneiras de se incorporar o artesanato no ambiente escolar são os projetos que acontecem nas escolas. Nem todas elas dispõem,

⁷⁴⁵ Ata n° 04 de 1994 da Escola Básica Vitorino Kondá. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê.

⁷⁴⁶ LUIZ, 2013, op. cit.

⁷⁴⁷ Idem.

⁷⁴⁸ Ata n° 02 de 1992 da Escola Básica Vitorino Kondá. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê.

⁷⁴⁹ Ata n° 070 de 2010 da EIEB Cacique Vanhkrê. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê.

⁷⁵⁰ SILVA, 2011, Ibidem, p.69.

⁷⁵¹ OLIVEIRA, 2011, op. cit.

como a EIEB Cacique Vanhkrê, de um espaço e um professor contratado para manter um projeto permanente. Nesse contexto, são realizados projetos esporádicos, na maioria das vezes atrelados a Semana do Dia do Índio, ou projetos promovidos por outras instituições, como ocorreu na EIEF Paiol de Barro. Esse foi um projeto elaborado em parceria da Prof^{ra} Dr^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold (Labhin - UFSC) juntamente com os Kaingáng, que tinha por finalidade realizar oficinas e o registro fotográfico das etapas de confecção do artesanato: coleta, preparo da matéria prima e a confecção propriamente dita. Esse projeto teve seu primeiro momento na escola ainda em 2006. Todavia, ele foi aprovado pelo MEC/SESu/DEPEM no ano de 2007, como um projeto de extensão intitulado: “Cipó Guambé, Taquarucú e anilina: a cultura material Kaingáng como fator de inclusão social”.

Para o professor Valdecir de Paula esse foi um projeto importante, pois, a EIEF Paiol de Barro era uma escola recente e esse projeto proporcionou além da interação das crianças, a participação da comunidade⁷⁵². Como o artesanato é dos aspectos que identifica o Kaingáng enquanto povo indígena, para esse professor, “esses projetos deveriam ter continuidade, pois todos tem que passar por esse processo de conhecimento”⁷⁵³. Desde esse projeto, nada mais foi organizado nessa escola, de maneira tão específica para a prática dos artesanatos.

Esses projetos e feiras maiores, onde era envolvida se não toda, mas boa parte da comunidade, estão acontecendo com menor frequência. De acordo com o professor Ari Neris, “Sempre tinha feira de apresentação na escola (se referindo a EIEB Cacique Vanhkrê), das atividades que eram desenvolvidas pelos alunos e professores junto”⁷⁵⁴. Com isso, ele comentou que no de 2011, tinha-se a ideia de realizar uma feira na escola que seria,

[...] um dia de amostra desses artesanatos na escola e estar trazendo esses velhos da comunidade também, pra eles estarem trazendo as atividades que foram feitas com os alunos e eles mesmos também, pra eles também estarem mostrando junto com a nossa escola, junto com nosso professor de Artes também. A gente está programando esse ano,

⁷⁵² PAULA, Ibidem.

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ NERIS, op. cit.

tem o pessoal do Kondá que vai vir aqui também. Que eles querem vir pra ver a feira de apresentação dos materiais e eles estão programando uma lá também para o final do, para dezembro, eles querem que a gente faça essa troca de conhecimento.⁷⁵⁵

De acordo com o coordenador pedagógico e também assessor de direção, Arnaldo Alves de Assis, no ano de 2011 essa feira aconteceu. Contudo, ela não teve continuidade nos anos seguintes. Sendo somente na semana cultural (Semana do Dia do Índio) que foi trabalhado o artesanato na escola.⁷⁵⁶

Na EIEB Cacique Vanhkrê, o modo mais contínuo de inserir os artesanatos no ambiente escolar, é através das atividades realizadas no Centro Cultural. Esse é um projeto denominado de “Cultura Indígena”⁷⁵⁷ que todo ano é renovado, com a contratação de um professor específico para esse projeto. Desde o ano de 2011, o contratado para esse projeto é o professor Luiz Fernando de Lima, egresso da escola e que atualmente estuda Artes Visuais no Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI. Até o ano de 2010, o professor que era encarregado pelos projetos no Centro Cultural⁷⁵⁸ era o Guarani, Davi Timóteo.

O projeto funciona na escola durante a semana e acontece no contra-turno em que as crianças participantes do projeto estudam. Ele é direcionado para os alunos de Ensino Fundamental, pois, no período da noite já é outro professor que trabalha com os alunos, mais em sala de aula⁷⁵⁹. Conforme o professor Luiz Fernando Lima, os alunos do noturno participam menos dos projetos, porque além de não dispor sempre de material para o projeto, muitos deles trabalham e não podem ir à escola em outro turno para participar. Algumas vezes, aqueles que podem, vão

⁷⁵⁵ NERIS, *Ibidem*.

⁷⁵⁶ ASSIS, *Ibidem*.

⁷⁵⁷ Sendo um projeto de “Cultura Indígena”, outros elementos são abordados, como o canto e dança. Entretanto, o professor contratado especificamente para esse projeto, aborda somente a parte do artesanato. Os outros elementos são acompanhados por professores de outras disciplinas da escola.

⁷⁵⁸ O Centro Cultural possui duas estruturas: uma espécie de anfiteatro (que não é utilizado pelas condições precárias que se encontra, como buracos no teto) e um prédio (vide página 232), onde acontecem os ensaios de apresentações de teatro e dança que acontecem na escola ou em outros eventos da comunidade e também de fora da T.I. Além disso, nesse local também é realizado o projeto “Cultura Indígena”, como já mencionado.

⁷⁵⁹ SILVA, 2011, *op. cit.*, p.70.

durante o dia e participam das atividades⁷⁶⁰. Além de trabalhar no projeto, o professor também age em parceria com os professores das aulas de Artes quando eles precisam de auxílio. Para confeccionar os artesanatos, o professor se dispõe em ir coletar material e levar até a escola, para então, em sala de aula mostrar os materiais que são utilizados para a confecção e também produzir esses artesanatos.⁷⁶¹

Os artesanatos que são produzidos, tanto nas aulas como nos projetos do Centro Cultural, ficam na escola para serem comercializados. Conforme o professor Luiz Fernando Lima, “[...] sempre vem o pessoal de fora... Agora ‘tamo’ com pouco artesanato, porque esses dias veio um pessoal de fora, do La Salle (colégio localizado em Xanxerê) e foi vendido bastante”.⁷⁶²

E quanto ao interesse dos alunos em relação ao projeto de artesanato?

Para os professores o interesse é “meio a meio”. Explico: numa turma é uma metade que se interessa e a outra metade que não e, mesmo que o interesse desses alunos não seja tão grande, a professora Charlene Lopes observa que, “[...] aqueles que não querem aprender a gente faz um esforço, alguma coisa eles sempre aprende, né. Mesmo querendo ou não, a gente tá passando pra eles”⁷⁶³. Para o professor Luiz Fernando Lima, esses projetos auxiliam na manutenção do interesse dos alunos, “[...] porque o professor tira o aluno da sala, aí vai lá e faz um artesanato, leva pra fazer uma pesquisa, essas coisas. Esses projetos ajudam bastante”⁷⁶⁴. Contudo, ao mesmo tempo em que reconhecem a importância desses projetos, os professores reconhecem que eles estão “deixando a desejar”, pois, “eles andam meio parados”⁷⁶⁵. O próprio professor contratado para o projeto passou a maior parte do ano de 2013, trabalhando na biblioteca da escola, porque não tinha nenhum funcionário que realizasse o trabalho de organizar a biblioteca.

Mesmo com todos esses desafios, as artes indígenas dentro do ambiente escolar são de grande importância, pois, nem todos os alunos têm em casa referências da confecção do artesanato. Por isso, a escola tem se tornado um ponto de referência no conhecimento de como a

⁷⁶⁰ LIMA, 2013, *Ibidem*.

⁷⁶¹ *Ibidem*.

⁷⁶² LIMA, 2013, *Ibidem*

⁷⁶³ LOPES, 2013, *op. cit.*

⁷⁶⁴ LIMA, 2013, *op. cit.*

⁷⁶⁵ *Ibidem*.

identificação com seu grupo é construída no dia a dia com as pessoas que fazem parte da sua realidade. Mesmo que os alunos não aprendam a confecção do artesanato, isso (com já abordado) não é necessariamente uma prioridade, tendo em vista que, o mais importante é o reconhecimento daqueles objetos como parte da cultura Kaingáng.

Esse sentimento de identificação com aquilo que é próprio do seu povo, são relações que vão sendo criadas durante a vida cotidiana das pessoas através das experiências adquiridas⁷⁶⁶. Dessa forma, abordando especificidades da sua história e cultura, a escola acaba por proporcionar o conhecimento das práticas culturais Kaingáng, fortalecendo a identidade étnica e cultural desse povo⁷⁶⁷. Por exemplo, nas aulas de Artes há vários elementos onde a identidade étnica pode ser revitalizada. Uma aula sobre habitações Kaingáng proporciona o aprendizado desde as matérias primas utilizadas para suas confecções, mas, também possibilita aprender os objetos que compunham uma casa Kaingáng. Isso auxilia os alunos no conhecimento de como viviam seus antepassados, seus avós, seus pais, eles mesmos e a sociedade envolvente⁷⁶⁸. A educação formal que anteriormente era um motor de aceleração e até distanciamento cultural, hoje pode ser um veículo mantenedor das tradições de um grupo.

⁷⁶⁶ SILVA, 2011, op. cit., p.73.

⁷⁶⁷ Ibidem, p.68.

⁷⁶⁸ Ibidem, loc.cit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As alterações no modo de vida Kaingáng, possibilitaram várias modificações que foram sendo incorporadas ao cotidiano desse povo e, com o tempo foram assumidas como suas. Uma das modificações concerne a Cultura Material Kaingáng. Vários, foram os fatores para essas transformações: o maior contato com a sociedade não indígena e também com outros povos indígenas; a escassez de matéria prima para os Kaingáng produzirem seus artesanatos, ocasionado pela exploração constante do território indígena com arrendamentos, prática da agricultura e introdução das serrarias pelo SPI. Isso proporcionou a busca de novos produtos que pudessem substituir aqueles que já estavam escassos, incorporando assim, novos elementos à Cultura Material.

Quanto às serrarias, apesar da sua desativação, as consequências da retirada e do comércio desenfreado da cobertura vegetal acabaram por comprometer na atualidade, as atividades dentro das aldeias. As justificativas para esses projetos foram várias, como empregar e construir casas para os indígenas, a autogestão do Posto, entre outras. Porém, essas justificativas e esses objetivos não condizem totalmente com a realidade. Mesmo os projetos de reflorestamento não amenizaram a situação, dados de 2001-2002 colocam que da área total da T.I (15.623 ha), somente 30% (4.687 ha) é considerada “floresta nativa”.⁷⁶⁹

A finalidade dada aos objetos também foi se modificando, por isso, muitos dos artesanatos confeccionados em tempos passados não existem mais. Podemos perceber algumas dessas mudanças quando no referimos ao varapau, que era feito com pau de laranjeira do mato e na atualidade não é mais confeccionado; ao arco e a flecha que também acabaram perdendo sua utilidade de caçar, pescar ou guerrear sendo confeccionados apenas para decoração e venda; as pedras siliciosas e a pedra de grés utilizadas para cortar e que foram substituídas por facas e facões. Além das armas, os cestos impermeabilizados com cera de abelha para carregar alimentos também não são mais confeccionados.

Essa perda de utilidade foi ocorrendo pelo desuso desses objetos. Contudo, os Kaingáng não perderam o costume e continuam confeccionando seus objetos, como por exemplo: os arcos e as flechas, mesmo que seja com uma matéria prima diferente da utilizada em tempos

⁷⁶⁹ Folder com textos e gravuras sobre a Terra Indígena Xapecó ... op. cit.

passados e que na atualidade, ele seja confeccionado para a comercialização.

Está inserida nesse processo de transformação, a ressignificação. O contato com a sociedade envolvente e com outros povos indígenas faz com que os Kaingáng possam atribuir novos significados a acontecimentos, através da mudança de sua visão de mundo. Esse é um mecanismo recorrente na Cultura Material, pois, através dela podemos também aprender a pensar de outro modo sobre as coisas, ver novos pontos de vista ou levar outros fatores em consideração. A reelaboração e adaptação das práticas culturais, bem como dos recursos naturais disponíveis frente as suas necessidades, são mecanismos adotados para que os povos indígenas se adaptem ao cotidiano de aldeias envolvidas por centros urbanos. Nessa perspectiva de contato e trocas culturais constantes e intensas, essas modificações refletem na vida social e material dos grupos indígenas, como por exemplo, os artesãos na atualidade. Hoje em dia, ele além de ser utilizado como um objeto da casa, é também fonte de renda e às vezes o único modo de subsistência de algumas famílias.

Nessa comercialização, a maioria dos objetos são produzidos em tamanhos menores e possui uma cartela de cores variadas, com o objetivo de atrair um potencial comprador, sendo que os objetos confeccionados para serem utilizados no ambiente doméstico, dificilmente são coloridos, mantendo seu estado mais natural. Apesar das transformações, o artesanato é um forte representante cultural da comunidade Kaingáng, da Terra Indígena Xapecó, pois mesmo que não seja praticado por todas as pessoas, é um fator de identidade étnica e de afirmação enquanto povo.

A confecção desses objetos possibilita analisar e perceber aspectos da cultura desses grupos indígenas, bem como seu cotidiano e os rituais e a elaboração de seus trabalhos, permitindo perceber informações relativas à cultura. Podem funcionar ainda como símbolos de identidade étnica, possibilitando o reforço dos laços de pertencimento étnico e favorece que o perfil da sociedade seja delineado, fornecendo elementos importantes para o conhecimento da história do grupo.

Com o advento da Constituição Federal de 1988, dá-se início a uma política educacional que contempla a cultura indígena. Os povos indígenas conquistaram artigos que tentam dar conta de suas necessidades e particularidades como povo indígena com culturas diferentes e específicas de cada povo indígena presente no Brasil. Outras leis vieram somar a essas novas tentativas de incluir a temática indígena no cenário

brasileiro. A LDB e o RCNEI procuraram auxiliar as comunidades indígenas a gerirem suas escolas e também a organizar os seus currículos. Mesmo não tendo uma aplicabilidade perfeita, esses dispositivos vieram após um longo período, onde a educação escolar indígena reprimia as práticas culturais desses povos.

Com as mudanças ocorridas, na atualidade, a escola desempenha o papel de ponte entre os alunos e o conhecimento da história e cultura Kaingáng. Componentes curriculares como Artes Kaingáng e também os diversos projetos desenvolvidos na escola, auxiliam nesse processo de pertencimento étnico, mesmo que muitas vezes o seu desempenho não ocorra como deveria, pois, a inserção dos artesanatos algumas vezes ocorre de maneira não satisfatória, pois as escolas não estão preparadas para inserir componentes específicos num currículo e calendário engessados pelas Secretarias de Estado da Educação. São vários os desafios já expostos: professores jovens, a carga horária insuficiente, a necessidade de uma estrutura específica, entre outras.

Nesse contexto, consideramos que uma mudança positiva seria a reintrodução dos artesãos nas escolas Kaingáng, mesmo que as Secretarias exijam a habilitação específica para os professores ou que estejam em vias de, para estar em sala de aula. Contudo, essa mudança não é unilateral, para que isso aconteça é necessária uma atuação menos arbitrária da Secretaria de Educação de Santa Catarina, em relação às escolas indígenas. Isso não resolveria todos os problemas, mas poderia ser o início.

As leis que possibilitam a articulação das escolas indígenas para incorporarem em seus currículos componentes em que os aspectos específicos do povo possam se abordados, ainda precisam ser mais eficazes, pois, componentes curriculares com conteúdos específicos, engessados em um currículo que deve ser cumprido rigorosamente, às vezes não proporciona um aproveitamento de qualidade. Porém, toda prática que possibilite a incorporação da história e da cultura indígena em suas escolas devem ser consideradas como importantes, envolvendo não somente o âmbito escolar, mas também toda a comunidade.

Mesmo com mudanças, a Cultura Material Kaingáng carrega em si o trabalho, a realidade, o aprendizado e identidade deste povo, fazendo parte da tradição que é passada de geração em geração. Essa tradição gera uma sensação de continuidade que expressa à relação com o passado. Para Balandier, a própria tradição “só age enquanto portadora de um

dinamismo que lhe permite a adaptação”⁷⁷⁰, em muitas situações ela é reelaborada, conferindo sentido ao novo. É nessa perspectiva, que ainda assim com as transformações que foram ocorrendo ao longo do tempo, os Kaingáng se identificam e identificam os objetos confeccionados como fazendo parte de sua cultura.

Através dessa pesquisa, abre-se um leque de possibilidades para estudos futuros, como: o significado das cores e dos trançados nos artesanatos Kaingáng; se o modo de confeccionar e de ornamentar está ligado ao Mito de Origem do povo Kaingáng, e assim por diante. Isso se deve ao fato de que a cada leitura e a cada entrevista, descobre-se uma nova faceta sobre o tema estudado, assim como se descobre outros aspectos que podem ser analisados. Com isso, a importância do estudo da Cultura Material para essa pesquisa e no âmbito dos povos indígenas, nesse caso do povo Kaingáng, se deve porque, com a transmissão das técnicas particulares, dá-se a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade do povo indígena. Dessa forma, auxilia a explicação, o conhecimento e possivelmente a compreensão da cultura do povo como um todo, isso porque a Cultura Material constitui um testemunho que vem somar a outras fontes, como: escritas, orais e outros documentos sobre migrações, contatos entre povos distintos, comunicação e trocas culturais entre esses povos, desenvolvimentos das técnicas, estilos e modo de confeccionar os objetos. Estudar a Cultura Material nas sociedades indígenas nos permite conhecermos suas singularidades e aquilo que compartilham umas com as outras e que as diferenciam da sociedade não indígena.

⁷⁷⁰ BALANDIER, *Ibidem*, p.37-39.

FONTES ORAIS:

ALÍPIO, Ernesto. **Entrevista concedida a Sandor Fernando Bringmann**, em 08 de maio de 2012. Aldeia Sede - Terra Indígena Xaçepó/SC. Acervo do autor.

ALÍPIO, Miguel. **Entrevista concedida a Sandor Fernando Bringmann**, em 08 de agosto de 2012. Aldeia Sede - Terra Indígena Xaçepó/SC. Acervo do autor.

ASSIS, Arnaldo Alves. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 24 de Junho de 2013. Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, TI Xaçepó/SC. Acervo da autora.

BARBOSA, Maria do Carmo. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 08 de agosto de 2012. TI Xaçepó/SC. Acervo da autora.

CAMPOS, Maria Librantina. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 15 de Junho de 2011. Aldeia Sede, TI Xaçepó/SC. Acervo da autora.

_____. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 08 de agosto de 2012. TI Xaçepó/SC. Acervo da autora.

LIMA, Luiz Fernando. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 25 de Junho de 2013. Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, TI Xaçepó/SC. Acervo da autora.

LOPES, Charlene. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 24 de Junho de 2013. TI Xaçepó/SC. Acervo da autora.

LUIZ, Divaldina. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva e Jeniffer Caroline da Silva** em 08 de maio de 2012. TI Xaçepó/SC. Acervo das autoras.

LUIZ, Sonia Mara. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 22 de novembro de 2013. TI Xaçepó/SC. Acervo da autora.

NERIS, Ari. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 15 de Junho de 2011. Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

OLIVEIRA, Jonatas de. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 16 de Junho de 2011. Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

PACÍFICO, Cesário. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 24 de Junho de 2013. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

PAULA, Valdecir de. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 21 de novembro de 2013. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

PINHEIRO, Emiliana. **Entrevista concedida a Sandor Fernando Bringmann e Carina Santos de Almeida** em 11 de maio de 2012. Aldeia Paiol de Barro - Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo dos autores.

RODRIGUES, Noé. **Entrevista concedida a Sandor Fernando Bringmann, Luana Máyra da Silva e Carina Santos de Almeida** em 09 de maio de 2012. Aldeia Sede - Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo dos autores.

SILVA, Rosalina Rodrigues. **Entrevista concedida a Luana Máyra da Silva** em 25 de Junho de 2013. TI Xapecó/SC. Acervo da autora.

FONTES PRIMÁRIAS:

Ata 08/94da Escola Básica Vitorino Kondá. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê

Ata 04/94da Escola Básica Vitorino Kondá. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê.

Ata nº 02 de 1992 da Escola Básica Vitorino Kondá. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê.

Ata nº 070 de 2010 da EIEB Cacique Vanhkrê. Acervo: EIEB Cacique Vanhkrê.

BALDUS, Hebert. **Estórias e Lendas dos Índios**. São Paulo: Livraria Literat Editora, 1960.

BIGG_WITHER. Thomas P. **Novo Caminho no Brasil Meridional: a província do Paraná**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1974.

BRASIL, Ministério da Agricultura / SPI. **Ofício nº69 ao Exmº Sr. Dr. Affonso Alves de Camargo** – Presidente do Estado do Paraná, em 09 de abril de 1917. s/p. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Documento de autorização a exploração dos pinheiros**, sem numeração. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Documento nº 21 ao Exmo. Sr. Dr. José Maria de Paula** – Inspetor da Inspetoria de Índios, s/d. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Documento 1481/61** de 18 de abril de 1961, fls. 42. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **SECOR nº 07/315** de 19.02.1965 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Documento** de 28 de março de 1966, fls.1-13. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

BRASIL, Fundação Nacional do Índio – Funai/ Coordenação do Patrimônio Indígena. **Relação dos Empregados da Serraria do Posto Indígena Xapecó em março de 1977**. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

BRASIL, Fundação Nacional do Índio - Funai. **Documento nº03507/77**, fls: 03 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Radiotelegrama nº 008411** de 26.11.1980 –Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Radiotelegrama nº 8585** de 28.11.1980 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **DESC 4751/84** de 19.07.1984. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Of. 151/GAB./4ªDR** de 02.08.1984. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **CI nº 24/84** de 08.08.1984. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

BRASIL, Ministério do Interior / Funai. **Comunicação Interna 02/COSI/1ªSUER**, de 03 de abril de 1987 -Pix. Doc. Acervo da FUNAI, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **CT07/87/GAB da 1ª SUER**, para o Coronel José Bruno Ribas, Comandante do Policiamento da Capital de Curitiba, de 07 de abril de 1987 -Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Comunicação Interna da COSI para a Administração Regional** - nº: 24/COSI/87, de 13 de maio de 1987- Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Ofício sobre Cursos relacionados com a Elaboração de Material Educativo**, de 11 de abril de 1988 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Comunicação Interna 001/PRESI nº469/88** - Projeto de ampliação para viabilizar a instalação do 1º grau completo, de 29 de julho de 1988 – Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Projeto Florestamento – Reflorestamento** de 16 de novembro de 1989. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. Plano de ações estratégicas para assistência a população indígena sul-brasileira período 1991/1995, s/d. - Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Comunicação Interna nº 052/93/GAB/ADR ao Serviço de Artesanato Indígena/FUNAI/BSB**, de 30 de agosto de 1993. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

_____. **Memorando...../ART/93 ao Chefe Departamento de Artesanato**, s/d. Pix. Doc. Acervo da Funai, Paranaguá, PR, jun/2012.

BRASIL, Leis etc. **Colecção das Leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm. Acesso em: 02 de maio de 2013.

BRASIL, Leis. **Colecção de Leis do Império do Brasil – 1809**. p. 36 . Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40045-1-abril-1809-571613-publicacaooriginal-94759-pe.html. Acesso em 02 de maio de 2013.

BRASIL. **Lei nº 3.071**, de 1º de Janeiro de 1916. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Acesso em: 29 de julho de 2013.

BRASIL. **Decreto nº 5.484**, de 27 de Junho de 1928. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em: 29 de julho de 2013.

BRASIL. **Lei nº 601**, de 18 de Setembro de 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em 12 de julho de 2013.

BRASIL, **Ato Institucional nº 5**, de 13 de dezembro de 1968. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-05-68.htm. Acesso em: 05 de janeiro de 2014.

BRASIL, **Lei nº 6.001** - de 19 de Dezembro de 1973: Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 30 de agosto de 2012/ 09 de janeiro de 2014

BRASIL, Senado Federal. **Decretos Legislativos**: volume III 1951-1955. Brasília – DF, 1975. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/Decretos/1951,%201952,%201953,%201954%20e%201955.p.213>. Acesso em: 30 de agosto de 2012.

BRASIL, Senado Federal. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

BRASIL, **Decreto n.º 297** de 29 de outubro de 1991: Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1991/decreto-297-29-outubro-1991-343009-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 01 de setembro de 2012.

BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em 20 de janeiro de 2014.

BRASIL. Parecer CNE Nº 14/99 – Câmara de Educação Básica. **Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena**, 1999.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. 5ª ed. Brasília, 2010. p. 24. Disponível em: <http://www.toledo.pr.gov.br/escola/normabelotto/doc/ldb.pdf>. Acesso em: 20 de janeiro de 2014.

CAPES/DEB/SECADI/INEP; Labhin; UFSC. Diagnóstico da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê (*In mimeo*). In: **Projeto**

Observatório da Educação Escolar Indígena (OEEI) – “Autogestão e Processos próprios de aprendizagem – desafios para uma educação escolar indígena com autonomia”, 2010.

FERNANDES, José Loureiro de Ascensão. **Os Caingangues de Palmas**. Paraná, junho, 1941. Arquivos do Museu Paranaense. Vol. 1, Curitiba.

Folder com textos e gravuras sobre a Terra Indígena Xaçepó, organizado pela Energia, Transporte e Saneamento S/C Ltda. – ETS. Em função da Usina Hidrelétrica Quebra-Queixo, no ano de 2001. Textos e desenhos : Lírio C. dos Santos.

KELLER, Franz. **Noções sobre os indígenas da Província do Paraná**. Boletim do Museu do Índio, Antropologia, Rio de Janeiro, n. 1, 1974. p.09-44.

Lei nº 6.001 - de 19 de Dezembro de 1973: Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 30 de agosto de 2012.

MABILDE, Pierre. **Apontamentos sobre os Índios Selvagens das Nações Coroados do Mato da Província Do Rio Grande do Sul 1836-1866**. São Paulo: IBRASA; INL Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

MANIZER, Henrich Henrikhovitch. **Os Kaingáng de São Paulo**. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2006.

MEC/SEF. **RCNEI - Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental, 1998. Disponível em: http://www.ufpe.br/remdipe/images/documentos/edu_escolar/ml_07.pdf. Acesso em 21 de janeiro 2014

MIRANDA, José de. **“O Cappitão Carneiro que passou alem do rio com outros Camaradas, ficando estes mortos, veyo fogido”**. Conquista dos Campos de Guarapuava. Guache e aquarela, século XVIII. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/287>.

OLIVEIRA, Humberto de. **Coletânea de leis, atos e memórias referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, publ. nº24 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1947.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, **Convenção nº 107**, de 05 de junho de 1957. Disponível em: [http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf). Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011 Disponível em: http://www.oitbrasil.org.br/sites/default/files/topic/gender/pub/convencao%20169%20portugues_web_292.pdf. Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

Relatório Apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Francisco Xavier da Silva, Governador do Estado do Paraná pelo Bacharel Artur Pedreira de Cerqueira, secretário d'Estado dos Negócios de Obras Públicas e Colonização em 31 de Dezembro de 1902, Curitiba. **Decreto nº 7, de 31 de Dezembro de 1902**.

Relatório do Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Manoel Antonio Galvão, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial de 05/10/1847. p.13. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/875/000011.html>. Acesso em: 09 de maio de 2013.

Relatório do tenente-coronel de engenheiros Henrique de Beaurepaire Roham ao presidente Zacarias de Goes de Vasconcelos, de 08/02/1855. p. 140. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/615/000146.html> . Acesso em: 01 de julho de 2013. Mantivemos a grafia original.

SANTA CATARINA. Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena de Educação Básica Caciue Vanhkrê, 2010, mimeo.

BIBLIOGRAFIA:

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 155-202.

ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. A luta pela terra em território Kaingang: os conflitos na terra indígena Xapecó (SC/Brasil) ao longo do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 19, n. 34, 2011.p. 279-303.

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

ARAÚJO, Ana Valéria et. all. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de; REIS JUNIOR, Dante Flávio da Costa As representações simbólicas: a pulsão imagética e sígnica na produção dos sentidos no espaço. In: **OBSERVATORIUM**: Revista Eletrônica de Geografia, v.3, n.9, 2012.p.93-106.

BALANDIER, Georges. **A desordem**: elogio do movimento. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALLIVIÁN, José Manuel Palazuelos (org.). **Artesanato Kaingáng e Guarani**: Territórios Indígenas – Região Sul. 1 ed. São Leopoldo: Oikos, 2011.

BANIWA, Gersem. Os desafios da educação indígena intercultural no Brasil: Avanços e limites na construção de políticas públicas. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.69-88.

BARROS, José D'Assunção. História da Cultura Material: notas sobre um campo histórico em suas relações intradisciplinares e interdisciplinares. In: **Patrimoniuss - Revista-Marica-USS**, 2009, p.01-17.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 30, nº 60, 2010. p. 55-75.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BLOMER, Neusa Maria Sens; NACKE, Anelise. As áreas indígenas Kaingáng no Oeste Catarinense. In: BLOMER, Neusa Maria Sens ; NACKE, Anelise; PIOVEZANA, Leonel; RENK, Arlene (Org.). **Os Kaingáng no Oeste Catarinense**: tradição e atualidade. Chapecó: Editora Argos, 2007. p.43-88.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª ed, 1994.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012a. p.37-65.

_____. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012b.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Movimento indígena brasileiro na década de 1970: construção de bases para rompimento da invisibilidade étnica e social. **Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional - Movimentos Sociais Participação e Democracia**: 11 a 13 de agosto de 2010, UFSC, Florianópolis, Brasil. p.207-225.

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

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. São Paulo - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Estereótipos do outro. In: _____. **Testemunha ocular**: história e imagem. Bauru/SP: EDUSC, 2004. p.153-174.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: _____ (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.133-154.

CARVALHO, Miguel Mundstock Xavier de. **Uma grande empresa em meio à floresta**: a história da devastação da floresta com araucária e a Southern Brazil Lumber and Colonization (1870-1970). Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

CAVALCANTE, A. L. B. L.; PAGNOSSIM, C. M. C. Estudo da Sintaxe da Linguagem Visual na Cestaria Kaingáng. **Anais do Congresso Internacional de Pesquisa em Design**, v.1. 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da Pesquisa. **História**. São Paulo, v.30, n.1, 2011. p.349-371.

CENCI, Angelo. Considerações em Torno da Cultura e Identidade Cultural Kaingáng. In: MARCON, Telmo (coord.) **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Fascículo número 3. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 201-212.

CEOM, Centro de Memória do Oeste Catarinense (org.). **A voz de Chapecó**: artigos de Antonio Selistre de Campos – 1939 a 1952. Chapecó: Argos, 2004.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 10. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHIARA, Vilma. Armas: bases para uma classificação. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira: volume 2 – Tecnologia indígena**. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987a. p.117-137.

CLIFFORD, James. On collecting art and culture. In: **The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art**, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002. p.213-235.

COMASSETO, Carlos Fernando. Colônia Rio Uruguay, colonos-camponeses e a posse da terra (1920-50). In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, 2011**. p.01-16.

CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**; Tradução de Viviane Ribeiro. 2ª. Edição. Bauru/SP: Edusc, 2002.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina - CEOM**. Ano 4, n.º 6, Chapecó/SC, 1989.

DOMINGUES, Cesar Machado. A Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e a Integração do Noroeste. In: **Anais do XIV Encontro Regional de História - ANPUH-Rio - Memória e Patrimônio**. Rio de Janeiro, 2012. p.01-24.

EAGLETON, Terry. **A Idéia de Cultura**. Trad. Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de história e diversidade cultural: desafios e possibilidades. In: **CADERNO CEDES**. Vol.25, nº 67, Campinas: Unicamp, 2005. p. 378-388.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Impactos da UHE Quebra-Queixo sobre a Terra Indígena Xaçepó – Laudo Antropológico**. Florianópolis, fev 2001.

_____. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingáng. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingáng**. Londrina: Eduel, 2004. p.83-143.

FARIA, Luis de Castro. **Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil**: inventário sumário/Museu de Astronomia e Ciências afins. 2ª edição, Rio de Janeiro: MAST, 2000.

FERREIRA, Lúcio Meneses. **Território Primitivo**: a institucionalização da arqueologia no Brasil (1870-1917). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro 2002, p. 314-332.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**: coleção educação para todos - Série Vias dos Saberes volume 2. Brasília: MEC/SECAD; Rio: LACED/Museu Nacional, 2006.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História Indígena. In: **Revista da Associação Brasileira da História Oral**, no. 7, vol. 7. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, 2004. p.181-197.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed, 1999.

_____. Memória, História, Testemunho. In: BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (Orgs.). **Memória (res) sentimento**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2001, p. 85- 93.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994. p.145-152.

GUIMARÃES, Suzana Martelletti Grillo. **A Aquisição da Escrita e Diversidade Cultural**: a prática dos professores Xerente. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: SILVA, Tomaz Tadeu da; LOURO, Guaraeira Lopes. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HIRSCH, Maria Adelaide Pasquali. **Ernesto Bertaso**: de Verona a Chapecó. Chapecó: Argos, 2005.

JELIN, Elizabeth. ¿De que hablamos cuando hablamos de memorias?. In: JELIN, Elizabeth. **Trabajos de la memoria**. Madri: Siglo XXI, 2002. p.17-37.

KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos; Tradução Mirtes Frange de Oliveira. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LAROQUE, Luis Fernando da Silva. **Lideranças Kaingang no século XIX**. Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo. 2000.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. II vol. Memória. Lisboa: Edições 70, 1982.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O Governo dos Índios sob Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 155-172.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil. Petropolis: Vozes, 1995.

LIMA, Tania. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. **Boletim Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v.6, n.1, 2011. p.11-23.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. A formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi. (org.). **Formação de professores indígenas**: repensando trajetórias. Brasília: MEC/SECAD, 2006.

MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva, NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; SALVARO, Talita Daniel. Artesanato Kaingáng: Entre usos e desusos da cultura material. In: **Cadernos do CEOM** - Chapecó: Argos, nº24 – Cultura Material, 2006.

MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A história dos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó (SC) nos artigos de Antônio Selistre de Campos**: Jornal a Voz de Chapecó 1939/1952. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

MARANHÃO, Maria Fernanda Campelo. **Contextualizando Imagens Paranistas (1940-1950)**: o filme etnográfico de Vladimir Kozák e as Ciências Sociais no Paraná. Monografia: Curitiba. Faculdade Padre João Bagozzi, 2006.

MARCON, Telmo; MACIEL, Elisabeth Nunes. O Serviço de Proteção ao Índio. In: MARCON, Telmo (coord.) **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Fascículo número 3. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 135-162.

MARCON, Telmo; TEDESCO, João Carlos. As transformações na agricultura e as Terras Indígenas. In: MARCON, Telmo. **História e**

Cultura Kaingáng no Sul do Brasil. Passo Fundo, Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p.163-200.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral.** 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MELLO, Rafael Reis Pereira Bandeira de. O Apostolado Positivista e a primeira constituição da república no Brasil. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH, São Paulo, julho 2011. p.01-09.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. In: **Revista de História**, n. 15, 1983. p.103-117.

MÉTRAUX, Alfred. Armas. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira: volume 2 – Tecnologia indígena.** Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987a. p.139-161.

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas Indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **Índios no Brasil**, MEC, 1994. p.93-104.

MONTEIRO, John Manuel. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: **A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 1995. p. 221-236.

MONTES, Maria Lúcia Aparecida. Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia In: SCHWARCZ, Lilia Moritz, QUEIROZ, Renato da Silva (orgs) **Raça e Diversidade.** São Paulo: EDUSP, 1996.

MOTA, Lucio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná: 1769-1924.** Maringá: EDUEM, 1994.

_____. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; _____; NOELLI, F. S. (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Eduel, 2004. p.01-16.

_____. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In: NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., e BRINGMANN, S. F. (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate.** Porto Alegre: Palotti, 2012. p.229-254.

MOTA, Lucio Tadeu; NOVAK, Éder da Silva. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí-PR: história e relações interculturais.** Maringá: EDUEM, 2008.

NEWTON, Dolores. Cultura Material e História Cultural In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira: volume 2 – Tecnologia indígena.** Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987a. p. 15-25.

NODARI, Eunice Sueli. Um olhar sobre o oeste de Santa Catarina sob o viés da história ambiental. In: **História: Debates e Tendências – v. 9, n. 1,** 2010. p.135-149.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História.** São Paulo, v. 10, 1993. p.07-28.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso Vizinho Kaingáng.** Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

_____. **O ciclo de vida Kaingáng.** Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MAIA, Delta Maria de Souza. Educação Wapixana: ontem e hoje. In: **IV Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de História (Anais).** Ijuí/RS: Editora Unijuí, 1999. p.11-13.

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

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. Observatório da Educação Escolar Indígena – Autogestão e processos próprios de aprendizagem: desafios para uma educação escolar indígena com autonomia. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História**

Indígena e Educação: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.15-36.

O'NEALE, Lila. Cestaria. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira:** volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987a. p. 323-341.

OLIVEIRA, Maria Conceição de. **Os Curadores Kaingang e a recriação de suas praticas:** estudo de caso na aldeia Chapeco (oeste de SC). Dissertação de Mestrado Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. **Comida forte e comida fraca:** alimentação e fabricação dos corpos entre os Kaingáng da terra indígena Xapecó (Santa Catarina, Brasil). Dissertação de Mestrado. Florianópolis: SC, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade:** ensaios sobre a etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp: Brasília: Paralelo 15, 2006.

PAIM, Elison Antonio. **Memória e experiência do fazer-se professor.** Tese de Doutorado.Campinas/SP: Universidade Estadual de Campinas, 2005.

PALADINO, Mariana; ALMEIDA, Nina Paiva. **Entre a diversidade e a desigualdade:** uma análise das políticas públicas para a educação escolar indígena no Brasil dos governos Lula Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2012.

PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **O que é patrimônio cultural imaterial.** São Paulo: Brasiliense, 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.115-132.

PERROT, Michele. A Força da Memória e da Pesquisa Histórica. Entrevista e Tradução: Denise Bernuzzi de Sant'Anna. In: **Trabalhos da Memória**. Projeto História - Nº 17. São Paulo: EDUC, 1998, p.351-360.

PEZZOTTI, Bruno de Carvalho; BLOEMER, Neusa Maria Sens. Etnografando a comercialização dos artesanato Kaingáng em Balneário Camboriú (SC). In: **Caderno dos CEOM**. Chapecó: Argos, nº 35 – Identidade, 2011. p .142-174.

PINTO, Julio Pimentel. Os Muitos Tempos da Memória. In: **Trabalhos da Memória**. Projeto História - Nº 17. São Paulo: EDUC, 1998, pp.203-211.

PIAZZA, Walter F. **A colonização de Santa Catarina**. 3. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1994.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p.03-15.

_____. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol 5, n.º 10, 1992. p. 200-212.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 1, nº. 2, 1996. p.59-72.

_____. Tentando aprender um pouquinho de história oral: algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: **Revista Projeto História**. São Paulo, nº. 15,1997a. p.13-49.

_____. Forma e significado na História oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História**. São Paulo, p.07-24.

_____. História oral italiana: raízes de um paradoxo. Tradução: Rinaldo José Varussa . In: **Tempos Históricos**. vol. 12, nº 2, 2008. p. 01-32.

_____. Entrevista com Alessandro Portelli. **Revista Historiar** - Universidade Estadual Vale do Acaraú. v.4. n°. 4, 2011. p.01-29.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O artesanato tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

_____. **Suma Etnológica Brasileira**. Tecnologia Indígena 2. Rio de Janeiro: FINEP, 2. ed, 1987a.

_____. Prefácio. In: RIBEIRO, BERTA G (coord.). **Suma Etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987a. p.11-14.

_____. **Suma Etnológica Brasileira**. Arte Índia 3. Rio de Janeiro: FINEP, 2. ed, 1987b.

RIBEIRO, Berta Gleizer; VELTHEM, Lúcia Hussak van. Coleções Etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.103-112.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1996.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas Brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. O Território Xamânico Kaingang vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. **Cadernos do LEPAARQ** – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio, v. II, n°4. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2005. p. 99-115.

ROSA, Helena Alpini. **A trajetória histórica da escola na comunidade Guarani de Massiambu, Palhoça/SC:** um campo de possibilidades. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

SALVARO, Talita Daniel. **De geração em geração e o lápis na mão:** o processo de revitalização da língua Kaingáng na educação escolar indígena/Terra Indígena Xapecó - SC. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Indigenismo e expansão capitalista:** faces da agonia Kaingang. Trabalho apresentado como requisito ao concurso de professor titular em Antropologia na UFSC, 1979.

_____. **Os Povos Indígenas e a Constituinte.** Florianópolis: Ed. da UFSC: Movimento, 1989.

SANTOS, Márcia Pereira dos. História e Memória: desafios de uma relação teórica In: **OP SIS**, vol. 7, nº 9, 2007. p. 81-97.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: **A Escrita da História:** novas perspectivas. BURKE, Peter (org.). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p.39-62.

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A temática indígena na escola:** novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 1995.

SILVA, Sergio Baptista. **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang:** um modelo para compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo – USP, 2001.

SILVA, Giselle Nara de Lima da. **Educação Kaingáng:** Um veículo para a autonomia. Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovani José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas

no diálogo com o tempo presente . In: **História Oral**, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2010. p. 33-51.

SILVA, Luana Máyra da. **Trançados e Pinturas**: o artesanato Kaingáng na Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vankrê/ Terra Indígena Xapecó – SC (1988-2011). Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

SILVA, Jeniffer Caroline da; SILVA, Luana Máyra da. Do Papel ao Cotidiano: Escola e a Educação Escolar Indígena na E.I.E.B Cacique Vankrê. In: **I Congresso Internacional de História Regional – Mercosul: integração e desencontros (Anais)**. Passo Fundo/RS, 2011. 1615-1628.

SILVA, Jeniffer Caroline da; SILVA, Luana Máyra da. Do Papel ao Cotidiano: a escola e a educação escolar indígena na E.I.E.B Cacique Vankrê. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, História Indígena e Educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012.p. 163-176.

SILVA, Marco Antônio da. **Memórias que lutam por identidade** : a demarcação da terra indígena Toldo Chimbanguê (SC) - 1970 - 1986. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

STARK, M. Technical choices and social boundaries in Material Culture Patterning: an Introduction. In.: _____. **The archaeology of social boundaries**. Smithsonian Institution Press, Washington and London, 1998. p.01-11.

THOMAZ, Omar Ribeiro. A antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade. In: SILVA, Aracy L.; GRUPIONI, Luis Donizete B. **A temática indígena na sala de aula**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC: MARI: UNESCO. 1995. p.425-444.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado. História Oral**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1998.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: _____; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p.145-197.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p.87-102.

VELTHEM, Lucia Hussak van. Equipamento doméstico e de trabalho. In: RIBEIRO, BERTA (coord.). **Suma Etnológica brasileira: volume 2 – Tecnologia indígena**. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1987. p .95-108.

VICENZI, Renilda. Colonizadora Bertaso e a (des)ocupação no Oeste Catarinense. In: **Cadernos do CEOM**, nº25 – Narrativas. Chapecó: Argos, 2006. p.301-318.

VIDAL, Lux Boelitz; SILVA, Aracy Lopes da. O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material. In: **A temática indígena na sala de aula: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC: MARI: UNESCO. 1995. p.369-402.

VIEIRA, Edna Elza. **Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

WERLANG, Alceu Antonio. **Disputas e ocupação do espaço no oeste catarinense**. A atuação da Companhia Territorial Sul Brasil. Chapecó: Argos, 2006.

INFOGRAFIA:

Aldeia Condá realiza o ritual do Kiki. Disponível em: <http://www.unochapeco.edu.br/ceom/noticias/aldeia-conda-realiza-o-ritual-do-kiki>. Acesso em: 17 de julho de 2013.

ARRUDA, Lucybeth Camargo de. **Fotógrafos e Fotografias na Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios (Brasil).** In: **Memoria y Sociedad**, Vol. 17, Nº. 34, 2013. p. 50-67. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4457750>. Acesso em: 11 de janeiro de 2014.

AZANHA, Gilberto. **A Lei de Terras de 1850 e as Terras dos Índios: ou da sua atualidade para a propositura de ações de nulidade de títulos expedidos por estados federados sobre terras de ocupação tradicional indígena**, 2001. p.03. Disponível em: <http://www.otca.org.br/normaslegales/arquivo1/terrapdf.pdf>. Acesso em: 12 de junho de 2013.

Cadastro de Unidade Escolar. Disponível em: <http://serieweb.sed.sc.gov.br/cadueportal.aspx>. Acesso em: 22 de janeiro de 2014.

CANÊDO, Felipe. **O Relatório Figueiredo e o massacre de indígenas na ditadura**<http://jornalggm.com.br/blog/luisnassif/o-relatorio-figueiredo-e-o-massacre-de-indigenas-na-ditadura>. Acesso em: 10 de dezembro de 2013.

CGART - Coordenação Geral de Artesanato. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/quem/departamentos/deart.htm>. Acesso em: 14 de janeiro de 2014.

COUTO, Ione Helena Pereira. **A tradução do objeto do “outro”.** http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3586&Itemid=232

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Kaingáng: Questões de Língua e Identidade.** LIAMES 2, UNICAMP, 2002. Disponível em: www.iel.unicamp.br/revista/index.php/liames/article/.../2181/1687 . Acesso em: 06 de maio de 2012.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Mabilde e seus “Apontamentos” sobre os Coroados selvagens:** tentando separar informação de mistificação e preconceitos. p.03-08. Texto apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (Goiânia, 11 a 14 jun. 2006), no GT 48: Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagem, mapas, censos e iconografia. Disponível em: http://www.portalkaingang.org/mabilde_e_seus_apontamentos.pdf. Acesso em: 24 de abril de 2013.

DOMINGUES, Cesar Machado. A Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e a Integração do Noroeste. In: **Anais do XIV Encontro Regional de História** - ANPUH-Rio - Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, julho de 2012. p.01-24. Disponível em: http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1273879829_A_RQUIVO_RondonANPUHCesarMachado.pdf. Acesso em: 02 de janeiro de 2014.

Estereótipo. In: **Michaellis: Dicionário de Português Online**. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=estere%F3tipo>. Acesso em: 31 de julho de 2013.

Expedição Langsdorff. Disponível em: http://www.brasil-russia.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=85:expedicao-langsdorff&catid=45:calendário. Acesso em: 15 de abril de 2013.
FIGUEIREDO, Nilza; GUIMARÃES, Susana Grillo (Orgs.). **Capema – Comissão Nacional de Apoio a Produção de Materiais Didáticos Indígenas**. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/Ministério da Educação, 2005. p.04-05. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/indigena/didatico_indigena.pdf. Acesso em: 31 de maio de 2014.

FINO, Carlos Nogueira. **A etnografia enquanto método:** um modo de entender as culturas (escolares) locais. Disponível em: <http://www3.uma.pt/carlosfino/publicacoes/22.pdf>. Acesso em: 06 de janeiro de 2014.

Funai planeja reestruturação do Projeto de comercialização da arte indígena. <http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=64317>. Acesso em: 09 de janeiro de 2014.

Fundação Nacional do Índio - Funai: Disponível em: <http://www.Funai.gov.br>. Acesso em: 17 de agosto de 2012.

HECK, Egon. **Povos indígenas e a proposta de volta do famigerado arrendamento** Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6700>. Acesso em 30 de julho de 2013.

Ibama e PF apreendem 6,8 mil peças de artesanato indígena em Belém/PA. Disponível: <http://noticias.ambientebrasil.com.br/clipping/2007/03/15/30053-ibama-e-pf-apreendem-68-mil-pecas-de-artesanato-indigena-em-belempa.html>. Acesso em: 25 de janeiro de 2013.

Henrich H. Manizer. Disponível em: <http://www.curtnimuendaju.com/node/38>. Acesso em: 15 de agosto de 2013.

Kaingáng. Disponível em: http://img.socioambiental.org/v/publico/kaingang/kaingang_20.jpg.html. Acesso em 13 de janeiro de 2014.

LEMOS, Miguel. José Bonifácio - A propósito do novo serviço de proteção às Índios, 1910 (Apostolado Positivista do Brasil), nº305. In: BANANAL, César. **Os 500 anos da Descoberta, ou os 500 anos da Invasão e da Destruição das Civilizações Selvícolas, da Flora e da Fauna?!** Disponível em: http://www.doutrinadahumanidade.com/artigos/500_anos_selviculas.htm. Acesso em: 08 de maio de 2013.

LIMA, Rafael Sousa. O conceito de cultura em Raymond Williams e Edward P. Thompson: breve apresentação das idéias de materialismo cultural e experiência. In: **Revista Cantareira**. Revista mantida por alunos da História da UFF, 2005. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/cantareira/novacantareira/artigos/edicao8/artigo02.pdf>. Acesso em: 11 de janeiro de 2014. s/p.

Migrações internas. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/geografia/migracoes-internas.htm>. Acesso em: 05 de janeiro de 2014.

NEWTON, Dolores. Resenha – GRUPIONI, Luís Donisete Benzi . **Coleções e Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil:** inventário sumário/Museu de Astronomia e Ciências afins. 2ª edição, Rio de Janeiro: MAST, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012000000100011&script=sci_arttext. Acesso em 19 de janeiro de 2014. s/p.

Operação conjunta da Funai e IBAMA desativa serrarias e garimpos no Pará. Disponível em: http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/2012/06_jun/20120621_18.html. Acesso em 17 de agosto de 2012.

O Serviço de Proteção aos Índios – SPI: Disponível em: [http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-\(spi\)](http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-(spi)). Acesso em: 17 de agosto de 2012.

Pãri. Disponível em: <http://img.socioambiental.org/v/publico/kaingang/>. Acesso em: 11 de dezembro de 2013.

Pesquisadores discutem ‘Relatório Figueiredo’ e tortura de povos indígenas no período militar. Disponível em: <http://noticias.ufsc.br/2013/09/pesquisadores-discutem-relatorio-figueiredo-e-tortura-de-povos-indigenas-no-periodo-militar/>. Acesso em 11 de dezembro de 2013.

PIZZATO, Pedro. **Seca da taquara:** ciclo de vida e renovação das florestas de Araucária. Disponível em: <http://noticias.ambientebrasil.com.br/artigos/2006/03/27/23701-seca-da-taquara-ciclo-de-vida-e-renovacao-das-florestas-de-araucaria.html>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/lista-de-organizacoes>. Acesso em: 25 de março de 2013.

Relatório Figueiredo: “A verdade sobre a tortura dos índios”. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2013/04/relatorio->

figueiredo-a-verdade-sobre-a-tortura-dos-indios/. Acesso em: 23 de abril de 2013.

Ritual e xamanismo Kaingáng. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/290>. Acesso em 05 de janeiro de 2014.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto; REFEJ, Dorvalino. **Povo Kaingang - O poder do Kujã (Xamã) e as metades.** Disponível em: <http://multileituraskaingang.blogspot.com.br/2011/09/povo-kaingang-o-poder-do-kuja-xama-e-as.html>. Acesso em: 01 de janeiro de 2014.

Taquaruçu. LONGHI-WAGNER, Hilda Maria; SCHMIDT, Rodney. A tribo Bambuseae (Poaceae, Bambusoideae) no Rio Grande do Sul, Brasil. In: **Revista Brasileira de Biociências.** Porto Alegre, v. 7, n. 1, 2009.p. 71-128. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/seerbio/ojs/index.php/rbb/article/view/1040>. Acesso em 31 de maio de 2014.

VEIGA, Juracilda. **Henry Manizer e a etnografia Kaingang.** Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Juracilda.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2013.

VIANNA, Catarina Morawska; RIBEIRO, Magda dos Santos. Sobre pessoas e coisas: entrevista com Daniel Miller. **Revista de Antropologia.** São Paulo, 2009, v.52 n.1. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-77012009000100014&script=sci_arttext. Acesso em: 28 de novembro de 2012.

Xanxerê. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/santacatarina/xanxere.pdf>. Acesso em 10 de dezembro de 2013.