

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ADILES SAVOLDI

RITUAIS DE REBELIÃO À BRASILEIRA

Distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do Toldo Chimbanguê
em Chapecó-SC

NITERÓI

2020

ADILES SAVOLDI

RITUAIS DE REBELIÃO À BRASILEIRA

**Distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do Toldo
Chimbanque em Chapecó-SC**

Texto apresentado ao Curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor.

Orientadora:

Profa. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer

NITERÓI

2020

ATA DE DEFESA DE TESE

Aos trinta e um dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte, às quinze horas, reuniu-se remotamente a Banca Examinadora designada para arguir a Defesa de Tese de **ADILES SAVOLDI** sob o título **Rituais de rebelião à brasileira: distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do Toldo Chimbangue em Chapecó-SC**, sendo a referida Banca constituída por Eliane Cantarino O'Dwyer (PPGA/UFF) – orientador(a), Deborah Bronz (PPGA/UFF), Antonio Carlos de Souza Lima (UFRJ), Marcia Fernanda Ferreira Malheiros (Sociológica Cientistas Sociais Associados), Priscila Tavares dos Santos (PPGA/UFF), Gisele Fonseca Chagas (PPGA/UFF) – suplente interno e Hélio Raimundo Santos Silva (UERJ) – suplente externo. A Banca Examinadora deliberou pela **APROVAÇÃO** do(a) candidato(a).

Niterói, 31 de agosto de 2020

Eliane Cantarino O'Dwyer

Eliane Cantarino O'Dwyer (PPGA/UFF)
CPF: 573.076.107-44

Deborah Bronz

Deborah Bronz (PPGA/UFF)
CPF: 082.611.637-09

Antonio Carlos de Souza Lima

Antonio Carlos de Souza Lima UFRJ (UFRJ)
CPF: 534.396.197-53

Marcia F. Malheiros

Marcia Fernanda Ferreira Malheiros (Sociológica Cientistas Sociais Associados)
CPF: 019.063.127-96

Priscila Tavares dos Santos

Priscila Tavares dos Santos (PPGA/UFF)
CPF: 053.562.057-83

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

S268r Savoldi, Adiles
Rituais de rebelião à brasileira : distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do Toldo Chibangue em Chapecó-SC / Adiles Savoldi ; Eliane Cantarino O'Dwyer, orientador. Niterói, 2020.
250 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGA.2020.d.58268650915>

1. Kaingang. 2. Guarani. 3. Etnicidade. 4. Dia do Índio. 5. Produção intelectual. I. O'Dwyer, Eliane Cantarino, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD -

AGRADECIMENTOS

Aos Kaingang e aos Guarani do Toldo Chimbangue com quem interagi na pesquisa de campo, pela interlocução, pela confiança e pela acolhida. Gratidão pelo aprendizado. Não há como descrever o nome de todos que colaboraram; seria uma lista infinta e exaustiva. Agradeço, em especial, aos Kofás e aos Xeramõi (anciãos Kaingang e Guarani) que são os “troncos velhos” responsáveis pela brotação de muitas vidas. Alguns deles não conheci, já haviam falecido, mas, em nome deles, quero contemplar todos os descendentes: Ana da Luz Fortes do Nascimento (a Fen’Nó (in memoriam)) e João Maria da Veiga (in memoriam), Maria Celestrina Rodrigues (a “mãe veia”) e Lourenço Antunes (in memoriam), Angelina Fernandes (a Cuxa), Rosa Jágno de Paula e Antônio Mig de Oliveira (in memoriam), Maria Cecília Barbosa a Kerexu (in memoriam) e Macimino Mariano de Moraes (o Karai), Clementino Barbosa (in memoriam) e Carmelinda Barbosa (in memoriam), Antônio Rodrigues e Carmem Henrique de Oliveira (in memoriam), Paulina Antunes e Juvenal Antunes. Agradeço ao cacique Kaingang Idalino Fernandes e ao cacique Guarani Miguel Barbosa pela aceitação da pesquisa e, ainda, pelas inúmeras contribuições.

À Vanisse Fágkri Domingos pelo convite de orientação durante a graduação, experiência que inspirou novas reflexões sobre as interações entre os Kaingang e não índios. Obrigada pela amizade e pela colaboração nas mais distintas fases da pesquisa.

Aos gestores da Escola Indígena Fen’Nó, aos professores e aos alunos pela receptividade, pela acolhida e pelas inúmeras contribuições. Gratidão pelo afeto, brincadeiras e muito aprendizado. Em especial, Adilson Barbosa, Adriane da Veiga, Adroaldo Fidelis, Armindo Pinto, Daniel Scheren da Cruz, Felipe Montemezzo, Iara Campolin, Indiamara de Oliveira, Ivanir de Oliveira, Janice Domingos, Janete da Veiga, João Batista Antunes, Katia Moreira, Marcos Garcia, Mário Antunes, Maura Fumagali, Marizete da Veiga, Paulo Márcio Pinheiro, Pedro de Oliveira, Rosilei Barbosa, Rudimara Fernandes, Santa Maria Antunes, Tereza Madalena Kublite de Oliveira, Vanda de Oliveira, Vanderlei Klainpaul.

À orientadora Eliane Cantarino O’Dwyer por ter aceito a orientação no primeiro contato, sem nem me conhecer, pelas orientações e pela maneira como conduziu todo o processo no decorrer do doutorado, pela conduta ética e competente. Sigo com admiração e afeto.

Aos professores do PPGA da UFF pela possibilidade em desenvolver os estudos do doutorado. Em especial, à Eliane Cantarino O’Dwyer, ao Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto e à Deborah Bronz pelos diálogos travados durante as disciplinas. À coordenadora Gisele Fonseca Chagas

pela atenção e colaboração. Ao Marcelo Gonçalves de Souza e ao Hugo Almeida, da secretaria do PPGA, pelas inúmeras contribuições durante o período.

Aos professores do Museu Nacional pela oportunidade de cursar disciplinas como aluna especial, Adriana Vianna, Antonio Carlos de Souza Lima e João Pacheco de Oliveira.

Aos professores que participaram da banca de qualificação do projeto, da qualificação do copião da tese e de sua defesa. Antonio Carlos de Souza Lima, Deborah Bronz, Marcia Malheiros, Priscila Tavares pelas sugestões e contribuições nas diferentes fases de produção da tese.

Aos colegas estudantes do PPGA da UFF, em especial à Tânia Fernandes, com quem convivi na maior parte das disciplinas.

À UFFS pela oportunidade de afastamento para a realização do doutorado. Aos técnicos administrativos que auxiliaram em distintas fases deste processo. Aos colegas do Curso de Ciências Sociais, professores e alunos.

À orientanda Beatriz Fernanda das Chagas Regis pela sensibilidade na atuação da pesquisa e projetos com os Guarani da Terra Indígena Toldo Chimbangue.

Aos amigos pela acolhida em distintos momentos desse processo. À Geovana Tabachi da Silva pelo aviso sobre o processo seletivo do doutorado em antropologia da UFF e pela amizade de sempre. À Ana Maria de Medeiros, amiga de muito tempo, pelas trocas constantes.

Aos amigos que me acolheram no Rio de Janeiro, Geruza Tavares D'Avila, Breno de Paula Andrade Cruz, Renato Monteiro, Rosilene Aparecida dos Santos (Leninha).

Às amigas de Chapecó Andreza Bazzi, Eloise Hoss, Josiane Geroldi (Chica Pelega), Herman Gomes Silviani (Niko), Liza Bueno e Solange Jung pelo apoio e carinho.

Às amigas Marli Pastore e Miriam Zanini pelo estímulo, apoio e parceria.

À família pelo afeto e pelo incentivo constante. Aos pais Elias Savoldi, Borbalina Volpini Savoldi, aos irmãos Adelina Maria Savoldi, Nélio Savoldi, Neiva Luccietti (cunhada), Renato Savoldi (in memoriam) e aos sobrinhos/as Renata Savoldi Almeida e Cristian Belló, Júlia Luccietti Savoldi, Mateus Luccietti Savoldi e Pedro Otávio Belló.

Às ancestrais pelo legado e pelo afeto. Em especial, às avós Fiorela Pastre Volpini (in memoriam) com quem convivi, me fez ver como a condição feminina era desafiadora no seu tempo. À Adele Maziero Savoldi (in memoriam); não a conheci, mas ouvi sobre suas histórias, experiências de vida que foram silenciadas, mas que, hoje, traduzem a dignidade e grandeza que muito admiro.

RESUMO

A proposta da pesquisa é refletir sobre os múltiplos planos das experiências e fluxos que mobilizaram/mobilizam o ritual da Semana Cultural desenvolvido nos últimos anos, por ocasião do dia 19 de abril, em Terras Indígenas (TI) do sul do Brasil, mais especificamente na TI Toldo Chimbangue, em Chapecó, Santa Catarina. A partir da Constituição de 1988, os povos indígenas, motivados por direitos e possibilidades de desenvolver uma educação intercultural, específica e diferenciada organizam eventos culturais nas escolas indígenas. Desde 2000, as atividades culturais, organizadas por professores, alunos e comunidades indígenas, têm propiciado uma dinâmica nas quais narram sua história e expressam suas manifestações culturais. A proposta da pesquisa foi etnografar o contexto e o cenário dos encontros entre os Kaingang, Guarani e o público visitante durante as Semanas culturais e ainda acompanhar a construção de narrativas expressas pelos distintos grupos num contexto de interação onde há confronto de visões e divisões de mundo. Durante a pesquisa foi possível acompanhar também os bastidores da programação interna da realização da Semana Cultural, buscou-se entender os modos de conhecimento, na perspectiva de Barth (1987) que orientaram a seleção dos sinais diacríticos na construção e afirmações de identidades Kaingang e Guarani. Esses processos marcaram as negociações de sentidos atribuídos ao que se quer imprimir como modos de conhecimento Kaingang e Guarani. Buscou-se compreender esses processos desencadeados pelas suas organizações, na defesa e regulamentação de seus territórios, na luta pelo acesso à cidadania e sobre os desdobramentos das relações de distintividade e *performance* cultural. As experiências vivenciadas pelos Kaingang e Guarani revelaram as leituras e atualizações das tradições marcadas por uma luta simbólica no plano da “moral do reconhecimento”, na qual se almeja, o respeito e o reconhecimento nas distintas dimensões dos aspectos que os constituem.

Palavras-Chave: Kaingang; Guarani; Etnicidade; Dia do Índio.

ABSTRACT

This research's proposition is to reflect on the multiple plans of experiences that have mobilized the Semana Cultural's ritual developed over the few years, in occasion of the 19th April, in indigenous lands (IL) in Brazil's south region, especially to Toldo Chimbangue Land, in Chapeco, Santa Catarina. Since the Federal Constitution of 1988, indigenous people, motivated by new acquired rights and the possibility to develop an inter-cultural education, a specifically one as well as differentiated on, have organized cultural events at indigenous schools. Since 2000, cultural activities organized by teachers, students and indigenous communities have allowed the Kaingang and Guarani to tell their histories and express their culture. This research aimed to make an ethnography about the context and scenario of the meetings of the Kaingang, Guarani and the general public in the event "Semana Cultural" as well as observe the construction of narratives expressed by different groups in a context of interaction in which exists a confrontation of visions and division of the world. During this research it was also possible to follow the event's organization. The understanding of ways of knowledge, in Barth's perspective (1987), guided the selection of diacritic marks in the construction and affirmations of the Kaingang and Guarani identities. These processes expressed the negotiations of attributed meaning to what is said to be Kaingang and Guarani ways of knowledge. We have also aimed to understand the processes started by the organization of this event in what concerns the defense and regulation of indigenous lands, in their search for full citizenship and in the results of relations of distinction and cultural performance. The experiences lived by the Kaingang and Guarani groups showed the readings and the new information of their traditions, that are marked by a symbolic fight in the realm of "moral of knowledge". Here the aim is the respect and the recognition, in all distinctions, of the aspects that constitute them.

Key words: Kaingang; Guarani; Ethnicity; Indian's day.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 – Escola Indígena Guarani.....	94
Imagem 02 – Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen’Nó.....	95
Imagem 03 – Fen’Nó jovem, fazendo artesanato.....	96
Imagem 04 – Fen’Nó no trabalho.....	103
Imagem 05 – Fen’Nó.....	104
Imagem 06 – Matéria sobre Fen’Nó.	107
Imagem 07 – Exposição sobre história da Fen’Nó.....	108
Imagem 08 – Estrutura da cabana com os encaixes da madeira.....	120
Imagem 09 – Trançado da folha de palmeira.....	120
Imagem 10 – Cabanas onde é preparada a culinária durante a Semana Cultural.....	121
Imagem 11 – Tronco de madeira utilizada para o fogo.....	122
Imagem 12 – Coleta da matéria prima para fazer o artesanato.....	123
Imagem 13 – Confeção do artesanato com sementes.....	124
Imagem 14 – confecção do artesanato com fibras naturais.....	125
Imagem 15 – Mesa de abertura do evento.....	130
Imagem 16 – Público presente na abertura do evento.....	131
Imagem 17 – Charge.....	138
Imagem 18 – Estátua do desbravador.....	139
Imagem 19 – Bispo Dom José Gomes com a Fen’Nó e familiares.....	144
Imagem 20 – Marcas Kamé e Kairu e suas respectivas seções.....	152
Imagem 21 – Categorias cerimoniais adotadas no Ritual do Kiki.....	152
Imagem 22 – Dança da conquista territorial.....	158
Imagem 23 – Dança da conquista territorial.....	159
Imagem 24 – Dança da conquista territorial.....	159
Imagem 25 – Dos guerreiros e guerreiras.....	163
Imagem 26 – Pintura do Kurusu (masculina) e Ysy (feminina)	165
Imagem 27 – Dança do Xondaro.....	167
Imagem 28 – Comercialização do artesanato.....	168
Imagem 29 – Comercialização do artesanato.....	169
Imagem 30 – Cartaz sobre o cedro.....	171
Imagem 31 – Foto da cena I – comemoração na chegada ao Toldo Chimbangué.....	176

Imagem 32 – Tronco do Cedro.....	179
Imagem 33 – Árvore da cruz de cedro da década de 1980.....	180
Imagem 34 – Exposição sobre a religiosidade.....	182
Imagem 35 – Imagens da Via Crucis Cristã na qual as principais personagens foram retratadas com traços indígenas.....	182
Imagem 36 – São João Maria na Igreja do Chimbangue.....	183
Imagem 37 – Foto da cena IV – dispersão dos Kaingang.....	184
Imagem 38 – O público assistindo o teatro.....	185
Imagem 39 – Batismo Kaingang - Primeira etapa	192
Imagem 40 – Batismo Kaingang - Segunda etapa.....	193
Imagem 41 – Atual Kuiã Armindo Pinto e Kuiã João Doré.....	193
Imagem 42 – Karai Macimino Mariano de Moraes no Batismo de 2012.....	197
Imagem 43 – Placa com nomes em português e nas línguas Kaingang e Guarani.....	201
Imagem 44 – Roda de chimarrão.....	203
Imagem 45 – Fogueira.....	204
Imagem 46 – Portais de entrada na trilha.....	204
Imagem 47 – Espaço para o descanso.....	205
Imagem 48 – Trilha.....	205
Imagem 49 – Exposição da medicina tradicional.....	207
Imagem 50 – Coró.....	209
Imagem 51 – Pinhão preparado no dia da culinária típica.....	211
Imagem 52 – <i>Emi</i>	212
Imagem 53 – Professores Marcos e Paulo Márcio pilando e peneirando o Pisé.....	213
Imagem 54 – Fuá.....	213
Imagem 55 – Kawure assando ao lado tatu.....	214
Imagem 56 – Ka’i repotxi.....	214
Imagem 57 – Mesa com os alimentos para a partilha e degustação.....	215

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Povos indígenas mais numerosos no Brasil

61

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 – Mapa de localização do Toldo Chimbanguê e Toldo Pinhal na década de 1920...	67
Mapa 02 – Mapa com a localização das áreas Kaingang.....	69
Mapa 03 – Mapa com as Terras indígenas de Chapecó e Seara em Santa Catarina.....	70

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACT	Admissão de Professores em Caráter Temporário
AMAB	Associação Maria Bernarda
ANAI	Associação Nacional de Apoio ao Índio
ATL	Acampamento Terra Livre
CEOM	Centro de Memória do Oeste Catarinense
CIMI	Conselho Indígena Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CNMP	Conselho Nacional do Ministério Público
DNUDPI	Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas
EPAGRI	Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina
FECAM	Federação Catarinense de Municípios
FIESC	Federação das Indústrias de Santa Catarina
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GERED	Gerência Regional de Educação
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
III	Instituto Indigenista Interamericano
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
NANGÀ	Associação para preservação, manutenção e resgate da medicina tradicional indígena e saberes típicos da cultura
NEI	Núcleo de Educação Indígena,
ONU	Organização das Nações Unidas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de proteção ao Índio
TI	Terra Indígena
TITC	Terra Indígena toldo Chimbangue
UFF	Universidade Federal Fluminense

UFFS Universidade Federal da Fronteira Sul

UNI União das Nações Indígenas

UNOCHAPECO Universidade Comunitária da Região de Chapecó

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1.1 SITUAR-SE NO CAMPO: O RECONHECIMENTO DA PROFESSORA COMO PESQUISADORA	14
1.2 DIA DO ÍNDIO: ESTEREÓTIPOS INSTITUCIONALIZADOS	19
1.3 MANIFESTAÇÕES PÚBLICAS DA CULTURA KAINGANG E GUARANI	34
1.4 TERRAS INDÍGENAS DE CHAPECÓ.....	39
1.5 OBJETIVOS E DISTRIBUIÇÃO DOS CAPÍTULOS	45
CAPÍTULO I - TERRITÓRIOS EM DISPUTA NO OESTE CATARINENSE: CAMPO DE LUTAS PELA DEMARCAÇÃO DE FRONTEIRAS E SIGNIFICADOS	47
2.1 ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE INDÍGENAS E AS DISTINTAS FRENTE DE EXPANSÃO	47
2.2 A (RE)EXISTÊNCIA KAINGANG.....	61
2.3 A DIÁSPORA GUARANI.....	70
CAPÍTULO II - A EDUCAÇÃO INDÍGENA: UM INSTRUMENTO DE EMANCIPAÇÃO?	77
3.1 A EDUCAÇÃO COMO UM EXERCÍCIO DE PODER: DA IGREJA AO ESTADO	78
3.2 SABERES INDÍGENAS E PROCESSOS PRÓPRIOS DE APRENDIZAGEM.....	83
3.3. A EDUCAÇÃO NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE	85
3.3.1 <i>As primeiras experiências da educação escolar indígena no Chimbangue</i>	90
3.3.2 <i>A experiência do ensino Guarani</i>	92
3.3.3 <i>Escola Indígena Fen'Nó</i>	95
3.4 O LEGADO DA FEN'NÓ.....	98
3.4.1 <i>Ana da Luz Fortes do Nascimento a Fen'Nó</i>	102
3.4.2 <i>A guerreira vai à luta</i>	106
CAPÍTULO III - EXPERIÊNCIAS EM CENA: SABERES ANCESTRAIS E PRÁTICAS COTIDIANAS	111
4.1 A PREPARAÇÃO DA SEMANA CULTURAL.....	111
4.2 A CONSTRUÇÃO DO CENÁRIO	117
4.3 “SEMANA CULTURAL SERVE TAMBÉM PARA EDUCAR OS BRANCOS”	126
4.4 MESA DE ABERTURA DA SEMANA CULTURAL	129
4.5 DANÇAS KAINGANG E GUARANI A FORÇA SAGRADA DA NATUREZA NA DEFESA DO TERRITÓRIO	149
4.5.1 <i>Danças Guarani: a lição dos pássaros</i>	160
4.5.2 <i>Xondaro: dança de guerra Guarani</i>	163
4.6 ARTESANATO: UMA LEITURA DA NATUREZA.....	167
CAPÍTULO IV - CEDRO: A ÁRVORE SÍMBOLO DE UMA GRANDE LUTA	170
5.1 “NÓS SEMPRE VAMOS BROTAR, COMO A CRUZ DE CEDRO”	170
5.2 HISTÓRIA DO CACIQUE CHIMBANGUE	172
5.3 TEATRO SOBRE A HISTÓRIA DO CHIMBANGUE	175
5.4 RITUAL DE BATISMO: “NOSSO NOME É NOSSO PATRIMÔNIO”	186
5.4.1 <i>Batismo Guarani</i>	194
5.4.2 <i>Algumas considerações sobre o Batismo Kaingang e Guarani</i>	197
5.5. DA TERRA ONDE SAÍRAM OS KAINGANG SURGIRAM RAÍZES, BROTOS E FRUTOS	198
5.6 NAS TRILHAS DA NATUREZA: O PROJETO XÊYUYÁ APÓ RAÍZES	200
5.7 CULINÁRIA ANCESTRAL: NUTRINDO O CORPO E ALIMENTANDO A TRADIÇÃO	208
CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	225
ANEXO I	240

INTRODUÇÃO

Na pesquisa, buscou-se compreender como os Kaingang e os Guarani da Terra Indígena Toldo Chimbangue, localizada a uma distância de 14km do espaço urbano da cidade de Chapecó (SC), mobilizam-se, narram suas histórias e transmitem seus “modos de conhecimento” na realização da Semana Cultural que acontece em abril. A proposta de uma educação diferenciada e intercultural suscitou/suscita uma reflexão sobre o que seja ser Kaingang e Guarani. A construção das identidades está pautada numa luta pela implementação dos direitos constitucionais que, sobretudo almeja dignidade e respeito. A luta pela terra faz parte de uma luta pelo acesso à cidadania. A ritualização da Semana Cultural protagonizada por professores, alunos e a comunidade do Toldo Chimbangue aspira a sua eficácia numa comunicação convincente de *performances* culturais enunciando a legitimidade e o “custo” de ser Kaingang e Guarani no oeste catarinense.

As Semanas Culturais, em Chapecó, acontecem em abril, a referência é o Dia do Índio, as manifestações acontecem desde o ano 2000. De acordo com os Kaingang e Guarani não se trata de festejar a data, mas sim de propiciar uma reflexão e crítica sobre a precariedade a que foram submetidos os povos originários no Brasil. O “abril indígena” tornou-se uma tradição de manifestações, movimentos que reverberam a existência de uma diversidade indígena no Brasil que clama por direitos e condições dignas de existência. Heck (2015) considera que a expressão “abril indígena” surge em abril de 2003 quando “um pequeno grupo de indígenas do sul do Brasil, especialmente Kaingang, Guarani e Xokleng, acampou na Esplanada dos Ministérios, não imaginavam estar inspirando um importante processo de mobilização do movimento indígena no Brasil¹.” A presença indígena na Esplanada dos Ministérios foi uma tática adotada para dar visibilidade ao descumprimento da legislação e também uma maneira de pressionar para que a mesma fosse cumprida. Essa mobilização nacional aconteceu motivada pela demanda de implementação dos direitos que foram registrados na Constituição de 1988.

Os movimentos indígenas da década de 1970 do século XX atuaram na conquista dos direitos constitucionais. As reivindicações indígenas do século XXI acontecem no sentido de implementação destes, em especial, o direito à terra. Essa mobilização nacional tem acontecido anualmente no mês de abril, ela tornou-se conhecida como o “Acampamento Terra Livre

¹HECK, Egon. As raízes do abril indígena.2015. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/as-raizes-do-abril-indigena/>. Acesso em: fev. 2020.

(ATL)”, a proposta consistia em unir os povos originários diluídos nos distintos estados brasileiros para fortalecer a luta pela implementação dos direitos Constitucionais além de denunciar ao país e o mundo as condições de precariedade vivenciadas.

Se o dia do índio foi instituído por não índios com a intenção de integrá-los à nação, depois de quase 500 anos, num ritual encenado por dirigentes dos órgãos tutelares e políticos com o objetivo de reparar injustiças praticadas no passado, o movimento indígena, hoje, tem se apropriado da data para denunciar as formas de opressão e exclusão a que estão submetidos e para marcar o período por reivindicações de direitos e respeito aos seus saberes e modos de vida.

A autonomia e a autodeclaração indígena são resultados dos movimentos indígenas do final do século XX, bem como do reconhecimento dos direitos constitucionais de 1988, que, embora ainda não tenham sido garantidos na sua totalidade, demonstram resultados positivos na implementação de projetos de educação, saúde e atividades econômicas que dialogassem com as especificidades da diversidade étnica dos povos indígenas no Brasil. Esse processo em construção, no presente, sofre os impactos de embates de interesses políticos contrários à causa indígena que tentam inviabilizar e reverter direitos garantidos na Constituição Federal de 1988.

Em Chapecó, a organização das ações de recuperação das terras indígenas, em meados da década de 1980, veio acompanhada de projetos de valorização e de afirmação de identidades Kaingang e Guarani. As escolas indígenas, desde 2000, têm vivenciado Semanas Culturais (SC) no mês de abril, mais especificamente no período que coincide com o Dia do Índio, num contexto regional que foi marcado pela colonização europeia, incentivada por políticas de Estado.

A história da região é caracterizada pelos conflitos advindos dos avanços das frentes de expansão pastoris², extrativistas e agrícolas sobre as terras indígenas. O processo de

² D'Angelis (2017), em seu artigo “Frentes de expansão e povos indígenas em Santa Catarina”, analisa as diferentes etapas e consequências da expansão sobre os territórios indígenas no Brasil Meridional. Parte do estudo de Darcy Ribeiro, no livro “Os índios e a civilização” e as quatro frentes de expansão como: Frente Militar (estratégica), Frente Pastoral, Frente Agrícola, Frente Extrativista. D'Angelis (2017) enfatizou que pelo fato de Darcy Ribeiro não abranger o período histórico dos três primeiros séculos da presença portuguesa no Brasil, não abordou as frentes “predadora ou escravista” e as “Civilizadoras” ou de “Salvação” (laicas ou religiosas). Evidencia, portanto, as consequências destas às populações indígenas, que “além dos impactos físicos, econômicos e políticos, as “frentes de salvação” promovem verdadeira invasão e massacre cultural, que não é menos alarmante do que a destruição física.” (D'ANGELIS, 2017, p.37). A frente pastoril, no século XIX, na rota do gado, percorria os caminhos de São Paulo ao Rio Grande do Sul, inaugura outra forma de contato de expropriação dos Kaingang e Guarani. “O estabelecimento dessa rota perene, praticamente na década de 1850, não apenas descobriu, mas criou as condições para a exploração econômica dos ervais nativos na região”. (D'ANGELIS, 2017, p. 45). Com a lei de terras de 1850, houve um aumento significativo na invasão do território indígena, no período são registradas várias reivindicações de lideranças indígenas, houve ainda no século XIX, delimitação de aldeamentos, no Paraná e Rio Grande do Sul, no entanto, suas fronteiras foram constantemente modificadas conforme os interesses nacionais.

urbanização e industrialização atual em que prepondera o agronegócio provoca novos embates na interação dos distintos grupos, em especial indígenas e não indígenas. A atividade cultural é protagonizada pelos professores e alunos da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen’Nó em parceria com a comunidade da Terra Indígena Toldo Chimbangue (TITC) e envolve as terras indígenas e os processos de territorialização. O público desses eventos se constitui em distintos grupos, os moradores da TITC e de outras terras indígenas do oeste de Santa Catarina e noroeste do Rio Grande do Sul, além das escolas não indígenas de ensino fundamental e médio, incluindo também universidades. Há visitantes que não se vinculam às instituições de ensino. As audiências desses eventos acontecem nos diferentes espaços organizados para a manifestação das atividades programadas e apresentadas no folder que é distribuído pelas Escolas e redes sociais. No ano de 2018, a Escola Fen’Nó recebeu em torno de dois mil e quinhentos visitantes. A contabilidade dos participantes acontece mediante agendamento realizado anteriormente e organização do estacionamento nos distintos dias do evento, já que podem acontecer imponderáveis, como o aparecimento de um ônibus com 40 passageiros que não havia agendado, e ainda, a ausência de grupos que haviam confirmado. Visitante é, portanto, não morador da T.I.T.C.; ele se desloca até lá para assistir as atividades anunciadas no folder.

As narrativas indígenas expressam e informam a existência de índios no oeste catarinense, em contraste com os prenúncios científicos, políticos, midiáticos que alardeavam seu fim, ou questionavam/questionam sua “autenticidade” indígena. O evento ritualiza histórias de opressão, de exclusão e de luta por direitos, protagonizados pelos alunos, professores e moradores da TITC. As atividades apresentadas aos visitantes performatizam uma seleção de sinais diacríticos para informar o que significa ser Kaingang e Guarani. Nesse contexto, o “custo de ser índio”, conforme a premissa de Da Matta (1976), está relacionado em um sistema fundado nas desigualdades, como é o caso do desenvolvimento capitalismo na área rural no Sul do Brasil.

A cidade de Chapecó completou seu centenário em 2017 e foi reconhecida por Mário Lanznaster³ como a Capital da Agroindústria Brasileira devido ao seu potencial agroindustrial

Para D’Angelis (2017, p.52), “o período mais intenso de demarcações de terras, no Sul, foi o das três primeiras décadas do século XX. Demarcar uma pequena área para os índios significava, de fato, liberar a maior parte das terras à colonização (a essa época, pelas frentes agrícolas principalmente). Porém, mesmo entre as áreas demarcadas, aquelas um pouco maiores sofreriam processos de esbulho (oficial e não-oficial), sobretudo entre o pós-guerra da segunda metade da década de 1940 até meados da década seguinte, e verdadeiras invasões por movimentos organizados, entre fins dos anos 50 e meados da década de 1960.”

³ No centenário de Chapecó, Mário Lanznaster (Presidente da Cooperativa Central Aurora Alimentos e vice-presidente para o agronegócio da Federação das Indústrias de Santa Catarina (FIESC) - Chapecó/SC – apresentou um artigo “Chapecó 100 anos: capital da agroindústria” no qual enuncia a capacidade da cidade de Chapecó para o título da capital da agroindústria: “O município de Chapecó chega ao seu centenário ostentando vários títulos,

no segmento de carnes. Atualmente, em Chapecó, ser índio está associado a trabalhar com artesanato, mas também a ser agricultor, operário, 40%⁴ da população da TI Toldo Chibanguê trabalham na agroindústria e, de igual modo, atuam como funcionários públicos e ainda desempenham uma série de atividades fora da TI. Contudo, continuam a morar e a pertencer a uma terra indígena, utilizando os etnônimos Kaingang e Guarani. A afirmação das identidades indígenas opera em oposição às narrativas de não índios, que julgam que, pelo fato de os índios desempenharem distintas atividades profissionais, em especial fora da TI, “não seriam mais índios”.

Os rituais realizados pelos Kaingang e Guarani durante a Semana Cultural têm como propósito produzir reelaborações dramáticas das experiências vividas e provocar transformações periódicas no mundo social. Em especial, acreditam que é possível transformar o estigma que lhes fora imputado em emblema de positividade. Dessa forma, a afirmação das identidades indígenas durante as Semanas Culturais intenciona informar e transformar visões de mundo sobre o que significa ser Kaingang e Guarani. Num contexto em que há desiguais condições e possibilidades de expressar pontos de vista e visões de mundo, os indígenas têm menos recursos e alcance limitado na comunicação dos valores que se quer transmitir. Portanto, durante a Semana Cultural existe a possibilidade de apresentar narrativas em contraste, em oposição às narrativas expressas por distintos setores regionais e nacionais, como dirigentes políticos ligados ao agronegócio, mídia etc. As narrativas produzidas pelos Kaingang e Guarani também reverberam em relação ao sistema educacional, em nível nacional e local, que ora silencia sobre a presença indígena, ora reproduz a imagem de um índio genérico estereotipado.

1.1 SITUAR-SE NO CAMPO: O RECONHECIMENTO DA PROFESSORA COMO PESQUISADORA

A presença indígena no oeste catarinense era considerada algo distante das narrativas prevalentes de um passado glorioso de colonização dessa antiga fronteira agrícola, segundo minha experiência de vida, nascida em Concórdia SC, oriunda de família de descendentes de

mas, talvez, Capital da Agroindústria Brasileira seja o mais apropriado. Fatores históricos e conjunturais concorrem para isso. Foi na região do grande oeste catarinense, polarizada em Chapecó, que surgiu o moderno sistema de produção integrada entre criadores de aves e suínos e as indústrias de processamento de carne. Outro indicador é o fato de deter o maior e mais avançado parque agroindustrial do segmento de carnes do País. Nessa área, várias características celebrizaram Chapecó no Brasil e no Mundo. Chapecó detém algumas das maiores agroindústrias do País e tornou-se o maior centro mundial em produção de proteína animal.” Disponível em: <http://www.paginarural.com.br/artigo/2660/chapeco-100-anos-capital-da-agroindustria>. Acesso em: ago. 2018.

⁴Informações obtidas em entrevista com o Cacique Idalino Fernandes.

imigrantes italianos, camponeses que migraram do Rio Grande do Sul. A formação escolar silenciou sobre o processo colonial que expropriou a população autóctone da região. Cursei a graduação e o mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). A formação acadêmica possibilitou novas leituras e reflexões sobre as relações interétnicas no oeste catarinense; com essa formação, foi possível perceber que os silenciamentos e as omissões das narrativas oficiais não apagaram as tensões e os preconceitos relacionados à presença indígena no oeste catarinense.

Busco explicitar minha trajetória acadêmica como uma forma de me situar no campo, nas diferentes fases de interação e de interlocução com os moradores e visitantes da TITC. Em muitos momentos durante a pesquisa, fui identificada como a professora Adiles. Em inúmeras circunstâncias, eram solicitadas informações sobre vestibular, sobre auxílio na leitura de projeto de mestrado, enfim, sobre uma série de atividades ligadas à Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), onde estou vinculada como docente.

Após o mestrado, concluído em 1998, fiz concurso para a vaga de Antropologia na Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC)⁵⁵, em Chapecó, onde iniciei a experiência de docência no Ensino Superior no ano de 1999. Durante a prática docente, fui instigada por estudantes indígenas a participar de atividades na Terra Indígena e, do mesmo modo, a orientar trabalhos relativos à temática. Iniciei esse processo hesitante, pois minhas experiências acadêmicas tinham como base a antropologia urbana. A presença indígena na universidade e em Chapecó tornou-se cada vez mais significativa; quando percebi, já estava envolvida.

No ano de 2010, ingressei para a vaga de Antropologia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Nessa instituição, participei da comissão que elaborou a política de inclusão indígena na Universidade. Nos anos de 2011, 2012, 2013 e 2015, desenvolvi projetos de extensão nas Terras Indígenas de Chapecó. O ingresso nas Terras indígenas aconteceu também a partir de convites para as Semanas Culturais, além de eventos como batizados e casamentos.

Desde 2004, participei de Semanas Culturais em Chapecó, embora, muitas vezes, a experiência tenha se configurado como uma “observação flutuante”, na acepção de Pétonnet (2009), permanecendo disponível, sem mobilizar a atenção sobre um objeto preciso. No entanto, houve tentativas de observação e de reflexão mais apuradas. Nos anos de 2016, 2017 e 2018, com o ingresso no doutorado e com a leitura de novos referenciais, foi possível perceber que muitos aspectos já faziam parte do evento e que não foram percebidos em anos anteriores.

⁵⁵ Hoje denominada Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHPECÓ).

No planejamento e no desenvolvimento das etapas de pesquisa, há que se reportar às possíveis interações sociais, nos moldes propostos por Goffman (2010), nos diferentes contextos da realização da pesquisa. Inicialmente, remeto ao artigo de Silva (2009) chamado “A situação etnográfica” para referenciar o trabalho do etnógrafo. O primeiro desafio de um pesquisador etnógrafo consiste em situar-se, localizar-se no espaço social onde estuda. Do mesmo modo, sua presença será percebida e localizada de diferentes maneiras pelo grupo pesquisado. Nessa negociação de sentidos, o pesquisador afeta e é afetado pelas relações sociais que estabelece em campo. O autor evidencia que andar, ver e escrever são fluxos que estão dinamicamente inter-relacionados, ou seja, que “uma cena etnográfica só é confiável quando o etnógrafo se inclui na paisagem desenhada” (SILVA, 2009, p. 11).

Particpei de inúmeras aberturas das Semanas Culturais e fui convidada a compor a mesa de abertura de algumas (sempre representando a Universidade como docente). Quando não participava da composição das mesas, meu nome era mencionado para agradecer a deferência por prestigiar o evento. Essa composição é feita por integrantes de instituições de Educação, como Gerência de Educação (GERED) do Estado e município, das Instituições de Ensino Superior convidadas, diretoria da Escola, Caciques e instituições parceiras.

O situar-se no campo aqui implica em uma reflexão sobre minha trajetória nas mais diversas incursões ao campo. A complexidade de relações que envolvem o campo, nos diferentes momentos, nas mais diversas configurações, foi lida e compreendida por distintas motivações, curiosidades e afetos. Essa trajetória já se insere e já se situa no campo, ela foi parte integrante da construção da maneira de ler e ser lida no campo. Nesse sentido, ocupamos um lugar social, conforme Gluckman (1987)⁶, que nos situa numa relação de maior ou menor distância social em relação aos sujeitos com os quais interagimos em campo.

Além das reflexões relativas à percepção dos fenômenos que a experiência da observação participante propicia nos diferentes momentos de interação, é significativo entender que a etnografia resultado deste trabalho é perpassada por relações de poder como postulou Asad (2016). Essas relações implicam não apenas escolhas feitas pelo etnógrafo em campo, ao compreender as tensões advindas das relações que envolvem índios e não índios, mas também

⁶ Gluckman (1987), em sua análise de uma situação social na Zululândia moderna, pesquisa de campo realizada na década de 1930, observou uma série de eventos que analisou como uma situação social, um processo de interação entre europeus e zulus. Esses agrupamentos foram descritos como espaços que comportavam relações de separação e reserva entre europeus e zulus. A inauguração da ponte foi um evento que interligou os dois grupos numa mesma celebração. Os europeus, na condição de dominação, ocuparam um lugar privilegiado em relação aos zulus. Pesquisar, nessa situação, implicava ocupar um lugar social, era necessário situar-se no campo. Gluckman constatou que, como antropólogo, podia se tornar amigo íntimo dos zulus; no entanto, isso não ultrapassava a distância social que existia entre eles.

o modo pelo qual as informações apresentadas como resultado da pesquisa podem, de alguma maneira, prejudicar a população indígena que recebeu o pesquisador e interagiu durante a pesquisa.

Em fevereiro de 2018, fui até a Escola Fen’Nó da T.I.T.C. para conversar com a direção da Escola, pois o diretor que havia autorizado a pesquisa tinha se aposentado. Até então, havia participado de modo esporádico das Semanas Culturais, solicitado a autorização para o desenvolvimento da pesquisa para o Cacique Idalino Fernandes, que gentilmente acolheu meu propósito, e conversado com os professores sobre a realização dessa pesquisa. Ao chegar na Escola, fui muito bem recebida e orientada pelos professores indígenas para ir devagar, pois estavam conhecendo o novo diretor. Embora contasse com o aceite do cacique e demais lideranças, fui conversar com o diretor apreensiva, pois a Escola é o um dos centros da vida social da Terra Indígena e era fundamental ter um livre trânsito para o desenvolvimento da pesquisa. O antigo diretor sempre foi muito acessível. A conversa com o diretor foi exitosa, expliquei os objetivos da pesquisa, e que pesquisaria a preparação e realização da Semana Cultural. Falei da minha trajetória e das experiências na Terra Indígena e fora dela com os professores e com os alunos da escola, falei dos cursos de extensão realizados. Diante do exposto, ele foi extremamente gentil e se colocou à disposição para colaborar na pesquisa. Enquanto conversávamos, fomos constantemente interrompidos pela chegada dos/as professores/as que me cumprimentavam afetuosamente; o diretor Vanderlei Kainpaul⁷ mencionou que “eu era mais de casa do que ele”.

A Escola Fen’Nó era o ponto de chegada, pude realizar entrevistas com muitos professores, acompanhei o dia a dia na escola, consegui os contatos dos moradores para as entrevistas. Particpei da aula de Kaingang para jovens e adultos. Acompanhei aulas de Guarani. A experiência foi interessante para perceber a dinâmica da própria língua. Eu era corrigida constantemente pela dificuldade na pronúncia, pelos alunos, que ora riam, ora manifestavam extrema paciência e insistiam para que eu pronunciasse de modo correto.

Antes da primeira incursão, havia organizado e mantido contato com os professores pelo *WhatsApp*, instrumento que acessam com mais facilidade que os e-mails. Esse instrumento foi um recurso que auxiliou os contatos e as interações, facilitou as mais distintas fases da pesquisa. Particpei de inúmeros eventos realizados pela Escola tanto na preparação da Semana

⁷Vanderlei Kainpaul foi indicado ao cargo de diretor pela Gerencia Regional de Educação. Como ele não era indígena e nem morador do local estava conhecendo as pessoas e a dinâmica das relações. Em 2020 a Kaingang Vanisse Domingos foi indicada para o cargo de diretora. É a primeira indígena a ocupar o cargo de direção em Chapecó.

Cultural, quanto nas atividades vinculadas aos momentos de lazer, como o dia da culinária ancestral ou como os jogos de futebol, nos quais o Chimbangue tem se destacado nas ligas locais de Chapecó com o time Canarinho. Também participei em atividades religiosas como a festa de São Sebastião, a missa ao Divino Espírito Santo e culto ao “São” João Maria, que, embora se trate de experiências religiosas da Igreja Católica do Toldo Chimbangue, são práticas não usuais da Igreja Católica de Chapecó.

Por acompanhar o cotidiano da Escola, não permanecia o tempo todo lá, saía para entrevistas, mas lá era onde tinha uma infraestrutura para realizar as refeições, deixar materiais e descansar, pois, costumava chegar por volta das oito horas da manhã e muitas vezes só retornava depois da aula de Kaingang do período noturno por volta das 22 horas. Houve uma situação em que os professores do ensino médio tiveram que fazer uma reunião para chegar ao consenso sobre uma das dinâmicas da Semana Cultural, e fui consultada sobre a possibilidade de assistir e debater com os alunos o filme “Martírio” de Vincent Carelli. Aceitei a proposta dos professores e mencionei que o filme era longo e que, portanto, seria exibida apenas uma parte para oportunizar o debate. Ao chegar na sala de aula, fui apresentada pelos professores aos alunos, que souberam que eu permaneceria ali com eles enquanto a reunião era realizada. Durante a discussão do filme com os alunos, iniciada de modo tímido, pois poucos se dispunham a falar, pude entender como percebiam as relações e as diferenças entre os Kaingang da T. I. Toldo Chimbangue e da Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá⁸ e as tensões com os não índios. As narrativas evidenciavam que, mesmo se tratando de duas terras Kaingang próximas, havia modos distintos de organizar algumas práticas consideradas tradicionais. Mencionaram o fato de que na Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá há uma dedicação maior ao artesanato, tanto que muitas famílias garantem o sustento da família com a venda da produção deste.

Na reunião dos professores, definiu-se que o tema da Semana Cultural seria “Território, cultura e resistência”. Nessa ocasião, informaram que o tema sintetiza as práticas e sentimentos que fazem parte da vida dos Kaingang e Guarani.

⁸ Outra terra indígena de Chapecó. A grafia de Kondá aparece com a letra “C” em várias referências. Adoto a forma Kondá pois corresponde à maneira como a Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá foi registrada pela FUNAI.

1.2 DIA DO ÍNDIO: ESTEREÓTIPOS INSTITUCIONALIZADOS

As Semanas culturais acontecem em abril, geralmente na semana do Dia do Índio. A criação de um dia e, posteriormente, de uma semana para cultuar o índio remetem ao início do século XX, época em que as iniciativas dialogavam com experiências dos Estados-Nações Americanos em incluir o indígena nas narrativas constituintes da nação. Embora seja uma reminiscência de um equívoco do projeto colonial europeu, que julgou ter inaugurado uma nova rota até a Índia, no caso, às índias ocidentais, o termo “índio” continua presente no Brasil. O termo integrou, de forma arbitrária, uma narrativa genérica, uma infinidade de povos do considerado novo mundo. Desse termo deriva outro, o indigenismo, que também suscita dúvidas quanto ao seu significado e aplicação. Para Souza Lima (1995, p. 13), “o termo indigenismo é oriundo da produção literária latino-americana. Designou, de início, uma corrente de pensamento, na prosa e na poesia, similar ao chamado, no Brasil, indianismo”. Dá ênfase à relação entre a produção simbólica e a inspiração para ação política. No Brasil, o termo foi traduzido por uma gama variada de ações que demandariam definições mais precisas. Souza Lima (1995) salienta que foi no campo político mexicano que o termo indigenismo teria ganhado estabilidade, em especial, a partir da Revolução de 1910 e do I Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Pátzcuaro, em 1940. A imprecisão do termo indigenismo também foi mencionada por Melatti (2019⁹, p.55), que afirmou que “não sei quem criou o termo indigenismo, mas tendo a associá-lo a este período¹⁰, ao longo do qual em diferentes países se tomam medidas para corrigir o abandono ou o excesso de violência exercido sobre os indígenas”. Melatti (2019) enfatiza as iniciativas dos Estados na tentativa de atenuar as práticas violentas e assumir “a responsabilidade de protegê-los e promover sua assimilação” (MELATTI, 2019, p. 55).

A proposta assimilacionista configurou uma série de medidas adotadas pelo Estado com o objetivo de incorporar os indígenas ao seu projeto político, econômico, social e cultural. Essas tentativas almejavam a possibilidade de transformar o nativo em algo distinto, convertê-lo em “civilizado”. Nesse sentido, pesquisadores denominaram que assimilação pressupõe uma transformação (PACHECO DE OLIVEIRA, 1985), uma transição (SOUZA LIMA, 2015), um tempo de passagem (SILVA, 2005), para integrar e conformar o indígena aos moldes do Estado e do repertório da imaginação da nação (ANDERSON, 1989). O projeto americano intencionou

⁹ Sem ano. Acesso em agosto de 2019.

¹⁰ Especifica o período de 1910 a 1970.

não apenas novas leituras sobre o outro, mas também novas práticas e políticas na constituição dos melhores contornos, condutas para o outro, alinhados aos ideais nacionais.

No século XIX¹¹, a literatura, em especial o romantismo, construiu versões idílicas sobre o índio, que foi narrado como um herói nacional, referência conhecida como o indianismo. Pacheco Oliveira (2002) enfatiza que os indígenas foram apresentados como personagens heroicos, expressos a partir uma narrativa nativista, na qual não havia a preocupação de rigor e veracidade etnográfica. Embora as narrativas românticas enaltecessem apenas aspectos positivos dos nativos, estes foram circunscritos apenas ao passado da nação brasileira. Pacheco de Oliveira (2002, p. 269) reiterou que essa perspectiva não apenas postulou o indígena “como uma relíquia do passado”, mas também inspirou a visão de que a sobrevivência indígena dependeria do exercício altruísta da tutela de um patrono branco. As políticas indigenistas do início do século XX, foram pensadas, sobretudo, por não-indígenas que acreditavam que os nativos necessitavam de proteção e de direção para que pudessem se acomodar aos ideais de progresso e civilidade dos respectivos projetos nacionais. A educação cívica foi concebida como um meio fundamental para integrar os povos indígenas à nação. A construção de uma identidade nacional mobilizava a definição da brasilidade que dialogava com distintas referências, o indígena, com toda a complexidade de sentidos que lhe foram dirigidos, ocupou um lugar de destaque, no campo da ciência, arte e literatura, do indianismo romântico ao modernismo¹², marcado pela Semana de arte moderna de 1922, e pelo manifesto antropofágico de Oswald de Andrade, de 1928, que provocava com a questão fundante: “*Tupi, or not tupi that is the question*”. Nesse sentido, o manifesto colocava em pauta a presença indígena na construção da brasilidade. O manifesto ainda, explorou o tema com a afirmação “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade¹³”,

¹¹ Não há aqui a possibilidade de abordar a complexidade das políticas indigenistas do século XIX, nem mesmo a pretensão de reduzi-las à literatura. A menção à literatura é uma forma de destacar a sua contribuição na construção de uma imagem da nação, que embora não seja a única, preponderou no imaginário social. Monteiro (2001) evidencia a contradição que marcou profundamente o pensamento brasileiro em relação aos índios durante o império. “No mesmo momento em que o estado sancionava “guerras ofensivas” contra os índios em diferentes cantos do país, reivindicava-se um passado comum, mestiço, para destacar a identidade desta nova nação americana no contexto da separação política” (2001, p.130). Monteiro (2001) enfatizou que a solução para tal contradição foi associar o índio ao passado. Ela chama atenção para as opiniões conflitantes em face do diálogo entre o pensamento científico e a política indigenista do século XIX e XX, que ora promoviam a inclusão das populações indígenas na nação ora sancionavam a sua exclusão.

¹² De acordo com Silva (1993), o processo modernista apresentou dificuldade em lidar com a diferença, reconhecer a pluralidade nacional e seus projetos distintos de vida coletiva. Vivenciavam o culto ao marco zero, tudo estava por fazer. Estava em suas mãos o futuro da nação. Os grupos modernistas apresentaram uma gama muito variada de expoentes, a identidade do grupo foi marcada pela possibilidade de representar com “originalidade”. “Os modernistas seriam intérpretes do Brasil, com o objetivo de “criar” ou “interpretar” a cultura brasileira, sem um conhecimento sistemático ou mais amplo das sociedades brasileiras (SILVA, 1993, p. 49).

¹³ Trecho do manifesto antropofágico.

ênfatizando a prerrogativa de que o Brasil é uma construção anterior à chegada de Portugal, a brasilidade remete, portanto, aos nativos.

O grande dilema dos intelectuais brasileiros do final do século XIX foi o de construir uma identidade nacional num contexto marcado por diferenças culturais e desigualdades sociais. Esse sentimento parece ter marcado profundamente os intelectuais do movimento modernista. Os modernistas fundam seu movimento na valorização dos temas nacionais, na consciência da mestiçagem, na reabilitação de grupos de valores marginalizados (índio, negro, proletário). De acordo com Silva (1993), o próprio Vargas se apropriou da produção modernista para fundamentar seu discurso sobre a coesão nacional. A campanha de nacionalização foi instituída, após o golpe de 1937, por Getúlio Vargas, que atuou no sentido de conter “influências estrangeiras atuantes principalmente nos três estados do Sul, e incutir nas populações de origem europeia (especialmente alemães, poloneses e italianos) o sentimento de brasilidade” (SEYFERTH, 1981, p. 175).

A construção da brasilidade vai pautar a temática indígena e distintas leituras são produzidas para “integrar” o índio à nação. Mendoza (2005) demonstra o papel do México no século XX, em especial, após a Revolução Mexicana de 1910, no desenvolvimento de um projeto indigenista com um caráter totalmente ligado ao projeto de reconstrução nacional. O México foi um dos países que articulou o projeto de reparar os erros que foram cometidos com os nativos da América. A escolha do dia 19 de abril para comemorar o Dia do Índio aconteceu no I Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Pátzcuaro, no México, entre os dias 14 e 24 de abril de 1940. Conforme Giraudo (2017), o dia 19 de abril foi marcado pela presença indígena no evento, que mostrou resistência na adesão ao Congresso. Portanto, o “Dia do Índio” ficou reconhecido para relembrar a data em que os delegados indígenas se somaram ao Congresso. Pereira Couto (2009, p. 123) reitera que o Congresso Mexicano foi resultado de dois eventos anteriores: “a VII Conferência Internacional, ocorrida em 1933, na cidade de Montevidéu, e a 8º Conferência Internacional Pan-Americana, ocorrida em Lima, em 1938”. Nesses encontros, aconteceram as primeiras discussões sobre a possibilidade da criação de um programa indigenista integrado para o continente americano. Pereira Couto (2009) destacou a participação no Congresso do antropólogo do Museu Nacional Edgard Roquette Pinto¹⁴, que

¹⁴Edgard Roquette Pinto nasceu no Rio de Janeiro em 25 de setembro de 1884, e faleceu em 18 de outubro de 1954. Foi médico legista, professor, antropólogo, etnólogo e ensaísta. Atuou como delegado do Brasil no Congresso de Raças, realizado em Londres, em 1911. Em 1912 Roquette-Pinto participou da Missão Rondon, na qual coligiu um acervo significativo sobre os Nambiquara. Em 1917, publicou o livro Rondônia, que inspirou o nome dessa região no Brasil. Publicou também Guia de Antropologia (1915), Ensaios de Antropologia Brasileira (1933), Samambaia (1934) e Ensaios brasileiros (1941). Roquette Pinto é considerado o pioneiro da radiodifusão no Brasil, em 1922, incentivou a Academia Brasileira de Ciências a comprar os equipamentos necessários para o

integrou o comitê executivo provisório responsável pela preparação das diretrizes que norteariam a criação do Instituto Indigenista Interamericano.

No Brasil, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado em 20 de junho de 1910 pelo Decreto nº 8.072. Em 1918, o SPILTN foi convertido no SPI. O objetivo deste era proporcionar assistência aos índios, tanto os considerados nômades como aos aldeados. O órgão surge das “redes sociais que ligavam os integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), do Apostolado Positivista e do Museu Nacional” (PACHECO DE OLIVEIRA e ROCHA FREIRE, 2006, p. 112-113). O Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon foi o primeiro diretor do SPI. Inicialmente, Rondon integrou a Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas com o objetivo de promover a comunicação e estabelecer pontos estratégicos de vigilância de regiões de fronteira do país. A questão indígena tornou-se o centro da atenção, e a incorporação humanista dos índios foi apresentada como meta do SPI. Os discursos de valorização da causa indígena e das políticas indigenistas no período foram disseminados no Brasil e outros países da América Latina. Um dos objetivos da Marcha para o Oeste foi ocupar e desenvolver o interior do Brasil; para tanto, o governo investiu em campanhas de valorização do Brasil central e fundamentalmente de sua população, em especial o índio.

Desde o início do século XX, a inclusão do índio à nação era condicionada à sua “civilização”. Para o empreendimento de tal ação, foram substituídas a violência explícita dos “bugreiros”¹⁵ e outras práticas do Estado pela atuação do SPI, que difundia a tese da “pacificação” sem violência. Essa “paz imposta” pelo novo “cerco de paz” institucionalizou outras formas de violências na disciplina e rotinização do trabalho compulsório como fundamentado por Souza Lima (1995). Getúlio Vargas, em 1939, criou o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) para promover a cultura indígena e a política estatal, e nomeou Cândido Mariano da Silva Rondon como diretor.

funcionamento da Rádio, que foi denominada de “Rádio Sociedade do Rio de Janeiro”. Os objetivos desta foram exclusivamente educacionais e culturais. Em 1936, a emissora foi vinculada ao Ministério da Educação. Roquette-Pinto também atuou como membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Academia Brasileira de Ciências, da Sociedade de Geografia e da Academia Nacional de Medicina e, ainda, ocupou a cadeira 17 da Academia Brasileira de Letras. Dirigiu o Museu Nacional de 1915 a 1936. Em 1932, fundou a Revista Nacional de Educação; fundou e dirigiu, no Ministério da Educação, o Instituto Nacional do Cinema Educativo. Roquette Pinto defendia o argumento de que “o problema no Brasil não era racial, e sim social e político, causado principalmente pela falta de educação”. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2019/09/quem-foi-roquette-pinto-o-pai-da-radiodifusao-brasileira.html>. Acesso em: jun. 2020.

¹⁵ Caçadores de índios.

Em 1940, Roquete Pinto retornou do Congresso Mexicano inspirado e convicto sobre a importância da adesão do Brasil ao Instituto Indigenista Americano, apresentou seus argumentos aos integrantes do (CNPI). Rondon levou a reivindicação ao governo, no entanto, algumas divergências políticas, retardaram a adesão que aconteceu somente em 1952¹⁶. Embora o governo de Vargas não tenha aderido ao Instituto, em consonância com os projetos governamentais de culto à brasilidade, aderiu ao dia do índio, que coincidia com o aniversário do Presidente. Getúlio Vargas estabeleceu a data comemorativa através do Decreto-Lei n. 5.540, na cidade do Rio de Janeiro, em 2 de junho de 1943. Foi o general Cândido Mariano da Silva Rondon quem protagonizou a comemoração instituindo uma Semana do Índio.

Muito antes do Congresso Indigenista Interamericano acontecer, houve um fato que marcou a relação entre Brasil e México em relação à causa indígena. O governo mexicano presenteou o Brasil, por ocasião das comemorações do centenário da independência, em 1922, com uma estátua de Cuauhtemoc, o último imperador asteca, projetada pelo arquiteto mexicano Carlos Obregón Santacilia.¹⁷ O monumento foi colocado na Praça do Índio, na Praia do Flamengo, no Rio de Janeiro. A praça com o monumento foi o cenário das primeiras celebrações do Dia do Índio no Brasil.

Conforme o Relatório sobre as festividades de celebração da primeira Semana do Índio, organizadas pelo Sr. Antônio dos Santos Oliveira Júnior, em 1944, destacou-se a deferência ao monumento de Cuautêmoc:

As comemorações terão início com uma romaria ao monumento do Cuautêmoc às 10 horas, quando o General Cândido Mariano da Silva Rondon, Presidente do C. N. P. I., pronunciará um discurso em que enaltecerá a atuação do grande cacique mexicano que simboliza o índio americano, colocando, após, sobre o monumento, ricas palmas de flores, ao lado da que o D. I. P¹⁸. ali também mandará colocar, em nome do povo brasileiro. (OLIVEIRA JUNIOR, 1946, p.12)¹⁹. Todo o nosso Continente festeja o dia 19 de abril, mas nós no Brasil, ainda neste ano, cogitaremos do assunto durante uma semana, a ver se há tempo de tratar dos principais setores relativos ao índio e a sua proteção. Projetamos iniciar a semana junto a estátua de Cuautêmoc, representante da raça ameríndia. Essa festa se iniciará ao lado da

¹⁶Conforme Pereira Couto (2009, p. 124), Rondon havia solicitado ao governo brasileiro a filiação ao Instituto Interamericano: “Mas pelo fato de ser o mexicano Francisco Lombardo Toledano, figura de destaque na organização do Instituto e partidário de uma política marxista, o governo brasileiro decidiu pela sua não filiação naquele momento, fato que só veio a ocorrer em 1952”.

¹⁷Informações disponíveis em: <http://www.parquedoflamengo.com.br/equipamentos/monumento-cuauhtemoc/>. Acesso em: ago. 2019.

¹⁸ Departamento de Imprensa e Propaganda.

¹⁹ In: Obras Raras da Fiocruz. Comissão Rondon. Conselho Nacional de Proteção aos Índios (Brasil) O dia do índio: 19 de abril: as comemorações realizadas em 1944 e 1945: v.1. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. (Publicação 100) Disponível em: <https://www.obrasraras.fiocruz.br/media.details.php?mediaID=337>. Acesso em: maio 2018.

estátua do grande herói que foi esse príncipe mexicano”. (RONDON, 1945, In: OBRAS RARAS FIOCRUZ, 1946, p.19)²⁰.

Em 1944, O CNPI delegou a programação das atividades de celebração do Dia Americano do Índio e a Semana correspondente à Heloisa Alberto Torres, então diretora do Museu Nacional. A programação foi apresentada e discutida com os integrantes do CNPI. A programação proposta pela Heloisa Alberto Torres abordou os seguintes aspectos:

- I) Divulgação pelo cinema.: a) passagem de filmes sobre os índios, acompanhada de explicações necessárias, nas escolas e colégios;
 b) passagem de filmes sobre os índios, acompanhada de explicações na sala de projeções do Ministério da Agricultura ou em outra sala situada em ponto acessível, nos dias e horas previamente anunciados pela imprensa e pelo rádio.
- II) Divulgação pelo rádio: Durante dez ou quinze minutos, na Hora do Brasil seriam irradiados os seguintes temas:
 Dia 13. Abertura das comemorações pelo Vice-Presidente do Conselho;
 Dia 14. Gravações de música indígena, comentada pelo Dr. Luís Heitor, do Conservatório Nacional de Música.
 Dia 15. Leitura de lendas e sonhos coligidos entre tribos indígenas do Brasil;
 Dia 16. Palestra por um membro do Conselho;
 Dia 17. Músicas inspiradas em temas musicais indígenas: Vila Lobos;
 Dia 18. O indianismo na poesia brasileira: Manuel Bandeira;
 Dia 19. Encerramento da Semana do índio - General Cândido Mariano da Silva Rondon
- III) Divulgação por exposições: O Museu Nacional fará, no salão de exposições do novo edifício do Ministério da educação, uma exposição de material etnográfico de índios do Grupo Gê. Será organizado um catálogo da Exposição;
- IV) Divulgação por publicações: Sugiro que se imprimam dois folhetos: um que interesse mais à criança e outro a adultos. Para o primeiro, o Dr. João José Rescala, prêmio de viagem ao estrangeiro pelo Salão Nacional de Belas Artes de 1943, fez desenhos ilustrando jogos individuais e coletivos de crianças indígenas. O texto e os desenhos poderão ser entregues para a impressão na primeira semana de março. Para adultos caso haja tempo de imprimir - poderá ser organizado um trabalho sobre alguma técnica indígena: a construção de casas, por exemplo, acompanhada de ampla documentação gráfica.²¹

O ritual cívico de 1944 teve início na Praia do Flamengo junto à estátua de Cuauhtemoc. Foram convidadas todas as autoridades do país e corpo diplomático, conforme o Relatório de Antônio dos Santos Oliveira Júnior, publicado em 1946. As festividades realizadas durante a semana do dia do índio de 1944 tiveram início na praia do Flamengo, com a entrega de flores à estátua do herói americano, sendo entoado o hino nacional seguido dos discursos dos representantes do CNPI e autoridades locais. Finalizada a homenagem ao índio americano, houve a inauguração da exposição, ela foi marcada pela homenagem ao aniversário do Presidente da República Getúlio Vargas. As atividades públicas seguiram um repertório cívico

²⁰ Ibidem.

²¹ Relatório sobre as festividades realizadas pelo Sr. Antônio dos Santos Oliveira Júnior (OBRAS RARAS FIOCRUZ, 1946, p. 10).

enaltecendo os feitos do Exército brasileiro, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), às autoridades nacionais, em especial ao Presidente da República, dignificado nos discursos do General Cândido Mariano da Silva Rondon. No mesmo tom, seguiu o discurso de Rondon no ano de 1945, um ano após a primeira celebração.

Índios de toda a América. Indigenistas americanos. Esta solenidade tem por objetivo a exaltação da raça brasilíndia do índio brasileiro, em comunhão de espírito com as idênticas cerimônias que neste mesmo momento todas as nações americanas dedicam à raça que constitui os pilares biosociais de nossas nacionalidades. Em nome do Senhor Presidente da República, grande amigo do índio, saúdo a todos os povos indígenas do Brasil; aos índios das Povoações e Postos Indígenas fundados e assistidos pelo "Serviço de Proteção aos índios", particularmente àqueles que arredios ainda, vivem isolados nas profundezas dos vales dos grandes rios, dentro das florestas que os abrigam e acarinham. Aos brasilíndios, pois, as nossas fraternais homenagens de hoje, e votos para que não seja nunca olvidado da magnanimidade política dos nossos governantes, o dever moral que lhes cabe observar para a efetiva redenção dos povos que nossos antepassados despojaram das suas legítimas terras e espoliaram ele todos os seus bens: povos cujas famílias estes mesmos antepassados violaram e, por fim, escravizaram! (RONDON, 1945, In: OBRAS RARAS FIOCRUZ, 1946, p. 54).

A presença indígena constava nos discursos, imagens, filmes, músicas e relatórios. As narrativas enalteciam o “bom selvagem” e ao mesmo tempo o “bom civilizado” do presente, representado na figura dos governantes que reconheciam a ancestralidade indígena, e os malefícios da herança europeia no tratamento atribuído aos nativos. A presença física dos indígenas inexistia: eles foram homenageados, mas não havia um lugar de fala, foram descritos, visualizados em fotos e filmes, sempre dirigidos pela seleção de cenas que os não índios julgavam condizentes com a imagem que se queria traduzir. No discurso, o índio é convertido no Brasilíndio, uma raça²², integrado à nacionalidade brasileira e ainda reconhecido como

²²Michel Banton (1977), no livro *A Ideia de Raça*, enfatizou que, na França e na Inglaterra, a palavra *raça* começou a mudar de significado por volta de 1800. Anteriormente o termo era utilizado no sentido de “linhagem”. No século XIX, o termo *raça* passou a significar qualidade física inerente, dessa forma, os outros povos foram concebidos como biologicamente diferentes. Para Schwarcz (1993), as teorias raciais, quando aplicadas ao contexto local, geraram um certo pessimismo por considerarem “a inviabilidade de uma nação composta por raças mistas” (1993, p. 36). O próprio conde Arthur de Gobineau esteve no Brasil para estudar o fenômeno da miscigenação, contribuindo para a leitura do Brasil como “um modelo da falta e do atraso em função de sua composição racial e étnica” (1993, p.36). Schwarcz (1993) enfatiza que as teorias raciais no Brasil foram adaptadas por Silvio Romero “afastou-se dos modelos teóricos puros para encontrar no mestiço a condição de vitória do branco no país” (1993, p. 154). Conforme Schwarcz (1993), como não havia um grupo étnico que pudesse representar o país, Silvio Romero, “elegia o mestiço como produto final de uma raça em formação” (Schwarcz1993, p.154). João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional, apresenta a tese, no I Congresso Internacional das Raças em julho de 1911, de que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução” (SCHWARCZ, 1993, p.11). De acordo com a autora “o país era descrito como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante uma seleção natural (ou quiçá milagrosa), levariam a supor que o Brasil seria, algum dia, branco” (SCHWARCZ, 1993, p. 12). As interpretações sobre as questões raciais no Brasil foram múltiplas. Roberto Da Matta (1981), ao analisar a temática no Brasil, considerou que aqui se produziu a “fábula das três raças” como

legítimo morador do Brasil. No entanto, era reiterada a necessidade que estes demandavam de proteção e de direção por parte do estado brasileiro.

Na Europa, no século XIX, o termo raça passou a significar qualidade física inerente. Dessa forma, os outros povos foram concebidos como biologicamente diferentes. O século XIX foi marcado pela constituição dos estados nacionais. Fundamentou-se a ideia de que existiria uma raça que representaria o Estado Nacional. O mito da raça é um instrumento político construído para compor o imaginário de uma suposta “origem” da nação. A presença de negros, indígenas e portugueses era um desafio para compor a identidade nacional. Os idealizadores da nação brasileira apresentavam seus argumentos conforme os interesses e interpretações da brasilidade. O *brasilíndio* foi enunciado por Rondon como o pilar biossocial da nacionalidade brasileira e de toda a América. Rondon, quando elegeu o índio como a raça *brasilíndia*, inventava a autêntica raça fundante do Brasil. O discurso de Herbert Serpa, Chefe da Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios, no dia 19 de abril de 1945, ao ser inaugurada a exposição etnográfica enfatiza a importância dos não índios, mencionados como civilizados, na condução dos rumos dos homenageados, foi o de que:

Na abertura desta exposição etnográfica, em comemoração do Dia do Índio, queremos salientar o sentido profundo da responsabilidade que cabe aos civilizados, perante os índios. Nesse sentido antigo que hoje queremos reivindicar é o respeito devido aos índios e às suas culturas autênticas, que só os santos e os heróis da História do Brasil - um Anchieta e um Rondon - souberam ver! E, a História das Américas, fora deste sentido, não passa de um doloroso episódio, de um flagrante e monstruoso! E é por isso que a voz dos representantes ameríndios, naquele memorável 19 de abril de Patzcuaro, ecoa ainda, e irá reboando na consciência desperta de todas as nações americanas, como uma voz poderosa do passado que vem lembrar às gerações sucessivas, as atrocidades dos conquistadores truculentos, insidiosos e brutos, cheios de todos os vis pecados da violência. (SERPA, 1945 In: OBRAS RARAS FIOCRUZ, 1946, p.99)

As homenagens são dirigidas aos “Santos heróis”, no caso, Anchieta e Rondon, pois teriam de modo benevolente atuado na “proteção” dos indígenas. A ênfase foi dirigida à responsabilidade dos “civilizados” em relação aos rumos dos índios e de suas culturas “autênticas”. Foi reverenciada a iniciativa dos representantes ameríndios no México, fato que fez com que as nações pudessem refletir sobre os “pecados” da violência praticados para com os índios. A retórica positivista da ciência era marcada por analogias cristãs, nas quais o maniqueísmo rotulava os santos e os pecadores.

elemento fundante da brasilidade. O discurso de Rondon elegeu o índio como a raça *brasilíndia*, no caso a autêntica raça fundante do Brasil.

Exaltou-se o índio herói, como Cuautemoc, símbolo pan-americano, mas, no período, a reflexão sobre as celebrações brasileiras também instigou a ideia de consagrar um símbolo nacional para representar os índios. Coronel Amílcar Armando Botelho de Magalhães secretário do CNPI, publicou o artigo intitulado “Semana do índio”, na Revista do Serviço Público em junho de 1944, no qual apresentava o livro de Angione Costa, denominado “Indiologia”, de 1943. Essa obra fazia menção a uma lista de índios considerados heróis americanos; assim, foram enumerados representantes de vários países da América, num total de trinta e dois. O primeiro lugar coube ao Cuautemoc. Costa (1943) elencou também dentre eles, candidatos ao título de herói nacional, com alguns detalhes biográficos dos possíveis selecionados. Apresento exemplos mencionados pelo autor, em especial, os que representaram o Sul do Brasil:

Os grandes índios do Brasil: 23²³ Guairacá (Lobo dos Campos e das Águas), o maior cacique dos Guarani no Estado do Paraná, em nossa terra, cuja viela extraordinária foi ultimamente revelada, documentadamente pela pena brilhante do Dr. Romário Martins -216-(Guairacá -Curitiba, 1941). Venceu os portugueses e os espanhóis, expulsando estes do vasto latifúndio que é hoje notável parcela do nosso Estado do Paraná;

24) Ubiassá, digno sucessor de Guairacá no comando supremo dos Guarani e que prosseguiu no mesmo rumo da gloriosa campanha de seu antecessor, completando a grandiosa epopeia que a bravura destes índios escreveu na História do Brasil, permitindo à nossa Pátria o domínio das extensas terras que se estendem desde o rio Paranapanema ao baixo-Iguaçu e do vale do Tibagi à margem oriental do rio Paraná! 25-27) Os três grandes guerreiros aliados de Guairacá e de Ubiassá; (Taiobá, Guairavera, Atignaié). (COSTA *apud* MAGALHÃES, In: OBRAS RARAS FIOCRUZ, 1946, p. 216).²⁴

Os integrantes da lista de Angione Costa foram caracterizados pela luta pelo território, destacada a vitória de Guairacá e Ubiassá sobre os portugueses e espanhóis. Magalhães (1946), pautado no livro de Angione Costa apresentou ainda, apontamentos sobre Guairacá de modo a enaltecer “a vida e a ação do grande cacique Guarani. O grito de guerra deste prestigioso chefe brasilíndio, ecoa ainda, através de quatro séculos, no coração de todos os brasileiros: "Co ivi oguericô iara!" que se traduz em vernáculo: Esta terra tem dono!” (MAGALHÃES, 1946, p. 217). A celebração do índio como representante da nação reitera sua relação com a terra, a autoctonia, e a luta pela garantia do solo nacional. No presente, no entanto, no Sul do Brasil, os Guarani são caracterizados por serem um dos povos que lutam pela regularização de suas terras, vivendo muitas vezes, de modo improvisado, porém longo, em terras indígenas dos Kaingang.

²³ A numeração segue conforme apresentação do autor.

²⁴Obras Raras da Fiocruz

A defesa do herói nacional também foi mencionada em 1945, na conferência realizada por Alcyone Moraes Veloso, no Colégio Novo Ateneu, em Curitiba, PR:

Além desse símbolo amerígena pan-americano, cada nação deveria buscar nos fastos da sua História, aquele perfil índio que mais se haja destacado pelas suas qualidades e pelas suas ações e considerá-lo símbolo indígena nacional, levantando-lhe monumentos nas capitais dos Estados e nas cidades principais a fim de que seja venerado e sirva à infância e ao povo como instrumento de educação e de respeito pelo índio de sua terra. (VELOSO, 1945, In: OBRAS RARAS FIOCRUZ, 1946, p. 201).

Argumento semelhante foi publicado na “nota divulgada pelo Jornal “A Vanguarda”, do Rio de Janeiro, em 21/04/1945:

[...] seria muito mais justo e interessante que nos reuníssemos em torno da estátua de um de nossos próprios índios, desses que, apesar de sua inferior civilização, pois viviam em estado de barbárie, no qual, todavia, se encontram vestígios de uma organização social e política que teria preexistido séculos na América ou noutros continentes ele onde houvessem atingido o nosso, através das regiões árticas ou da Atlântida [...] levantamos a ideia de constituir-se uma comissão constituída de historiadores e geógrafos nacionais para indicar ao governo e ao povo o nome do chefe indígena brasileiro que deverá ser perpetuado no bronze de um monumento como símbolo das raças que habitavam o Brasil e das virtudes heroicas que mais as distinguiram na luta contra os conquistadores. (A VANGUARDA, 1946, p. 223)²⁵.

Os relatos dos primeiros anos de celebração do Dia do Índio denotavam certa ambiguidade no modo de retratar os índios, ora eles eram apresentados como heróis, dos quais as gerações futuras eram devedoras, ora revelavam sua “inferior civilização”, “estado de barbárie”, sendo muitas vezes substituídas pelo eufemismo de pureza e inocência, características que reforçavam os argumentos de que seus destinos estariam seguros sob a direção dos homens considerados civilizados. As reflexões sobre as relações entre índios e não índios não são homogêneas. Algumas narrativas são atualizadas, repetindo a retórica que reconhece os índios ora como nativos e donos da terra, ora como “um bugre sem alma e inteligência”:

O índio, para a grande massa dos nossos homens de letras, ainda é visto **como um bugre sem alma, sem inteligência**, e que vive nu. Não lhe conhecemos nada do espírito, pouco sabemos do que ele produziu em presença de homens de boa vontade que o procuraram atrair, fosse um jesuíta do século XVI ou um positivista, um salesiano, franciscano ou dominicano, do século XX. Distanciamo-nos. Lamentavelmente, dos legítimos donos da terra, algumas vezes cavando um grande

²⁵ Fonte: “O Dia do índio ”, nota publicada por 'A Vanguarda "', do Rio de Janeiro, em 21-IV-1945. In: Obras Raras Fiocruz, 1946, p223.

sulco entre eles e nós. (COSTA, *apud* MAGALHÃES, In: OBRAS RARAS FIOCRUZ, 1946, p. 214) [Grifos meus]

As celebrações sobre o Dia do Índio estiveram sob a responsabilidade do CNPI, do Museu Nacional e SPI. Com a inauguração do Museu do Índio²⁶, em 19 de abril 1953, esta instituição assumiu as atividades relativas ao evento. O Museu tinha o objetivo de produzir conhecimento, preservar patrimônio cultural indígena e também difundir o conhecimento sobre estes no Brasil. Darcy Ribeiro foi o fundador do Museu e mencionou em entrevista no ano de 1995: “o melhor do meu trabalho talvez tenha sido a criação do museu do índio (...) porque foi o primeiro museu do mundo a lutar contra o preconceito”²⁷. O Museu comporta um acervo significativo sobre a temática indígena no Brasil, desde 1978, e está sediado em Botafogo no Rio de Janeiro, num casarão construído no século XIX, tombado pelo patrimônio histórico. No presente, uma das atividades propostas pelo Museu consiste na parceria direta com os povos indígenas e se chama “o índio no museu”. O mês de abril sempre foi marcado por alguma atividade de reflexão sobre a questão indígena. Não há aqui a intenção de analisar todas as transformações do evento no decorrer dos anos. A proposta é entender como os Kaingang e Guarani retomam esse evento, na contemporaneidade, e quais os sentidos e significados são ritualizadas durante a Semana Cultural.

Além do dia do índio, outras datas foram destinadas à causa indígena, como o ano de 1993, eleito pela Organização das Nações Unidas (ONU), ano internacional dos povos indígenas. Em 1994, a data foi estendida para uma década internacional dos povos indígenas, período marcado até 2004. No dia 13 de setembro de 2007, em Nova Iorque, a Assembleia Geral da (ONU) aprovou a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas a ONU criou o Dia Internacional dos Povos Indígenas (9 de agosto) para conscientizar os governos e população mundial sobre a importância de preservar e reconhecer os direitos dos indígenas. A criação de datas para celebração ou reflexão sobre a importância dos povos indígenas revelam que embora tenham transcorridas inúmeras mudanças positivas, em quase

²⁶“O Museu do Índio foi criado, em 1953, no Serviço de Proteção aos Índios – SPI, agência do Governo encarregada de dar assistência aos índios no Brasil. No início da década de 60, o Museu foi transferido para o Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI, órgão responsável pelo assessoramento e formulação da política indigenista oficial da época. Em 1967, o Governo militar resolveu reunir o SPI, o CNPI e o Museu em um único órgão, a Fundação Nacional do Índio- FUNAI, onde a instituição está inserida até hoje.” In: Museu do Índio. Disponível em: <http://museudoindio.gov.br/o-museu/apresentacao/historia>. Acesso em: dez. 2019.

²⁷ Entrevista concedida ao Museu do Índio em 1995. Publicada no jornal do Museu do Índio. Museu Vivo, Ano VIII, número 15, junho de 96/fevereiro de 1997, p. 3.

um século, de tentativas de reparação, falta muito ainda para os povos indígenas acessarem a cidadania.

Os discursos constituintes da nação brasileira, produzidos pelo Estado na realização das primeiras Semanas do Índio, cultuaram indígenas como heróis nacionais, criticando o tratamento violento e vil que lhes fora atribuído no passado; porém, a ordem social e a hierarquia das relações mantiveram os indígenas em posições subalternas. O ritual foi elaborado pelos dirigentes da nação; foi o Estado que enalteceu o índio e reconheceu não apenas o valor da sua cultura, como também sua valentia, seu heroísmo ao construir estátuas dignificando a sua imagem, mas finalizado o ritual, o índio (vivo, do presente) que estava ausente da homenagem, continuou ocupando o mesmo lugar, às margens do Estado, “onde a natureza pode ser imaginada como selvagem e descontrolada e onde o estado está constantemente redefinindo suas formas de governar, controlar e legislar” (DAS; POOLE, 2008, p. 24). O índio idealizado na construção da nação como autêntico brasileiro era alvo de intervenções disciplinares que intencionavam “civilizar sua natureza selvagem”.

Nas primeiras celebrações do Dia do Índio, apesar do teor dos discursos, das acusações de violência, da usurpação e das reivindicações de reparação, o índio, retratado cerimonialmente, era reverenciado como integrante genuíno e autóctone da nação. No entanto, apesar do reconhecimento da autoctonia, o lugar que lhe fora destinado na sociedade brasileira correspondia à gradação de uma hierarquia que naturalizava posições sociais de brancos, negros e índios; conforme destacado por Da Matta (2000), evidenciavam “um cenário hierarquizado e anti-igualitário [...] baseado na lógica do ‘um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar’” (DA MATTA, 2000, p. 81-83). Essas posições sociais eram sustentadas por leituras deterministas que situavam, segundo o autor, “na biologia e na raça, relações que eram puramente políticas e econômicas” (DA MATTA, 2000, p. 83). Da Matta (2000) sustenta que as características do racismo brasileiro se expressam como uma ideologia científica e popular. A ideia de uma “democracia racial” no Brasil, enunciada por Gilberto Freyre, alimentou o mito da convivência harmônica das três raças. Ao contrário de Freyre, Da Matta (2000) considera a democracia racial um mito, de modo que não há conflito, desde que a condição de superioridade dos brancos seja mantida. As primeiras celebrações do Dia do Índio, realizadas com honrarias e reverência, incluíram o índio à nação e demarcaram seu lugar subalterno nesse sistema hierarquizado, pois caberia ao cidadão branco e civilizado definir as normas e prescrições de conduta para conduzir os índios rumo à civilização.

Os movimentos indígenas no final do século XX travaram uma luta pelo reconhecimento de direitos específicos. A Constituição Federal de 1988 amparou reivindicações dos movimentos indígenas cujas implementações, porém, caminham a passos lentos, com recuos e retrocessos. Duprat (2002) enfatiza que há muito já devíamos ter superado os fundamentos positivistas da ação indigenista inspirados no *rondonismo*. Almeida (2013, p. 164) destacou que “o chamado ‘rondonismo’ pensava em reservas indígenas, como ‘lotes’, não havia a noção de ‘território’, e o princípio de ‘proteção’ pressupunha a figura necessária de um mediador forte, ‘desbravador’, ‘destemido’ e ‘disciplinador’”. A superação desse modelo implica na perspectiva de uma autonomia indígena, no sentido de representar seus anseios e demandas em relação ao estado, isso não pressupõe uma recusa de parcerias e aliados na luta por direitos, mas na possibilidade de se fazer presente com direito “a vez e voz”²⁸ e ainda, na possibilidade de análises e reflexões sobre sua história e modos de vida. A possibilidade de se ver com “os próprios olhos” e de se fazer representar não como uma “reliquia” do passado, mas como um povo originário que tem resistido bravamente às distintas formas de opressão a que foram submetidos.

As convenções internacionais como a Organização Internacional do Trabalho, em especial a Convenção 169, de 1989, foi fundamental no sentido de reconhecer aos povos indígenas o direito sobre seus modos de vida incentivando o fortalecimento de “suas identidades, línguas e religiões dentro do âmbito dos Estados onde moram” (DUPRAT, 2016)²⁹. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007 foi outro passo no fortalecimento indígena. O artigo quarto desta declaração versa sobre a autonomia e autodeterminação, e enfatiza que: “os povos indígenas, em exercício de seu direito de livre determinação, têm direito à autonomia ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como a dispor dos meios para financiar suas funções autônomas.”³⁰ A reivindicação indígena de uma cidadania diferenciada e de autonomia é uma luta antiga que se renova cotidianamente por distintas formas de resistência.

As manifestações que mobilizam a importância e a visibilidade dos povos indígenas parecem repetir uma história marcada por conflitos e exclusões. Elas se caracterizam em dramas

²⁸ Expressão recorrente sobre o direito de participação indígena nas decisões cidadãs sobre os rumos da nação.

²⁹ DUPRAT, Débora. A Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2016/08/a-convencao-169-da-oit-e-o-direito-a-consulta-previa-livre-e-informada/>. Acesso em: jun. 2020.

³⁰ Declaração dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direito-dos-Povos-Ind%C3%ADgenas/declaracao-das-nacoes-unidas-sobre-os-direitos-dos-povos-indigenas.html>. Acesso em: maio 2020.

sociais, conforme a acepção de Turner (2008), pois marcam os conflitos e tensões sociais que se perpetuam no decorrer do tempo à espera de uma reparação por parte do estado brasileiro. São denunciadas as injustiças, são hostilizados os opressores; há manifestações, há gritos de guerra enaltecendo os ancestrais, clamando por justiça, reivindicando por direitos. O discurso de um professor Kaingang, durante o Encontro Sul Brasileiro de Educação Indígena, em Chapecó, no ano de 2019, registra uma ausência de mudança no que se refere a autonomia indígena em relação a gestão dos seus projetos: “Fazem 519 anos que o governo promete mudanças, nos chamam para discutir o projeto, mas depois fazem como querem. Eu pergunto para que esse teatro? Se tudo continua igual”.

Os povos originários no Brasil têm marcado suas experiências na luta por direitos e nas formas de resistência às mais distintas práticas de violência e opressão. Uma expressão da luta indígena é a apropriação e ressignificação do Dia do Índio, data que vem sendo marcada por protestos, reivindicações e celebrações da diversidade indígena no Brasil. Inspirada na proposta de Gluckman (2011) sobre os “rituais de rebelião no sudeste da África” pretendo realizar uma análise por contraste entre os rituais de rebelião e os rituais realizados durante as Semanas Culturais, no presente. Embora, Gluckman (2011) tenha sugerido que “as cerimônias políticas modernas” talvez não tomem a forma dos rituais de rebelião pelo fato destas questionarem a ordem social. Da minha perspectiva etnográfica, o que acontece com os rituais de rebelião à brasileira, segundo o modo pelo qual denomino as experiências e as ações que mobilizam a ritualização da Semana Cultural em Chapecó? Ainda que os protestos e reivindicações indígenas intencionem uma transformação da ordem social, eles são limitados, pois, conforme Asad (1993) as condições políticas subsomem o contexto das ações possíveis. A luta dos povos originários é constante, porém suas ações e estratégias são regularmente contrastadas por interesses anti-indígenas que mobilizam forças políticas e econômicas para limitar e dificultar suas reivindicações.

As cerimônias analisadas por Gluckman (2011) apresentavam como característica mais marcante de sua organização a maneira como as tensões sociais eram reveladas, nas quais “os súditos demonstram abertamente seu ressentimento contra a autoridade” (2011, p.7). Para Gluckman (2011), os rituais representariam os conflitos inerentes ao sistema social caracterizado como “um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes” (2011, p. 24). A nação comporta “poderosas tensões” que se traduzem nos conflitos. No entanto, conforme especificou Gluckman sobre a vida política africana, “os homens eram rebeldes, jamais revolucionários” (2011, p. 23), quer dizer que o ritual de rebelião

ocorria dentro de uma ordem social estabelecida, e esta não era posta em questão. Segundo Gluckman, “a aceitação da ordem estabelecida como certa, benéfica ou mesmo sagrada parece permitir excessos desenfreados, verdadeiros rituais de rebelião, pois a própria ordem age para manter a rebelião dentro de seus limites” (2011, p. 23). No caso africano, a rebelião, paradoxalmente, apoiava a realeza: durante o ritual, o rei era insultado e denunciado (em uma série de dramatizações); com a finalização do ritual, o rei era legitimado e voltava a ocupar seu lugar.

Os rituais de rebelião à brasileira encenados na Semana Cultural se caracterizam como “protestos institucionalizados”, já que se tratam de “cerimônias nacionais” que acontecem sob o arbítrio do estado, nas dependências da escola, instituição administrada pelo estado. Os rituais de rebelião à brasileira intencionam revelar as “tensões sociais”, os conflitos advindos das condições de expropriação, violência e preconceitos que marcaram e ainda fazem parte do cotidiano Kaingang e Guarani. Os rituais são iniciados com o hino nacional, cantado em Kaingang e em português, seguindo o repertório de um ritual cívico. O público é constituído por indígenas e não indígenas compondo um campo de comunicação e interação. Durante o ritual, os Kaingang e os Guarani dirigem críticas à maneira como o estado tem conduzido as políticas públicas destinadas aos povos originários. Eles denunciam o preconceito e desprezo a que são submetidos, mas também expressam a beleza e a importância de suas características culturais. Enfim, eles clamam para que os direitos previstos na Constituição sejam de fato implementados, pois só assim seria possível reverter a condição de subalternidade e, sobretudo, serem tratados com respeito e dignidade.

Embora, os rituais de rebelião à brasileira apresentem a pretensão de transformar as condições de opressão e desigualdade social em um mundo mais justo, conforme uma agenda política indígena, e os efeitos das ações rituais possam repercutir positivamente no fortalecimento de identidades étnicas e na sensibilização de alguns visitantes (não índios), ainda não conseguem reverter uma ordem social marcada pela desigualdade social e o preconceito. De modo que, no Brasil os índios continuam às margens do Estado-nação, sem o pleno reconhecimento dos direitos diferenciados de cidadania garantidos pela Constituição Federal de 1988.

1.3 MANIFESTAÇÕES PÚBLICAS DA CULTURA KAIGANG E GUARANI

As manifestações públicas da cultura Kaingang e Guarani retomaram a data como forma de simbolizar e expressar sua identidade. Em Chapecó, essa experiência foi motivada pelos professores indígenas responsáveis pelo desenvolvimento da Educação indígena diferenciada. A Constituição de 1988 legitimou o direito ao desenvolvimento de processos próprios de aprendizagem, incluindo a alfabetização em língua materna. Em Santa Catarina, em 31/03/1995, foi criado o NEI - Núcleo de Educação Indígena, com o objetivo de sistematizar estudos para viabilizar o currículo diferenciado.

Nas últimas décadas, há uma mobilização indígena no sentido de “atualização e recuperação de valores e dignidades ancestrais”, conforme apontou Pacheco de Oliveira (2016, p. 183), ao abordar características da atual conjuntura indígena brasileira, inclusive de coletividades que por equívocos foram consideradas assimiladas. As Escolas Indígenas têm ocupado um lugar fundamental para a produção de distintividade cultural e das afirmações identitárias; além disso, investem na valorização, recuperação e preservação de tradições culturais incluindo as línguas nativas.

Esse fenômeno está em consonância com os movimentos de revivescência étnicas vivenciados por diferentes grupos nas últimas décadas. A frenética busca pelas raízes tem problematizado experiências, histórias e memórias dos diferentes grupos, os quais interagem nos mais distintos contextos sociais. As narrativas acionam memórias concorrentes para expressar suas histórias de modo a reconfigurar práticas e a ressignificar valores. O passado é cuidadosamente revisitado no presente, dando relevo a novos fatos que, por sua vez, possibilitam novas configurações étnicas, além de desnudar as arbitrariedades nas relações de poder que marginalizaram grupos como os Kaingang e os Guarani de Chapecó.

A importância atribuída às diferenças culturais tem orientado grupos que reivindicam direitos a destacar e realçar os sinais diacríticos para que sejam reconhecidos como minorias étnicas, já que a comunicação da diferença cultural se torna um argumento usado para legitimar/reivindicar direitos. Em decorrência do desenvolvimento dos meios de comunicação e transportes, a mobilidade humana provocou mudanças mais aceleradas. Em consequência disso, “nos tornamos mais semelhantes em aspectos importantes. E quanto mais nos tornamos semelhantes, mais tentamos ser diferentes e únicos” (ERIKSEN, 2018, p. 115)³¹.

³¹ Entrevista concedida a SILVA LIMA, Carmen Lúcia e CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de. Entrevista Etnicidade e outras questões antropológicas: Entrevista com Thomas Hylland Eriksen. In: SILVA LIMA, Carmen

A singularidade cultural e étnica é mobilizada como um recurso de visibilidade dos Kaingang e Guarani, em especial num contexto em que o reconhecimento das particularidades e especificidades indígenas implicam em legitimar direitos. No oeste catarinense, os povos indígenas e as populações tradicionais, autóctones, foram tratados pelo Estado como estrangeiros na própria terra. A presença indígena em Chapecó é reveladora de diferentes tensões nas relações interétnicas. Os povos indígenas foram associados ao atraso, e muitas vezes considerados empecilhos para o progresso e a civilização. Os estereótipos construídos hierarquizaram a população, e naturalizaram tal classificação do mundo social. Para Eriksen (2010, p. 31), os estereótipos contribuem para definição do próprio grupo na relação com os outros, fornecendo um 'mapa' do mundo social, eles podem ser invocados na tentativa de justificar desigualdades sistemáticas no acesso aos recursos. No oeste catarinense, a disputa pela terra foi redesenhando os contornos geográficos e sociais orientados por distintas narrativas e práticas. Nesse sentido, conforme Eriksen (2010), os estereótipos possibilitam a divisão do mundo social, pois fornecem critérios para tal classificação. Os descendentes de imigrantes europeus acionam o trabalho³² como um sinal diacrítico para estabelecer a distinção com os outros grupos étnicos. Eles se autodenominam como trabalhadores em relação aos outros (índios e *caboclos*)³³, classificados etnocentricamente como pouco afeitos ao trabalho. Bourdieu (1998) enfatizou que uma das formas mais elementares de poder político consistiu na possibilidade de nomear, de classificar o outro. A capacidade de tornar público, de construir o consenso explícito e de acusar publicamente é resultado deste campo de lutas pela imposição dos significados. Para os descendentes de imigrantes europeus no oeste de Santa Catarina, o que legitima a posse da terra é o trabalho. A expressão mais comum neste sentido é “pra que os índios querem tanta terra se eles não trabalham?”. Os discursos mais simplistas sobre os índios

Lúcia e CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de (Organizadoras). EntreRios – Revista do PPGANT - UFPI Primeira Edição Temática: Etnicidade e Perspectivas Etnográficas Teresina, 2018.

³² Segundo Seyferth (BAHIA; MENASCHE; ZANINI, 2015, p.11) “no início do século XIX, o discurso imigrantista brasileiro evidenciava que tínhamos uma forma arcaica de exploração econômica e que a vinda de imigrantes dignificaria o trabalho, melhorando a situação capitalista no Brasil, transformando o Brasil em um país capitalista de fato.” Em “Imigração e cultura no Brasil”. Seyferth (1990, 87) destacou que, para a maioria dos descendentes de imigrantes, a etnicidade foi representada com base no *ethos* do trabalho. Os imigrantes assumiram a qualificação de pioneiros civilizadores, “os que transformaram as florestas do Sul do Brasil em ‘ilhas’ de civilização; ou como aqueles que dignificaram o trabalho num país onde tudo foi deixado nas mãos dos escravos. Tal concepção leva a uma representação estereotipada dos brasileiros como indivíduos que não trabalham ou que consideram o trabalho manual desgastante”. A construção de uma superioridade étnica, evidenciada em sua pesquisa com teuto-brasileiros, foi pautada na concepção de que um indivíduo de origem alemã herdaria uma capacidade de trabalho geneticamente concebida em contraste com o caboclo brasileiro.

³³ O termo *caboclo* é uma auto atribuição da população não índia que também foi expropriada pelo processo de colonização no oeste catarinense. Há uma identificação entre os chamados *caboclos* e indígenas, assim como as diferenças são marcadas principalmente pela língua falada e algumas tradições culturais.

não são inéditos, tampouco exclusivos à região oeste; eles repetem um repertório já abordado por autores como João Pacheco de Oliveira (1998), em seu texto “muita terra para pouco índio? Uma introdução crítica ao indigenismo e a atualização do preconceito”, entre outros. Afirmar que os índios não são trabalhadores e, portanto, não seriam mercedores da terra tornou-se uma narrativa recorrente que reverbera em distintos contextos do país. Essa afirmação tem sido atualizada e usada por setores da sociedade que se contrapõem à implementação dos direitos indígenas.

Nesse sentido, considero pertinente a consideração de Bourdieu (1989) sobre a região como articulação entre espaço, tempo e história. Ele afirmou que “o discurso regionalista é um discurso performático” (1989, p. 116). Nos discursos regionalistas, há um apagamento dos índios como sujeitos de uma história; somente os descendentes de imigrantes europeus aparecem como os trabalhadores que fazem da região uma terra de progresso. Os discursos regionalistas que serviram de fundamento da realidade inauguram a “história local” com o processo colonizador desencadeado pelos descendentes de imigrantes de europeus, que se converteram nos “pioneiros desbravadores”. As fronteiras étnicas são acionadas para demarcar os limites do progresso, como sinônimo de civilização, em oposição à população autóctone, que representa o atraso. Se, no presente, são tratados como primitivos, no passado, foram invisibilizados e até desumanizados. A região é um campo de disputas pela imposição dos significados simbólicos que constroem consensos acerca do sentido do mundo social instituindo suas significações como legítimas. Nesse sentido, conforme a premissa de Bourdieu (1989), a região é uma divisão do mundo social, estabelecida por um ato de vontade de uma autoridade investida de poder que através de um decreto circunscreve as fronteiras espaciais, étnicas e territoriais.

As Semanas Culturais alusivas ao Dia do Índio têm marcado uma diversidade de encontros e desencontros de leituras e visões de mundo em Chapecó (SC). Desde 2000, essas manifestações têm ocorrido com regularidade, no mês de abril, nas Terras Indígenas (TIs) de Chapecó. Para orientar a análise sobre as relações interétnicas, reporto-me a Barth (2000) e a suas contribuições acerca das críticas ao conceito de grupo étnico “como unidade portadora de cultura”. Para Barth, o grupo étnico não é resultado do isolamento geográfico, social e cultural, mas é, sobretudo nos contextos de interação que as diferenças culturais são comunicadas mediante diacríticos considerados significativos para a construção de identidades contrastivas e situacionais. Desse modo, a construção de fronteiras étnicas e sociais e não as culturas em si, tornam-se relevantes mediante os processos de inclusão e de exclusão, isto é, dos

pertencimentos étnicos e sociais. Esse enfoque possibilitou que se revisse a concepção de cultura constituída como um conjunto de traços homogêneos no qual a mudança era muitas vezes concebida como sinônimo de perda. No final do século XIX e início do século XX, a aculturação³⁴ foi a referência teórica adotada para problematizar a relação entre diferentes grupos em contato contínuo e suas consequências. A preocupação que fundamentava as pesquisas era a possível extinção dos índios, o desaparecimento, a “perda” de culturas. Embora já tenham sido criticados, esses pressupostos teóricos permanecem vivos no senso comum, em especial quando são mencionadas as questões indígenas e de minorias étnico raciais.

Roberto Cardoso de Oliveira, na década de 1960, elaborou o conceito de Fricção Interétnica inspirado na reflexão sobre o conceito de “situação colonial”, de Balandier [1955] (2014). Cardoso de Oliveira denomina Fricção Interétnica como:

o contato de grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. (OLIVEIRA, 2000, p. 46).

Esse conceito nos permite transcender a análise polarizada da discussão sobre “aculturação ou mudança cultural”. Essas abordagens concebiam o fim iminente da diversidade indígena, ora pela aculturação, ora pela mudança cultural. Outro conceito que se articula dentro desta abordagem é o de “colonialismo interno”, produto de uma reflexão sobre a realidade da América Latina, apresentado por Pablo Casanova (2002). Cardoso de Oliveira (1972) fez menção à contribuição de Rodolfo Stavenhagen (1984), em estudos sobre subdesenvolvimento, quanto à orientação e à aplicação do conceito de colonialismo interno: “as regiões subdesenvolvidas de nossos países fazem às vezes de colônias internas, e em lugar de colocar a situação dos países da América Latina em termos de ‘sociedade dual’ conviria melhor colocá-la em termos de colonialismo ‘interno’” (STAVENHAGEN, apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 77). A ênfase posta é a percepção de uma sociedade “total” plural, composta por diferentes segmentos étnicos. Nessa direção, as áreas de fricção interétnica deveriam ser tratadas, de acordo com Cardoso de Oliveira “como casos particulares de um amplo processo de conquista de territórios e de sujeição de seus ocupantes (1972, p. 82). No

³⁴ Os estudos de etnologia no Brasil, em meados do século XX, foram orientados pela hipótese de que os índios seriam extintos. Schaden (1969), no livro “Aculturação indígena, ensaios sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos”, iniciou seu argumento destacando que a mudança era decorrente do contato entre grupos de culturas distintas.

processo de conquista dos territórios, há uma interação assimétrica na qual as relações entre os diferentes grupos são organizadas e hierarquizadas por desiguais posições de poder.

As relações entre os diferentes grupos étnicos no oeste catarinense são vivenciadas nesse cenário onde prepondera a hierarquia em distintos níveis de poder. Os discursos regionalistas se reportam aos índios de modo genérico, há muita desinformação, e uma desigualdade nos meios de expressão, do lugar de fala dos distintos grupos. A apresentação das Semanas Culturais tem especificado as características dos respectivos grupos, no caso Kaingang e Guarani. Durante o evento, são ritualizadas, além das narrativas da história e dos mitos, a experiência deles nessa situação histórica.

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística estimam que o número da população de Chapecó, em 2016, era em torno de 209. 553 pessoas. O município faz parte de uma região caracterizada pela produção agrícola. Conforme Alba (2001), o processo de urbanização se desenvolveu a partir da década de 1970. No presente, o município constitui-se como polo regional, e seu caráter econômico contempla diferentes atividades capazes de atender a demanda das demais cidades da região Oeste. As agroindústrias são consideradas os agentes propulsores do desenvolvimento econômico. De acordo com Alba, “elas formaram um sistema hegemônico regional de produção, determinando a estrutura urbana e principalmente rural, com o objetivo de garantir o seu funcionamento e atender às demandas por elas criadas” (2001, p. 302).

Em 1997, foi criada a Mesorregião Grande Fronteira do Mercosul, que contempla o Noroeste do Rio Grande do Sul, o Oeste de Santa Catarina e o Sudoeste do Paraná. É uma das treze Mesorregiões instituídas pelo Programa de Mesorregiões diferenciadas, do Ministério da Integração Nacional. A proposta foi a promoção do desenvolvimento sustentável de regiões que apresentam um perfil rural e baixos rendimentos econômicos. Segundo dados da Federação Catarinense de Municípios (FECAM³⁵), essa Mesorregião, apresenta o Produto Interno Bruto (PIB) per capita 40% menor que o da região Sul. No entanto, abrange um considerável aglomerado econômico agroindustrial do país com concentração de grandes empresas e cooperativas. Além disso, existe um número significativo de pequenas propriedades limitando-se à produção rural. Segundo Rorato (2016), a Mesorregião, chamada de “maciço da agricultura familiar”, passou por várias experiências históricas de organização e de luta pela terra. Na

³⁵ <https://www.fecam.org.br/noticias/index/ver/codMapaItem/74947/codNoticia/369499> acesso em fevereiro de 2019.

atualização das classificações do IBGE de 2017, Chapecó passou a compor a Região Geográfica Intermediária de Chapecó³⁶ e a Região Geográfica Imediata de Chapecó.

O século XIX marca o início de um processo de exploração de recursos naturais e de expropriação das populações nativas. Os contrastes e as desigualdades do presente são heranças de processos sociais que evidenciaram embates na luta pelo território e na desigual concentração de renda. Os povos indígenas também sentem os impactos deste sistema econômico. Em Chapecó há um número significativo de Kaingang e Guarani que garantem o sustento de suas famílias com trabalhos assalariados na agroindústria. É difícil manter uma agricultura de subsistência face à exiguidade da terra, ainda mais considerando o desgaste do solo, que inviabiliza uma produtividade agrícola que atenda às necessidades básicas dos indígenas. Outro fator é a degradação ambiental, já que boa parte das Terras Indígenas teve suas matas devastadas pelas frentes de expansão, em especial a agrícola. Esses aspectos reforçam os argumentos que desqualificam os povos indígenas como despossuídos de cultura própria, já que as narrativas desconsideram os processos sociais e históricos que produziram as condições do presente de dependência do trabalho assalariado.

1.4 TERRAS INDÍGENAS DE CHAPECÓ

As duas Terras Indígenas de Chapecó contam hoje com uma população de 1470 pessoas. Na Terra Indígena Toldo Chimbangue, são 489 Kaingang e 83 Guarani, e na Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá, são 898³⁷ Kaingang.

A luta de recuperação das terras indígenas em Chapecó, na década de 1980, intensificou a tensão que constitui as relações interétnicas no Oeste Catarinense. Nesse contexto de conflitos, há também diferenças entre os grupos étnicos que habitam as Terras Indígenas de Chapecó. Barth (1969) considera que a etnicidade é uma forma de organização da diferença cultural. Há uma identificação étnica que marca a fronteira entre indígenas e não indígenas e, nessa contraposição, há uma identificação entre os moradores das distintas terras indígenas. No

³⁶Conforme o recorte das Regiões Imediatas e Intermediárias de 2017 do IBGE, “as Regiões Geográficas Imediatas têm na rede urbana o seu principal elemento de referência. Essas regiões são estruturas a partir de centros urbanos próximos para a satisfação das necessidades imediatas das populações, tais como: compras de bens de consumo duráveis e não duráveis; busca de trabalho; procura por serviços de saúde e educação; e prestação de serviços públicos, como postos de atendimento do Instituto Nacional do Seguro Social - INSS, do Ministério do Trabalho e de serviços judiciários, entre outros. [...]As Regiões Geográficas Intermediárias organizam o território, articulando as Regiões Geográficas Imediatas por meio de um polo de hierarquia superior diferenciado a partir dos fluxos de gestão privado e público e da existência de funções urbanas de maior complexidade.” IBGE. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/apps/regioes_geograficas/. Acesso em: jun. 2020.

³⁷ Dados de 2019 fornecidos pela SESAI de Chapecó.

entanto, quando no contexto relacional interagem os moradores das duas Terras Indígenas de Chapecó, as narrativas elaboram outras marcas distintas para traçar os limites internos, estes estão em constante processo de construção. De acordo com Eriksen, “um relacionamento entre dois ou vários grupos, não é uma propriedade de um grupo; existe entre e não dentro de grupos” (2010, p. 68). Portanto, há uma forma de expressão e comunicação para cada relação vivenciada. Os indígenas da Terra Indígena Toldo Chibanguê e da Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá mantêm relações de proximidade, sociabilidade e identificação, e, em eventos públicos, são constantemente referenciados como parentes. No entanto, no que diz respeito às interações entre os moradores das duas terras, há uma forma de comunicar diferenças internas, para tanto, outros critérios são acionados para demarcar essas fronteiras. Há afirmações por parte de alguns Kaingang da T.I. Reserva Aldeia Kondá ao insinuar que os moradores da outra terra indígena sejam flexíveis “demais” em relação ao modo de ser Kaingang. Segundo eles, a diferença interna é pautada pelo uso da língua Kaingang no cotidiano e pela observação das regras matrimoniais. Eles alegam que, no Chibanguê, nem todos são fluentes na língua Kaingang, e que os casamentos nem sempre respeitam as metades clânicas. Para Eriksen, “a etnia é, portanto, relacional e situacional: o caráter étnico de um encontro social depende da situação. Em outras palavras, não é absoluto” (2010, p. 69).

Há registros da presença Kaingang no Chibanguê desde 1856³⁸. Na década de 40 do século XX, esse território foi administrado pelas companhias colonizadoras³⁹. Boa parte da população Kaingang teve que se deslocar para outras áreas, e parte deles lá permaneceram como agregados⁴⁰, trabalhando para os novos moradores que compraram seus lotes das companhias colonizadoras. No final da década de 1970, os Kaingang se organizam na luta pela recuperação das terras em que viviam antes da chegada dos colonizadores. Em 1986, foram demarcados 988 hectares, metade da área reivindicada pelos Kaingang do Toldo Chibanguê. Em 2006, foram homologados⁴¹ mais 954 hectares. Nacke e Bloemer (2007) destacam que os Kaingang

³⁸ Informação obtida em D’Angelis (1984).

³⁹ Werlang (2002) em sua pesquisa sobre a colonização no oeste catarinense evidenciou que a ocupação efetiva da região aconteceu a partir de 1917 com a instalação de empresas colonizadoras que atuavam na comercialização das terras e da madeira. Para Werlang, “as imensas glebas de terras destinadas à extração da madeira e da venda de lotes rurais aos colonos foram conseguidas em troca da abertura de estradas. Estes contratos eram altamente vantajosos para as colonizadoras e garantiram fabulosos lucros”. (2002, p. 8-9). O autor menciona que os políticos beneficiados com o negócio foram o Governador Hercílio Luz e seu filho Abelardo Luz, que posteriormente venderam o direito dos contratos a empresários gaúchos, em especial, os ligados ao Banco Nacional do Comércio, que administraram a colonização.

⁴⁰ Agregado no contexto em questão remetia à possibilidade de morar na propriedade de outrem, sendo remunerado por trabalhos sazonais. A família ficaria condicionada à disponibilidade de oferta de trabalho dos proprietários da terra. Havia o caso dos agregados que trabalhavam na agricultura como meeiros.

⁴¹ Até o momento ainda não aconteceu o registro em cartório da segunda parte da área que denominada Chibanguê II.

reivindicaram um hectare de terra, descontínuo às terras demarcadas, com o objetivo de incorporar o cemitério indígena. Segundo as narrativas indígenas, nesse cemitério está enterrado o cacique Chimbangue sob uma “árvore de cedro”. Nacke e Bloemer concluem que, para os Kaingang, “as terras nas quais estão enterrados os seus antepassados são sagradas” (2007, p. 62). Os ritos que envolvem os mortos são considerados significativos para os Kaingang, portanto, os locais onde enterram seus antepassados é um lugar sagrado.

A Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá consolidou-se de modo diferente da experiência da Terra Indígena Toldo Chimbangue. Segundo Fernandes (2003), o processo de criação da Reserva Indígena Aldeia Kondá se iniciou em 1998 com a constituição de grupo técnico da Funai para a elaboração do “Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó”⁴². Segundo o relatório, os Kaingang da Aldeia Kondá reconheceram a cidade de Chapecó como seu território tradicional antes da chegada dos descendentes de imigrantes europeus.

Diante dessas conclusões, ficou estabelecido a impossibilidade atual de recuperar a terra tradicional desses Kaingang. Assim, a Funai procedeu à constituição de um Grupo Técnico para a eleição de uma terra para a criação da Reserva Indígena Aldeia Kondá. Dessa forma, foi eleita área de 2.300,2 hectares na zona rural do município de Chapecó.⁴³

Antes da definição do espaço para a criação da Reserva Aldeia Kondá, os Kaingang permaneciam precariamente em barracos de lona, no bairro Palmital e no São Pedro, na cidade de Chapecó. Segundo Nacke e Bloemer (2007), os Kaingang sempre estiveram no centro de Chapecó, mas devido ao crescimento da cidade na década de noventa, a presença Kaingang se torna mais visível e consistente por vários órgãos públicos. A população local os tratava como intrusos, desqualificando seu modo de vida. Foram realizadas inúmeras investidas para encaminhar a população Kaingang para outras áreas indígenas de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No entanto, o desterro era uma questão de tempo, pois muitos acabavam retornando, o que reforçava o argumento da cidade de Chapecó ter se constituído um território Kaingang no passado. Segundo as informações do relatório desenvolvido por Tommasino (1998), a memória Kaingang identifica o espaço central da cidade de Chapecó, isto é, a praça e a catedral, como locais onde acontecia o ritual do Kiki, ritual de culto aos mortos.

⁴²Tal relatório antropológico foi coordenado pela antropóloga Kimiye Tommasino.

⁴³ Os critérios básicos da escolha da área eleita focalizaram: (1) o estabelecimento de limites naturais; (2) as condições agro-ecológicas para conciliar produção familiar com desenvolvimento da mata, articulando agricultura e coleta; (3) a proximidade estratégica do núcleo urbano para a continuidade das relações socioeconômicas já estabelecidas no município de Chapecó; e (4) a preferência por terras ocupadas por pequenos produtores rurais, a fim de evitar conflitos com grandes produtores rurais influentes na política local e, notoriamente, avessos à presença dos indígenas (FERNANDES, 2003, p. 199).

Os moradores das Terras Indígenas organizam Semanas Culturais interagindo nesse contexto em que vigora um ambiente tenso, diante das disputas pela terra e onde reverberam narrativas concorrentes, em níveis desiguais de poder. A pesquisa de Rocha (2016)⁴⁴ sobre o período do litígio da terra no Chimbangue constata que o jornal apresentava espaço para os dois grupos, e que não havia uma discrepância quanto ao número de matérias destinadas aos Kaingang e aos colonos⁴⁵. No entanto, a maneira de se reportar aos Kaingang é que evidenciava sinais que naturalizavam posições de (i)legitimidade dos referidos grupos.

Em trinta e uma publicações, encontramos identificações indiretas ao grupo, sendo que em vinte delas, as palavras “remanescentes” e “descendentes” foram utilizadas, enquanto que para os colonos, em nenhuma situação foram tratados como tais, mesmo face à constatação de que muitos deles também poderiam ser considerados descendentes dos primeiros colonos, de origem europeia. (ROCHA, 2016, p. 184).

É possível perceber que, se houve uma mostra quantitativa equivalente à representatividade dos grupos no que diz respeito ao conteúdo, os termos remanescentes ou descendentes, atribuídos apenas aos Kaingang, alimentam o imaginário de que esses índios não corresponderiam ao que se convencionou chamar de índio “autêntico”. Nesse sentido, as palavras “remanescente”, “resto”, “resíduo”, são termos que derivam de perspectivas evolucionistas que os caracterizavam como “sobrevivências culturais”, conforme problematizou Almeida Farias Júnior (2018). Esses argumentos não levam em consideração as mudanças culturais; ao contrário, a cultura é “frigorificada”, como argumentou Almeida (2002). A retórica Kaingang e Guarani, por sua vez, reitera que, independentemente das mudanças vivenciadas, são índios e afirmam no plural “existimos e resistimos” há mais de 519 anos.

As narrativas não são apenas estruturas de significado, mas também estruturas de poder (Bruner, 1986). Nesse sentido, contar é a ação, o ato de narrar, o processo comunicativo que produz a história no discurso. O passado, o presente e o futuro não são apenas construídos, mas conectados em uma sequência linear que é definida por relações casuais. Essa sequência é orientada pela visão do todo que o narrador apresenta. Bruner argumenta ainda que a narrativa da assimilação tem sido uma máscara para a opressão em que os índios foram submetidos; e que a história de resistência é uma justificativa para reivindicações de reparação pelas formas

⁴⁴ ROCHA, Douglas Satirio da. “Tensão contínua no Oeste”: história e representações da disputa de terra em Sede Trentin/Toldo Chimbangue nas páginas de O Estado (1982-1985). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, 2016.

⁴⁵ Conforme Seyferth “o termo ‘colônia’ designa tanto uma região colonizada ou área colonial demarcada pelo governo em terras devolutas, como também é sinônimo de rural. Ou seja, a área rural de um município é chamada, hoje de colônia, e seus habitantes são colonos – uma categoria que sobreviveu ao longo do tempo que designa o camponês. O termo ‘colônia’ também é usado para designar a propriedade agrícola do colono” (1990, p. 25).

de expropriação. Bruner (1986) acredita que ambas apresentam implicações políticas. A retórica da narrativa da assimilação expressava a crença no desaparecimento dos índios. A narrativa do ressurgimento étnico defendeu o argumento de que “os índios estão aqui pra ficar” (1986, p. 144). Nessas narrativas, os índios são vistos ora como exóticos, no caso da assimilação, ora como vítimas, no caso do ressurgimento étnico. Para Bruner (1986), as histórias dão sentido ao presente e nos permitem perceber que o presente é parte constitutiva de um conjunto de relações envolvendo um passado e um futuro. O argumento do autor reitera a concepção de que as narrativas mudam e de que todas as histórias são parciais, e seus significados são incompletos. Portanto, não há um significado fixo no passado; pois, em cada novo contexto, há variação e, portanto, a história é modificada. As narrativas dos Kaingang e Guaraní comunicam que apesar de toda forma de expropriação e opressão sofrida, eles são índios e lutam pela aplicação dos direitos constitucionais e pelo reconhecimento moral de suas identidades étnicas.

As relações interétnicas acontecem em contextos orquestrados pelas mais diversas formas de expressão do poder. Para analisar e entender o contexto da realização das Semanas Culturais no presente, adota-se o conceito de situação histórica de Pacheco de Oliveira (2012, p.18), no qual “uma situação histórica define-se pela capacidade de determinados agentes (instituições e organizações) produzirem uma certa ordem política por meio da imposição de interesses, valores e padrões organizativos aos outros componentes da cena política” Esse modelo é, conforme o autor, uma construção do observador com objetivo da análise proposta. A intenção é “apreender a capacidade ordenadora efetiva desses elementos em relação aos processos sociais concretos” (PACHECO DE OIVEIRA, 2012, 18). Os conflitos advindos das disputas pela terra, e os argumentos sociais e políticos que legitimam o acesso aos direitos orientam a organização dos processos sociais. A luta pela terra no Toldo Chimbanguê e a sua recuperação desencadearam uma série de mobilizações, criações e atualizações de suas tradições ancestrais. O processo de territorialização se expressa como uma forma de intervenção estatal e política a um território específico que contempla um conjunto de indivíduos e grupos sociais, conforme especificado por Pacheco de Oliveira (2010). As relações decorrentes desse processo não são reduzidas à sujeição tácita, no caso dos indígenas, às políticas implementadas para a conformação destes às prescrições e condutas territoriais. O processo de territorialização possibilita aos indígenas “criações e inovações” tanto políticas quanto sociais e culturais. Para o autor, “o processo de territorialização não exprime apenas as razões do Estado, mas nele se

expressam também as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010, p. 31).

As *performances* Kaingang e Guarani na atualidade traduzem as experiências na luta e recuperação dos seus territórios. Para Pacheco de Oliveira (2016), não há possibilidade de compreender as estratégias e as *performances* indígenas sem levar em conta as interações vivenciadas nos contextos específicos. As relações interétnicas, em nível local, travam um diálogo dentro de um Estado-Nação e ainda com redes de fluxos transnacionais. As estratégias e *performances* Kaingang e Guarani organizam seus fluxos culturais nas mais diversas formas e possibilidades de se reinventarem como coletivos para garantir direitos e dignidade.

Nessa direção, é pertinente a observação de Hannerz (1997) sobre o uso da metáfora do fluxo para pensar a cultura. De acordo com Hannerz, “conceber a cultura como fluxo implica em problematizá-la em termos processuais” (1997, p. 15). Isso quer dizer que é necessário entender que os modos de viver e de pensar não são puros, nem estáveis e muito menos eternos. Hannerz ainda adverte que, para manter a cultura em movimento, “as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura” (1997, p. 12). Do mesmo modo, experimentar e refletir sobre essas experiências, essas invenções, recordá-las ou armazená-las de alguma maneira, enfim discutir sobre elas.

A experiência vivida pelos Kaingang e Guarani e suas reflexões imprimem as marcas do que será expresso durante a Semana Cultural. Nesse sentido, seguindo a discussão sobre o fluxo da cultura, Barth (2005), considera que a cultura é algo partilhado pelas pessoas nas suas experiências. Portanto, ela é fluxo constante, seus materiais culturais estão continuamente sendo gerados, não se tratando de tradições fixas. Durante a Semana Cultural, são selecionados aspectos da cultura que serão ritualizados para o público presente como uma forma de organizar e realçar as diferenças, demarcar os limites que estão em jogo nos conflitos decorrentes não só pela disputa da terra, mas também por uma imposição de significados no mundo que os cerca.

As discussões e reflexões sobre a noção de cultura não estão restritas ao âmbito acadêmico. No presente, a cultura se constitui como um instrumento que os povos indígenas acionam e mobilizam para fortalecer o acesso à cidadania. Nesse sentido, Maybury-Lewis considerou que “em muitas partes do mundo, as pessoas recorrem à sua etnicidade como um tipo de movimento por direitos civis, de modo a conseguir a igualdade de tratamento que lhes tinha sido negada em nome da modernização” (1983, p. 116).

Um dos critérios para a escolha da Terra Indígena Toldo Chimbangue para o desenvolvimento da pesquisa foi a proximidade e contato com os professores indígenas

moradores dela. Nos últimos anos, as atividades das Semanas Culturais em Chapecó aconteceram nos mesmos dias, o que dificultou minha possibilidade de participação integral nas duas TIs. Foi possível realizar visitas esporádicas à da Kondá. No entanto, o foco da pesquisa voltou-se para os eventos da TITC, nos quais participei de inúmeras atividades além da Semana Cultural. Para tanto, a pesquisa buscou seguir esse processo no qual os Kaingang e Guarani apresentam suas narrativas⁴⁶ em confronto às representações estereotipadas dos não índios com os quais interagem no mesmo contexto regional e histórico.

1.5 OBJETIVOS E DISTRIBUIÇÃO DOS CAPÍTULOS

Os objetivos da pesquisa consistiram em compreender como os Kaingang e Guarani da Terra Indígena Toldo Chimbangue elaboram suas manifestações e afirmações de identidades no desenvolvimento das Semanas Culturais. Para tanto, buscou-se etnografar a performance da Semana Cultural, ou seja, acompanhar o cenário dos encontros entre os Kaingang, os Guarani e os visitantes. E ainda, pesquisar os bastidores da organização e a realização da Semana Cultural, tanto pela atuação da Escola e outras agências estatais quanto pelo envolvimento dos moradores. Na realização da pesquisa, nas mais distintas formas de interação perscrutou-se como o evento ritualizava a transmissão de conhecimento para as novas gerações, e também, investigou-se quais eram os sinais diacríticos acionados pelos Kaingang e Guarani na afirmação das identidades e os respectivos modos de expressá-las durante o Evento. No desenvolvimento da etnografia tratou-se de acompanhar como os Kaingang e os Guarani interagem na Terra Indígena Toldo Chimbangue, em especial na organização do Evento, e também, entender como a realização da Semana Cultural da TI Toldo Chimbangue se articulava com as demais Terras Indígenas de Chapecó. E por último, foi dado ênfase ao processo de formação de narrativas em confronto.

O primeiro capítulo abordará as interações históricas que marcaram as relações dos Kaingang e Guarani com os não índios no oeste catarinense. Contemplará o processo de expropriação dos Kaingang ao Território do Chimbangue até a recuperação da terra. Tratará também da diáspora Guarani, sua luta pela terra e a experiência de asilo entre os Kaingang do Chimbangue. No segundo capítulo, “a educação indígena: um instrumento de emancipação?”

⁴⁶ Foi abordada a versão apresentada pelos Kaingang e Guarani evidenciando a imagem que eles constroem de si, e de certo modo, o que desejaram tornar público nesse contexto marcado por múltiplas contradições e fraturas internas.

versará sobre as diferentes concepções de educação indígena. As premissas que pautaram a educação indígena, tanto na perspectiva religiosa quanto na do SPI, FUNAI e MEC. Tratará também da experiência da Educação Indígena Intercultural e diferenciada na terra Indígena Toldo Chimbangue na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'Nó. Além disso, contemplará o legado da Ana da Luz Fortes do Nascimento, a Fen'Nó, na luta pela terra, e no exemplo de vida que hoje é reverenciado no Toldo Chimbangue. No Terceiro capítulo, será acompanhada a preparação e abertura da Semana Cultural. A preparação consiste na construção da infraestrutura, as cabanas para a venda do artesanato e preparação da culinária. A colheita dos materiais para a confecção do artesanato, e a realização dele. A definição dos temas relativos aos aspectos da tradição do conhecimento que será apresentada ao público durante a Semana Cultural. O desenvolvimento das pesquisas sobre os temas escolhidos para exibição. Será descrita e analisada a ritualização e performance da Semana Cultural, com ênfase na realização de sua abertura, na interação entre os Kaingang, Guarani e os visitantes, bem como nas apresentações de danças e de narrativas sobre os temas desenvolvidos na pesquisa. No quarto capítulo, será analisado o teatro sobre a história do Cacique Chimbangue e a recriação histórica produzida pelos professores e alunos da Terra Indígena Toldo Chimbangue. A cruz de cedro e sua dimensão simbólica e sagrada para os Kaingang. Além disso, será abordada a realização do ritual de batismo Kaingang e Guarani durante a Semana Cultural. Os modos de conhecimento e os símbolos rituais fundados na metáfora que conecta a terra e a ancestralidade. O projeto da trilha raízes, as relações entre cultura, natureza e alimentação. A metáfora da terra como fundante da vida, seguindo a premissa de que as raízes possibilitam a brotação de troncos, e frutos. Evidenciando que os ancestrais vieram da terra e a ela retornarão. Por fim, serão apresentadas as considerações finais sobre os temas tratados na tese.

CAPÍTULO I - TERRITÓRIOS EM DISPUTA NO OESTE CATARINENSE: CAMPO DE LUTAS PELA DEMARCAÇÃO DE FRONTEIRAS E SIGNIFICADOS

2.1 ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE INDÍGENAS E AS DISTINTAS FRENTES DE EXPANSÃO

A proposta do capítulo busca refletir sobre algumas experiências que marcaram os encontros e embates entre os Kaingang, Guarani e a população proveniente das frentes de expansão do gado, extrativista e da agricultura que compõe o processo colonial, nos séculos XIX e XX, e os conflitos advindos das lutas e desencontros de interesses no que se convencionou chamar oeste catarinense. Acompanhar os conflitos relacionados à luta pela terra no século XX e as narrativas em confronto das populações autóctones e as provenientes do processo colonizador.

A construção de uma pretensa identidade nacional opera no sentido proposto por Pacheco de Oliveira (2016, p. 11) em produzir uma “reelaboração radical do passado, com a sistemática exclusão e re-semantização dos fatos históricos, que são transformados em algo bem distinto do que efetivamente foram”. No Sul do Brasil, os diferentes segmentos da população disputaram as narrativas de mundo para construir identidades que dialogassem com a nação, mas que por outro lado marcassem suas particularidades locais. As relações de poder que caracterizaram as interações entre os distintos grupos propiciaram as condições para apagar e silenciar fatos históricos que não estivessem em consonância com os ideais de progresso, e civilidade que se queria imprimir à nação. A invenção do oeste catarinense, caracterizou um campo de lutas pela demarcação de fronteiras territoriais e étnicas e pela imposição de significados.

O Estado-Nação integra distintos territórios nas regiões que o compõe. Renk (2007) enfatiza o fato de que o oeste catarinense foi uma construção “à posteriori do Estado-Nação” (2007, p. 16). A configuração das fronteiras geográficas do oeste catarinense foi delimitada apenas no início do século XX, depois de inúmeras disputas entre Paraná e Santa Catarina, e entre Brasil e Argentina. As narrativas que constituíram e constituem a nação e a região fazem parte de um processo em construção que atualizam seus referenciais com base na dinâmica das relações de poder dos grupos que a compõem.

Para fundamentar a reflexão sobre a relação entre a o imaginário fundante da nação e suas implicações nos rumos e conflitos advindos da construção das fronteiras que demarcaram

física e simbolicamente a região, hoje denominada oeste catarinense, me reporto a Anderson (1989), e seu conceito de “nação”. Para o autor, ela surge na Europa no fim do século XVIII e se constitui numa “comunidade política imaginada”. De acordo com Anderson, “Nação é uma comunidade política e imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana [...]. As comunidades não devem ser distinguidas por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (1989, p. 14-15). Os princípios norteadores que marcaram os critérios para compor o pertencimento à comunidade política foi inicialmente a concepção de **civilidade** em oposição a de **barbárie**. A fronteira estabelecida como limite entre civilização e barbárie, tal como Turner (1893), referenciou a experiência norte-americana, que enaltecia o desenvolvimento e progresso de uma região selvagem (*wilderness*), segundo a concepção de fronteira aberta que possibilitava o avanço e incorporação dessas terras “de ninguém” que deveriam ser “cultivadas” e incorporadas à civilização. As diferentes linhas e movimentos da fronteira provocavam experiências e inauguravam modos de vida desafiados pelos obstáculos vivenciados no caminho para o oeste. Essa leitura da fronteira foi a inspiração para a criação dos mitos de origem como pontuou Velho (2009). A busca por parte da Coroa por “terras livres” a serem ocupadas e cultivadas, não privilegiou a presença dos nativos, estes não correspondiam ao “ideal de morador” para nelas viverem e cultivarem. Argumentos pautados nesses ideais de progresso e civilidade desconsideravam e negligenciavam as formas violentas de opressão e expropriação na qual foram submetidos os autóctones. Os conflitos advindos dos embates entre nativos e as diferentes frentes de expansão foram reiteradas vezes narrados como mitos que enalteceram os *pioneiros*, enfatizando que estes enfrentaram uma natureza hostil, na qual os índios eram mais um obstáculo. O imaginário da “terra selvagem” inspirada na prerrogativa de Turner (1893) é atualizado para outros cenários, conforme postulou Hannerz (1997), esse “sentido de “terra selvagem” está presente no imaginário popular como ideia de fronteira” entre o “selvagem” ou alguém “colocado numa posição bem afastada do centro dominante” (1997, p.23). Os Kaingang e Guarani foram considerados *selvagens*, obstáculos, continuam afastados do centro dominante de poder, mas há os interstícios que possibilitam mobilidades, organizações e lutas marcadas pela resistência.

A Carta Regia de 05 de novembro de 1808, de Dom João VI, príncipe regente, dirigida ao governador da Capitania de São Paulo, ilustra o tratamento atribuído aos considerados *bugres*⁴⁷, forma pejorativa para referenciar os indígenas, dos campos gerais de Curitiba e os de

⁴⁷ *Bugre* é um termo que apresenta diferentes conotações, mas todas elas apresentam um caráter pejorativo. Não há nenhum grupo que se identifique como *bugre*. A categoria *bugre* é uma imputação atribuída a alteridade de modo a depreciá-la.

Guarapuava, assim como todos os terrenos que margeiam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do rio Uruguai, parte do que hoje caracteriza o oeste catarinense. A carta se configurou na lei que institui a desumanidade no trato aos autóctones da referida região, e alimentou o imaginário do povo ideal para compor a nação brasileira. Segue cópia de parte da carta, na qual destaco as informações relativas ao tratamento e juízo de valor atribuído aos indígenas:

Carta Régia de 5 de novembro de 1808

Sobre os índios botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava.

[...]Eu o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me presente e 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 pelo Indios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietarios, [...] campos e terrenos, regados por infinito rios, são susceptiveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhos e de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas, além de que se acham no mesmo território terras nitrogêneas e muitas minas de metaes preciosos e de outros não menos interessante; [...] e fazendo-se cada dia mais evidente que não há meio algum de civilisar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais 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 efeitos de humanidade que com eles tinha mandado praticar ordenar-vos:[...] deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios: [...] perseguir os mesmos Indios infestadores do meu territorio; procedendo a declarar que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segura algum destes Indios, poderá consideral-os por quinze annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier; [...] Escripta no Palácio do Rio de Janeiro em 5 de novembro de 1808.⁴⁸

A lei intencionou cessar os efeitos de humanidade no trato com os indígenas conforme a afirmação “e é declarada guerra contra *os bárbaros* índios”. O temo “infestam” usado na carta régia, comumente adotado como sinônimo para assolar, devastar, nesse contexto, também podia ser lido como uma metáfora anti-indígena com sentido figurado para se referir às pessoas desprezíveis, comparadas aos insetos, tal qual uma epidemia que atrapalha, e adocece os seres humanos. Na situação em questão, “os *bugres* matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários”, portanto, são considerados nocivos como os insetos. Conforme justificava a lei,

⁴⁸ Carta Régia. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html. Acesso em: fev. 2019.

havia um “despovoamento” das fazendas que margeavam o caminho de São Paulo ao Rio Grande do Sul face à presença nefasta dos *bugres*. Outra justificativa foi o fato destacado pelo Príncipe Regente de que não havia meio algum de civilizar os povos bárbaros, a única alternativa seria impor-lhes “uma escola severa, que por alguns anos os forçasse a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza” com o disciplinamento de suas práticas culturais. Construiu-se aqui uma associação na qual os *bugres* eram dominados pela natureza, considerados bárbaros, expressou-se a crença de que somente uma educação “muito severa e dura” poderia elevá-los à condição de civilizados.

Aqui certamente se aplica a máxima do imaginário nacional abordado por Da Matta (1994, p. 99), o qual reflete sobre os pensamentos, fantasias e divagações em torno da representação de natureza no Brasil, evidencia, portanto que há uma recorrência de narrativas que construíram o imaginário de que “quanto mais pródiga a natureza, pior é o povo.” Na Carta Régia, os novos campos são descritos como um cenário de possibilidades para o cultivo de cereais, para a construção de estradas com o objetivo de tropear o gado, além da possível exploração de pedras preciosas. A natureza foi concebida como uma alternativa próspera, no entanto, os “bugres” eram considerados como seres “incultiváveis”, portanto, vistos como destituídos de humanidade. Da Mata (1994) alega que, no sistema hierárquico brasileiro, há uma associação entre as posições sociais dos indivíduos e sua relação com a natureza que se traduz no argumento de que “no Brasil, quanto mais próximo da natureza, mais inferiorizado. Quem nada tinha, tirava da terra o que pudesse, e quem não tinha criados ou escravos ia atrás dos índios” (1994, p. 113). A escravidão indígena precisava ser justificada com argumentos que burlassem a tensão provocada pelos preceitos cristãos. Embora existisse uma bula papal que reconhecia a humanidade dos índios, as práticas da coroa negligenciavam tal orientação. Não houve o reconhecimento dos direitos das nações indígenas. A humanidade indígena foi ofuscada por uma série de práticas, conhecidas como “guerras justas”, que pretendiam exterminar a selvageria e o paganismo. Após a guerra feita contra os *bugres* resultou no extermínio e na escravidão dos prisioneiros de guerra.

A continuidade das “guerras justas” mantidas em permanente embate armado, as quais definiam como um processo de pacificação correspondia “na prática, a completa negação de quaisquer direitos à população autóctone” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 17). Para Pacheco de Oliveira, “a formação de uma burocracia e de práticas de Estado no Brasil não se poderia explicar tão somente via interesses e instrumentos econômicos” (2016, p. 18). Afirma que seria necessária uma operação dupla e complexa no imaginário para entender esse processo,

para tanto, apresenta dois pontos centrais para marcar o entendimento. O primeiro aspecto remete à vigilância e intervenção pedagógica aos nativos, “consistindo no exercício político e jurídico da tutela” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 18). O segundo ponto “exige a conjugação imediata de todas as vontades e energias, de modo a impedir que o mal seja vencedor e se propague pelo mundo, clamando não apenas por vitória, mas, também por punição, preparando a cena e os espíritos para a intervenção dos anjos vingadores” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 18). O autor descreve as táticas adotadas pelo projeto de colonização para minimizar a violência dos atos constitutivos da conversão. Para camuflar o ato nefasto do genocídio foi necessário justificá-lo como “uma simples e merecida reação a atos de maldade desmedida” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 19). A escola severa como um princípio civilizatório estabelece uma direção das “guerras justas” à tutela.

As narrativas oficiais convertem os nativos em *bugres*, autorizam uma “guerra justa” para transformá-los através de intervenções pedagógicas em súditos cristãos e civilizados. Para Métraux (1946, p. 448), o nome *Bugre*, aplicado pelos colonos ao Kaingang, tinha um significado pejorativo. É uma palavra portuguesa da mesma raiz como o “*bougre*” francês. Zwetsch (1994, p. 17) reitera o aspecto pejorativo do termo *bugre* ao afirmar que o termo “denota um indivíduo bravio, guerreiro, desconfiado e inculto, grosseiro, rude e que passou, no Sul do país, a partir do século XIX, a ser sinônimo de índio”. No Dicionário Online de Português Bugre aparece como:

Nome depreciativo usado pelos europeus para se referirem aos indígenas brasileiros. Denominação pejorativa e preconceituosa atribuída aos indígenas por serem tidos como selvagens, rudes, incivilizados e hereges. substantivo masculino plural [pejorativo] Etnia indígena cujas habitações se situavam no Sul do Brasil, no decorrer dos rios Iguazu, Piquiri e Uruguai.⁴⁹

A carta além de mencionar os *bugres*, faz referência aos botocudos, mais conhecidos como os Xokleng, não há menção aos Kaingang e Guarani. As especificidades étnicas eram desconhecidas ou completamente ignoradas. A generalização foi construída com base no termo *bugre* e as características pejorativas que o desqualificavam e o distanciavam do cidadão civilizado.

Para Cardoso de Oliveira (2005, p. 26), *bugre* e *caboclo* “são categorias produzidas no interior de sistemas de fricção interétnica, que teimam em permanecer ativos nas regiões ocupadas por povos indígenas”. Essas categorias revelam “sintomas dos sistemas de exploração

⁴⁹ Disponível em: <https://www.dicio.com.br/bugre/>. Acesso em: mar. 2019.

econômica e de dominação política que segmentos regionais da população brasileira exerciam (e em muitas regiões ainda exercem) sobre os povos indígenas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.25). A persistência desses sintomas se expressa na incorporação de valores depreciativos “[...] vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 24). Uma das lutas do movimento indígena é desconstruir essas versões pejorativas que foram imputadas no passado e que de certo modo são atualizadas e reelaboradas conforme o contexto vivenciado no presente.

A carta régia repercutiu de modo negativo, o que provocou uma mudança na condução do tratamento atribuído aos indígenas, conforme especificou Preziosi (1994). Apenas cinco meses após a determinação de cessar “os efeitos de humanidade” no tratamento atribuído aos índios, é assinada nova Carta Régia. A proposta intencionava humanizar o tratamento dirigido aos nativos.

A carta de primeiro de abril de 1809 procurou “abrandar” algumas práticas violentas, no entanto, naturaliza outras, como a imposição da religião e da escravidão, a última foi apresentada como uma repreensão pela má conduta transformando o “índio em prisioneiro de guerra”, do que consistia num eufemismo para o termo escravidão. Segue cópia parcial da carta para destacar aspectos referentes ao tratamento depreciativo atribuído aos nativos da região.

Carta Régia - de 1 de abril de 1809

[...] não é conforme aos meus principies religiosos, e políticos o querer estabelecer a minha autoridade nos Campos de Gunrapuava, e territorio adjacente por meio de mortandades e crueldades contra os Indios, extirpando as suas raças, que antes desejo adiantar, por meio da religião e civilização, até para não ficarem desertos tão dilatados e immensos sertões, e que só desejo usar da força com aquelles que offendem os meus Vassallos, e que resistem aos brandos meios de civilização que lhes mando oferecer. [...] para dirigir esta expedição que nos primeiros encontros que tiver com os bugres, ou outros quaesquer indios faça toda a diligencia para aprisionar alguns, os quaes tratará bem [...]Ao mesmo Commandante ordenareis que quando seja obrigado a declarar a guerra aos indios, que então proceda a fazer e deixar fazer prisioneiros de guerra pelas bandeiras que elle primeiro autorisar a entrar nos campos, pois sem essa permissão nenhum bandeira, poderá entrar, nem fazer prisioneiros os indios que encontrar bem entendido que esta prisão ou captíveiro só durará 15 annos [...]a expedição intentada além da Tropa Miliciada, façais juntamente partir dous religiosos ou sacerdotes de zelo exemplar, e de luzes que sejam encarregados não só de catechisar, baptisar e instruir os indios, mas de vigiar que com elles se não pratique violencia alguma, senão aquella que for necessaria, para repellir a sua natural rudeza e barbaridade. [...] ⁵⁰

⁵⁰ Carta Régia. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/doimperio/colecao1.html>. Acesso em: fev. 2019.

O argumento de Dom João VI procurou fundamentar a nova lei pelo fato de que a anterior não estava em consonância com sua conduta cristã. O texto revela a tática política na qual a participação indígena foi considerada fundamental para mediar as relações e comunicação, entre os distintos grupos, para que o governo tivesse o domínio do território.

A conquista e gestão da terra e do trabalho dos índios cativos, conforme prescrito na carta régia, se configura numa forma de exploração do butim,

composto pelo povo propriamente conquistado, transformado em cativo, junto com seus bens, terras e recursos naturais — os quais, no caso da conquista, não sendo transformados em mercadoria, e lançados em circuitos comerciais de grande amplitude, por meio da guerra em seu primeiro momento. Depois o butim vem a se compor, através de formas de exercício de poder e dominação. (SOUZA LIMA, 1995, p.49-50)

A conquista da terra, a apropriação e a disciplinarização do trabalho, enfim, a dominação exercida sobre os Kaingang, Guaraní e demais grupos, incluindo a catequização, produziu efeitos e controles de corpos e mentes. A apropriação também aconteceu em relação aos conhecimentos, saberes dos nativos, sejam eles sobre a geografia, botânica, fauna e flora, bélico, dentre outros, eles foram de fundamental importância para se atingir o objetivo de controlar e povoar o território com povos considerados “civilizados” beneficiando assim os negócios da Coroa portuguesa.

As “guerras justas” são concebidas como uma excepcionalidade no século XIX, conforme relatado por Carneiro da Cunha (2012) a “guerra justa” é uma

instituição que data das cruzadas, é usada do século XVI ao início do século XVIII no Brasil para dar fundamento à escravidão de índios livres. No século XIX, é um arcaísmo. Ao ser invocada nessa época, faz ressurgir a escravidão indígena, abolida no período pombalino meio século antes. Nesse aspecto os índios conquistados foram escravizados por um certo tempo (2012, p. 73).

Carneiro da Cunha (2012) chama atenção para o fato de que neste período as terras dos indígenas conquistados são tituladas como devolutas favorecendo a colonização. O favorecimento da colonização era justificado como uma maneira de civilizar os índios de modo que os colonos instruíam os índios no trabalho agrícola.

No processo de interação entre os Kaingang e os colonizadores, houve a presença de líderes como o “Cacique Doble, Viri e Victorino Condá, que atuaram como mediadores entre os interesses das populações autóctones e os colonizadores. As leituras sobre eles sempre oscilaram conforme as prerrogativas valorativas que fundamentavam as narrativas, foram

tachados ora como heróis, ora como bandidos⁵¹. Para alguns historiadores⁵², eles colaboraram como o progresso e desenvolvimento da região, nesta perspectiva, em especial Vitorino Condá, foi celebrado como herói. Foi homenageado com nome de rua e de estabelecimentos comerciais em Chapecó, seu nome também foi atribuído ao estádio de futebol da cidade. Alguns pesquisadores chegaram a classificá-lo como “bugreiro”, isto é, profissional contratado pelo estado para caçar e matar índios. Sílvia Coelho dos Santos (1984), ao estudar as práticas dos bugreiros em Santa Catarina, considera que no oeste catarinense a presença do “bugreiro foi rara”, ao contrário da região sul do estado, mas no entanto, segundo o autor, alguns líderes kaingang foram contratados pelo Estado para intervir nas situações de conflito concernente as ações de convencimento do aldeamento dos Kaingang. No presente, lideranças indígenas, em especial os professores, questionam o papel de Vitorino Condá na história das populações nativas, enfatizam que o “reconhecimento” deste personagem está associado às suas práticas que beneficiaram muito mais às populações não-índias e, desta forma, ele entra para a história oficial de Chapecó como um “bom” índio para os “brancos” e, portanto, muitos Kaingang o consideram um traidor. As interpretações sobre Vitorino Condá são constantemente atualizadas, elas são múltiplas e boa parte delas oscila entre a figura do herói e do bandido, no entanto, nem todas as leituras reiteram a perspectiva maniqueísta. Pesquisas acadêmicas têm contextualizado a presença e a participação dos líderes Kaingang, e, conseqüentemente, propiciado novas reflexões sobre o tema⁵³. Do mesmo modo, a versão do líder Condá como traidor do povo indígena não é unânime entre os Kaingang.

A Carta Régia revelou a intenção de povoar a região mediante a concessão de terras aos brancos o que excluiu os índios e outras populações autóctones. A ideia de que os nativos seriam um obstáculo, foi postulado também por Hermann Von Ihering (1907, p.215), então diretor do Museu Paulista, quase um século após a Carta Régia,

Os actuaes índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brazil, não se pode esperar

⁵¹Para maiores informações ver os trabalhos de: VALCARENGUI, Nelsi. Vitorino Condá: Herói ou bandido? Trabalho de conclusão de Curso apresentado ao Curso de licenciatura em História da Universidade Comunitária da Região de Chapecó. Chapecó, 2006.

SOUZA, Almir Antonio de. Armas, Pólvora e Chumbo: a expansão luso-brasileira e os Índios do Planalto Meridional. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2012.

SOUZA, Almir Antonio de. A invasão das terras Kaingang nos campos de Palmas. O processo contra a liderança indígena Vitorino Condá (1839-44). *MEDIAÇÕES*, Londrina, v.19, n.2, p.43-61, jul.-dez. 2014.

⁵²Prezia (1994) considerou os líderes Kaingang como mercenários que contribuíram para a dominação de seu povo. O autor, menciona ainda, a pesquisa de Moreira Neto (1972), “alguns dados para a história recente dos índios Kaingang”, na qual os Kaingang são definidos como bugreiros.

⁵³ Sobre a temática apresento algumas pesquisas, como as de Valcarengui (2007), Mota (2009), Souza (2012).

trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingangs selvagens são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa largar mão, senão o seu extermínio.

Após críticas destinadas aos argumentos apresentados por Ihering⁵⁴ sobre o extermínio dos Kaingang, ele procurou contextualizar as ideias expressas anteriormente. A citação acima comumente referenciada foi extraída, grifada e desconectada do argumento geral da obra. Nomura (2012) relatou que numa sessão do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, realizada em 1908, Ihering negou ter falado explicitamente em exterminar os “índios Caingangues”. A menção ao extermínio dos Kaingang foi expressa em distintos momentos, no entanto, não foi um consenso de um momento histórico, ela é reveladora das tensões e relações contraditórias que marcaram as interações entre os colonizadores e colonizados no decorrer do tempo. As narrativas dos colonizadores e do estado sobre os Kaingang e Guarani foram construindo múltiplos repertórios acerca dos destinos e conveniência do trabalho compulsório destes. Houve também tentativas de negar a existência da “incômoda presença”.

Uma das alternativas adotadas pelo estado foi o silenciamento e o apagamento da presença dos indígenas das regiões onde se pretendia desenvolver um projeto de colonização para povoar áreas consideradas “vazias”. O argumento da povoação constrói a categoria do “vazio demográfico”. Para Mota (1994), a invenção do vazio demográfico aparece nas obras que fazem apologia da colonização; ele retrata o caso do norte do Paraná, no qual essa construção é amparada no “[...] ato heroico de homens fortes, desbravadores, modernos bandeirantes. A ocupação da mata virgem cheia de perigos é uma epopeia que precisa ser contada e recontada até se tornar verdade.” (1994, p. 51). Essa narrativa omite os graves conflitos decorrentes desse processo de colonização, extermínio e cativo das populações nativas.

A “descoberta” dos campos de Palmas, área descrita na Carta Régia, e que contempla o atual oeste catarinense, gerou uma série de conflitos, além dos que envolveram a Coroa Portuguesa e os índios. Houve a disputa entre o Brasil e a Argentina pela posse deles. Nessa disputa, Renk (2009) enfatizou que em 1895 foi dirimida a pendência a favor do Brasil por *uti possidetis*, um recurso jurídico, no qual o árbitro levou em conta ao reconhecer como brasileira a área em disputa, em razão da instalação de fazendas e do *campesinato caboclo*, voltado às atividades extrativas. D’Angelis (1984, p. 7) informou que na disputa entre o Brasil e a Argentina pela região de palmas, área que hoje contempla o Oeste Catarinense, O Barão do Rio

⁵⁴ As críticas foram dirigidas por representantes do exército, como a comissão Rondon. Para mais informações ver Nomura (2012).

Branco sustentou seu argumento, na defesa do Brasil, amparado na toponímia do lugar que apresentava a nomenclatura Kaingang. Na geografia da região, os nomes Kaingang marcavam os cursos de rios e lugares que no presente ainda são referências, como: “Cacumbangue, Campo Erê, Chapecó, Covo, Goyo Em, Irany, Xanxerê, Xaxim etc.”⁵⁵ Nessa disputa, a existência da população autóctone foi estrategicamente usada para a defesa do território. Na sequência, aconteceu a disputa interna entre catarinenses e paulistas, e posteriormente entre Paraná e Santa Catarina. Renk (2009) chama atenção para o mapa oficial do Estado do Paraná de 1896, na área, hoje pertencente ao Oeste catarinense, estava grafado: sertão desconhecido, e mais ao Leste, mostrava os territórios invadidos pelos *catharinenses*. Petrolli observa que esses “campos eram considerados ricos em recursos naturais – terras férteis, pastagens, madeiras e ervais – e, geograficamente falando, estavam situados em uma importante região de fronteira” (2018, p. 2). A área era de floresta ombrófila mista, região de araucária angustifolia. A localização estratégica possibilitou o desenvolvimento de uma frente pastoril que ligava São Paulo ao Rio Grande do Sul.

Os Campos de Palmas eram o território tradicional dos Kaingang. Conforme Métraux (1946, p. 446-447), no início do século XX, os grupos Kaingang podiam ser encontrados no vasto território do Estado do Paraná entre o Iguaçu e o Rios do Paranapanema, mas, nos últimos tempos, eles “não tinham assentamentos perto de qualquer rio”, embora tenham sido numerosos ao longo de Tibagy e dos rios Piquiry. O autor observa que os primeiros colonos dos Campos de Guarapuava encontraram essas planícies em 1810 inteiramente ocupadas pelos Kaingang. Esses índios foram aldeados sob os cuidados do Padre das Chagas Lima. Sob a justificativa de evitar confrontos constantes entre os Kaingang e os primeiros colonos. Deste modo, o governo brasileiro fez várias tentativas para confina-los em aldeamentos. Em 1855-56, os aldeamentos de São Pedro de Alcântara, San Jeronimo, e Jatahy foram fundados para eles no rio Tibagi. Contudo, muitos grupos Kaingang permaneceram independentes nas florestas entre os rios Piquiry, Alto Ivahy e Iguaçu. O trânsito destes grupos independentes acontecia de modo a ignorar as fronteiras que eram demarcadas pelo processo colonial, os percursos envolviam o seu tradicional território de São Paulo ao Sul do país e até Misiones na Argentina.

As categorias utilizadas nos documentos oficiais para classificar os povos indígenas adotou como critério a expressão *índios aldeados* em contraposição aos *índios brabos* que fugiam para as matas do sertão. Sendo que os aldeados foram considerados *índios mansos*,

⁵⁵ As informações sobre os nomes dos lugares foram registradas por Francisco Schaden (1938) em “Denominações Caingang da geografia brasileira”.

submetidos que foram às regras políticas e religiosas dos aldeamentos. Enquanto os outros pela insubordinação aos poderes instituídos eram considerados *bravos*. A metáfora aqui expressa insere os Kaingang no mesmo patamar dos animais selvagens, os mansos seriam os domesticados e os bravos que ainda não teriam sido submetidos ao processo de colonização/domesticação.

D'Angelis (1995), em sua pesquisa sobre a história dos índios no oeste catarinense, revela que o avanço das frentes pastoris no território Kaingang tornou-se sistemático somente no início do século XIX, "em razão da economia portuguesa e em função da geopolítica colonial" (1995, p. 154). No final do século XIX, com a queda do Império e o estabelecimento da República por parte dos militares, foi promulgada, em 1891, a Constituição Republicana. A Constituição marcou uma mudança no modo de administração da terra: "as terras devolutas do Império são entregues ao domínio dos estados, que ficam com o direito de medi-las, doá-las, etc." (D'ANGELIS, 1995, p. 187). Segundo o autor, inúmeros aldeamentos foram tomados dos índios no período.

No Brasil, a política indigenista do século XIX, conheceu três regimes políticos distintos, sendo que "a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras" (CUNHA, 1992, p. 133). Cunha observa que o aldeamento dos indígenas obedeceu a conveniências dos tropeiros e instalações militares. No caso da rota de tropeiros que ligava São Pedro do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, os aldeamentos se prestavam como "infraestrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão de obra" (1992, p. 144). Conseqüentemente, os aldeamentos foram a alternativa para reduzir os territórios dos Kaingang, liberando o caminho para a passagem das tropas, além da exploração da mão de obra deles.

As frentes de expansão são caracterizadas "como sendo constituídas dos segmentos extremos da sociedade brasileira que se internavam em áreas antes não exploradas, e apenas ocupadas por sociedades indígenas" (VELHO, 1972, p. 8). O capitalismo autoritário ou, como se refere Velho (2009, p. 35), "o capitalismo com dominância autoritária – é o herdeiro direto de sistemas de repressão da força de trabalho sem nenhum corte revolucionário interveniente". A diferença entre o capitalismo burguês e autoritário diz respeito às formas de dominação e de articulação entre política e economia. A administração do trabalho compulsório Kaingang e Guarani pode ser referido como uma forma de produção subordinada do capitalismo autoritário. A existência de um campesinato livre só foi possível na medida em que este "se manteve próximo à marginalidade em áreas que eram como que periféricas ou 'além da fronteira'

(VELHO, 2009, p. 129-130)”. Como referências dessa experiência de campesinato livre, Velho (1976), menciona o caso de Canudos e o do Contestado, a existência de ambos teve no messianismo sua forma organizacional.

A Guerra do Contestado (1912-1916) caracterizou-se num conflito armado que ocorreu na região Sul do Brasil. O conflito marcou a disputa da divisa entre Santa Catarina e Paraná, o que implicou a reconfiguração geográfica dos mapas. Houve a expulsão da população que vivia ao longo da ferrovia SP-RS, conforme a concessão de terras (ocupadas) em troca da construção da estrada por uma empresa norte-americana, a Brazil Railway, grupo de Percival Farqhar, o apoio dos “coronéis” foi fundamental na remoção dos moradores. A empresa recebeu do governo federal 15 km de cada lado da estrada de ferro. A expulsão da população autóctone, caboclos e indígenas gerou uma série de conflitos. Os moradores eram devotos do Monge João Maria de Agostinho⁵⁶, no entanto, ele não participou do conflito. O líder do Contestado foi o Monge José Maria, ele conduziu a população que havia sido expulsa de suas terras na luta contra o exército, sendo morto no conflito de 1912, no Irani. Pinheiro Machado (2007) destacou que com o tempo os sertanejos passaram por um processo de reelaboração mística na qual houve um culto ao monge José Maria, sendo ele associado ao monge João Maria. Desde então, difundiu-se a crença na possível volta de José Maria junto ao “exército encantado de São Sebastião”. Esses fatos deram um caráter messiânico ao movimento do Contestado, sendo que por volta de 1913 os sertanejos, os opositores políticos dos coronéis seguiram para os povoados que se tornaram conhecidos como as “Cidades Santas”. A reverência aos monges, em especial ao João Maria persistiu com o passar do tempo. No presente, o monge João Maria é concebido como “São João Maria” especialmente por *caboclos* e Kaingang.

O conflito entre o Paraná e Santa Catarina pela posse do Campos de Palmas foi, conforme Renk (2009), um dos elementos desencadeadores da Guerra do Contestado (1912-1916). A resolução desta Guerra marca os novos limites entre os Estados. A área foi incorporada ao novo contorno geográfico catarinense, valendo-se de fronteiras naturais, fundamentadas em cursos d’água. Para Renk (2009), o oeste catarinense engloba as fronteiras do município de Chapecó, criado em 1917. Embora tenha sofrido as consequências do Contestado, não foi território dos embates, que ocorreram mais a Leste. Seus limites geográficos iam do município de Cruzeiro [Joaçaba] a Leste, até a Argentina; com o estado do Paraná ao Norte e o Rio Grande,

⁵⁶ Era italiano, chegou no Brasil em 1844, tinha 43 na época., tornou-se conhecido e reconhecido pelas notícias de “milagres” que realizava. No quarto capítulo abordarei a reverência que os Kaingang destinam ao Monge.

ao Sul, cuja área era de 14 mil quilômetros quadrados. Desse município desmembraram-se centenas de outros.

O Estado de Santa Catarina, com a resolução do conflito, tomou posse da área e apoiou a constituição de empresas colonizadoras com empresários rio-grandenses. Nas primeiras décadas do século XX aconteceram os embates entre as colonizadoras e as populações autóctones, os chamados *caboclos* e indígenas. A proposta era ocupar o sertão com um novo contingente populacional. Conforme Waibel (1958, p.217-218) para os empreendimentos de “uma companhia particular, colonização quer dizer negócio; ela quer ganhar dinheiro e é certo que o ganhará se conseguir uma boa qualidade de terra, e **gente também de boa qualidade**”. A gente de boa qualidade mencionada pelo autor remetia aos imigrantes europeus brancos que ajudariam desconstruir um imaginário de “sertão” e, assim, implementar um projeto de construção da região em consonância com o imaginário de uma nação próspera e civilizada. Para tanto, iniciou-se um novo processo de gestão do território, no qual se desconsiderou a presença dos antigos ocupantes. Contudo, como vimos anteriormente, os primeiros embates com os índios, no Sul do Brasil, aconteceram bem antes das reformulações das novas fronteiras entre os estados.

Para Renk e Savoldi (2008) até as primeiras décadas do século XX, Chapecó contava com a presença de indígenas e *caboclos*. O termo *caboclo* é uma auto atribuição da população não índia que também foi expropriada pelo processo de colonização no oeste catarinense. Há uma etnicização dessa categoria na luta por direitos. No presente, os *caboclos* criaram uma associação, chamada “Puxirão dos *Caboclos*”, na qual apresentam os aspectos considerados significativos para caracterizar o grupo. Relatam histórias de vida traçando itinerários dos ancestrais, pautados pela memória dos mais antigos. Os ancestrais *caboclos*, são por eles chamados de troncos velhos, estes seriam oriundos de diversos pontos do país. Alguns, os da Colônia Militar de Xaçupé⁵⁷, instalada no atual município de Xanxerê, vieram de estados do Nordeste, os chamados nacionais, e aqui permaneceram. Outros teriam ancestrais indígenas, seja Kaingang ou Guarani. Uma parte alega descender de escravos ou ex-escravos. Uns informam que são egressos das fazendas de criar de Palmas, Lages ou do Rio Grande do Sul. Houve ainda, os que se embrenharam nas matas colhendo erva-mate e fazendo pequenas roças.

⁵⁷o decreto que projeta a Colônia Militar do Chapecó é do ano de 1859, no entanto, foi implementada apenas em 1882, atuou até 1907. Seu propósito era: “Art. 2º Estas colonias são destinadas á defesa da fronteira, á protecção dos habitantes dos Campos de Palma, Erê, Xagú e Guarapuava, contra a incursão dos Indios, e a chamar os ditos indios, com auxilio da catechese á civilização.” In: DECRETO Nº 2.502 - DE 16 DE NOVEMBRO DE 1859. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/397045/publicacao/15634862>. Acesso em: fev. 2020.

Fizeram-se presentes combatentes e ex-combatentes da Revolução Federalista. O *caboclo* não caracteriza e não é caracterizado por uma fenotipia. A construção da identidade *cabocla* foi pautada em valores como a solidariedade, o destemor, a religiosidade popular, a honra. Os chamados valores *caboclos* são contrastados aos dos descendentes de imigrantes europeus que “só pensam em acumular”, para os caboclos não havia a preocupação em acumular; era necessário fazer para viver e saber viver segundo uma lógica reprodutiva camponesa. A etnicização da relação entre colonos migrantes e *caboclos* pode estar referida a diferenciação interna desse campesinato em ricos e pobres, fortes e fracos.

Para Renk (1997), *caboclo* reconhecido igualmente como brasileiro é a fração do campesinato etnicamente diferenciado pelo processo colonizador ao promover a expropriação das áreas de solta do gado. Em parte, a expropriação desse campesinato caboclo se deu mediante a grilagem de posses familiares, sob a alegação da ausência de título de propriedade. Deste modo, a entrada de colonos migrantes *brancos* é concebida por eles como uma “peste branca” ao promover o “roubou de suas terras”. Os *caboclos*, como os indígenas, eram considerados uma população autóctone a margem dos direitos civis, pois não possuíam registros de nascimento, certificado militar de reservistas e outros vínculos com o Estado. Renk (1997) adverte que a história (oficial) local usurpou-os. Quando, no máximo, merecem nota de rodapé. Desse modo, são poucos os registros dos atos e práticas de limpeza “étnica” feita pelos empreendimentos colonizadores, os quais resultaram na expulsão, expropriação e o desencadeamento da diáspora de *caboclos* e indígenas para áreas mais remotas não requisitadas pelas companhias de colonização.

De fato, há várias narrativas que aproximam caboclos e indígenas no que diz respeito aos seus valores e condutas. Nesse sentido, as construções identitárias reiteram que *caboclos* e indígenas se situam no polo da preservação da natureza em contraposição aos *colonos*, também chamados de brancos, que são por eles considerados os exploradores dos recursos ambientais. Tratam-se, portanto, de identidades contrastivas na perspectiva proposta por Cardoso de Oliveira (1976). O *caboclo*, como o indígena utiliza a precedência no solo para expressar sua distintividade em relação ao branco. Segundo as narrativas mais recorrentes desse campesinato não indígena: “O *caboclo* é o segundo brasileiro. O primeiro é o índio”. “E diversamente dos italianos e alemães o *caboclo* não tem origem. Ele é brasileiro. É do Brasil” (RENK e SAVOLDI, 2011, p. 11). Nesse sentido, *caboclos* e indígenas são considerados portadores de uma autoctonia que faz deles os “verdadeiros brasileiros”. Outro aspecto que diferencia o *caboclo* do “branco” é a perspectiva da ausência de acumulação de bens e recursos. De modo

geral, acompanhando a narrativa dos *caboclos*, os colonizadores são descritos como gananciosos e só “pensam em se fazer”, ou seja, a acumulação de bens para assegurar a reprodução social do empreendimento econômico familiar. Trata-se, sem dúvida, de representações étnicas que só podem ser compreendidas no contexto histórico e situação social na qual foram geradas, ou seja, não há etnicidade nem identidades sociais substantivadas. São sempre abordagens relacionais e situacionais. Ora podem ser acionadas, ora podem ficar adormecidas. Aos Kaingang e Guarani, que são reconhecidos pelos caboclos como “os primeiros brasileiros”, a ligação com o solo, e o lugar de origem é legitimado, mesmo que para os “brancos” a legitimidade da terra se expresse pela propriedade e pela produtividade.

Nesse caso, a produção da etnicidade ocorre no contexto de uma formação social e na interação dos grupos entre si e com o Estado Nacional, formando identidades contrastivas e situacionais reconhecidas, ou não, em seus direitos diferenciados de cidadania.

2.2 A (RE)EXISTÊNCIA KAINGANG

As pesquisas de autores como Borba (1908), Becker (1976), D’Angelis (1984), Veiga (1994) sobre os Kaingang localizaram sua presença nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como na província argentina de Misiones. São considerados o terceiro povo mais populoso do Brasil conforme os dados do IBGE de 2010.

Tabela 1- Povos indígenas mais numerosos no Brasil

População indígena com indicação das 15 etnias com maior número de indígenas, por localização do domicílio - Brasil - 2010

Número de ordem	Total		Nas Terras Indígenas		Fora das Terras Indígenas	
	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População
1	Tikúna	46 045	Tikúna	39 349	Terena	9 626
2	Guarani Kaiowá	43 401	Guarani Kaiowá	35 276	Baré	9 016
3	Kaingang	37 470	Kaingang	31 814	Guarani Kaiowá	8 125
4	Makuxí	28 912	Makuxí	22 568	Múra	7 769
5	Terena	28 845	Yanomámi	20 604	Guaraní	6 937
6	Tenetebara	24 428	Tenetebara	19 955	Tikúna	6 696
7	Yanomámi	21 982	Terena	19 219	Pataxó	6 381
8	Potiguara	20 554	Xavante	15 953	Makuxí	6 344
9	Xavante	19 259	Potiguara	15 240	Kokarra	5 976
10	Pataxó	13 588	Sateré-Mawé	11 060	Tupinambá	5 715
11	Sateré-Mawé	13 310	Mundurukú	8 845	Kaingang	5 656
12	Mundurukú	13 103	Kayapó	8 580	Potiguara	5 314
13	Múra	12 479	Wapixana	8 133	Xucuru	4 963
14	Xucuru	12 471	Xacriabá	7 760	Tenetebara	4 473
15	Baré	11 990	Xucuru	7 508	Atikum	4 273

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

As informações sobre os Kaingang foram organizadas por Becker (1995) em três períodos distintos. O primeiro período do século XVI ao XVIII, os Kaingang eram denominados como Guaianá; no segundo, no século XIX, são chamados de Coroados; E o terceiro, recebem finalmente, no século XX, a denominação Kaingang. Nesse contexto regional da pesquisa, ser Kaingang significava não ser Tupy-Guarani. Borba (1908), no final do século XIX, alegou ter sido o pioneiro ao introduzir a denominação Kaingang na literatura. Souza (1918, p. 743) considera que “deve-se ao Visconde de Taunay o conhecimento da denominação de Caingang, que significa — índio, na língua dessa nação, anteriormente conhecidos por «Coroados».” Mota (2004, p. 8) em suas pesquisas, amplia a autoria, alega que “na mesma época, tanto Telémaco Borba (1882) como o frei Cimitile (1882) e Taunay (1886) usaram, em seus escritos, a nomenclatura caingang ao se referirem aos índios que eram popularmente chamados de Coroados.” Dessa forma, considera improcedente a afirmação de Telémaco de que ele seria o primeiro a publicar o nome “Kaingang”.

Os Kaingang pertencem à família linguística Macro-Jê, e sua forma de apreensão e organização de mundo teve como orientação as características duais dos clãs ancestrais Kamé e Kairu. A organização dual que se expressa na concepção de mundo Kaingang: tudo é classificado como pertencendo à metade Kamé ou à Kairu, tanto humanos como animais, enfim, toda a natureza.

O debate sobre a existência do dualismo como expressão da organização dos Jê, no Brasil, foi tema de discussão, em especial, entre as décadas de 1960/70. Zerries (1976) mencionou que, após o estudo de Josef Haeckel, de 1938, sobre a ocorrência de organizações duais na organização social dos índios da América do Sul, o tema gerou uma série de debates. Lévi-Strauss (1956) questionou a existência desta organização dual, enfatizou uma tripartição do grupo, motivado pela análise dos mitos, considerou que a existência da diferença provocaria instabilidade e a inacessibilidade do equilíbrio. A dualidade teria como princípio a troca e seu fundamento a reciprocidade e que sempre geraria uma tripartição.

David Maybury-Lewis, coordenador do projeto do Projeto Harvard Brazil Central, no texto, publicado no anuário antropológico, argumentou que a organização dualista, no Brasil, deriva de “ideologias de harmonia cósmica e da noção de que as sociedades humanas participam desta harmonia, desde que façam parte do sistema cósmico” (1988, p. 124). Explicou que “as instituições das sociedades Jê ou são binárias ou são arranjadas em grupos de contrastes, já que são as expressões sociais de suas ideologias de equilíbrio. (1988, 124)”. Argumentou que a preocupação com o equilíbrio advém do modo como os Jê atribuem sentido ao seu mundo.

Maybury-Lewis (1988) se opõe a Lévi-Strauss (1959) pelo fato deste último ter afirmado que as organizações dualistas constituiriam cortinas de fumaça ocultando a realidade dos sistemas. Maybury-Lewis (1988) considera que as organizações dualistas constituíam “a essência da realidade dos sistemas centro-brasileiros”. No entanto, elas portariam um paradoxo, pelo fato de os povos indígenas enfatizarem o caráter atemporal de seus sistemas ao mesmo tempo em que lutam para protegê-los da erosão. “Mas o paradoxo é apenas aparente, pois os nativos pensam os sistemas como estando em tensão dinâmica. O equilíbrio deles é garantido a longo prazo. A curto prazo, porém, o desequilíbrio é uma ameaça séria.” (MAYBURY-LEWIS, 1988, p. 124). Para este autor, a reciprocidade existe em função da organização dual e, portanto, não é a sua causa, como havia proposto Lévi-Strauss.

Sobre o debate teórico envolvendo o dualismo, a literatura contemporânea produzida com base nas pesquisas sobre os Kaingang reconhece a existência da organização dual e apontam aspectos singulares na interpretação da organização social. Crépeau (2006, p. 14) constatou que, para os Kaingang, “troca e reciprocidade não são nem dados inconscientes (Lévi-Strauss) nem função da organização dual (Maybury-Lewis), mas algo instituído no passado pela ação dos heróis culturais ancestrais”. Sobre a existência do dualismo Kaingang, há registros de Nimuendajú (1993), Horta Barbosa (1947), Baldus (1937), Metraux (1946), Schaden (1953), Becker (1976), Veiga (1994, 2000, 2006), Crépeau (2006), Silva (2002), entre outros, que confirmam a existência da organização social Kaingang caracterizada pelas metades exogâmicas, sendo elas patrilineares, assimétricas e complementares.

Segundo Nimuendajú (1993, p. 58), as narrativas dos Kaingang remetem à sua relação estreita com a terra, “os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor da terra. Numa serra do sertão de Guarapoava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram...”. Nas condições de trabalho de campo, as narrativas indígenas reiteram que eles são os filhos da terra, categoria de autodesignação, que reitera autoctonia dos grupos Kaingang, expressa nos mitos e nas celebrações públicas das semanas culturais.

Pierre Mabilde (1983), em seus apontamentos da *nação dos coroados* (Kaingang), enfatiza que eram grandes apreciadores do pinhão, fruto do pinheiro (*Araucaria brasiliana*), sendo este o “seu principal e quase exclusivo alimento” (1983, p. 125). Segundo o autor, as marcas nos pinheiros eram os códigos que delimitavam os territórios dos diferentes grupos de Kaingang, como também as subdivisões internas do próprio grupo. Para Fernandes (2003), os Kaingang definem natureza e sociedade com base numa relação metonímica e não metafórica. “O pinheiro é objeto ritual; as matas de pinheiro são critério para definição de territorialidades;

os pontos de pesca e os pontos de coleta de mel são, igualmente, marcas de territorialidade” (2003, p. 662). Veiga (1994, p. 24) menciona que os Kaingang já foram chamados de Pinares, a tradução do etnônimo da língua espanhola para o português significa “floresta de pinheiros”. Lopes (2018)⁵⁸ realizou uma reportagem sobre uma pesquisa arqueológica na qual são levantadas hipóteses de que “as matas de araucária do Sul do Brasil foram plantadas por tribos Jês há mil anos”, desse modo, os ancestrais dos Kaingang e Xokleng, conforme os dados da pesquisa, teriam atuado “como semeadores da floresta, levando-a para locais onde não cresceria naturalmente”. A conexão entre os Kaingang e os pinheiros é antiga e contínua, eles semeavam as árvores e estas “nutriam” os distintos aspectos da vida Kaingang.

O território étnico Kaingang constitui um “produto histórico de processos sociais e políticos” (LITTLE, 2002, p. 4). Nesse sentido o território é definido pelos saberes ambientais, ideológicos e identitários, coletivamente criados e historicamente situados. Para Nacke, “os Kaingang, como outros grupos da família linguística Macro-Jê, organizam sua sociedade em metades exogâmicas, denominada Kamé e Kairu, que mantêm entre si relações assimétricas e complementares” (2003, p. 35). Segundo a autora, o mito de origem Kaingang considera Kamé e Kairu como seus ancestrais. A organização dual se expressa na concepção de mundo Kaingang, tudo é classificado como pertencendo à metade Kamé ou Kairu, tanto humanos, como animais, enfim, toda a natureza. O pinheiro é Kamé e o cedro é Kairu. Portanto, o pinheiro, além de ser fonte de alimento para os Kaingang, também faz parte da cosmologia. No ritual de “Culto aos mortos” o pinheiro serve de cocho para a maturação e conservação da bebida, que é fundamental para o desenvolvimento do ritual.

Os pinheiros na cosmografia Kaingang nutriam e demarcavam itinerários, continuidades e rupturas. A presença do colonizador no território Kaingang representou uma mudança considerável no modo de vida destes. A colonização representou os “ventos de mudança”, conforme a premissa de Turner (2008, p. 27), eles foram varrendo as matas e trazendo impactos consideráveis no território dos Kaingang. A mata de araucária foi alvo do lucro das madeireiras e passou a ter um valor mercantil para os novos moradores, conseqüentemente, as matas de araucária sofreram uma redução significativa.

Santos (1970, p. 27) observa que com a resolução das disputas limítrofes entre Santa Catarina e Paraná, uma nova frente pioneira atinge a região. Considera que embora as frentes pastoril e extrativa praticassem algum tipo de agricultura, ela era de pequena proporção, e só, a

⁵⁸ LOPES, Reinaldo José. O povo que fez do Pinhão uma Floresta. 2018. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/o-povo-que-fez-do-pinhao-uma-floresta/>. Acesso em: jun. 2020.

partir de 1916 a frente agrícola marcou a fixação dos lavradores. Então se inicia a expulsão sistemática das populações nativas indígenas e dos chamados *caboclos*.

D'Angelis (2006) considera que a colonização não atingiu de imediato, os Kaingang do Rio Irani, território do Chimbangue. Informa que no período muitas famílias *caboclas* foram acolhidas pelos Kaingang do Chimbangue. Por volta de 1915, faleceu o cacique Antônio Chimbangue com mais de 100 anos. Segundo D'Angelis (2006), até a morte do cacique, seu território estava intocado, mas, após sua morte, a Empresa Luce, Rosa e Cia iniciou a colonização e os Kaingang, da aldeia do Pinhal, vizinhos e parentes dos do Chimbangue, na margem leste do Irani, foram pressionados a deixar suas terras.

As informações sobre a chegada dos primeiros Kaingang ao local, hoje denominado Terra indígena Toldo Chimbangue, são difusas, há muitas lacunas que ainda demandam investigação. D'Angelis (1984) informa que o Antônio Chimbangue é proveniente do Rio Grande do Sul e, junto aos primeiros Kaingang, migraram das regiões de Erechim, Votoro e Nonoai, a partir de 1856. Essas migrações aconteceram em decorrência dos processos de aldeamento de Nonoai e os conflitos agrários desencadeados pelo projeto de colonização do Rio Grande do Sul.

O aldeamento de Nonoai, em 1846, promovido pela província do Rio Grande do Sul, objetivou concentrar vários toldos indígenas, inclusive o de Nonoai. Toldo era a denominação atribuída aos acampamentos temporários ou fixos de indígenas já contatados, mas que ainda não havia a total submissão a “uma política oficial de concentração por parte do governo [...] os toldos eram formados por grupos que variavam em média de 20 a 300 indígenas liderados por um cacique principal e alguns caciques subordinados” (BRINGMANN, 2015, p. 77). A dinâmica imposta pelas políticas aplicadas aos Kaingang no Aldeamento de Nonoai geraram revolta e fugas dos que não se submetiam ao tratamento recebido. Outro fator que gerava conflito era o fato de que cada toldo tinha sua liderança e a convivência destas múltiplas lideranças, no mesmo espaço, nem sempre foi harmoniosa. Conforme Bringmann (2015), o Aldeamento de Nonoai pertencia ao Distrito de Passo Fundo, limitado ao norte pelo Rio Uruguai e ao leste tinha como limite o Arroio de Passo Fundo das Missões. O limite ao leste foi estabelecido pelo rio da Várzea e ao sul pelo lajeado Papudo. Conforme demarcação efetuada pelo governo provincial em 1856, sua área era de aproximadamente 428 mil hectares.

Em 1856 eram recorrentes os relatos sobre as fugas de grupos do aldeamento e, esses fatos são associados a invasões e assaltos às fazendas. O assassinato do fazendeiro Clementino dos Santos Pacheco e mais cinco pessoas na localidade de Três Serros em janeiro de 1856

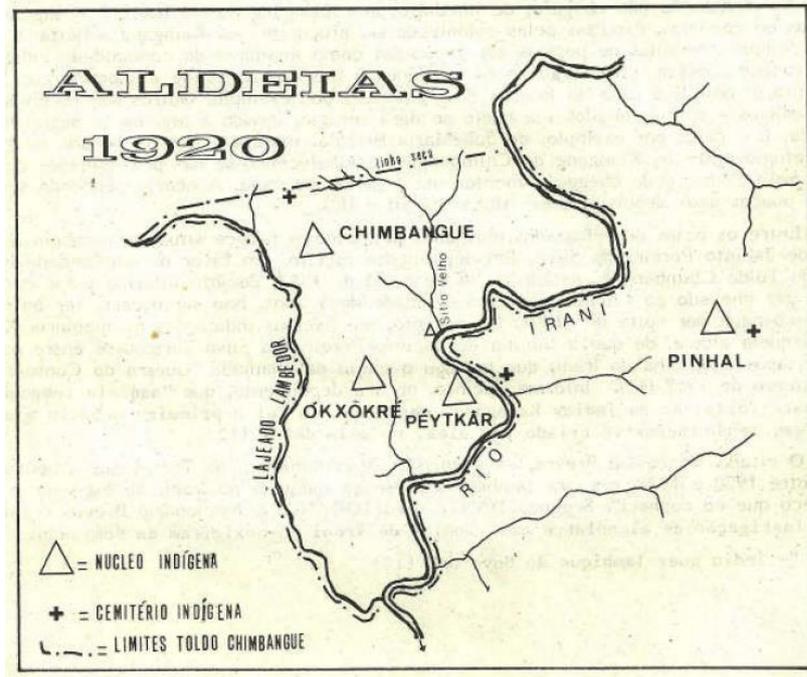
causou uma ofensiva aos grupos indígenas não aldeados, considerados arredios. D'Angelis (1984, p. 22), cita o ofício do então diretor dos índios que apresentou uma lista de nomes dos possíveis responsáveis pelos assaltos, dentre eles se encontra o nome do Chimbanguê. Segue lista completa: “Manoel Grande, Joaquim Manoel, Agostinho (filho de Manoel Grande), Pedro (filho de Manoel Grande), José Crespo, Salvador, Chimbanguê, Ignacio, Caetano, Vicente, Bitta, Maria (mulher de Manoel Grande), Maria (mulher de José Crespo), Aninha Portuguer e Brandinha (mulheres de Joaquim Manoel) (D'ANGELIS, 1984, p.22)”. Considerados forasteiros e perseguidos refugiaram-se do outro lado do Rio Uruguai, nas áreas ainda não requisitadas pelo projeto colonial, às margens do Rio Irani, no atual Toldo Chimbanguê.

A nova aldeia Kaingang iria assentar-se no plano mais alto do terreno, na mata de transição que cobria a região, idêntica à zona de Nonoai. Informam os mais velhos Kaingang dessa área, que “no chato,” isto é, no divisor de águas entre o rio Irani e o Lageado Lambedor havia o pinhal, onde também estavam os taquarais. Nas encostas, descendo para os cursos das águas, havia as “madeiras brancas”, como Ngré e o kéntantoy (canela), Karumbâng (angico), Kéyntkórâ (grápia), Fwó (cedro), Fwóxá (canjarana). (D'ANGELIS, 184, p.34)

O cacique Chimbanguê teria falecido em 1915. Após sua morte assumiu a liderança Venâncio Kaynro, que foi sucedido por Antonio Kuxé. “Nessa época diversas famílias Kaingang ocupavam também a margem leste do Irani tendo se estabelecido a aldeia no “Chato” que denominaram de Pinhal. Onde o cacique era o Gregório Mréym, sobrinho de Antônio Kuxé” (D'ANGELIS, 1984, p. 57). Há ainda uma proximidade entre os moradores do Toldo Chimbanguê e Toldo Pinhal⁵⁹, pois configuram inicialmente o mesmo grupo. Importante salientar que há uma mobilidade constante de algumas famílias Kaingang que se deslocam entre as distintas terras indígenas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná.

⁵⁹Em outubro de 1992, a FUNAI criou um Grupo Técnico (GT), coordenado pelo antropólogo Wagner Antônio de Oliveira. O relatório foi concluído em 1993 e identificou a área de ocupação indígena tradicional no Toldo Pinhal, município de Seara, SC. Conforme Fernandes (2003), na época a Funai constituiu grupo técnico com o objetivo de garantir os direitos dos Kaingang. A situação foi semelhante ao processo implementado no Toldo Chimbanguê, no qual os estudos realizados resultaram na demarcação de uma área menor do que aquela reivindicada pelos indígenas. No caso do Pinhal a distância entre a terra efetivamente demarcada e a terra pretendida foi muito maior. “Foram demarcados 893 hectares, ao passo que a reivindicação da comunidade indicava que as dimensões de seu território tradicional somavam cerca de nove mil hectares. No relatório de identificação e delimitação da T.I. Toldo Pinhal, aprovado pela Funai em 1993, consta, portanto, que a demarcação proposta à época foi interpretada pela comunidade indígena como provisória (FERNANDES, 2003, p. 196). Em janeiro de 2002, a FUNAI constituiu um novo GT, coordenado pelo antropólogo Ricardo Cid Fernandes. O segundo relatório apresentou a proposta de ampliação territorial de 893ha a, aproximadamente, 4.500ha. Devido as contestações de lideranças políticas locais, o processo da FUNAI foi judicializado e aguarda resposta da Justiça Federal.

Mapa 01: mapa de localização do Toldo Chimbangue e Toldo Pinhal na década de 1920.



Fonte: D'Angelis (1984, p. 56)

A investida no território do Chimbangue aconteceu, conforme Renk (2007), com a colonização das chamadas zonas coloniais (Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina), com descendentes de italianos e alemães, a partir dos anos 30 e 40 do século passado, tida como o marco zero da história oficial da região. Esse acontecimento implicou a transformação das matas, em pequenas propriedades, com trabalho familiar na lavoura. Essas mudanças aconteceram através da consolidação das companhias colonizadoras, em concorrência pela venda de terras. A invasão do território Kaingang do Toldo Chimbangue na década de 1940, teve como protagonista a Empresa Luce Rosa & Cia, que comprou as terras dos herdeiros da Baronesa de Limeira e a revendeu aos colonos. Brighenti (2012, p. 37) afirma que os “Kaingang do Toldo Chimbangue durante pelo menos meio século ficaram afastados de suas terras, espalhados pela região, não mais reconhecidos pelos regionais em sua identidade Kaingang.” Conforme o autor, algumas famílias ficaram acampadas nas margens do Rio Irani e viviam como *agregados*.

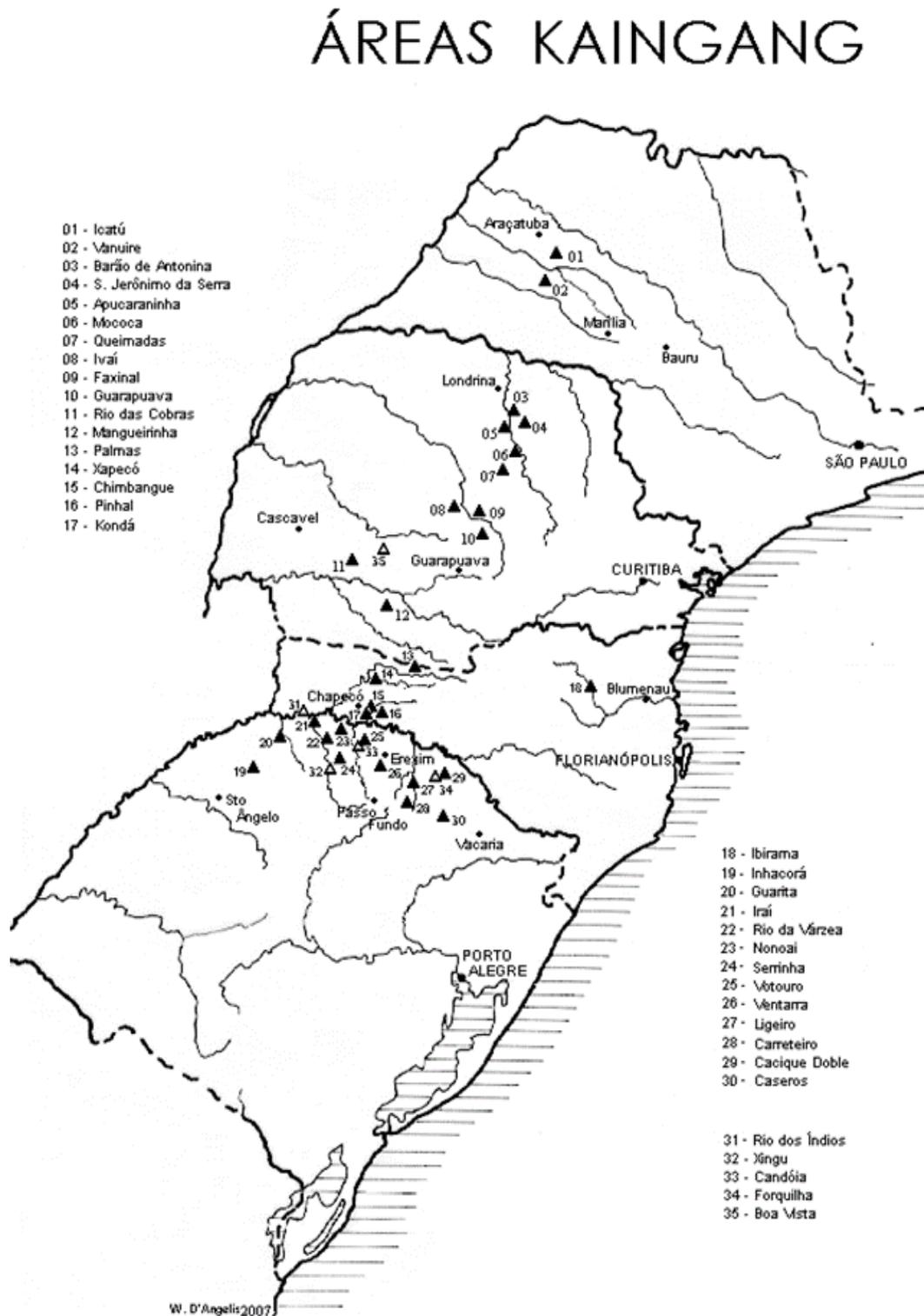
Os laços de solidariedade e lealdade estabelecidos e reproduzidos em diversos contextos entre Kaingang e *caboclos* podem estar referidos a essa experiência colonial compartilhada de expropriação das áreas de ocupação tradicional na fronteira oeste catarinense. Os outros dessa experiência comum são o Estado, os empreendimentos capitalistas e os *colonos migrantes*.

No final da década de 1970, os Kaingang se organizam na luta pela recuperação das terras. Segundo Nacke e Bloemer (2007, p. 61), em julho de 1984 a FUNAI nomeou um “Grupo de Trabalho composto por antropólogos, agrimensores, técnicos agrícolas; houve, inclusive, a necessidade da presença da Polícia Federal, pois um clima de tensão havia se estabelecido, não só na área em litígio, mas no município de Chapecó. Este processo se estendeu até 30 de dezembro de 1985”. Em 1986, foram demarcados 988 hectares, metade da área reivindicada pelos Kaingang do Toldo Chimbangue. Em 2002, foi assinada a portaria declaratória PD 1535, em 19 de novembro, da segunda parte da área reivindicada, no total de 975 hectares. A segunda parte foi denominada de Toldo Chimbangue II⁶⁰. Brighenti (2012, p. 49) denomina de “reterritorialização” o movimento pela recuperação da Terra do Toldo Chimbangue. Para o autor, “essa experiência teve a singularidade de ser o primeiro movimento indígena para recuperar uma TI, no Sul do Brasil, em que toda ela havia sido vendida e registrada em nome de famílias camponesas”. Essas famílias eram constituídas por colonos, descendentes de italianos e alemães, que compraram as terras das companhias colonizadoras. Os ancestrais destes migrantes, haviam se estabelecido no Rio Grande do Sul, a nova geração nascida no Brasil foi em busca de novas áreas de terra para poder reproduzir a vida camponesa. Portanto, a partir da década de 1940, tornam-se moradores do oeste catarinense, mais especificamente, da Sede Trentim, local da TI Toldo Chimbangue. A organização indígena pela recuperação da terra aconteceu, conforme o autor, sem a tutela do Estado. As lideranças locais se articularam com o movimento indígena nacional. Enfatiza que a ação pela conquista da terra tornou visíveis posições políticas dos mais diversos segmentos no oeste catarinense: “setores políticos e empresariais puseram-se na defesa intransigente da permanência dos camponeses (*colonos*) na localidade, na tentativa de frear a ação dos movimentos sociais que lutavam por terra e por direitos, e contavam com apoio da igreja diocesana” (BRIGHENTI, 2012, p. 49). O CIMI – Conselho Indigenista Missionário foi um forte aliado do movimento indígena na luta pela terra no oeste catarinense.

Desde 2000, a Terra Indígena Toldo Chimbangue abriga, de modo provisório, em torno de 30 famílias Guarani que aguardam a homologação de sua própria Terra no Oeste Catarinense. A partir de então, os Guarani têm participado efetivamente, junto com os Kaingang na organização das Semanas Culturais.

⁶⁰ Informações obtidas em Nacke e Bloemer (2007).

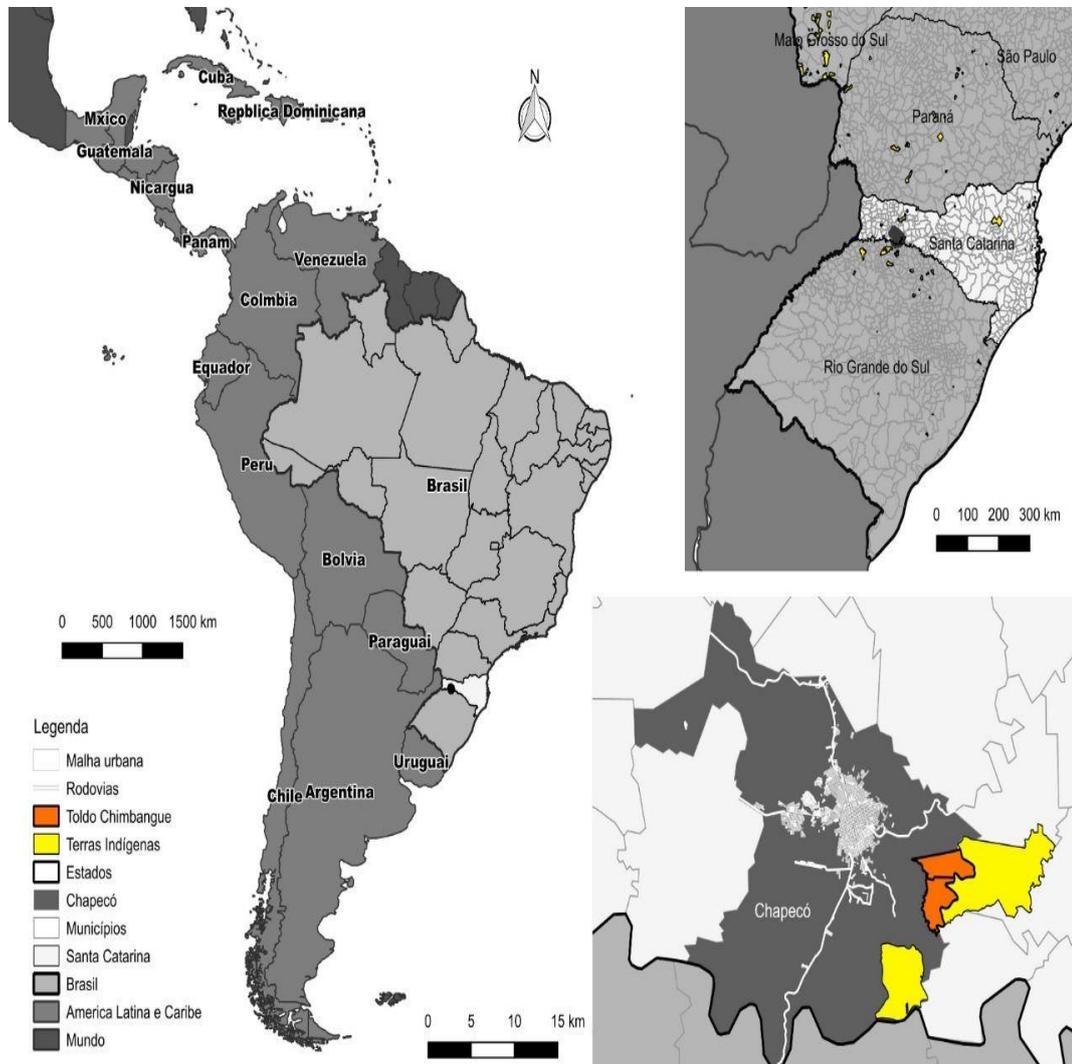
Mapa 02: mapa com a localização das áreas Kaingang.



Fonte: D'Angelis (2007)⁶¹

⁶¹ Disponível em: http://www.portalkaingang.org/index_home.html#. Acesso em: abr. 2018.

Mapa 03: mapa com as Terras indígenas de Chapecó e Seara em Santa Catarina.



Fonte: Mapa produzido por Andreza Bazzi com dados da Prefeitura de Municipal de Chapecó (2016); IBGE (2010) e FUNAI (2019).

2.3 A DIÁSPORA GUARANI

Os Guarani pertencem ao tronco linguístico Tupi, falam o idioma guarani da família linguística Tupi-Guarani. Conforme Tommasino (2001), no Brasil, os Guarani são divididos em três parcialidades: Mbyá, Kaiowá e Chiripá (Nhandeva). Segundo a autora, as famílias que formam a comunidade de Araça'í se definem como Chiripá. A autora observa que, embora assim se definam, houve a incorporação de um homem Mbyá que se casou com uma mulher

Chiripá, e foi residir no grupo da esposa, pautado na regra da uxorilocalidade. Os Guarani que residem no Chimbangué constituem parte do grupo que reivindica o retorno à Araça'í, área que foi considerada como terra tradicional. No presente, a partir das interações em campo, foi possível perceber que a identificação Mbyá é predominante na Terra Indígena Toldo Chimbangué.

Os primeiros encontros dos Guarani com os espanhóis e portugueses aconteceram nos séculos XVI e XVII. O Cenário inclui parte dos estados do Sul do Brasil, norte da Argentina e sudoeste do Paraguai. Tommasino (2001) argumenta sobre a dificuldade de articular os estudos sobre os Guarani que vivem no Paraguai e na Argentina, os quais estão historicamente ligados aos grupos que vivem no território brasileiro. Do mesmo modo, os estudos sobre os Guarani no Brasil são realizados de modo fragmentado, não é considerada, tampouco visualizada, uma unidade territorial mais ampla. “Uma integração dos estudos realizados por pesquisadores brasileiros, argentinos e paraguaios seria uma das necessidades para a superação do estado atual dos estudos sobre os Guarani” (TOMMASINO, 2001, p. 17).

A partir da experiência etnográfica consideramos relevante que uma proposta de estudo de uma unidade territorial mais ampla não deve desconsiderar ou perder de vista os processos de territorialização na construção dos Estados-nações. Outro aspecto a destacar é o fato de não abstrair as relações de poder e dominação que configuram cada processo da experiência “colonial” e tutelar compartilhada. Nesse caso, considera-se oportuno, conforme a perspectiva de Peter Van der Veer (2001), uma abordagem holística nas interações históricas. O autor sugere uma reorientação da historiografia, problematiza a abordagem histórica comumente aplicada para narrar os encontros entre metrópole e colônia, considera que a história oficial negligencia a experiência colonial compartilhada.

Nas brechas da história oficial⁶² houve e há a presença de diferentes povos indígenas, fato que contradiz cotidianamente a premissa do “vazio demográfico” e a epopeia heroica dos considerados desbravadores. Para Tommasino (2001), nos últimos 100 anos houve um apagamento dos Guarani na história oficial, o que favoreceu com que ficassem desconhecidos

⁶² A história oficial a que me refiro diz respeito às narrativas oficiais que expressam o ponto de vista dos grupos dominantes e não corresponde necessariamente ao trabalho de pesquisa de historiadores. As narrativas oficiais são resultado da “guerra de histórias” mencionadas por Zarth (2016) que considera o fato de que o êxito “dessa disputa influencia “diretamente na interpretação sobre a formação social do território e, também, pode ter implicações na elaboração nas políticas públicas para a região. (2016, p. 11). Segundo Zarth (2016) a história “durante muito tempo, teve como foco as instituições oficiais e, neste sentido, esteve voltada para as camadas dominantes da sociedade, que sempre fizeram esforços para manter lugares de memória em benefício próprio (2016, p.13).

até o momento. Informa que as políticas indigenistas teriam abolido os Guarani como objeto de atenção por parte do Estado, eles foram considerados ‘aculturados’ ou em processo de aculturação, “eram ‘índios integrados’ e, portanto, não necessitavam ser atendidos pelas ações indigenistas; não mais se constituíam ‘empecilhos ao progresso’; já tinham sido transformados em ‘trabalhadores nacionais’ que era o objetivo do Estado para todos os povos autóctones” (TOMMASINO, 2001, p. 11). Tommasino (2001), adverte que nas situações em que foram aldeados, nas áreas destinadas à colonização, os Guarani foram transferidos “para terras delimitadas para outros grupos ainda ‘selvagens’ ou ‘arredios’ como os Kaingang e os Xokleng” (2001, p. 11). A autora menciona ainda, um relatório do SPI realizado em 1954, no qual fazia referência aos grupos indígenas de várias regiões, no entanto, quando se referia a região sul, só mencionava os Kaingang e os Xokleng, não havia nenhuma alusão aos Guarani.

O projeto das companhias colonizadoras desenvolvido no oeste de Santa Catarina em meados da década de 1920 deu continuidade às primeiras levas migratórias europeias que se estabeleceram no Rio Grande do Sul no final do século XIX. No século XX, saíram em busca de novas terras para comportar as gerações nascidas no Brasil. O Oeste Catarinense foi o contexto dos novos embates e conflitos pela terra. Nesse momento histórico, tanto os Kaingang, quanto os Guarani foram expulsos das áreas no Oeste Catarinense.

Para Tommasino (1990, p. 124), “[...] a maioria dos grupos Guarani que vivem no interior dos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul está alojada em áreas indígenas demarcadas para os Kaingang e, em Santa Catarina, também para os Xokleng”. Isso evidencia que os Guarani aqui mencionados não tiveram terra para se estabelecerem. O relatório de Tommasino (1990, p. 125) evidencia que os Guarani na medida em que foram expulsos da Terra de Araça’í, no oeste catarinense, terra considerada tradicional, a partir da segunda década do século XX, foram viver na terra Kaingang de Nonoai (RS). Nesta formaram as aldeias Passo Feiro e Mbaraca Mirim. “Em 22 de março de 1998 as famílias da aldeia Passo Feiro elaboraram um documento para a FUNAI-AER Chapecó onde expuseram sua intenção de retornar à sua terra tradicional no local denominado Araça’í, parte no município de Saudades e parte no de Cunha Porã”. Segundo Tommasino, nesse documento, manifestaram o interesse na delimitação de uma área para os Guarani.

Em março de 1998, foi institucionalizada a solicitação para a criação de um grupo técnico com vistas à identificação e delimitação da terra reivindicada pelos Guarani. Depois de dois anos sem o atendimento da reivindicação, o grupo resolveu acampar no local requisitado. Em 23 de agosto de 2000, o ministro de Estado da Justiça determinou que fosse criado, em

caráter de urgência, um grupo técnico. A portaria foi emitida em setembro. Realizou-se um acordo para que o grupo acampado desocupasse a área durante a realização do trabalho. O grupo técnico constituído pela Portaria 928/2000 propôs a delimitação da Terra Indígena do Tekohá Araça'í. A área foi caracterizada como terra tradicional Guarani. No entanto, o grupo aguarda desde 2001 a possibilidade de voltar para a terra em questão, pois tramita na justiça uma série de processos acionados pelos colonos que habitam a área em litígio. No presente, cerca de trinta famílias Guarani aguardam há quase duas décadas na Terra Indígena Toldo Chimbangue.

Além dos processos em tramitação, há uma preocupação com as novas medidas judiciais no que tange a questão indígena no Brasil. O “marco temporal” foi um conceito desenvolvido pelo Superior Tribunal Federal (STF), em 2009, após a decisão da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. Com base no “marco temporal”, o direito à terra estaria condicionado à ocupação da área, por parte do grupo indígena, na data da promulgação da Constituição, 5 de outubro de 1988. Essa medida tem sido apontada pelos Guarani como mais um agravante na luta pelo retorno ao tekohá Araça'í.

A mobilização anti-indígena tem construído narrativas para desqualificar o direito à terra dos indígenas e investido em projetos políticos para dificultar ou inviabilizar o reconhecimento e a regulamentação de terras indígenas. No Relatório, do ano 2016, da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) de Santa Catarina, relativo ao Morro dos Cavalos, o procurador do Estado Dr. Loreno Weissheimer ao fazer uma menção ao caso dos Guarani do Araça'í, na qual, eles são apontados como invasores da área, termina por criticar⁶³ o trabalho realizado pela FUNAI, ao considerar parcial a sua atuação na tentativa de regulamentar a área indígena. No entanto, sua abordagem não leva em consideração a versão dos Guarani.

O Dr. LORENO WEISSHEIMER passou a tratar da área que disse ser, talvez, a situada mais a oeste, nos Municípios de Cunha Porã e Saudades, que a FUNAI passara a chamar Guarani de Araça'y, na qual tinha havido um trabalho inicial daquela Fundação depois de uma invasão por parte de índios vindos do Rio Grande do Sul, parecendo-lhe que vindos de uma reserva de Nonoai, no ano de 2001. O Procurador informou que, naquela época, os agricultores entraram com uma ação de reintegração de posse na Justiça Federal de Chapecó, foi promovida a reintegração e os índios retornaram à sua origem, com alguns tendo voltado para Nonoai e outros tendo ido para Chapecó, onde foram acomodados numa outra área indígena, chamada Toldo Chimbangue; e que, após essa invasão, é que a FUNAI tinha iniciado o processo administrativo de identificação e demarcação.

⁶³ Do mesmo modo, o discurso do procurador desqualificou os laudos realizados por antropólogos, sem fundamentar os fatos, e sem conhecimento científico sobre os conceitos que orientaram os laudos. Os argumentos do procurador evidenciaram sua parcialidade na defesa dos interesses anti-indígenas.

Assim, em contraposição à afirmação do procurador Weissheimer de que a área do Araçá'í foi invadida pelos índios, há a versão dos Guarani. Apresento a narrativa do Guarani Macimino Mariano de Moraes que hoje mora no Toldo Chimbanguê.

A nossa história é assim, eu nasci em 1922 no Araçá'í, [localizada nos municípios de Cunha Porã e Saudades SC], com oito anos [1930] nós tivemos que sair de lá. Eu e meus finados pais saímos de lá a noite, nós atravessamos a nado (Rio Uruguai), fugindo dos tiroteio, porque os brancos chegaram e foram atropelando nós de lá. Nós saímos fugidos, morreram muitos Guarani. Os colonizador chegaram queimando pinheiral, agora não tem mais pinhão lá, tempos atrás era só mato. Na verdade, a área ia até a divisa com o Uruguai (rio), agora estamos brigando só por um pedacinho.

A narrativa de Macimino Mariano de Moraes é acompanhada de forte emoção, foi uma testemunha viva de um processo que envolve muita dor e sofrimento. Segundo ele, foi uma vida inteira de mudanças não planejadas. Mencionou que foram muitas vezes expulsos, “passei a vida procurando um lugar para poder viver”, com 98 anos de idade, ainda tem esperança de retornar com os familiares para o Araçá'í.

Os processos de construção do Estado brasileiro não envolvem apenas os governantes, mas também aqueles que se organizam e reivindicam direitos. Conforme O'Dwyer (2018, p. 177) “o Estado brasileiro tem sido atualmente tanto experimentado quanto desfeito na ilegitimidade de suas próprias práticas administrativas, que reconfiguram novas práticas de governança.” O desrespeito às normas constitucionais tem afetado sobretudo as populações tradicionais. Os povos indígenas têm se organizado como uma forma de resistência e luta na tentativa de garantir os direitos constitucionais assegurados na Constituição de 1988.

Conforme Souza Lima (2012), para problematizar as políticas públicas, ou as ações de governo, é importante considerar as “ideias de processos de formação de Estado e de construção da nação enquanto distintos, ainda que sabendo do seu entrelaçamento em certos momentos do tempo e em certos espaços” (2012, p.2). Ainda conforme o autor, eles se caracterizam “como processos dinâmicos e inconclusos (2012, p.3)”, portanto, para pensar o Estado valoriza “as dimensões de processo, fluxo, e performance, não apenas aquelas apreensíveis pela via das análises dos grandes rituais e eventos, mas também a da sua atualização cotidiana (2012, p.3)”.

A luta histórica pela legitimidade dos direitos dos Kaingang e Guarani é marcada por embates em diferentes frentes, como acesso à terra, saúde e educação. Os povos indígenas têm demonstrado que necessitam se afirmar constantemente, seja para sustentar o acesso à cidadania ou na guerra de narrativas para compor o imaginário nacional de forma a sustentar a dignidade, tanto no passado como presente. O termo *bugre*, e sua conotação pejorativa, continua atual, no

entanto, o significado a ele atribuído foi reconfigurado, ele não é mais simplesmente o índio, de um modo genérico, ele é o “índio que deixou de ser índio”. Nessa nova acepção, o índio congrega os aspectos positivos construídos por essa literatura romântica presente no imaginário social. O índio torna-se uma referência distante no tempo e no espaço, já o *bugre* é um termo atual usado como sinônimo de mendigo, que atrapalha o desenvolvimento da região que se expressa como próspera, herdeira dos heróis civilizadores que desbravaram os sertões oestinos.

A História oficial da região oeste se configura, conforme Renk (1997, p. 47), na “história do colonizador, é pública, explícita e ostenta seus ‘marcos’. Um desses é o registro das ‘primeiridades’. Aqui se insere a primeira árvore plantada, a primeira praça inaugurada, a primeira missa rezada [...]”. Essa forma de história apresenta-se como neutra e oficial, ela constrói versões que legitimam o pioneirismo e heroísmo dos colonizadores em detrimento da diversidade de grupos e posições sociais que vivem e interagem no mesmo contexto histórico e social. Nas narrativas da história oficial os povos indígenas são silenciados em alguns momentos, em outros são construídas versões nas quais justificam a superioridade dos descendentes de europeus. Os silenciamentos buscavam apagar a presença indígena no oeste catarinense, a construção da ausência indígena legitima a premissa do ato heroico do pioneiro desbravador.

Se na Carta Regia de 05 de novembro de 1808, de Dom João VI, príncipe regente, o tratamento atribuído aos “*bugres*” foi destituir os direitos de humanidade. No presente, os conflitos que pautam o acesso à cidadania indígena, divergem entre os que operam no sentido de deslegitimar a autonomia Kaingang e Guarani, em especial os representantes políticos ruralistas, como expresso na matéria divulgada pela bancada ruralista de SC que defende uma “reforma dos indígenas”⁶⁴ e afirma: “vamos transformá-los em cidadãos”⁶⁵, e ainda, “nós vamos transformar nossos indígenas em cidadãos. Vamos fazer com que os indígenas tenham renda, possam arrendar suas terras, ter royalties do petróleo, nos minerais, na floresta”⁶⁶, isto é, serem tudo menos índios, com cultura e formas organizacionais próprias, distintas dos brancos. Os argumentos da bancada ruralista apresentam uma noção de cidadania que não corresponde com as pautas Kaingang e Guarani. A cidadania proposta pelo discurso da bancada ruralista implica em um modelo arbitrário, construído em diálogo com grupos que se opõem econômica e ideologicamente aos povos indígenas. A expressão “nossos indígenas” revela a

⁶⁴ Deputado ruralista sinaliza próximo alvo da bancada: “reforma dos indígenas”. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/567151-deputado-ruralista-sinaliza-proximo-alvo-da-bancada-reforma-dos-indigenas>. Acesso em: out. 2018.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

intenção da tutela sobre os rumos dos mesmos, desconsiderando o interesse e os fundamentos que pautam os modos de ser dos povos indígenas, desconsiderando também, as normas e preceitos legais da Constituição de 1988.

CAPÍTULO II - A EDUCAÇÃO INDÍGENA: UM INSTRUMENTO DE EMANCIPAÇÃO?

A autonomia é uma reivindicação do movimento indígena das últimas décadas do século XX. Daniel Munduru (2012, p.48) especificou que a “descoberta da identidade pan-indígena” e o uso “político do termo índio” refletem o momento histórico no qual os líderes indígenas percebem que seus povos são sujeitos de direitos. No período, diversos projetos foram propostos e desenvolvidos por suas comunidades, dentre eles estava a formação de professores bilíngues. Ao abordar a formação dos professores indígenas convém referenciar um dos dilemas que pautaram a reflexão destes sobre a condução do processo educacional, Daniel Munduruku (2012, p.65), destacou a importância do conhecer e entender de que modo “está assentada a epistemologia do pensar de nossa gente”. A educação escolar deveria congrega diferentes epistemologias indígenas e dialogar com a instituição escolar desenvolvida pelos não índios e orientada por outra epistemologia. O movimento indígena fundamentou uma ideologia crescente do autorrespeito, denominada por Cardoso de Oliveira (2006, p. 54) como a moral do reconhecimento. Esse processo se iniciou com a demanda do reconhecimento da identidade étnica e os direitos à cidadania plena a ela associados, ou seja, “a demanda por direitos políticos passa a ser sustentada por argumentos de ordem moral e não apenas políticos”. A educação pensada como um instrumento de autorreconhecimento poderia romper com a leitura estereotipada produzida pelos não índios e fundamentalmente propiciar condições “para o respeito de si, condição para lutar pelo reconhecimento de sua identidade étnica, e com ela, situar essa luta no rumo da busca pela cidadania, sem ter de abdicar da própria identidade indígena” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 55).

A introdução da escrita na sociedade implica na abertura de novas formas de comunicação, como pontuou Jack Goody (2012), se abre uma nova maneira de ensino e instrução, em especial com a criação da instituição escola. Goody (2012, p. 142) enfatiza o impacto sobre as formas indígenas de socialização, “a aprendizagem de como viver em sociedade é particularmente retirada da participação direta com parentes e transferida para a sala de aula e para o professor”. No caso da educação escolar destinada aos indígenas o impacto foi ainda maior, pelo fato desta ser realizada por professores não indígenas, portanto, não foram apenas as formas de educação, mas, sobretudo, sobre o conteúdo ministrado. Os saberes socializados foram pautados por valores distintos dos quais os povos indígenas consideravam significativos. Apesar de todo o processo de escolarização para os povos indígenas ter

contribuído para descaracterizar seus princípios epistemológicos, nas últimas décadas do século XX, o movimento indígena evidencia a importância de rever esse processo. Lideranças indígenas alfabetizadas usam o recurso da leitura e escrita para estabelecer novas formas comunicativas e dialogar com os dispositivos jurídicos da sociedade brasileira e na luta ética pela moral do reconhecimento.

A Semana Cultural expressa o trabalho de professores e alunos na tentativa de mediar saberes, conciliar a transmissão dos modos de conhecimentos com a oralidade e a escrita. A proposta do capítulo foi acompanhar alguns aspectos dos processos da implantação das escolas para os povos indígenas, da evangelização aos processos que inauguram experiências nas quais os professores indígenas protagonizam reflexões sobre a importância do autorreconhecimento, conforme proposto por Cardoso de Oliveira (2006), num contexto relacional onde os outros seriam os “doadores de sentido”. As Semanas Culturais protagonizadas pelos professores e alunos do Chibangue pretendem reverter os “sentidos” negativos e pejorativos que lhes foram atribuídos historicamente. Para tanto, se apropriam da Escola, da data cívica instituída pelo estado, para que possam construir os “seus sentidos” e visões de mundo negociadas nesse contexto. Conforme Bensa (1998, p. 46), o contexto faz parte das práticas. “É, portanto, impossível pensá-lo em termos de estrutura estática. Como a troca de informação, a aprendizagem ou a mobilização da memória, ele não é contínuo nem coerente na duração, mas habitado por múltiplas contradições e fraturas internas.” As negociações de sentido são produzidas, elaboradas pelos Kaingang e Guarani internamente para posteriormente serem apresentadas para os visitantes com o objetivo que estes entendam e respeitem seus “sentidos”, seus modos de ser e de viver.

3.1 A EDUCAÇÃO COMO UM EXERCÍCIO DE PODER: DA IGREJA AO ESTADO

Em um primeiro momento, a educação destinada aos povos indígenas esteve diretamente ligada à igreja católica, no sentido de civilizar os “selvagens”, como prática de catequese para torná-los “filhos de Deus”. Bergamaschi e Silva (2007) enfatizam que a escola para os índios é a mais antiga do Brasil, exercida no período colonial. Na coletânea sobre as cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Anchieta (1933, p. 315-316) é possível acessar relatos de algumas das iniciativas que instituíam as práticas educativas,

Antes da vinda dos Padres não havia cristandade nem quem pregasse o Evangelho no Brasil: eles o começaram a pregar de propósito, com que se fez muito fruto nas almas,

como se vê pelo progresso da Companhia e conversão na Baía e mais capitanias da costa até este presente ano de 1584, e na Baía foi a primeira entrada e casa dos Padres e princípio da propagação da Companhia e algum começo da conversão do gentio, ao menos nos filhos dos índios, porque os pais estavam ainda então muito duros e agrestes. No mesmo ano de 1549 que chegou o padre Manuel da Nobrega ao Brasil, mandou o padre Leonardo Nunes e o irmão Diogo Jacome á capitania de S. Vicente [...] Aqui fizeram os moradores uma casa á Companhia, que foi a segunda que houve no Brasil. Aqui se receberam logo á Companhia o irmão Pedro Corrêa e o irmão Manuel de Chaves, homens antigos na terra e línguas, e com ajuda deles se começou a ensinar a doutrina na língua do Brasil aos Mamalucos e Mamalucas, filhos dos Portugueses e aos escravos da terra, que havia muitos, com que começou de haver alguma luz no Brasil pelas muitas pregações que o irmão Corrêa lhes fazia em sua língua. Aqui finalmente se entendeu mais de propósito na conversão do gentio, o qual, como foi sempre muito amigo dos Portugueses, deram muitos deles de boa vontade seus filhos ao Padre para que fossem ensinados, dos quais ajuntou muitos e os batizou, ensinando-os a falar Português, lêr e escrever, e sustentou do necessário para o corpo com grandíssimo trabalho seu e dos irmãos até o ano de 1554. [...] Este se pode chamar o primeiro colégio dos catecúmenos que houve no Brasil. [...]

A experiência educativa objetivava a conversão dos nativos, o aprendizado da língua nativa era justificado como um fim para efetivar a difusão do cristianismo. O processo educativo foi destinado às novas gerações, já que os pais “se mostravam mais duros e agrestes”. Formalmente a religião e a educação estiveram conectadas até o período Pombalino. Sob a influência do Iluminismo houve a intenção de tornar a educação laica. No entanto, essas separações entre educação e religião não são lineares, no presente, ainda é possível perceber como ainda compõem um emaranhado difícil de separar.

A instituição escolar tem se constituído como o lugar legítimo do conhecimento. Especializada na produção e transmissão do conhecimento técnico científico. Os discursos científicos, segundo Foucault (1996), instituem verdades que perpassam e moldam as relações entre as pessoas. No Brasil, a crença evolucionista fundamentava os valores sobre o destino dos povos considerados selvagens, no caso em questão, a mediação com o Estado também tinha como meta transformar o “selvagem” em “civilizado”. Souza Lima (2014) afirma que:

Os povos indígenas demandam uma proteção especial por seu caráter sempre tomado como ‘infantil’, ‘puro’, ‘selvagem’. Alguns destes estereótipos presentes no senso comum europeu mesmo antes das Américas aqui se redefiniram na experiência colonial, produzindo a crença de que os povos indígenas são necessitados de ação pedagógica de correção em seus maus usos e costumes, e de ser conduzidos à civilização (SOUZA LIMA, 2014, p.56).

As formulações de um projeto para integrar os povos indígenas ao Estado Nacional são creditadas ao SPI. Segundo, ainda, Pacheco de Oliveira e Freire (2006) o objetivo do órgão consistia em “integrar populações e territórios”, para tanto:

Adotou uma organização administrativa semelhante a outros aparelhos estatais: as unidades eram diferenciadas conforme a fase de intervenção (atração e pacificação, civilização, regularização da posse). Existiram diferentes tipos de postos indígenas (de atração, de criação, de nacionalização etc.), assim como povoações e centros agrícolas, estes até 1918, quando o SPI deixou de se responsabilizar pela localização de trabalhadores nacionais (PACHECO D E OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 114).

Pacheco de Oliveira (1985), por sua vez, aponta para a concepção em voga, na época, de que a condição de índio seria transitória, já que era meta de a política indigenista convertê-lo num trabalhador nacional. Para concretizar esse objetivo seria necessário constituir um conjunto de técnicas e métodos educacionais, que formatariam a homogeneização e nacionalização dos povos indígenas. A educação proposta pelo SPI tinha como meta transformar os índios em trabalhadores nacionais. A educação escolar é concebida como a maneira mais adequada para a transmissão do conhecimento e transformação social.

A metamorfose proposta pelo SPI se enquadrava na premissa de que a política indigenista proporcionaria a melhor direção para a assimilação do índio, amparados em preceitos científicos positivistas. “A administração da vida indígena impôs uma definição legal (jurídica) de índio, formalizada no Código Civil de 1916 e no Decreto nº 5.484, de 1928” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 114). A partir de então os indígenas foram submetidos à tutela do Estado brasileiro. Para pensar a tutela adota-se o conceito de Souza Lima (2014), que a denomina como a modalidade de exercício de poder de um Estado concebido como nacional. “Um poder que se exerce, pretensamente conformando-os, sobre aqueles tomados como diferentes em termos culturais, e por isso mesmo percebidos como necessitados de um mediador para se inserirem em uma ‘comunidade nacional’” (SOUZA LIMA, 2014, p. 55). Conforme o autor, o Brasil se caracteriza como um Estado nacional de matriz colonial, o que reforça “uma modalidade privilegiada e difusa de perpetuação e reestabelecimento das desigualdades sociais (2014, p. 55)”. É denominado como “‘tutelar’ o exercício de poder sobre os espaços (geográficos, sociais, simbólicos) que atua através da identificação, nomeação e delimitação de segmentos sociais tomados como destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica (2014, p. 55)”. A justificativa do exercício do poder tutelar constrói a crença na incapacidade “relativa” das populações indígenas em gerir sua própria existência.

A educação era o instrumento para efetivar a transformação. Conforme Souza Lima (1995), desde o princípio o SPI apostou na educação para transformar os índios em trabalhadores nacionais. “Os postos indígenas recebiam instalações de oficinas mecânicas, engenhos de cana, casas de farinha, treinando os índios em diversos ofícios” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 124). Deste modo, a referida política de “nacionalização”, via

educação do indígena, esteve presente na maioria dos postos indígenas. A professora dos índios geralmente era a esposa do encarregado do posto, sem qualquer qualificação para esta prática. A precarização da educação foi uma das características que marcaram os projetos que almejavam efetivar a transformação do índio em trabalhador nacional. As contradições na atuação do SPI são especificadas por Pacheco de Oliveira e Freire (2006) ao mencionarem o “paradoxo da tutela” evidenciando o fato de que o objetivo do SPI consistia em proteger e respeitar as terras e culturas indígenas, no entanto, sua atuação contribuiu para a liberação dos territórios indígenas ao processo colonizador. Houve também a repressão das práticas tradicionais indígenas e a imposição de uma pedagogia arbitrária que modificou seu sistema produtivo.

Paladino e Almeida (2012), mencionam a respeito da educação nas aldeias, em especial, com base no relatório do SPI de 1953, evidenciando que das 66 escolas que existiam nos postos indígenas à época, todas usavam os mesmos métodos, inclusive o mesmo material didático. Consistia na aplicação da Escola rural. Ficou evidente a Universalização do processo educativo que não considerava as particularidades históricas, sociais, econômicas e culturais das populações indígenas.

Na década de 1960, uma série de críticas e acusações foram atribuídas ao SPI. Estas consistiam em denúncias de corrupção e genocídio indígena (Pacheco de Oliveira e Freire 2006). Diante destes fatos, criou-se uma Comissão Parlamentar de Inquérito que apontou as irregularidades. O momento de crise do SPI aconteceu ao mesmo tempo em que os militares reformulavam o aparato estatal após o golpe de 1964. Nesse contexto gestou-se a proposta de criação da FUNAI, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

A FUNAI como órgão tutor dos índios, desenvolveu um projeto de educação bilíngue, conforme Paladino e Almeida (2012), tendo a Funai pautado sua ação na experiência do Instituto Indigenista da América Latina e em resoluções dos congressos Indigenistas desenvolvidos no México. Em 1969, efetivou o convênio com o *Summer Institute of Linguistic* (SIL), era uma instituição norte-americana. A missão evangélica americana (SIL), foi criada no México na década de 1930, sua difusão na América Latina, como demonstrou Barros (2004, p. 45), aconteceu através de alianças com intelectuais latino-americanos e não com o apoio das igrejas evangélicas locais. “A missão teve como política manter “padrinhos”, “protetores” ou “patronos” entre políticos e intelectuais, tais como Lázaro Cardenas no México, Vargas Llosa no Peru e Darcy Ribeiro no Brasil” (BARROS, 2004, p. 45). Segundo Paladino e Almeida

(2012), o SIL já havia tentado convênios com o SPI que recusou o mesmo, por não concordar com a atuação das missões religiosas entre os índios. A crítica dirigida ao SIL consistiu no fato de que a conversão religiosa era seu principal objetivo, e o ensino das línguas nativas ficavam em segundo plano. Segundo Barros (2004), o SIL foi uma missão evangélica que atuava na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas. A tradução consistia numa forma particular de evangelização destinada às pequenas comunidades rurais. Na década de 1970 ficou mais evidente a ambiguidade da dupla identidade do SIL (missionário oculto versus publicidade à identidade de linguista), gerando inclusive desconfianças e até acusações de conspiração em relação ao órgão. No entanto, conforme Paladino e Almeida (2012), foi nessa década que o SIL monopolizou, no Brasil e no Peru, a educação indígena de base linguística. “No Brasil, editou gramáticas e dicionários de mais de 40 línguas indígenas, além do material didático para ser utilizado nas escolas indígenas. Além de edições da Bíblia, do Novo Testamento” (PALADINO; ALMEIDA, 2012, p. 37). O dicionário em língua Kaingang foi redigido por Ursula Wiesemann que foi pesquisadora missionária do SIL (Summer Institute of Linguistics). Segundo Gonçalves (2009), ela sistematizou a língua Kaingang durante os anos 1960. Sua pesquisa inicial foi sobre o dialeto Kaingang falado em Rio das Cobras (PR).

Na década de 1970, a FUNAI oficializou o ensino bilíngue, tornando-o obrigatório através do Estatuto do Índio, em 1973. Nesse período, aconteceu uma série de mobilizações, surgiram as organizações não governamentais de apoio aos povos indígenas. Em 1979 foi fundada a (UNI) União das Nações Indígenas, de acordo com Paladino e Almeida (2012) ela surgiu das Assembleias de Lideranças indígenas que ocorreram durante a década. A UNI e o (CIMI) Conselho indigenista missionário, (ABA) Associação Brasileira de Antropologia tiveram um papel preponderante na organização e mobilização dos povos indígenas na Constituinte.

A Constituição Federal de 1988 foi fundamental para os povos indígenas. O reconhecimento ao direito à diferença foi registrado no O 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 seus bens.” Os direitos referendados na Constituição são o resultado das lutas travadas no decorrer das últimas décadas por parte dos povos indígenas e seus apoiadores.

Essa nova concepção marca uma ruptura com o modelo integracionista, assimilacionista que concebia o índio como categoria transitória, da barbárie à civilização. As premissas que pautaram a educação indígena, tanto na perspectiva religiosa, quanto do SPI,

objetivavam transformar respectivamente os indígenas em cristãos e trabalhadores nacionais, sem considerar os pressupostos e valores destes, sendo que por ângulos distintos, concordavam ao considera-los selvagens, bárbaros a serem convertidos em cristãos e civilizados. A educação escolar indígena esteve sob a responsabilidade da FUNAI até 1991, a partir de então ela passou a ser atribuição do Ministério da Educação (MEC).

3.2 SABERES INDÍGENAS E PROCESSOS PRÓPRIOS DE APRENDIZAGEM

Uma das alternativas para implementar a chamada emancipação indígena foi a possibilidade de pensar projetos educativos próprios, para tanto foi necessário diferenciar a educação indígena da educação escolar indígena, conforme Santos (2006, p. 129):

Assim, a educação indígena refere-se aos processos próprios de transmissão e produção dos conhecimentos dos povos indígenas, enquanto a educação escolar indígena diz respeito aos processos de transmissão e produção dos conhecimentos não-indígenas e indígenas por meio da escola, que é uma instituição própria dos povos colonizadores.

Os argumentos dos professores indígenas defendem que a educação escolar indígena para ser emancipadora deveria ser pensada, produzida e gestada por indígenas. Já que a escola é uma instituição presente na maioria das terras indígenas, ela pode ser apropriada pelos índios para instrumentalizar os meios necessários para a socialização de saberes próprios e significativos que foram negados e subestimados pela escola do colonizador.

O projeto de educação escolar indígena feita para os índios considerava a supremacia dos conhecimentos não indígenas. Nesse sentido, Meliá (1979, p. 9) advertiu sobre a construção da crença de que “os índios não têm educação, porque não têm a nossa educação”. A reflexão que pauta o tema da educação indígena após a Constituição Federal de 1988 consiste em definir parâmetros sobre a educação intercultural. Com as propostas da educação intercultural indígena, específica e diferenciada, iniciou-se um diálogo na tentativa de recuperar e contextualizar saberes e modos de conhecimento.

Conforme a Política da Secretaria de Estado da Educação Escolar Indígena de Santa Catarina (2018, p.37), foram traçados os marcos legais para regulamentar os novos parâmetros. No ano de 1993, foi criada na Secretaria de Estado da Educação (SED), por meio da Portaria nº 16.207/1993, a Comissão Estadual de Educação Escolar Indígena. Esta Comissão seria responsável pela implementação da Portaria Interministerial nº 559/1991, do Ministério da Educação (MEC): visando “[...] subsidiar ações no sentido de viabilizar uma política de

educação indígena para o estado” (BRASIL, 1991b). A prerrogativa legal previa que a criação dos Núcleos de Educação Indígena nas Secretarias Estaduais de Educação deveria contar com a participação das comunidades indígenas locais, além de estabelecer diálogos com organizações articuladas à educação indígena, incluindo as universidades.

Em 16 de outubro de 1996, pela Portaria nº E/417/1996, em Santa Catarina foi constituído o Núcleo de Educação Indígena (NEI), que apresentava função consultiva, executiva e informativa. O NEI tinha como objetivo a implementação da política de Educação Escolar Indígena, sendo integrado por representantes indígenas, técnicos da SED e Gerências Regionais de Educação (GERED).

Com a proposta de uma educação diferenciada, vários livros foram elaborados pelos professores indígenas, em Santa Catarina, com o propósito de refletir sobre as mudanças culturais que seus grupos étnicos vivenciaram. A ideia de autoria da própria história implicou, também, definir o que seja ser Kaingang e Guarani. Essa proposta educacional diferenciada tem propiciado uma leitura da cultura fundada em valores e problemáticas do presente. Para a execução dessa educação diferenciada, foi necessário estudar, discutir e rememorar o passado para pensar a "diferença" a ser destacada no presente. Esta reflexividade é percebida em títulos de matérias sobre a história, em livros produzidos pelos professores indígenas, como por exemplo: "Como as coisas foram e como as coisas são". Halbwachs (1990), em sua obra *A memória coletiva*, destaca que o passado é sempre reconstruído de acordo com os conflitos, tensões, normas e problemáticas do presente. Estabelece uma distinção entre memória e história, evidencia que a memória é referendada pelos quadros sociais que emolduram os fatos e os acontecimentos que o grupo partilha, enquanto a história seria o quadro de acontecimentos que transcende a experiência e a percepção do grupo.

Além da produção dos textos, outros projetos foram desenvolvidos, como a construção de materiais didáticos específicos, livros produzidos com e para os alunos. Os princípios pedagógicos que vislumbram a construção do conhecimento deixam claro que o mesmo deve partir do particular para o geral. As entrevistas realizadas por eles com as pessoas mais idosas das terras indígenas do oeste catarinense buscaram inventariar os “diacríticos culturais” considerados mais significativos para serem investidos no projeto de "revitalizar a cultura". A proposta da escola diferenciada é integrar jovens e adultos propiciando, assim, um intercâmbio de conhecimentos, entre os quais, o artesanato tem ocupado um lugar de destaque, sendo inserido nos conteúdos escolares.

A proposta de revitalização cultural que foi desenvolvida em diferentes Terras Indígenas no Oeste de Santa Catarina tem por objetivo contribuir para o fortalecimento dos valores próprios dos grupos, e deste modo, a cultura Kaingang é convertida em patrimônio. Os saberes tradicionais dos mais velhos são transformados em conteúdos escolares. As narrativas “dos velhos” adquirem a conotação de epopeias heroicas, seus saberes e práticas constituem as diferentes formas de patrimônio.

Nos últimos anos em Santa Catarina⁶⁷ houve um enfraquecimento do NEI, segundo os professores indígenas, sendo considerado necessário sua reestruturação. Assim, no ano de 2016, a SED criou a Coordenação de Políticas das Diversidades por meio da Portaria nº 2.385, de 2016, visando apoiar o Núcleo de Educação Indígena.

3.3. A EDUCAÇÃO NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE

A educação faz parte do processo de socialização de saberes, a relação entre cultura e educação expressa um processo dinâmico de negociações de sentidos e possibilidades acerca do universo social dos sujeitos envolvidos. Paladino e Almeida (2012) apresentam quatro maneiras ou modelos que foram e são adotados para abordar a diversidade, eles foram denominados como: assimilacionista; integracionista; multicultural; e o intercultural. O último propõe um tratamento igualitário da diversidade, trata a diferença como algo positivo e enriquecedor. A inter-relação e o diálogo entre as culturas supõem a coexistência da diversidade como algo a ser valoroso e rico. Essa é a abordagem defendida pelos professores da escola Fen’No, a formação acadêmica destes, no presente, não os têm distanciado de suas raízes, os diplomas têm sido um instrumento de empoderamento na luta por direitos. O conhecimento adquirido fora das terras indígenas tem valorizado e promovido o reconhecimento e a importância da ancestralidade, esses valores são transmitidos para as novas gerações através das práticas escolares.

Nesse sentido, considero oportuna a observação de Souza Lima (2012), sobre a importância das diferentes formas de ação política, dos povos indígenas, frente aos desmandos dos poderes públicos no Brasil:

Esses povos pensam e reagem a tais imagens com indignação e com a clareza de que precisam se fazer presentes na esfera pública brasileira. Sabem que para isso precisam estar preparados, como dizem muitas vezes, substituindo arcos e flechas, bordunas ou

⁶⁷ Informações obtidas na publicação: Política da Secretaria de Estado da Educação de educação escolar indígena de Estado de Santa Catarina (2018)

enxadas e machados por canetas, computadores e diplomas. (SOUZA LIMA, 2012, p.171)

Na narrativa de Vanisse Domingos (Fágkri, Pinha), professora Kaingang, formada em Pedagogia, é possível acompanhar os conflitos e as angústias que marcam sua trajetória no processo de formação escolar e acadêmica dentro e fora das Terras Indígenas:

Quando eu cheguei na universidade, eu tinha muita vergonha de ser o que eu era, tinha muito isso do preconceito. Eu nunca me esqueço, era no primeiro período, no trabalho em grupo eu fiquei sozinha. Muitas pessoas acham que pelo fato de a gente ser indígena não temos nada para contribuir. Com o passar do tempo eu fui aprendendo a me identificar e me posicionar. Foi graças ao acesso ao conhecimento e aprendizado que eu tive lá que percebi como é importante você saber quem é, do quanto eu como etnia tenho valor e do quanto eu preciso ainda aprender para passar isso para os outros. A escola que a gente teve não propiciou esse tipo de reflexão. Foi a partir de 1998 que iniciamos uma discussão sobre a educação escolar indígena. Como trabalhar a educação dentro das comunidades indígenas? Nós vamos apenas reproduzir a escola que os não índios nos apresentaram? Pois até esse momento, nós reproduzimos a escola do não índio. Eu estudei numa escola dentro da comunidade indígena, mas a escola era a mesma do não índio. Até os meus 11 anos, estudei no Votouro no Rio Grande do Sul, a escola reproduzia uma cultura que não era a minha, eu não conhecia minha cultura, eu não sabia de onde eu vinha, quem eu era. Quando eu vim pra cá eu estudei numa escola de não indígenas, foi lá na universidade que eu me encontrei enquanto etnia. O mais forte (emoção) esse amor para a tua cultura, ao teu povo, aconteceu lá. Estudando como a sociedade se organiza. As pessoas têm preconceito porque elas não conhecem. As pessoas que não querem conhecer deixam que a ignorância prepondere nas relações entre os grupos. A gente é de um povo que respeita as diferenças, pois nós sentimos, vivenciamos constantemente o que é sofrer preconceito.

De acordo com essa perspectiva **“as pessoas têm preconceito porque elas não conhecem”** é atribuído ao conhecimento um efeito antidiscriminatório considerado um instrumento importante na luta contra o preconceito e o racismo. A moral do reconhecimento, como referenciou Cardoso de Oliveira (2006, p. 53), em grupos indígenas, em especial, em comunidades que atingem níveis elevados de alfabetização, se observa “uma luta não apenas por ganhos materiais, mas também por cidadania, que bem poderia ser traduzida por busca de respeitabilidade a si mesmos, de seus valores e de sua forma de ver o mundo”. No presente, a professora Kaingang Vanisse é uma das lideranças da Terra Indígena Toldo Chimbangue, revela que na Universidade conseguiu olhar de modo distanciado e “estranhado” para a Escola que frequentou, e os conteúdos que aprendeu. Importante destacar que sua formação Acadêmica acontece entre 2000 e 2003. Período em que as mudanças na Educação Escolar Indígena estavam sendo gestadas. Minha interlocução com a Vanisse iniciou-se antes da pesquisa de doutorado, ainda na Universidade, à época, depois de ministrar uma disciplina introdutória de

antropologia, recebi o convite para orientação do Trabalho de Conclusão de Curso, e na sequência aconteceram as visitas a TITC.

As questões levantadas por Vanisse na interlocução comigo, foram: Como trabalhar a educação diferenciada dentro da Comunidade indígena? Como não reproduzir a Escola que boa parte dos professores indígenas vivenciaram? A reflexão sobre essas questões norteou a construção de um projeto de Educação diferenciada no Chimbangue. A postura de Vanisse como protagonista deste processo em construção enfatiza que a esperança dela é que as novas gerações, desde cedo, tenham orgulho de ser Kaingang e Guarani. “Hoje eu me afirmo Kaingang, no passado eu não fazia isso. Eu aprendi na Escola a ter preconceito com a minha cultura. Cresci cultuando uma cultura que não era minha (Vanisse Domingos).” Alega que hoje as crianças entram na escola e já sabem que pertencem a um povo, que tem uma história. “Nós ensinamos aos alunos o valor da nossa ancestralidade, o valor da nossa história.” (Vanisse Domingos). Para Vanisse a Educação diferenciada é um processo em construção, já é possível perceber mudanças, mas há ainda muito por fazer.

O termo comunidade é correntemente adotado pelos indígenas ao se referirem aos integrantes de suas respectivas terras indígenas. Nesse sentido, comunidade corresponde ao “sentimento subjetivo dos participantes de pertencer ‘afetiva ou tradicionalmente’ ao mesmo grupo” (WEBER,1998, p.25). Os sentimentos de pertencimento, a prerrogativa do afeto pautado numa identidade em torno de uma origem comum, também são enfatizados pela importância da união do grupo. A união é um argumento reiterado pelas lideranças indígenas que enfatizam como um suporte para a segurança e fortalecimento do grupo. Bauman (2005, p. 57) considera que o pertencimento à comunidade pode se traduzir pela busca de segurança no mundo contemporâneo. No caso das comunidades indígenas elas se configuram pelos laços de parentesco e em relação às histórias de luta compartilhadas. O termo luta é adotado no sentido figurado, conforme Weber (1998), para se referir às ações humanas dirigidas de acordo com determinado sentido. No caso em questão, a luta é contra o desrespeito aos direitos indígenas.

Além da reflexão sobre os diferentes modos de produção e transmissão do conhecimento há uma tentativa de recriar modos de vida e ressignificação de valores amparados nas especificidades étnicas. Conforme Santos (2006, p.129), a “educação escolar indígena refere-se à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais”, esses conhecimentos são fundamentais para a interação num contexto global. A educação intercultural foi uma das denominações para esse processo de articulação de conhecimentos, saberes e trocas.

Paladino e Almeida (2012), pontuam as considerações e críticas destinadas ao conceito de interculturalidade, mencionam autores como Walsh (2002) e Mignolo (1999), que fundamentam seus argumentos na prerrogativa de que a interculturalidade deve ir além da interrelação e diálogo entre diferentes culturas. Outro aspecto a ser destacado foram as críticas destinadas ao fato da educação intercultural se preocupar mais com a questão da diferença do que da desigualdade e das dimensões de poder.

As críticas podem ser pautadas pelo que ficou conhecido como giro decolonial na América Latina. Quijano (2005) desenvolveu o conceito de colonialidade do poder, que implicou na concepção de que os efeitos do poder político e econômico não acabam com o fim do colonialismo. Para Mignolo (2010), a colonialidade se caracteriza pela expressão “do poder, do saber e do ser”. Os autores Quijano (2005) e Mignolo (2010) integraram o Grupo Modernidade/Colonialidade⁶⁸ que intencionava construir uma episteme latino-americana que desse conta das especificidades locais. Conforme os autores, a modernidade e colonialidade são indissociáveis, constituíram diferenças e desigualdades que ainda persistem, e cabe ao pensamento latino americano⁶⁹ encontrar os meios para a produção de um saber que desconstrua o eurocentrismo e outras formas de opressão, como a desigualdade econômica. Para Mignolo (2010), à colonialidade do saber caberia construir uma nova forma de pensamento, independente e autônoma. A maior parte dos professores indígenas da Terra Indígena Toldo Chimbanguete teve sua formação com professores não indígenas, o processo de reflexão e pesquisa sobre o que é próprio, é considerado um desafio, pois a escola ainda é uma instituição não índia inserida num contexto histórico influenciada pelo sistema capitalista. Portanto, “ao colocar o colonialismo e não o capitalismo como foco principal de análise” (RIBEIRO, 2014, p. 277), negligenciamos a atuação dos “Estados-nação e suas elites, assim como nos desviamos da compreensão das características particulares das relações de poder atuais entre os Estados-nação, os povos indígenas e o sistema mundial” (2014, p.277). Como sugere Ribeiro (2014, p. 275), o “neocolonialismo e o colonialismo interno⁷⁰ forneceram importantes marcos teóricos para analisar as desigualdades no sistema mundial e internamente

⁶⁸ BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o Giro Decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

⁶⁹ “Uma questão importante que não povoa o imaginário pós-colonial e decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade é a discussão sobre e com o Brasil. Esse é um ponto problemático, já que a colonização portuguesa – a mais duradoura empreitada colonial europeia – trouxe especificidades ao caso brasileiro em relação ao resto da América. O Brasil aparece quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana. É significativo o fato de não haver um(a) pesquisador(a) brasileiro(a) associado ao grupo” (BALLESTRIN, 2013, p.111).

⁷⁰ Roberto Cardoso de Oliveira (1972), Pablo Casanova (2002).

aos Estados-nação.” A situação pós-colonial e a colonialidade do poder coexistem em diferentes proporções, em distintos contextos nacionais, com a nacionalidade do poder, com a indigeneidade do poder e, ao mesmo tempo, com a globalidade do poder.

A implementação de uma educação intercultural, desvinculada das relações de poder que hierarquizaram/hierarquizam saberes, conhecimentos e modos de vida de distintos grupos, podem transformar a possibilidade de emancipar “modos de conhecimento” plurais, em maneiras de exotizar características, consideradas fundantes das diferenças, como a culinária, roupas, danças etc.

As angústias expressas pelos professores indígenas do Toldo Chimbangue revelam que o protagonismo para pensar uma educação diferente, estabelecer diálogos, rever saberes, faz parte de um processo em construção permeado por desafios e conflitos. A reflexão é constante num contexto em que há uma série de negociações em jogo, além de diferenças culturais há desigualdades sociais. Souza Lima (2013) ao refletir sobre a formação de indígenas, no ensino superior no Brasil, considera que o movimento indígena trava uma tentativa de qualificação para repensar e redefinir suas relações com o Estado. No presente, para o autor, “a reconfiguração imaginária do Brasil como um país pluriétnico impõe a necessidade de dominar conhecimentos e formas de transmissão de saber sem abandonar ou escolarizar valores, tradições culturais e histórias diferenciadas próprias a cada segmento da população indígena” (SOUZA LIMA, 2013, p.16).

Além da reflexão sobre os diferentes modos de produção e transmissão do conhecimento há uma tentativa de recriar modos de vida e ressignificação de valores amparados nas especificidades étnicas e articulação com a questão indígena nacional. A relação com o Estado é uma negociação constante já que as políticas públicas, como Souza Lima e Castro (2015, p.39) são parte do “fazer-se Estado, maleável, mutável, configuração plástica e escorregadia”. Nesse contexto, conforme os autores é fundamental entender “que fazer cultura (e discutir teorizar etc.) é um exercício de poder, e que todo exercício de poder mobiliza significados, envolve performances múltiplas de scripts há um tempo preconcebidos e criativamente reinventados” (SOUZA LIMA; CASTRO, 2015, p. 40).

A possibilidade de discutir, investigar sobre o processo próprio de produção de conhecimento por parte dos povos indígenas tem suscitado interesse em desenvolver outras formas de gestão da vida, no entanto, esse conhecimento tem mostrado que o abismo que separa os povos indígenas do acesso pleno aos direitos diferenciados de cidadania.

3.3.1 As primeiras experiências da educação escolar indígena no Chibanguê

A Kaingang Paulina Antunes, que participou ativamente da luta pela recuperação das terras do Chibanguê, relata que atuou como a primeira professora do Chibanguê, dando aula de baixo das árvores, para que as crianças não ficassem sem estudar, informou que ensinou o que sabia, já que não tinha formação. Foi uma professora voluntária, lembra que Wilmar D'Angelis e Jussara Rezende Capucci que eram do CIMI, improvisaram uma pequena sala para atender os alunos logo que retomaram a área do Chibanguê I. Essas atividades aconteceram por volta de 1986 e 1987 no espaço da escola improvisada.

A primeira Escola formalmente institucionalizada na área do Toldo Chibanguê I, data de 1965⁷¹, era denominada Escola Municipal Linha Irani e atendia aos filhos de imigrantes europeus. Em 1986 a Escola deixou de fazer parte da rede municipal de ensino e passou a integrar a rede estadual de ensino, mudou o nome para Escola Isolada Estadual Irani, nesse período passou a incorporar alunos indígenas, foi o momento em que os Kaingang retomam a área do Toldo Chibanguê. Atendia alunos de 1ª a 4ª série.

Conforme Bloemer e Nacke (1993) a população indígena do Toldo Chibanguê, em 1984, era de trinta famílias, em torno de 99 pessoas, distribuídas em dezoito ranchos às margens do Rio Irani, embora a maioria estivesse dispersa em função dos contratos de trabalho entre os Kaingang e os colonos.

A partir da decisão, parcialmente favorável aos índios (Decreto da Presidência da República nº 92.253/85), 988 hectares foram desapropriados para os Kaingang. Os agricultores foram gradativamente sendo indenizados e retirados da área desapropriada. Em setembro de 1986, nove meses após a publicação do decreto, os agricultores sem-terra estabelecidos na área também foram reassentados. Após a retirada dos agricultores, a expectativa era que finalmente os Kaingang teriam a possibilidade de reorganizar sua comunidade, bem como concretizar seu projeto político.

Na medida em que aconteceu a recuperação da terra, foi deflagrado novo conflito entre a comunidade do Chibanguê e a FUNAI. Os critérios de pertencimento da comunidade do Chibanguê foram os laços de parentesco, as formas de identificação e fundamentalmente a participação na luta pela recuperação da terra. Após a conquista da terra, a FUNAI tentou conduzir a organização e gestão da área. Segundo Bloemer e Nacke (1993), a FUNAI esteve

⁷¹ LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. *Uma etnografia da escola indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani*. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS, Florianópolis: UFSC, 2007.

quase que completamente ausente durante a luta pela terra, ela entrou em cena após a conquista da terra e gerou conflitos entre os Kaingang. Ela transferiu famílias Kaingang que não eram consideradas da comunidade o que gerou desentendimento interno. Os representantes da FUNAI negligenciaram as lideranças locais que foram atuantes na conquista da terra e privilegiaram a vinda de famílias indígenas provenientes de outras terras. A FUNAI com seu poder de articulação apelou para o Conselho Regional Indígena de Guarapoava (CRIG), para afastar o Conselho Indigenista Missionário-CIMI da área sob a alegação de que ele intensificava o conflito entre índios “puros” e “mestiços”. O CIMI teve um papel preponderante no apoio da recuperação da terra do Toldo Chimbangue. Já a FUNAI, além de não ter participado ativamente da luta pela terra, tentou dividir o grupo e criou estereótipos negativos em relação aos Kaingang que lutaram pela terra, alegando que não eram índios puros.

Como consequência, a Funai, por meio do Crig, estimulou uma invasão por cerca de 100 índios provenientes de outras reservas do Sul. A ação imediata destes índios foi a expulsão, de forma violenta, de famílias da comunidade do Toldo Chimbangue, (coincidentalmente as identificadas com a proposta de autogestão). A expulsão foi feita sob a alegação de que se tratavam de "mestiços" e que, por isso, não teriam direito à terra. (BLOEMER e NACKE, 1993, p. 207)

As famílias Kaingang que foram expulsas atuaram, conforme Blomer e Nacke (1993), na proposta de autogestão (organização da recuperação), na luta pela conquista da terra. Foram expulsas duas vezes, na década de 1940, com a chegada da colonização e em 1986 após a conquista da terra. Ainda em 1986, as famílias Kaingang que lutaram pela terra e tinham sido expulsas pela FUNAI, conseguiram voltar para o Chimbangue apoiadas pela justiça, mas havia uma sensação de insegurança, como informou a Paulina Antunes, que, na época, fez parte do grupo que foi expulso e, portanto, teve de abandonar as atividades de ensino que desenvolvia. Falou que quando retornaram: “a gente não sabia o que podia acontecer”. Os argumentos adotados pela FUNAI e o CRIG criaram categorias como índios “puros” e “mestiços”. Os mestiços aqui se referem fundamentalmente aos casamentos entre índios e caboclos. No presente, a TITC é muitas vezes estigmatizada pelos Kaingang de outras terras indígenas, eles alegam que no Chimbangue há a presença de “mestiços”.

Goffman (1982) evidenciou que, na construção de uma classificação social, os atores sociais que apresentam atributos considerados positivos são referidos como “normais” e os que são portadores dos atributos considerados negativos são os alvos de identificações “estigmatizadoras”. A construção das identidades sociais acontece nos processos de interação experienciados e negociados pelos grupos em cada situação. A construção de identidades

étnicas também opera nessa lógica. Neste sentido a população do Chimbangue é estigmatizada por não apresentar os atributos arbitrariamente considerados ideais para compor a identidade indígena.

Em 2000, embora a Escola ainda atendesse alunos não índios, havia uma série de mobilizações e lutas pela educação diferenciada e pela recuperação do restante da área do Chimbangue. No ano de 2000 aconteceram as manifestações culturais que culminaram na Semana Cultural. A Escola do Chimbangue foi a pioneira na realização do evento. No presente, as Semanas culturais acontecem em todas as terras indígenas de Santa Catarina.

Em 2002 a Escola passa a oferecer também a Educação Infantil. Em 2004 acontece uma reformulação, a Escola Indígena de Ensino Fundamental Irani passou a se dedicar exclusivamente à Educação Infantil, e foi denominada de Centro de Educação Infantil Toldo Chimbangue. No ano de 2004, os alunos da Escola Isolada Irani, do 1º a 4º anos do ensino fundamental inicial, foram transferidos para a Escola da Sede Trentin⁷², no Toldo Chimbangue II⁷³. A partir de 25/06/2004 a Escola ampliou sua atuação para o ensino fundamental final. No mesmo ano, houve a mudança do nome para Escola Indígena Ensino Fundamental Fen'Nó. Em 2014, iniciou-se o funcionamento do ensino médio, depois de inúmeras manifestações e apelos aos poderes públicos por parte da população do Chimbangue.

3.3.2 A experiência do ensino Guarani

Em 2003, foi criada a Escola Indígena de Educação Fundamental Karaí Tupã do Araça'í para os Guarani, que moram de modo provisório desde 2000 no Toldo Chimbangue. Maria Cecília Barbosa, foi a primeira professora dos Guarani. O relato dessa experiência de formação de uma escola exclusivamente para os Guarani foi textualizado no trabalho de conclusão de Curso que realizou na UFSC, ela faleceu em 2015, portanto, não há uma conversa específica sobre a experiência da docência. Conhecia a Maria Cecília das conversas nas Semanas Culturais, sempre muito atuante na escola e comunidade.

Eu e meus familiares viemos para T.I. Toldo Chimbangue em 1999. Passei a ser professora para dar aula quando fui indicada pelas lideranças e comunidade Mbya Guarani, no ano de 2000. Assim, comecei minha carreira em sala de aula, e no primeiro ano tinha 26 alunos na Escola Guarani. Nesta época, não tinha prédio de

⁷² A edificação da Escola da Sede Trentin data de 1978. A escola foi reformada e ampliada com a inclusão dos anos iniciais e em 2012 para abrigar o ensino médio.

⁷³ Em 2002 a área do Chimbangue II foi declarada. No período em torno de 70 agricultores permaneciam na área, aguardando as negociações indenizatórias.

Escola, as aulas funcionavam em uma casa coberta de lona preta e as crianças estudavam sentadas em chão batido em cima de uns pedaços de papelão. Começamos no zero, sem material escolar e enfrentamos muitas dificuldades. Ainda não tinha formação de capacitação de professores indígenas, foi só no ano de 2003 que fui chamada para curso de formação para professores indígenas no magistério intercultural bilíngue em Rodeio 12, no município de Timbó (SC). E depois fomos para Governador Celso Ramos por mais cinco anos de magistério e no final foi no hotel de São Francisco do Sul (SC). Em 2010 fiz minha prova de vestibular e ingressei no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (BARBOSA, 2015, p. 14).

Maria Cecília defendeu seu Trabalho de Conclusão de Curso em 31 de janeiro de 2015. Expressava muito orgulho do seu diploma. Como ela mesmo dizia, sua formação se deu com muito sacrifício. Sua trajetória na docência, segue os trâmites internos, com a anuência das lideranças indígenas tornou-se professora antes mesmo da existência da Escola, não havia sala de aula, chegou a dar aulas debaixo de árvores. Como a experiência Kaingang, as professoras iniciam, sem formação e sem um espaço adequado para a Escola. Maria Cecília descreve o espaço da Escola inaugurada em 2003.

Temos uma pequena escola de 11 de comprimento por 8 metros quadrado, com uma sala multisseriada de 4º ao 5º ano, mas hoje não está funcionando mais por não estar na nossa terra demarcada este espaço, pertence a terra kaingang, então foi feita reunião para entrar acordo de colocar os alunos na Escola Fen'Nó, até que nós Guarani pudesse ter nosso espaço próprio. Desde o ano de 2012 nossos alunos estão estudando na Escola Fen'Nó. Nós temos a cultura e costumes diferentes, tem alguns dos nossos alunos Guarani que não se adaptou neste ambiente da escola, até mesmo no momento de lanche e em sala de aula, também nas brincadeiras, eles são tímidos, eu falo que temos de respeitar as diferenças culturas de cada povos. Em nosso redor existem muitas coisas diferentes, como a forma de falar as línguas, modo de viver, modo de ser, a alimentação, forma de trabalhar, preparação do solo, nos rituais, na forma de respeitar uns aos outros, a forma da organização social da comunidade guarani e a forma de estudar na Escola. (BARBOSA, 2015, p. 13).

Maria Cecília Barbosa, em sua narrativa, expressa a provisoriedade do cotidiano marcado pela espera do retorno ao Araça'í. A escola Guarani funcionou de 2003 até 2012, ano no qual, os alunos indígenas foram transferidos para a Escola Fen'Nó. Mencionou que a mudança de Escola foi difícil para os alunos, mesmo se tratando de uma escola indígena, os alunos Guarani sentiram o impacto da mudança. Observou que eles se mostravam tímidos ao relacionarem-se com os demais alunos, estavam acostumados com outra realidade. No ano de 2012, foi estimada a possibilidade de mudança dos Guarani para outra terra indígena, o que aumentou a sensação de incerteza sobre o futuro do grupo. A mudança não aconteceu, e os Guarani continuam no Toldo Chimbangue.

A atual professora de Guarani, Rosilei Barbosa, sobrinha de Maria Cecília Barbosa, relatou sua experiência sobre o ensino da língua guarani e das artes. Realizamos trocas de

materiais, disponibilizei uma cópia de um dicionário Guarani, pois não havia dicionário na Escola. Ela por sua vez mostrou-me um caderno bilíngue Mbya Reko (vida Guarani)⁷⁴, no qual buscava inspiração para desenvolver seu trabalho. Esses materiais, como o caderno Mbya Reko, de 2008, são resultados das pesquisas desenvolvidas com e por professores indígenas para fundamentar a educação diferenciada. Rosilei relatou que, no passado, não havia escola, fundamentando seu argumento no caderno Mbya Reko: “a educação era mantida através da casa de reza e da própria família. Na casa de reza (opy) se recebiam, e se recebem, as orientações da vida: o que e como viver. Na aldeia, as crianças aprendiam pelos exemplos dos pais e dos mais velhos (WHERÁ, 2008, p. 22)”. Para Rosilei Barbosa, o desafio da escola hoje é ensinar não apenas a ler e a escrever, mas também valores para construir um mundo melhor. A interlocução com Rosilei foi constante, no ano de 2018, era a única professora Guarani da Escola. Ela mencionou que para concluir o ensino médio foi difícil, ela se deslocava só na companhia dos cachorros para ir até o Colégio. Antes de atuar como professora, trabalhou na agroindústria. Em 2018 estava cursando de Pedagogia.

Imagem 01: Escola Indígena Guarani



Fonte: Adiles Savoldi (2012)

Foto realizada no ano de 2012, durante a Semana Cultural, antes da mudança dos alunos para a Escola Fen’Nó. Na época os visitantes se revezavam para conhecer o interior da sala de aula.

⁷⁴ WHERÁ, K. et al. Mbya Reko (vida Guarani). Florianópolis: EPAGRI, 2008.

3.3.3 Escola Indígena Fen'Nó

Imagem 02: Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'Nó



Fonte: Adiles Savoldi (2019).

A Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'Nó da Terra Indígena Toldo Chimbangue, no ano de 2018, apresentava aproximadamente 190 alunos entre Kaingang e Guarani matriculados. Suas atividades se destinam aos alunos do 1º ano do ensino fundamental ao ensino médio e, também promove a Educação de Jovens e Adultos, no período noturno. Os alunos da Escola, são moradores do Chimbangue. O corpo docente é na sua maioria indígena, são 20 professores indígenas, 4 não indígenas, direção e assistência de direção não indígenas⁷⁵. A população do Chimbangue trabalha na “agricultura, artesanato, educação, saúde e alguns buscam alternativas de trabalho fora da comunidade, principalmente nas agroindústrias da região”⁷⁶.

A Escola Fen'Nó, conforme o Projeto Político Pedagógico (PPP), apresenta os pressupostos que norteiam a construção do conhecimento:

Específica: a escola Indígena é específica, pois possui uma organização de acordo com a realidade de cada comunidade e está voltada às necessidades e anseios da mesma. O específico pode ser dinâmico, pois temos necessidades hoje que amanhã serão outras, mas os valores culturais do povo permanecem, o diferenciado não deve estar somente na língua Indígena, mas em todo o processo educativo.

Bilíngue: prioriza o ensino aprendizagem da língua indígena da comunidade, visando o resgate, a preservação, a valorização e fortalecimento das identidades culturais, sociais e étnicas dos povos indígenas, por meio da oralidade e da escrita.

⁷⁵ Segue em anexo o quadro de profissionais da Escola conforme área de atuação.

⁷⁶ Informações obtidas no PPC da Escola Fen'Nó.

Diferenciada: possui uma organização voltada aos princípios culturais da comunidade, considerando as diretrizes curriculares escolares, valorizando seus processos próprios e métodos de ensino-aprendizagem, com a utilização de materiais didáticos pedagógicos de acordo com a realidade sociocultural, para que assim o conhecimento ocorra.

Intercultural: o ensino diferenciado, além de preservar, fortalecer e valorizar a cultura Indígena deve garantir à comunidade, o conhecimento da diversidade cultural existente na sociedade. Sendo que é necessário relacionar o conhecimento cultural da comunidade Indígena com o conhecimento científico historicamente sistematizado. Um espaço para o exercício da interculturalidade, que possa propiciar o contato com diferentes concepções culturais, promovendo e alimentando o respeito pelas diferenças.

Comunitária: A escola indígena deve ser antes de tudo, uma escola comunitária, porque, como afirma o RCNEI, 1998:

“conduzida pela comunidade indígena, de acordo com seus projetos, suas concepções e seus princípios. Isto se refere tanto ao currículo quanto aos modos de administrá-la. Inclui liberdade de decisão quanto ao calendário escolar, a pedagogia, aos objetivos, aos conteúdos, aos espaços e momentos utilizados para a educação escolarizada”.

A educação escolar Indígena, por ser comunitária, a comunidade é peça fundamental no auxílio de organização das atividades socioculturais, isto é pensado com a comunidade projetos alternativos de sustentabilidade e levando sempre em consideração a importância dos elementos da natureza (terra e água). (PPP, 2018, p.3)

A proposta de uma educação específica expressa à intenção de abarcar o contexto vivenciado, é uma escola indígena que retrata a especificidade Kaingang e Guarani construída na situação social do Oeste Catarinense, em especial de Chapecó. A especificidade vai além da diferença linguística. O desafio, segundo os professores indígenas, foi justamente definir os aspectos mais significativos da cultura Kaingang e Guarani para ser abordado pela escola de uma maneira que esta não reproduzisse os erros da escola convencional.

A língua Kaingang e Guarani é ensinada na Escola, em todos os níveis, embora, como pude acompanhar durante a pesquisa, todos os alunos falam em português. A oralidade da língua é exercitada assim como a escrita. Há alunos Guarani que participam da aula de Kaingang. No período em que havia alunos não índios, estes também participavam das aulas de Kaingang. No presente, estudam apenas alunos indígenas na Escola.

Conforme o Kaingang Paulo Márcio Pinheiro, Assistente de Educação, a educação Intercultural implica em troca de saberes, sem menosprezar os diferentes tipos de conhecimento.

Antigamente nossos ancestrais trabalhavam na roça, como agregados, de empreitada, eles tinham que medir tanto a roçada, como a carpida. Depois na faculdade eu fui associando aquele conteúdo com os outros que fui aprendendo. Então fui incentivado a relacionar o ensino da matemática relacionado com a nossa realidade, estudar a forma do artesanato, dos nossos balaios. Quando começamos a estudar as medidas de uma casa, a geometria de uma casa, procuramos o Agenor, morador da nossa comunidade, ele nos ensinou, sem usar metro e nem calculadora. Ele nos ensinou como ele aprendeu. Depois que ele mediu fomos conferir com o metro e estava certo. Ele media com palmos, ele pegou uma vara, mediu com palmos e ela se tornou a

medida para calcular a quantidade de metros. O modelo que ele usou para ensinar foi uma casa 6 por 6. Fazia o desenho no Chão. Ele perguntou aos alunos sobre a tabuada: quanto é 6X6? que é 36, então a casa tem 36 metros quadrados. (Paulo Márcio Pinheiro, 2018)

É importante conhecer as tecnologias modernas, mas também conhecer as origens, as raízes. Então o ensino de matemática pode ser o instrumento para contar a história dos ancestrais para as novas gerações. Paulo Márcio demonstra que os métodos pedagógicos pautados na Pedagogia histórico-crítica⁷⁷ que marcaram sua formação em Pedagogia⁷⁸, inspiraram a prerrogativa da construção de saberes críticos que pudessem transformar a educação num instrumento de valorização dos conhecimentos ancestrais. A construção de metodologias próprias implica na criatividade de ler o mundo. O conhecimento adquirido na Universidade pode, nesse sentido, fortalecer e valorizar o saber Kaingang e Guarani na construção das equivalências matemáticas e da vida.

A Kaingang Tereza Madalena Kublite de Oliveira 56 anos, natural de Ivaí no Paraná, foi a primeira professora de língua Kaingang do Toldo Chimbangue. Trabalhou de 1995 até 2014 como professora de Kaingang do primeiro ao quarto ano. Em entrevista desabafou como era difícil estudar fora da terra indígena. Estudou nos Centros de Formação: Monitor Bilíngue e no Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão, em curso ofertado no convênio IECLB e FUNAI, na década de 1970, na TI Guarita no RS. Na sua época de estudante, no Paraná, os professores bilíngues eram raros, embora o número de falantes fluentes fosse maior. Tereza informa que no período foi alfabetizada em português. No momento em que atuou como professora de Kaingang no Toldo Chimbangue, a escola iniciou o ensino da língua Kaingang tanto na forma oral como na escrita. A preservação da língua Kaingang e Guarani é um dos objetivos da educação diferenciada. Os professores indígenas do Chimbangue atribuem uma importância significativa para o papel da escola no ensino da língua materna, sendo esta imprescindível para a preservação da língua.

A promoção da educação deve ser comunitária, isso implica no fato de que a Escola Fen´Nó deve construir um diálogo constante com a comunidade do Toldo Chimbangue. O Calendário Escolar, segundo o PPP, incorporou algumas datas importantes da comunidade:

*No mês de abril a escola realiza junto com a comunidade todos os anos, a Semana Cultural

*20 de maio: festa do divino: quando a comunidade realiza a festa, a escola é parceira na realização e presença na festa;

⁷⁷ Fundamentados por Saviani (2011).

⁷⁸ No presente Paulo Marcio Pinheiro é estudante do Curso de Direito da UNOCHAPECO.

- *6 de março: lembra a morte da D. Ana Fen'Nó com atividades pedagógicas;
- Junho: dia da cultura, culinária, etc.
- *25 de junho de 2004: lembra do aniversário de criação da escola;
- *Outubro: Semana da criança, gincana do conhecimento e noite de talentos;
- *Em casos de falecimentos de pessoas da comunidade, a escola cessa as suas atividades e presta solidariedade aos familiares que passam por perdas na morte de seus entes queridos, sendo assim convocados pela liderança indígena;
- *Em manifestações culturais e movimentos da comunidade indígena, a escola participa junto com a comunidade dessas atividades;
- *Assim também se cumprem todas as outras atividades definidas pelo calendário da SED adequados as especificidades da comunidade (PPP, 2018, p.24).

A incorporação de algumas datas significativas para a comunidade no calendário escolar é concebida como uma conquista, embora ainda limitada. A Semana Cultural se tornou uma tradição e já foi incorporada ao calendário escolar. Outra conquista foi o dia da cultura, geralmente acontece em junho, é uma atividade que envolve a culinária, a caça e a pesca e objetiva reviver a experiência dos ancestrais. Na prática cotidiana a Escola é parceira nas mobilizações e acontecimentos no Toldo Chimbangue. Houve várias mobilizações que iniciaram na Escola Fen'Nó, no ano de 2018, em uma delas, os estudantes, professores e comunidade participaram da interdição da BR SC 283 para reivindicar melhores condições das estradas no interior da terra indígena. No ano de 2019, alunos e professores da Fen'Nó foram até a Universidade Federal da Fronteira Sul apoiar os estudantes na ocupação da reitoria da Universidade, a manifestação repudiava a arbitrariedade do Ministro da Educação por não reconhecer o reitor eleito.

A Escola se tornou o centro da vida social do Toldo Chimbangue. Para entender melhor o significado do nome da Escola, num contexto em que a Educação indígena diferenciada estava sendo implementada, é importante conhecer aspectos da trajetória da Ana da Luz Fortes do Nascimento, a personagem que inspirou o nome da Escola.

3.4 O LEGADO DA FEN'NÓ

Nos bastidores da história oficial do Oeste Catarinense figuram uma infinidade de histórias silenciadas, negadas. Foram produzidos esquecimentos que são e foram em muitos momentos abalados, desafiados por histórias de pessoas reais que se tornam representativas de grupos, momentos, situações e circunstâncias sociais.

Ana da Luz Fortes do Nascimento nascida em oito de setembro de mil oitocentos e noventa e oito⁷⁹ é a referência feminina indígena sobre a luta pela terra no Oeste Catarinense. Conhecida como Fen'Nó, nome Kaingang, que significa Arma⁸⁰, Flecha em pé⁸¹, de fato, ela traduz bem o significado de uma “arma” na luta pelos direitos indígenas. É filha de Alfredo Fortes e Júlia Rodrigues Lãdgy (Kaingang), seu pai é neto de José Raymundo Fortes⁸² conhecido por ter aberto a primeira clareira no sertão que daria início ao povoamento de Chapecó. Fen'Nó faleceu em seis de março de dois mil e quatorze. Sua trajetória e sua história revelam que suas experiências vivenciadas são reconhecidas por vários grupos indígenas em diferentes contextos nacionais.

⁷⁹ Informação obtida através do atestado de óbito. Há artigos que mencionam seu nascimento em 1916 e 1917, no entanto, o mais provável é que estes documentos sejam do seu batismo.

⁸⁰ Conforme informação de Janete da Veiga neta de Fen'Nó. Entrevista realizada em abril de 2017.

⁸¹ Seria a tradução literal, conforme informação de João Batista Antunes professor de Kaingang da Terra Indígena Toldo Chimbangue.

⁸² Segundo Fortes (1990, p.37), José Raymundo Fortes chegou em Chapecó por volta de 1838, “ele era de Minas Gerais, mas estava morando em Curitiba com outros mineiros; daí foi para Guarapuava, onde integrou uma expedição destinada a reaver moças raptadas pelos índios e punir estes que haviam fugido para o sul.” A clareira por ele aberta foi denominada de Campina do Gregório. Após ter se estabelecido no local casou-se com Ana Maria de Jesus, filha do cacique Gregório. Esse casamento teria efetivado um acordo de paz com os índios, conforme relatou Fortes (1990). O autor menciona ainda, que por volta de 1887/89, José Raymundo liderou o grupo que abriu o picadão, trecho de Palmas, PR, a Nonoai, RS, para a instalação da Linha do Telégrafo Nacional. Fortes (1990) relatou o fato de que José Raymundo fez várias viagens na tentativa de obter o título das terras da Campina do Gregório. Sendo que lhe foi concedida apenas a metade do que havia registrado. Segundo Tommasino (1998) essas terras pertenciam de fato aos índios, no entanto, a Fazenda Campina do Gregório foi agregada à Colonizadora Bertaso, Maia & Cia. José Raymundo Fortes e Ana Maria de Jesus são descritos como o casal fundador da cidade de Chapecó. Tommasino (1998) ao realizar o relatório de identificação das famílias Kaingang residentes na cidade de Chapecó evidenciou que algumas famílias Kaingang eram descendentes do casal fundador da cidade. Essas famílias foram expropriadas de suas terras e hoje vivem na Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá.

Imagem 03: Fen’Nó jovem, fazendo artesanato.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).⁸³

No presente, muitos adjetivos lhe são atribuídos como, por exemplo, guerreira, heroína. É reverenciada como a mãe velha de todos os moradores da Terra indígena Toldo Chimbanguê, pois foi a parteira que ajudou em muitos nascimentos de crianças, além de ter sido a protagonista na luta pela terra. Para os Kaingang a vida e a terra têm uma conexão muito significativa. Segundo o mito fundante dos Kaingang, os ancestrais míticos saíram de um buraco na terra, ela simboliza a vida. Até 2014, era considerada uma lenda viva, inspirando e fortalecendo a identidade indígena Kaingang. Sua história não ficou contida nos bastidores da história oficial, sua luta ecoou em outras “paragens”, para mencionar um dos seus termos, para designar os lugares pelos quais transitou. Além destes, há outros lugares que Fen’Nó talvez não tenha vislumbrado, nem cogitado sensibilizar com a sua luta, mas sua experiência tocou e sensibilizou pessoas de outros lugares, como é o caso da escritora Graça Graúna, que apresentou um depoimento, em seu Blog, sobre a Fen’Nó:

Não conheci dona Ana da Luz Fortes do Nascimento (Fen’Nó), essa guerreira da nação Kaingang, mas seu pensamento me vestiu de coragem pra enfrentar também os desafios do meio acadêmico. Foi em março de 1999 que eu vi a reportagem de capa do Jornal Porantim dedicado a uma anciã kaingang; uma homenagem pelo dia da mulher. Quando li as palavras de Fen’Nó, no Jornal Porantim, intuí que eu deveria – a partir de então – compartilhar o seu pensamento com os meus alunos e com todos interessados pela nossa cultura. Aprendi com Fen’Nó que nós mulheres indígenas “somos fecundas. (...) Somos a multiplicação das lutas como a terra multiplica o cereal plantado. Somos a raiz da esperança”. Hoje, tomei conhecimento que Fen’Nó habita agora entre as estrelas. Tenho certeza que Fen’Nó está bem pertinho de Ñanderu, intercedendo por todos nós e multiplicando a nossa esperança. No meu livro

⁸³ A foto foi reproduzida a partir de um quadro exposto no CIMI de Chapecó em 2018.

“Contrapontos da literatura indígena contemporânea.”, dedico o cap.3 à poesia escrita por mulheres indígenas e é justamente nesse capítulo que o pensamento de Fen’Nó me guia para relatar um pouco da nossa cultura indígena. A luta continua, Fen’Nó. Que Ñanderu nos acolha, Graça Graúna.⁸⁴

O legado de Fen’Nó tem sido fecundo para ensinar a “multiplicação” da luta pelos direitos indígenas. As metáforas relacionadas à terra são recorrentes para exaltar os frutos advindos das mais diversas sementeiras. Outro fator significativo deste legado se refere à importância do feminino, já que as histórias e as contra histórias estão repletas de heróis e vilões, que narram histórias masculinas. Perrot (1988) advertiu, sobre os excluídos da história, que as mulheres foram, quando não silenciadas, relegadas aos bastidores da história. No entanto, a presença feminina sempre esteve presente nas lutas cotidianas, públicas ou privadas, negligenciadas pela história oficial. A história de Fen’Nó tem inspirado condutas, exercido influências e sensibilizado estudantes sobre a causa indígena.

Os estudos de gênero têm problematizado as relações de poder entre homens e mulheres. Para Scott (1989, p. 21) “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. As relações de poder não são padronizadas, não há uma essência do que seja o gênero, é importante compreendê-lo como um processo em construção. Nesse sentido, Louro (1987, p. 23) observa que “as concepções de gênero diferem não apenas entre as sociedades ou os momentos históricos, mas no interior de uma dada sociedade, ao se considerar os diversos grupos (étnicos, religiosos, de classe) que a constituem”. Portanto, ainda conforme Louro (1987, p. 32), “não existe a mulher, mas várias e diferentes mulheres que não são idênticas entre si, que podem ou não ser solidárias, cúmplices ou opositoras”.

A história da Fen’Nó tomou proporções distintas das mulheres do seu tempo e da sua sociedade, na medida em que sua liderança ocupou lugares sociais que eram “naturalizados” como masculinos. Nas referências a ela atribuídas é comum a menção ao fato que seu comportamento foi inédito, como por exemplo, na narrativa expressa no filme sobre sua história: “ela é um caso raro de liderança feminina entre os índios”⁸⁵. Ela foi rara, desconstruiu lugares e posições sociais e políticas, sem deixar de ser a “mãe de todos”, ocupou um dos lugares públicos mais significativos no embate político da luta pela terra.

⁸⁴ GRAUNA, Graça. Disponível em: <http://ggrauna.blogspot.com.br/p/artigos.html>. Acesso em: maio 2017.

⁸⁵ Narrativa sobre Fen’Nó no Filme - “Féndô Tributo a uma Guerreira”. A grafia do nome da protagonista, no filme, foi grafada em português Féndô, conforme a pronúncia. Adotei a grafia em Kaingang para referenciar a Fen’Nó.

As Semanas Culturais acontecem na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'Nó. O nome é uma homenagem ao papel desempenhado por Ana da Luz Fortes do Nascimento a Fen'Nó, por sua atuação na luta pela terra do Chimbangue.

A leitura da Fen'Nó que realizei aqui se iniciou antes da realização da pesquisa. O primeiro contato se deu por volta de 2005, em uma oportunidade para acompanhar e participar de entrevistas com os moradores do Toldo Chimbangue, fui convidada por professores da UNOCHAPECO – Universidade Comunitária da Região de Chapecó, na qual atuava como docente de antropologia, e por pesquisadores do CEOM – Centro de Organização da Memória do Oeste Catarinense. A primeira impressão que Fen'Nó causou foi a de ser uma figura singela e serena; estava quieta, observadora, com um olhar inquiridor, embora abatida, uma vez que teve um mal-estar no dia anterior. Era frio, estava envolta em uma manta, mesmo assim, seus olhos mostravam que estava atenta ao que estava acontecendo. Enquanto gravávamos a entrevista com a filha de Fen'Nó, ela falou que já havia falado pra muita gente e que no momento estava mais cansada. Apesar da contingência em que se encontrava, não ficou alheia às perguntas que eram feitas e as respostas que sua filha enunciava. Sua aparência denunciava os sinais do tempo, mas havia algo no modo de se portar que remetiam a figura segura e forte que conheci no Filme “Féndô: tributo a uma guerreira”. A força e a segurança que transmitiu se impuseram de forma suave. As impressões subjetivas da presença da Fen'Nó conduzem a reflexão sobre algumas armadilhas nas quais sucumbimos ao refletir sobre o papel das “lendas vivas” e a esperança de sua infinitude. Faleceu em 6 de março de 2014. Hoje, sua dignidade e força ainda inspiram condutas e reflexões.

3.4.1 Ana da Luz Fortes do Nascimento a Fen'Nó

A trajetória da Fen'Nó é significativa para entender um momento da história e das relações interétnicas no oeste catarinense. Pollak (2010) observa que uma biografia, quando considerada sob um ponto de vista sociológico, não fala apenas dela mesma, mas evidencia aspectos que dizem respeito às experiências de pessoas e grupos que viveram em determinados lugares no mesmo momento. O autor adverte que “histórias e memórias devem ser relacionadas aos lugares de sua produção tanto quanto aos públicos aos quais são destinados” (POLLAK, 2010, p. 12).

As informações sobre a Fen'Nó aqui reunidas foram colhidas em pesquisas realizadas na T.I.⁸⁶ Toldo Chimbanguê, nas entrevistas feitas com familiares e matérias produzidas nos últimos anos, em especial após a sua morte, com a intenção de homenagear a sua conduta. Outra fonte significativa foi o Filme de Penna Filho “Féndô - um tributo a uma Guerreira”, de 2000, que contou com a atuação da própria Fen'Nó. O filme inicia com a fala da Fen'Nó: “Branco é íngo”. A palavra é um termo que significa erva daninha. A metáfora adotada intencionou associar o branco a essa planta que cresce rapidamente, vai dominando o terreno e ainda impede que as demais vegetações se desenvolvam, quer dizer, se não for extirpada acaba por sufocar as demais. Da mesma forma que a erva daninha sufocava o crescimento do restante da vegetação, os brancos chegaram e invadiram tudo, impossibilitando o desenvolvimento do modo de vida Kaingang.

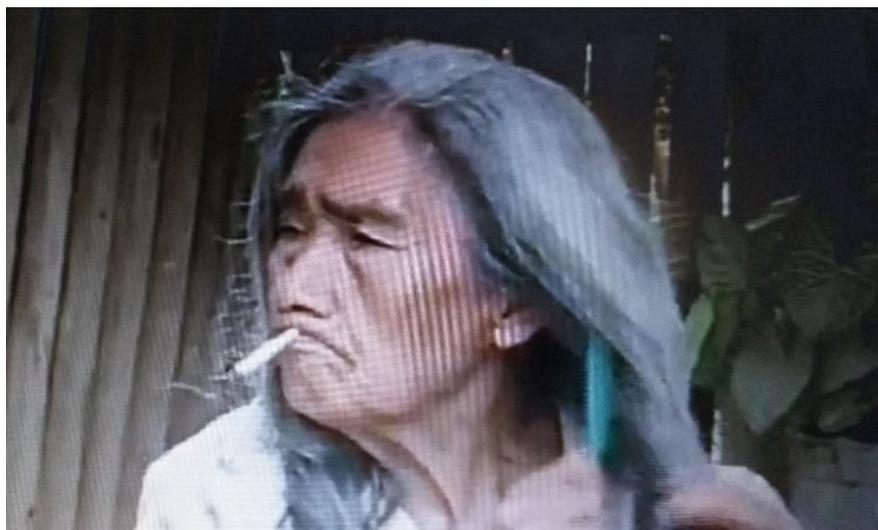
Na narrativa do filme, Fen'Nó é descrita como uma “mulher de muitas vigílias e greves de fome para defender os seus direitos”. Além da narração que conta a história da protagonista, há depoimentos de pesquisadores. As falas acompanham imagens da Fen'Nó, que foram gravadas procurando mapear aspectos do seu cotidiano. As cenas a mostram trançando o cabelo com delicadeza e destreza. Em outras, ela aparece pensativa fumando seu cigarro de palha artesanal. No trabalho, aparece com sua enxada, instrumento que usava na agricultura.

Imagem 04: Fen'Nó no trabalho



Fonte: Acervo da Família de Laudelina da Veiga (filha da Fen'Nó)

⁸⁶ Terra Indígena.

Imagem 05: Fen'Nó

Fonte: Imagem fotografada de cena do Filme de Pena Filho “Féndô Tributo a uma Guerreira”

Há cenas em que aparece falando em língua Kaingang, ao contar sua história, relata que: “A gente vivia na mata, me criei com a onça. O tigre era meu vizinho. Não tinha medo. Comi até carne de tigre”.⁸⁷ Ela fala que nasceu no Chimbanguê, no mato, que sua mãe a trouxe enrolada no vestido. Explica que suas avós cortaram e enterraram o umbigo na terra. Para os Kaingang o lugar onde o umbigo foi enterrado é considerado um espaço sagrado. A narrativa da protagonista reforça sua relação de respeito com a terra e a natureza.

As narrativas⁸⁸ de Fen'Nó sobre o passado foram expressas com nostalgia. Falou da abundância dos pinheiros e de como era prazeroso comer uma sapecada⁸⁹ de pinhão no mato. Ela comparou a presença do pinheiro no passado com a presença dos eucaliptos no presente. Adota mais uma metáfora botânica para mostrar a dificuldade que seu grupo vivenciou com a chegada dos colonos brancos. Onde há uma plantação de eucaliptos é muito difícil outra espécie de planta se desenvolver.

A protagonista evidenciou a abundância do passado em relação à escassez do presente. Os rios eram piscosos, todos se banhavam nele. No final da década de noventa foi implantado um aterro sanitário próximo à Terra Indígena do Toldo Chimbanguê. Fen'Nó expressou sua indignação sobre o fato, alegando que “o branco sujou tudo. A água tá um óleo”⁹⁰. Com a mata não foi diferente, “foram destruindo tudo”⁹¹. Lembrava-se da quantidade de taquara que havia

⁸⁷ Filme de Penna Filho. As falas da Fen'Nó foram transcritas do Filme.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ O pinhão era assado na brasa do fogo feito no chão.

⁹⁰ Filme de Penna Filho. As falas da Fen'Nó foram transcritas do Filme.

⁹¹ Ibidem.

no Chimbangue e a ausência dela no presente. Denunciou também, o uso do “veneno”, dos agrotóxicos, por parte dos brancos, fato que considerava causar malefícios a todos.

Ao relatar sua história, falou dos sete filhos que criou com dificuldade, pois “não tinha *parage*⁹²” depois que venderam as terras do Chimbangue. Desabafou: “só Deus sabe o meu passadio..., eu sofri bastante, desde pequena. Pra dormir tinha que colocar folhas de samambaia e cobrir com bolsas de estopa”⁹³. A neta, Janete da Veiga, lembra com carinho da convivência com a vó. “Ela nos ensinou a não ter medo de trabalhar, de lutar pelas coisas que a gente quer. Ela foi uma pessoa batalhadora. Quando era criança ela nos levava pra roça, foi ela quem ensinou a trabalhar.”⁹⁴ Disse ainda, que trabalharam como agregados na propriedade de um descendente de alemão, explicou que moravam perto do Rio Irani.

Janete mencionou que seu avô era mestiço, caboclo. Até as primeiras décadas do século XX, Chapecó contava com a presença de indígenas e caboclos. Há uma proximidade significativa entre estes. Partilham a contingência da expropriação da terra. A principal diferença referenciada era a língua. A fronteira étnica expressou seus contornos entre os autóctones e os descendentes de imigrantes europeus.

O contraste entre os grupos acima mencionados se expressa no modo de se relacionar com a natureza. Conforme O'Dwyer (2013, p. 123), os povos tradicionais se caracterizam por “condições de existência consideradas contrastivas à ‘modernidade’, situadas à margem das representações de ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’ dos poderes econômicos e políticos hegemônicos”. A autora chama atenção para a maneira como se apropriam e organizam os usos dos espaços e produzem seus territórios “de ocupação tradicional, em contraposição a concepções de terra como mercadoria, elemento natural à disposição da exploração econômica, e do território como constituído pelo exercício do controle político institucional e do poder. (2013, p. 123)”.

Segundo Janete, a avó tinha uma ligação muito forte com a natureza. “Acreditava na força da natureza”. Lembrou que ela lia mensagens nos cantos dos pássaros. “Quando o pássaro cantava, ela dizia vai acontecer tal coisa... Escutem, ele tá cantando! Vai acontecer um coisa ruim! Ela ouvia coisas que a natureza queria falar.” Lembrou que a avó mencionava sobre os “guias” que a visitavam e faziam presságios. Isso geralmente atemorizava a neta, especialmente quando se tratava de mau presságio.

⁹² Não tinha *parage* significa que tiveram que realizar inúmeras mudanças. A vulnerabilidade da sazonalidade do trabalho aliada a ausência de lugar fixo para morar.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Entrevista realizada em abril de 2017. Janete da Veiga é formada em História, pela Unochapecó, professora da Escola Fen'Nó.

Conforme as lembranças da neta, Fen'Nó explicava a relação entre as fases da lua e a plantação. Comentava sempre que quando se visualizava um círculo no sol era sinal de que teria tempo seco. Já quando o círculo se formava ao redor da lua significava sinal de chuva.

3.4.2 A guerreira vai à luta⁹⁵

Conforme Brighenti (2014), a Fen'Nó nunca abandonou “sua terra de nascimento, nas margens do Irani, mesmo quando o SPI fez acordo com o governo do estado de Santa Catarina para ‘limpar’ o Toldo Chimbangue e transferir as famílias para a Terra Indígena Xapecó, em 1954”.⁹⁶ O autor afirma que anos depois, em 1972, “quando a colonizadora Luce & Rosa e Cia Ltda vendeu os últimos 100 hectares em que se encontrava a comunidade Kaingang ela se recusou a abandonar o local.”⁹⁷ É na década de setenta que o movimento indígena inicia sua mobilização por direitos territoriais.

Em 1985, Fen'Nó integrou um grupo que foi até Brasília para reivindicar a terra do Chimbangue. Durante três meses participou de inúmeras reuniões com ministros e assessores. Embora não soubesse ler e nem escrever, acompanhou atentamente as negociações. Seus comentários eram relatados como seguros e assertivos, como podem ser assistidos no filme de Penna Filho. “Eu fiquei uma semana dormindo dentro do prédio da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), e falei: daqui eu não saio. A gente estava sofrendo com a fome”. Fen'Nó estampou inúmeras matérias jornalísticas ao afirmar que só sairia com a garantia do reconhecimento da Terra do Chimbangue.

⁹⁵ Expressão adotada no Filme de Penna Filho para retratar a experiência da Fen'Nó em Brasília.

⁹⁶ BRIGHENTI, Clovis. *Fen'Nó, uma guerreira: uma mulher, uma história, uma lenda*. 2014. Disponível em: <http://acervo.racismoambiental.net.br/2014/03/09/fenno-uma-guerreira-uma-mulher-uma-historia-uma-lenda/>. Acesso em: abr. 2017.

⁹⁷ Ibidem.

Imagem 06: matéria sobre Fen’Nó.



Fonte: Imagem fotografada de cena do Filme de Pena Filho “Fêndô Tributo a uma Guerreira.

Houve uma greve de fome como forma de pressionar o governo federal. Dela participaram em torno de “quinze pessoas, entre agentes do CIMI, indígenas e jovens da Pastoral da Juventude.”⁹⁸ Em 1986, foram demarcados 988 hectares, metade da área reivindicada pelos Kaingang do Toldo Chimbangue.

Em 1999, no dia Internacional da Mulher, Fen’Nó foi homenageada na Câmara Municipal de Chapeco. O reconhecimento foi justificado pela contribuição desta na formação do município. Em 2004, foram os moradores da T.I. Toldo Chimbangue que realizaram uma homenagem e solicitaram a mudança do nome da Escola Indígena de Ensino Fundamental Irani para Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen’Nó. O nome da escola foi uma forma de perpetuar o seu legado para as próximas gerações.

No cotidiano da escola, a história do Chimbangue é trabalhada pelos professores com os alunos, nela a Fen’Nó ocupa um lugar preponderante. A educação infantil confeccionou bonecos que representavam as personagens que foram para Brasília. Ao brincar com os bonecos, as crianças aprendiam um pouco da história vivenciada pelos que as precederam. Há diferentes formas de narrar a história do grupo, como por exemplo: redações, teatros, músicas. Essa história de Fen’Nó também é narrada aos visitantes da Semana Cultural.

⁹⁸Disponível em: <http://agenciacnbbsul4.org.br/guerreira-lengendaria-fenno-uniu-comunidade-kaingang-na-luta-pela-reconquista-da-terra-em-chapeco/>. Acesso em: abr. 2017.

Imagem 7: exposição sobre história da Fen’Nó



Fonte: Adiles Savoldi (2015)

Bonecos confeccionados pelos alunos/as homenageiam as personagens que participaram na luta pela terra. Durante a Semana Cultural as atividades realizadas pelos estudantes são expostas ao público.

A letra da “Canção” para Fen’Nó expressa a gratidão e reverência a ela destinada.

Canção á Fennó⁹⁹
 Anciã da aldeia Toldo Chimbangué
 Hoje ela está bem velhinha, por se esforçado na vida, ela lutou muito pela terra para criar seus filhinhos.
 Todos seus filhos a rodeiam, pois é mãe de todos nós, por isso fiz essa canção a ela, e o seu nome é Fen’Nó
 Se um dia ela nos deixar, fica a homenagem a ela, pois nos deu esperança e fica aqui a sua lembrança

No ano de 2014, professores e alunos da Escola de Ensino Fundamental Fen’Nó decidiram homenagear a Fundadora, a “Mãe de todos”, como tema para a organização da Semana Cultural. A homenageada faleceu em março, antes da realização da Semana Cultural, que aconteceu em abril. Durante a Semana Cultural, os visitantes que foram até a T.I. Toldo Chimbangué puderam conhecer aspectos da cultura Kaingang e assistir as celebrações que evidenciavam o legado da Fen’Nó.

Novas linguagens foram adotadas para melhor expressar a história da heroína. O modelo adotado foi a construção de uma linha do tempo, linguagem característica das

⁹⁹ Elaborada por Adriane da Veiga, neta da Fen’Nó

tecnologias contemporâneas, expressa nas mídias sociais. A memória organiza a história da personagem do limiar do tempo até o presente. A linha do tempo foi exposta em forma de painel para que todos pudessem visualizar. A turma de alunos do quarto ano foi responsável pela autoria do texto e das ilustrações que acompanhavam cada quadro.

Linha do tempo de Ana da Luz Fortes do Nascimento

Nascimento

Nasceu na Terra Indígena Toldo Chimbangue no dia 08 de setembro de 1898, suas avós enterraram seu umbigo nessa terra e disseram que aqui ela ficaria...

Infância

Aqui era tudo mato, se criou com a onça, era vizinha do tigre, tinha muito pinhão, jabuticaba, taquara para fazer o artesanato...

Adolescência

Morou perto de Seara, no Toldo Pinhal, quando a terra do Chimbangue foi vendida aos brancos. Sofreu muito, dormiu em folhas de samambaia e cobria-se com estopa...

Adulto

Voltou a morar no Toldo Chimbangue, na beira do Rio Irani e liderou para a retomada das Terras. Teve sete filhos. Fez greve de fome em Brasília...

Velhice

Reconhecida pelo seu sofrimento e luta pela Terra do Chimbangue. Mãe de todos. Faleceu no dia 06 de março de 2014.

Outra homenagem foi exposta em forma de cartaz colado na parede da Escola:

Mãe de todos, semeadora de esperança, líder..., raiz do povo;
Guerreira, mãe de todos. Inesquecível pelo seu exemplo de vida, de persistência, de vida... Tronco forte que fortalecerá nossa luta eternamente. Obrigada Ana da Luz Fortes do Nascimento
Batalhadora

No texto do cartaz fica expressa a gratidão à semeadora da esperança, que deixou um legado, seja no exemplo de vida, de coragem, de força e liderança, seja na ternura, representada na figura da “mãe de todos”. Os filhos se sentem herdeiros desse tronco forte que fortalecerá a luta eternamente.

Ao seguir os caminhos de Ana da Luz Fortes do Nascimento, a Fen’Nó, nos deparamos com as “ausências” de muitas experiências de vida nas narrativas oficiais que legitimaram a história local. Nela não figuram o sofrimento e a expropriação da terra das populações autóctones do oeste catarinense. Os heróis são outros, na sua imensa maioria são homens que foram e são homenageados como “heróis pioneiros e desbravadores” no desenvolvimento do progresso de uma região que era considerada como um sertão inóspito.

A Fen’Nó é uma figura singular do seu tempo, porém, sua luta é considerada coletiva e evidencia fundamentalmente a presença feminina nas batalhas cotidianas. Que não traduzem apenas a realidade histórica do Toldo Chimbangue, mas de outros povos indígenas que viveram

a expropriação das terras em outros contextos do país. Sua história de vida desnuda, outras histórias, desmente os “vazios demográficos”. Revela ainda que havia e há outros modos de se relacionar com toda a natureza, inclusive a humana.

CAPÍTULO III - EXPERIÊNCIAS EM CENA: SABERES ANCESTRAIS E PRÁTICAS COTIDIANAS

4.1 A PREPARAÇÃO DA SEMANA CULTURAL

A realização do ritual é o momento de exibição pública de uma prática que vem sendo gestada pelo processo de uma educação específica, intercultural e diferenciada. O conhecimento sobre o ritual se traduz num culto aos ancestrais, estes geradores da vida, com suas lutas conquistaram a terra do Toldo Chimbangué, sendo a terra tomada como a referência primordial para a garantia da vida. Como foi abordado, no capítulo anterior, a experiência da Fen'Nó é um legado para as novas gerações. Um cartaz exposto na Escola, enunciava a seguinte frase: “terra é vida”, a trajetória de luta e conquista da terra gerou melhores condições para a geração do presente. A primeira lição consiste em valorizar o legado ancestral, e seguir o exemplo destes na luta, que deve ser constante pela implementação dos direitos constitucionais. O termo "ancestral" é usado na pesquisa para designar os antepassados que são lembrados e que fazem parte de uma história recente, mas também, os que fazem parte das narrativas dos anciãos, dos quais não há registro fotográfico, fazem parte da memória oral e, hoje escrita, por intermédio da escola. Eles compõem o panteão de heróis, descendentes dos mitológicos fundadores dos Kaingang os Kamé e Kairu. O culto aos ancestrais é uma reverência aos antepassados que é uma expressão usada para denotar práticas religiosas relacionadas à crença de que antepassados mortos podem de alguma forma influenciar os vivos.

O Ritual do Kiki¹⁰⁰, registrado por Nimuendajú (1913) e Baldus (1937), no Paraná, consiste no ritual de culto aos mortos dos Kaingang. No ritual do Kiki, é realizado o encaminhamento da alma do morto para o mundo dos mortos. Para a concretização dele, é necessário que haja mortos das duas metades clânicas “Kamé e Kairu”. Os Kaingang acreditam que enquanto o espírito do morto estiver entre os vivos, ele é uma ameaça, portanto, antes da realização do ritual do Kiki, o nome do morto jamais deve ser pronunciado. Depois de feito o ritual, o nome do morto passa a fazer parte do repertório de nomes que podem ser destinados aos recém-nascidos. A periodicidade do ritual era anual, geralmente entre os meses de abril e junho. Nimuendajú (1993, p. 67) relatou que, na ausência de pessoas hábeis para a realização do ritual, eram chamados os moradores dos **toldos** vizinhos, e ainda que os rezadores se reuniam alguns dias antes da festa e narravam “a tradição do princípio do mundo que com todas as suas

¹⁰⁰ Para maiores informações sobre o Ritual do Kiki ver Veiga (1994), Rosa (1998), Pinheiro (2013).

minúcias serve de base e justificação para os diversos atos da festa [...] Os rezadores completam e corrigem uns aos outros na relação daquele mito”. No início do século XX, a memória dos rezadores dos distintos toldos ajudava a compor a cosmologia Kaingang. Com o passar do tempo, o processo colonial dificultou o desenvolvimento regular do Ritual do Kiki.

No Toldo Chimbanguê, não há registros da realização do Kiki. Em 2011, foi realizado na Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá, de Chapecó, com base em um projeto de “revitalização cultural” desenvolvido pelos professores indígenas. A realização do ritual contou com a presença de alguns moradores da Terra Indígena Toldo Chimbanguê e demais terras indígenas de Chapecó e do Estado de Santa Catarina. Houve a participação dos rezadores (Kuiãs, Pajés) Kaingang das distintas terras do Sul do país. Além do culto aos mortos, o ritual teve como fundamento um caráter educativo mediado pela escola indígena. A realização do ritual aconteceu com a iniciativa de Jocemar Garcia, professor Kaingang e morador da Terra indígena Reserva Aldeia Kondá, ele desenvolveu o projeto para a realização do ritual e o inscreveu na 3ª edição do Prêmio Culturas Indígenas do Ministério da Cultura, no qual foi contemplado. Os recursos financeiros possibilitaram a preparação e o desenvolvimento das diferentes etapas do ritual do Kiki. Todo o processo foi documentado por Casseiro Vitorino e Ilka Goldschmidt, eles realizaram um documentário sobre a experiência de 2011 na Terra Indígena Reserva aldeia Kondá, denominado “o ritual da resistência Kaingang”. A sinopse do documentário, finalizado em 2014, apresenta o ritual do Kiki através de uma abordagem cronológica na qual:

são mostrados os preparativos na mata e na aldeia. A expectativa dos mais velhos que queriam vivenciar um ritual completo, como há muito não era feito, e dos jovens que nunca haviam participado do Kiki. A construção das casas na mata, a chegada dos pajés, a preparação da bebida que levou mais de dez dias para ficar pronta, a pintura das marcas nos rostos definindo as duas metades: kamé e kainru-kré. A realização do ritual foi uma tentativa de revitalizar e fortalecer o dualismo Kaingang. O filme mostra, também, como a língua kaingang ainda hoje representa um importante signo dessa cultura, demonstrando que os indígenas mantêm sua identidade apesar da violência do contato com outras etnias.

A prerrogativa da resistência Kaingang é reveladora da importância política que a realização do ritual significou para os Kaingang. O ritual do Kiki é referenciado como a principal manifestação Kaingang presente na lembrança dos adultos, porém, desconhecido por boa parte dos jovens. “O Kiki é o berço da nossa cultura, da nossa tradição, das marcas, dos seres da organização do nosso mundo” (professor Kaingang Jocemar Garcia).¹⁰¹ O relato do

¹⁰¹ Narrativa expressa por Jocemar Garcia no Documentário “O ritual da resistência Kaingang”.

professor enfatizou a centralidade e importância dele. A dificuldade de realização do Kiki refletiu tanto os conflitos externos, na interação com os não índios no processo de colonização da região, quanto aos tabus internos, sobre a cosmologia Kaingang, há uma crença de que se a realização do ritual não for bem feita, existe a possibilidade de acontecerem mortes entre os grupos envolvidos na realização do mesmo. A experiência do ritual de 2011 mostrou-se exitosa, não houve relatos de registros de mortes decorrentes da realização dele. Os moradores da Terra Indígena Kondá evidenciaram a importância do reconhecimento e visibilidade que a realização do ritual proporcionou. Isso pode ser percebido na pesquisa de Pinheiro (2013), sobre o ritual do Kiki realizado em 2011, na Terra Indígena Kondá, em especial, na entrevista com o Kaingang Valdir dos Santos, a qual transcrevo uma parte aqui: “E se não fosse esse trabalho (realização do ritual do Kiki) acho que ninguém ia **nos reconhecer** como Kaingang aqui na aldeia Kondá. Que nem lá no Chimbangue que discutem bastante e têm problemas, se a gente perguntar da marca, dizem que não sei” (Valdir Santos apud PINHEIRO, 2013, p. 106). A visibilidade Kaingang e a política do reconhecimento acontece nas interações entre não índios, mas também entre os Kaingang das distintas terras indígenas. Conforme foi mencionado por Valdir dos Santos “os moradores do Chimbangue não reconhecem a marca”, ele se refere ao fato destes não identificarem à qual metade clânica (Kamé ou Kairu) eles pertencem. A marca está relacionada às pinturas corporais que correspondem a cada uma das metades. Os Kaingang da Terra Indígena Toldo Chimbangue travam uma luta pelo reconhecimento de sua legitimidade indígena. O trabalho de pesquisa e valorização da cultura Kaingang por parte dos professores indígenas tem investido na recuperação das marcas clânicas. No presente, as marcas são visíveis durante a ritualização da Semana Cultural.

No contexto do Chimbangue, os ancestrais são cultuados como exemplos de vida e inspiração que se traduzem tanto em atos políticos quanto na proteção espiritual. Fen’Nó continua viva na lembrança, seu nome não deixou de ser mencionado, portanto, ela não se tornou uma ameaça, pelo contrário, ela é constantemente lembrada pelos indígenas e não indígenas. Os moradores do Chimbangue acreditam que a Fen’Nó continua lutando por eles. Na preparação da Semana Cultural o professor Kaingang João Batista Antunes coordenou a elaboração de registros biográficos sobre os Kofás (anciãos) com os alunos, a linguagem utilizada foi em gênero de cordel. Além da produção dos textos que narram de modo poético a história dos anciãos e ancestrais, foram construídos ranchos, como por eles denominado, para ilustrar o modo de vida destes. Inspirados pela trajetória da Fen’Nó, o trabalho de pesquisa contemplou a história das mulheres. No ano de 2019, publicaram parte dos resultados da

pesquisa em parceria com o projeto “Ação saberes na escola” do núcleo de SC, intitulado: Coleção Guerreiras Kaingang e memórias dos Anciões do Toldo Chimbangue. Transcrevo parte do cordel de autoria de João Batista Antunes sobre a Fen N6:

Parto muito satisfeita,
Deixo história pra contar
Estou deixando meu legado,
Para quem aqui ficar,

Quero que lutem contra a ganância,
Que vai querer se instalar,
Cuidem bem um do outro,
Para o bem viver continuar.

A preparação e organização dos temas, saberes e conhecimentos que serão apresentados nas Semanas Culturais se constituem, de modo semelhante a experiência relatada por Barth (1987), no momento de realização das atividades rituais das pessoas Ok, nos quais são gestados “a gênese de sua tradição de conhecimento”. Durante a execução dessas atividades acontece a distribuição de símbolos, ideias, significados e visões do mundo que são constantemente atualizadas conforme o contexto vivenciado. Barth (2000), nos propõe uma antropologia do conhecimento como uma forma de compreender e abordar as condições de criatividade na qual distintos grupos cultivam o conhecimento. Nas pesquisas que realizou na Nova Guiné especificou que o valor do conhecimento aumentava, na medida em que ele era oculto e compartilhado com um número restrito de pessoas. Em Bali, o êxito do guru consistia em compartilhar, reproduzir o conhecimento. Com base nesses dois processos de gerenciamento do conhecimento na interação social, a ênfase no sucesso da transmissão do conhecimento consistia na dinâmica e efeitos das distintas *performances*. Conforme os professores da Escola Fen’N6, a produção do conhecimento se constitui numa dinâmica interdisciplinar, com ênfase na troca de conhecimentos, nas distintas áreas do saber. Para João Batista Antunes, professor de português e Kaingang, o aprendizado é constante, “temos que articular o conhecimento que adquirimos fora (da terra indígena, conhecimento dos brancos) com os nossos”, considera isso um desafio. De acordo com o relato dos professores, o conhecimento adquirido na Universidade deve instrumentalizar a produção do conhecimento interno. As expectativas em relação à produção do conhecimento e a transmissão dele consistem no empoderamento da comunidade.

O conhecimento nessa prerrogativa se refere ao modo como as pessoas adotam “para interpretar e agir no mundo: sentimentos, pensamentos, habilidades incorporadas, taxonomias

e outros modelos verbais” (BARTH, 1995, p.66). A premissa da cultura como conhecimento, proposta por Barth (1995), aponta para o envolvimento das pessoas com o mundo, através da ação. Ele reconhece o fato da existência da variação contínua e, portanto, não separa as culturas como homogêneas e mutuamente estranhas. Considera fundamental levar em consideração o intercâmbio e o fluxo, e ainda, adverte que podem existir corpos de conhecimento muito divergentes e diferentes formas de conhecimento no interior do mesmo grupo, bem como entre as populações distintas.

Na TI Toldo Chimbangue, há uma preocupação com a transmissão de conhecimentos num processo interno no qual professores e alunos dialogam com a comunidade e refletem sobre as premissas que os constituem como Kaingang ou Guarani. A Semana Cultural pode ser expressa como a manifestação do resultado desses saberes que serão comunicados para um público externo, quando o cenário da Escola se configura numa ordem pública definida por Goffman (2012, p.19), como a “regulamentação da interação face a face entre os membros de uma comunidade que não se conhecem muito bem [...]”. A comunicação a ser travada implica em compartilhar informações com os visitantes com o objetivo de sensibilizá-los sobre a legitimidade dos direitos indígenas. Goffman (2012, p. 218) considera que toda interação social é encenada, “as pessoas em todas as sociedades precisam levar a cabo boa parte de suas atividades em situações sociais [...] os indivíduos em todas as sociedades e estratos precisam realizar tarefas, a compostura para isso será uma preocupação em qualquer lugar.” O domínio de si é de fundamental importância na presença de outros. As interações são orientadas por esses preceitos na vida cotidiana.

Durante a preparação da Semana Cultural os professores articulam os diferentes corpos de conhecimentos fornecidos pelos anciãos com os alunos, além das trocas de conhecimentos propiciadas em encontros de Educação Indígena e, também das visitas que realizam nas Semanas Culturais de outras Terras Indígenas de Chapecó e região. Barth (1987, p. 1) define o termo "sub-tradição" para se referir às ideias que os integrantes de uma comunidade local ou de um único grupo linguístico consideram verdadeiras, e "tradição" para o fluxo de ideias e símbolos de uma pluralidade de comunidades relacionadas e intercomunicantes. Para Barth (1987) estes seriam termos descritivos para explicar como ocorrem as variações das ideias e como são distribuídas entre os indivíduos. A preparação da Semana implica na socialização dos saberes que serão exibidos em abril, no momento do ritual. A audiência dele é constituída pela comunidade local, pelos visitantes não índios que agendam as visitas, mas também por moradores de outras terras indígenas Kaingang. A relação com os moradores de outras terras

indígenas é de solidariedade e trocas, mas também há disputas, ora veladas, ora explícitas pela legitimidade da tradição. É possível, portanto, argumentar que cada terra indígena acaba dando relevo a aspectos singulares que se tornam a característica do local e constituem conforme Barth (1987), numa sub-tradição, que dialoga com a tradição Kaingang. Cada Terra Indígena com sua dinâmica interna dará ênfase a aspectos particulares que correspondem à sua sub-tradição.

Existem os conflitos geracionais internos a TI, os acordos que são vivenciados com a gerência de educação, as construções de consensos entre os docentes da Escola, e os diálogos possíveis com os diferentes segmentos da cidade de Chapecó. Portanto, reitero o argumento de Barth (2005, p.17) de que “não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo”. A fluidez das experiências vivenciadas pelos Kaingang e Guarani contrastam com concepções e conceitos estáticos de cultura que orientam a leitura de boa parte da população que interage com eles. Há narrativas de visitantes que se frustram por não encontrar uma suposta autenticidade indígena.

Foram inúmeras as situações em que diferentes noções sobre o significado de autenticidade permearam as relações interétnicas entre os Kaingang e Guarani e os não indígenas. O primeiro aspecto se traduz na concepção de uma cultura concebida de modo estático, na qual, qualquer processo de mudança seria concebido como perda. Outra prerrogativa implicava em uma perspectiva essencialista, “haveria uma essência do que seja ser Kaingang ou Guarani”, nessa narrativa tudo que não se enquadrasse numa visão romântica e edênica colocaria em xeque a autenticidade do grupo. A “autenticidade não é algo inato ou primordial, mas fruto da agência humana constante e historicamente criativa, procedendo inclusive a cópias, empréstimos culturais etc.” (GRÜNEWALD 2018, p. 113). Há, portanto, que se considerar que as experiências humanas, em seus distintos fluxos, irão significar historicamente as premissas do que consideram genuíno e legítimo para caracterizar e dar sentido às suas práticas. Grunewald (2009) argumenta que critérios fixos não podem ser estabelecidos para entender como a autenticidade é elaborada pelos sujeitos sociais na variedade de interações concretas. Nessa perspectiva, o significado para a palavra autenticidade deve ser extraído do contexto no qual ela ocorre. O autor adverte ainda que a autenticidade varia contextualmente e é suscetível à imponderabilidade e à contingência. Nesse sentido, narrar autenticidades significa narrar discursos específicos. O confronto de narrativas expressa um conflito conceitual. O trabalho da Escola Fen’Nó intenciona produzir uma narrativa da legitimidade histórica de seus grupos, portanto, procura desconstruir narrativas que questionam

sua legitimidade indígena, rotulando-os como “índios que deixaram de ser índios”. A premissa da autenticidade ideal, presente nas narrativas dos não índios, se constitui em sinais diacríticos que foram construídos à distância dos grupos em questão, foram fundamentados por distintos meios como a literatura, mídia, livros didáticos etc. Não há necessariamente consensos que unifiquem o que seja ser índio, há mais informações sobre a desqualificação destes como “índios autênticos”. Fiz contatos com alguns professores que levaram alunos do ensino médio para as visitas da Semana Cultural, estes forneceram a recepção por parte dos alunos, textos¹⁰² nos quais eles escreveram suas impressões. A imensa maioria reproduz o mesmo repertório da dúvida sobre o fato destes serem “índios de verdade” ou eles “já perderam muito da cultura”. A proposta da Semana Cultural é “educar”, tanto internamente, quanto externamente, ou ao menos propor uma reflexão sobre o caráter dinâmico da variabilidade cultural e seus desdobramentos.

4.2 A CONSTRUÇÃO DO CENÁRIO

O cacique e lideranças organizaram a construção das cabanas que abrigariam as famílias durante os dias da Semana Cultural. As cabanas constituiriam o espaço para a preparação da culinária que poderia ser compartilhada com os visitantes. O espaço fica na Escola, dessa forma os alunos puderam acompanhar a construção e alguns até auxiliaram. A primeira etapa, consistiu na construção da estrutura, a madeira utilizada foi a de nome popular “rabo-de-bugio”¹⁰³. Antes da construção aconteceu a coleta da madeira, na qual participaram o cacique, conselheiros e os professores que estavam no contraturno da aula e, alguns alunos do ensino médio. O transporte da madeira foi realizado com o trator. Com a madeira depositada no pátio da Escola, os alunos assistiam à realização do corte e encaixe da madeira. O Cacique Idalino Fernandes disse que eles precisam lutar contra o desinteresse de alguns jovens sobre as coisas do passado. Segundo ele “educar não é obrigar a fazer, mas é mostrar a importância dessas práticas”, ele informou que as novas gerações precisam saber da luta que eles travaram no passado para usufruir das condições de hoje. Segundo ele, a maioria dos alunos, não chegou a morar em casas como as que estavam construindo. A maior parte das casas em que os Kaingang vivem hoje são as casas em que os colonos viviam antes de ter que deixar o local. A

¹⁰² A atividade consistiu na produção de textos, por parte dos alunos, sobre a experiência do evento e as impressões em relação à causa indígena. Não havia necessidade de identificar a autoria do texto.

¹⁰³ Nome científico *Dalbergia Ecastophyllum* da família *Fabaceae* Disponível em: https://www.tudosobreplantas.com.br/asp/plantas/ficha.asp?id_planta=8903. Acesso em: nov. 2019.

construção da cabana objetivava mostrar como as casas eram construídas no passado. A estrutura da cabana poderá ser usada por vários anos, até a madeira suportar, a cobertura é menos durável já que foi feito de folhas de coqueiro¹⁰⁴. Se a Escola não trabalhar esse conhecimento, as novas gerações não aprenderão essas técnicas e saberes. Houve o reconhecimento por parte de visitantes sobre a engenharia ecológica desenvolvida na construção das cabanas. A técnica foi associada aos métodos da *permacultura*¹⁰⁵. A construção da cobertura implica em trançar as folhas do coqueiro, adaptando umas às outras, formando um entrelaçamento difícil de se romper. As técnicas se assemelham ao trançado do artesanato, aliando beleza e funcionalidade. O trançado protege da chuva e evita que o vento possa derrubar a cobertura. O tipo de telhado permite que a fumaça possa passar por entre as fibras, pois, um elemento marcante das cabanas, casas, era o fogo de chão. Durante a Semana Cultural, toda cabana mantém o fogo constante durante o dia. Conforme Paulina Antunes, no passado, durante o inverno, o fogo permanecia aceso o tempo todo. Ela informa que as coisas mudaram muito: “Hoje, durante a Semana (cultural) é o momento em que podemos nos encontrar, ver os amigos e família. Isso é muito bom, senão é cada um pro seu lado, cada um tem seu trabalho”. Nos dias destinados à Semana Cultural, algumas famílias se revezam nas cabanas, onde passam o dia, preparam a culinária para os visitantes e os alimentos para os familiares. Segundo Paulina Antunes, é o momento dos moradores do Chimbangue também revisitarem o passado. Na medida em que contava fatos do passado, seus filhos ouviam atentos, interagiam, perguntavam sobre situações específicas, rememoravam experiências.

Há aqui um ritual da festa que reúne as famílias em torno de algo que os identifica como Kaingang e Guarani e estabelece uma continuidade com o passado. É como se as cabanas do pátio da escola se transformassem no pátio da Aldeia, no sentido proposto por Perrone-Moises (2015), no qual o pátio configuraria o lugar das festas. No caso dos Kaingang, a Semana Cultural se constitui na possibilidade de encontros que diferem dos encontros cotidianos, pois, conforme mencionou a Kaingang Paulina Antunes, todos os seus filhos trabalham, há um ritmo impresso no qual a celeridade vigora e dificulta a conversa mais prolongada. Esses encontros

¹⁰⁴ Nome científico: jervá (*Syagrus romanzoffiana*) Fonte: disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jervá>. Acesso em: jan. 2019.

¹⁰⁵ A palavra permacultura originou-se da expressão “*permanent agriculture*”, hoje é mais conhecida pela expressão “cultura permanente”. Conforme Bill Mollison, “Permacultura é um sistema de *design* para a criação de ambientes humanos sustentáveis e produtivos em equilíbrio e harmonia com a natureza”. Outra referência foi David Holmgren, os autores desenvolveram o tema na década de 70, a inspiração do projeto foram as culturas ancestrais somada aos conhecimentos da ciência moderna. disponível em: <https://www.setelombas.com.br/permacultura/o-que-e-permacultura/>. Acesso em: dez. 2019.

possibilitam não apenas rememorar o passado, mas reviver durante vários dias lembranças e histórias sobre o passado. É em torno do fogo de chão que são preparados os alimentos para o almoço. As conversas acontecem ao redor do fogo, onde também é partilhada a cuia de chimarrão. Durante a semana, cada cabana se transforma na moradia diurna de famílias que acompanham e participam das celebrações. Preparam pratos para a degustação dos visitantes, como a batata doce assada na brasa, o pinhão e o pão envolto na folha de bananeira e assado na brasa. Além de comercializarem o artesanato, eles assistem as danças e interagem com os visitantes indígenas e não indígenas. O horário do almoço é o momento no qual há a maior presença dos moradores da Terra Indígena, já que os visitantes agendam os períodos matutino ou vespertino para sua participação. O diretor da Escola organiza um almoço coletivo para os estudantes que participam das atividades desenvolvidas na escola, em especial, aqueles em que os pais não podem participar. Alguns visitantes também participam desse almoço coletivo. Esse momento é marcado pela descontração, há trocas de alimentos, conversas, piadas. Em conversa com os pais dos professores Kaingang e Guarani que nesses dias permaneciam nas cabanas, foi possível constatar conforme os relatos destes, a ausência de um momento de confraternização e encontro, nos quais eles pudessem se divertir. Para Perrone-Moises (2015, p. 5), o que os antropólogos consideram como ritual os povos indígenas traduzem como festas. As festas anuais, nas quais havia dança, competição, ou mesmo a guerra era o momento no qual “as pessoas conversavam, trocavam notícias; compartilhavam comida, tabaco e bebida; reviam amigos, faziam novos, perdiam-nos; namoravam, arranjavam casamentos, provocavam divórcios; trocavam presentes.” A escassez das festas da coletividade é mencionada pelos Kofás (anciões) em razão da ausência de encontros para confraternizarem. Uma das justificativas apontadas por eles é a dificuldade de alternativas que agreguem as diferenças, em especial, a diferença religiosa. As festas religiosas são ordenadas pela igreja católica, após a celebração da missa, os participantes partilham alimentos, brincadeiras e depois voltam para casa. Durante os anos de 2018 e 2019, não houve dança, no período vespertino. A festa católica não reúne todos os moradores, pois no presente, há outras denominações religiosas, como os evangélicos que apresentam restrições para as festividades.

Durante a pesquisa de campo acompanhei os jogos do Canarinho, time de futebol da Terra Indígena Toldo Chimbangue. Essa era a atividade social, sempre referenciada pelos moradores. Os jogos aconteciam nos domingos, no período vespertino, e contavam com a participação significativa dos moradores do Chimbangue. Os jogos reuniam os moradores para torcer e vibrar pelo time indígena na competição municipal de Chapecó. Desde 2016, estão na

vice-liderança do campeonato. Esse fato motivou mais a torcida e mobilizou os moradores. A vitória dos jogos era expressa com muita empolgação e marcada por um sabor especial na medida em que venciam os “brancos”. Mas, a atividade, não contemplava todas as faixas etárias. Foram poucos os Kofás que vi participarem da torcida do Canarinho.

A Semana Cultural reúne grupos diferentes, de uma multiplicidade de faixas etárias, e de distintas religiões, no entanto, há um sentimento, uma nostalgia em relação ao passado que mobiliza e emociona os Kofás e Xeramõi (anciãos Kaingang e Guarani). As experiências do passado são revisitadas e atualizadas pelas leituras e interpretações realizadas pelos professores e alunos da Escola. Os anciãos se sentem valorizados e do mesmo modo os estudantes prestigiados pela presença dos familiares.

Imagem 08: estrutura da cabana com os encaixes da madeira



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Imagem 09: trançado da folha de palmeira



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Para a construção da cabana foram utilizadas toda uma série de tecnologias que não estavam disponíveis no passado. O trator de uso comunitário foi utilizado para transportar a madeira e as folhas de coqueiro. A motosserra também foi um instrumento adotado para cortar os troncos, no entanto, os encaixes das madeiras eram realizados com machadinhas, seguindo os mesmos moldes do passado. Armindo Pinto, professor e rezador Kaingang, enquanto ajudava na construção explicava aos alunos que o encaixe da madeira era a técnica adotada pois ela prescindia de pregos, bastava desenvolver a habilidade e destreza no manuseio da machadinha. Informou que os ancestrais adotavam pedras para fazer o talhe na madeira quando não dispunham da machadinha.

Imagem 10: cabanas onde é preparada a culinária durante a Semana Cultural



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Imagem 11: tronco de madeira utilizada para o fogo



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

A construção da cabana procura retratar como eram as casas no passado e como o fogo era mantido com longos troncos que seriam consumidos lentamente. As atividades desenvolvidas pela Escola Fen’Nó, em parceria com a comunidade, revisitam aspectos de experiências ancestrais, através de narrativas, de tecnologias e conhecimentos. A materialidade das construções se articula às lembranças e afetos dos pais e avós dos estudantes. “A cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida” (BARTH, 2005, p.16). A maneira pela qual a Escola produz e reproduz os conhecimentos está associada às escolhas e oportunidades para experienciar as atividades. A matéria prima para a produção do artesanato é rara, houve a necessidade de recuperar algumas espécies de plantas, no entanto, elas demandam tempo e condições ideais para se desenvolver. O bambu (*bambusa vulgaris*) é a matéria prima usada para a confecção de uma série de instrumentos musicais, como as flautas, adotadas para acompanhar as danças. O bambu também é utilizado para a confecção dos cestos, ele é utilizado na construção de utensílios como copos, suporte para assar alimentos.

A preparação da Semana Cultural consiste em investigar quais as matérias primas para o desenvolvimento do artesanato podem ser colhidas com os alunos, quais são as espécies que estão disponíveis no momento. Após o levantamento, os professores saem da Escola com os alunos para a colheita dela. Antes da saída são combinadas regras de comportamento, e fundamentalmente são apresentadas informações sobre as plantas. Alguns alunos ficaram responsáveis por investigar com os pais e avós sobre os usos dessas plantas. Eles apresentavam as informações em discussão com as professoras. Nessa oportunidade, pude acompanhar a colheita do bambu, segui com as turmas até o local escolhido. Seguíamos por trilhas, as crianças questionavam a minha presença, sem entender direito meu papel, no entanto, algumas automaticamente foram me tratando como professora, outras mostravam onde moravam no caminho e falavam sobre as plantas que conheciam. Procurei acompanhar mais as atividades fora da sala de aula, para causar menos inconvenientes ao cotidiano escolar.

A experiência foi tranquila, havia brincadeiras e entusiasmo por parte dos estudantes, mas sempre que advertidos pelas professoras, atendiam prontamente. Chegando ao local onde havia o bambuzal, ou taquaral (termo usado para bambu), as professoras que portavam um facão para cortar a matéria prima, explicavam como proceder com o corte, os alunos assistiam, alguns mencionavam que já havia experienciado a atividade com familiares. O bambu cortado foi levado para a Escola onde seria trabalhado também por outras turmas para a confecção do artesanato como a flauta e a zarabatana.

Ao participar da colheita da matéria prima para o artesanato foi a oportunidade de conhecer lugares. Localizar as moradias dos professores e estudantes que ficavam no caminho.

Imagem 12: coleta da matéria prima para fazer o artesanato



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

A criatividade é uma alternativa para adaptar e recriar a produção artesanal. Os professores sempre realizam pesquisas sobre o uso da matéria prima que vai além das experiências já conhecidas da comunidade. Os primeiros meses do ano são destinados à preparação do artesanato que será exposto durante a Semana Cultural. A colheita do material foi distribuída conforme a faixa etária dos estudantes. Os primeiros anos do ensino fundamental saem para colher as sementes. A segunda etapa consiste na elaboração do artesanato com base na matéria prima coletada. Os Estudantes exercitam o manuseio dos materiais, enquanto realizam as atividades, e as informações sobre o próprio artesanato são dadas pelas educadoras. Os menores realizavam, sobretudo a confecção de colares com as sementes.

Imagem 13: confecção do artesanato com sementes



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

A confecção do artesanato também observa a faixa etária característica conforme as habilidades desenvolvidas. Os estudantes dos anos finais do Ensino Fundamental e Médio desenvolviam os trançados com fibras naturais.

Imagem 14: confecção do artesanato com fibras naturais



Fonte: Vanderlei (diretor da Escola) (2018).

O momento da realização dessas atividades é concebido como a oportunidade de conversar sobre as problemáticas do cotidiano, já que as turmas e professores estão diluídas do seu formato habitual. A luta pela terra era uma temática constante, uma das professoras advertiu os alunos, que eles lutaram a vida toda e cabe a eles (estudantes) continuar essa luta pelos direitos, informou que eles (professores e pais) não são eternos, e portanto, insinua que as novas gerações devem estar atentas na defesa dos direitos. Além das discussões políticas e recados aos alunos, também havia um clima descontraído, eram comuns as brincadeiras e comparações entre as habilidades. Não faltou quem brincasse com meus talentos no trançado, aludindo ao fato que as minhas habilidades combinariam mais com os colares das crianças menores.

As habilidades são desenvolvidas conforme as experiências vivenciadas, Barth (2005), considera que:

devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre as pessoas, como resultado das suas experiências. Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais. Sugiro que um aspecto crucial das coisas culturais é a forma pela qual elas se tornam diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas. (BARTH, 2005, p. 17).

A construção das habilidades através das práticas e experiências escolares se constitui num aprendizado, o caráter político enfatizado pelos professores revela a contingência da vulnerabilidade dos direitos indígenas no atual contexto. Um aspecto constantemente

ênfatisado aos estudantes dos últimos anos é a responsabilidade de manter o grupo unido e articulado na luta.

4.3 “SEMANA CULTURAL SERVE TAMBÉM PARA EDUCAR OS BRANCOS”

Todo ano a Semana Cultural é ritualizada, a cada nova performance surgem inovações, as narrativas são atualizadas com base na avaliação do processo de interação e comunicação entre visitantes e a comunidade indígena. O ritual, conforme Turner (2005) é transformador. Ele é fundamental tanto para expressar como para resolver conflitos. O ritual mobiliza e instiga à ação dos participantes.

As narrativas concorrentes sobre a existência indígena no Sul do Brasil, no oeste catarinense, assumem contornos singulares, a negação por parte da população não indígena, que embora não possa ser generalizada, ganhou “um corpo” mais expressivo na campanha eleitoral de 2018 e após as eleições. Os moradores da TI Toldo Chimbangue acreditam que a realização das Semanas Culturais é uma estratégia para minimizar as hostilidades dirigidas à presença indígena, em especial na cidade de Chapecó. Se a precariedade se caracteriza por uma crescente sensação de que se é facilmente dispensável ou descartável por parte de uma sociedade que hierarquiza e responsabiliza seus integrantes pelo êxito ou fracasso, sem levar em consideração os processos sociais que desencadearam tal situação. Os povos indígenas, em especial no Sul do Brasil, são constantemente caracterizados por sua condição vulnerável em diferentes âmbitos, saúde, educação, economia. Para Butler (2018), a sensação individual da precariedade toma corpo na medida em que as assembleias dramatizam e publicitam as características coletivas dela. O Cacique Idalino Fernandes afirma que a Semana Cultural da Terra Indígena Toldo Chimbangue “serve também para mostrar que estamos vivos”. O tema do movimento indígena que esteve em voga nos anos 70 “existimos e resistimos” tem sido a retórica do presente. As Semanas Culturais que acontecem em abril recebem diferentes instituições de ensino que agendam visitas conforme a programação divulgada no folder. Nesse período, a mídia local, se faz presente veiculando imagens do evento, a ênfase são as imagens das danças e apresentações culturais.

A discussão e reflexão sobre as desigualdades sociais e a luta pelos direitos constitucionais são narrados durante a Semana e registrados nos materiais que compõem as exposições organizadas por temáticas e distribuídas nas salas de aula. Os professores Kaingang e Guarani acreditam que os visitantes podem ser educados. Com base nas mensagens que

recebem durante a visita, há a crença de que estes se tornam multiplicadores dos valores que são transmitidos.

As Semanas Culturais se constituem numa assembleia que dialoga com distintos públicos sobre “o custo de ser Kaingang ou Guarani” conforme Da Mata (1976). Essas definições são sempre negociadas conforme os contextos vivenciados, elas não são definitivas, os consensos que as constituem dialogam com distintos fluxos, internos e externos. A afirmação “somos Kaingang e Guarani com muito orgulho: existimos e resistimos” proferida na Semana Cultural de 2018, reflete os valores que pautaram a educação interna, ter orgulho de ser índio. Para Barth (2005, p. 18) “ser um indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada. Em vez disso, provavelmente significa que em alguns momentos, em algumas ocasiões, diz-se: “Essa é minha identidade étnica.” Esse valor, conforme a professora Kaingang Vanisse Domingos “é uma semente que precisa ser regada constantemente, é a força que nos une”. Nessa prerrogativa, o grupo unido teria mais força “para educar os brancos”.

O momento da realização de um ritual é a oportunidade da exibição pública do conhecimento produzido pelos professores e alunos indígenas para os visitantes e a população local. A cada nova performance de um mesmo ritual, ela é necessariamente inovada, pois as interações instigam novas ênfases ou novas questões surgem. Em cada ano é apresentada uma temática diferente. Os especialistas do Ritual são os professores que apresentam os conteúdos que foram organizados por temáticas e distribuídos nas salas de aula. Após a abertura, os visitantes são convidados a assistirem as apresentações artísticas características, danças, teatro, jogos conforme a programação da respectiva Semana Cultural.

A Vanisse Domingos, professora Kaingang da Escola Fen’Nó, e liderança da Terra Indígena Toldo Chimbanguê, atua como porta voz do grupo e mestre de cerimônias na abertura da Semana Cultural. Para Barth (1987, p.28), o desempenho, a fala do especialista é autorizada pelo grupo, mesmo que a pessoa esteja desempenhando seu papel, fazendo uma afirmação que é uma asserção individual, mas que é moldada e autorizada por um grupo. Essa comunicação durante o ritual deve ser coerente, comovente e convincente. A *performance* inicia com o desejo de boas-vindas aos presentes:

Desejo a todos, os aqui presentes, boa tarde, boas-vindas, sejam bem-vindos na nossa casa, na nossa terra. Que daqui vocês levem muitos conhecimentos para as pessoas que não estão aqui, que não puderam comparecer. A gente agradece aos alunos e a Escola aqui presente, aos convidados que farão parte da mesa. Então, a partir de agora daremos início às nossas atividades. A semana cultural da Terra Indígena Toldo Chimbanguê foi criada em abril do ano 2000, ela foi realizada pela primeira vez na antiga Escola indígena de Ensino fundamental Irani no Toldo Chimbanguê I. A sua realização foi uma iniciativa da escola juntamente com a comunidade, como um

manifesto, uma forma de protesto às comemorações dos 500 anos do descobrimento do Brasil. A partir daí a Semana Cultural tornou-se permanente no calendário da comunidade Indígena do Toldo Chimbanguê. Ela é imprescindível para a revitalização e fortalecimento da cultura e identidade desses povos. Tornando-se um marco no mês de abril, como uma forma de reavivar e reviver costumes e tradições, oportunizando a organização de amostras e de expressões culturais da nossa etnia, e possibilita ainda à comunidade não indígena o acesso ao conhecimento da realidade e a história dos povos indígenas. Este ano, a Semana Cultural tem como tema Território, Cultura e Resistência. O objetivo deste tema é expor à sociedade geral a história de luta do povo Kaingang e Guarani pelos seus territórios, a sua resistência e força para manter a sua cultura e identidade viva e valorizada, proporcionando assim uma nova visão sobre a forma de vida e luta dos povos indígenas pelas garantias dos seus direitos.

Vanisse inicia com as boas-vindas aos visitantes. Na sequência orienta aos presentes que difundam os conhecimentos recebidos na visita para outras pessoas que não puderam comparecer. Embora Vanisse e os idealizadores do evento acreditem que os visitantes serão multiplicadores do aprendizado proporcionado pela experiência vivenciada, considero oportuna a leitura de Barth (1995, p. 78) de que, quando destinatários diferentes possuem chaves diferentes, aprendem coisas diferentes do evento. Portanto, a comunicação pode ser entendida ou interpretada de diferentes maneiras pelo público presente. Dessa forma, não há como ter um controle absoluto sobre a interpretação do público presente. Vanisse, contextualiza e justifica a realização do evento. Enuncia a temática e a relevância dela neste momento histórico.

A história é marcada por fatos que geram grande dispersão e dizimação dos povos indígenas e da sua cultura. Desde a colonização, à catequização, a tomada de terras, à repressão e o autoritarismo até os dias de hoje, com a negação dos direitos garantidos pela Constituição Federal. Sendo assim, os povos criaram formas de organização e resistência para sua sobrevivência e de todos os bens que são usufruídos pela sociedade. A luta pela demarcação das terras indígenas é ampla, ela é constante. Sendo que a situação atual do Brasil mostra um certo descaso desse direito, por parte das autoridades, o que tem ocasionado, nos povos indígenas, estratégias de luta e defesa para a garantia desses direitos. A sociedade muitas vezes pelo fato de desconhecer o contexto e as formas de organização dos povos indígenas traz discursos preconceituosos e desvalorizados sobre a forma de organização e luta do povo. Assim é importante mostrar para toda a sociedade a luta e a forma de resistência que os povos têm para buscar e lutar por seus direitos garantidos em leis e, muitas vezes negados pela grande massa de autoridades anti-indígenas. Destacamos também toda a luta e resistência que passamos para cultivar e manifestar e valorizar a nossa cultura, que é a arma de defesa e manifestação da nossa identidade cultural.

A referência aos fatos da história que geraram a dispersão e a dizimação dos povos indígenas revela as relações de poder e arbitrariedade na expropriação indígena, mas também revela a organização, a luta e a resistência dos povos indígenas. Asad (1993) ao refletir sobre a maneira como a antropologia tem abordado a história questiona o tipo de história que se tem produzido, evidencia que há os que advogam em uma “história na voz ativa”, e também que os

povos locais¹⁰⁶ estariam fazendo “sua própria história”, ou mesmo, “contestando a história”, e ainda reconstruindo suas existências culturais. Em muitos casos é evidenciada a hibridez das construções, em outras são abstraídas as relações com o sistema mundial. As interações entre os distintos grupos possibilitam leituras diferentes e condições desiguais de vida na qual vivenciam uma história compartilhada, na perspectiva de Veer (2001), essas interações históricas são mediadas por relações de poder. Suas histórias são produzidas em relação com os outros, independem exclusivamente das vontades de traçar os rumos, como os Kaingang e Guarani revelam, a luta foi e continua constante, mas as forças com as quais se luta também reagem e se mobilizam para garantir sua agência, com base em vários recursos dentro de um sistema mundial. As narrativas indígenas, no presente, procuram desnudar as relações de poder que mediam as ações dos colonizadores e populações autóctones no Brasil. Como ficou evidente na narrativa da professora Kaingang Vanisse Domingos, “a luta pela terra é constante, por parte dos povos indígenas”. Há a menção à organização dos grupos indígenas pela aplicação das leis constitucionais, direito garantido, mas ainda não aplicado na sua plenitude. Sua aplicação é dificultada pela mobilização anti-indígena. Nessa perspectiva convém refletir sobre os meios e oportunidades que os distintos grupos têm para manifestar suas narrativas históricas e os desejos de imprimir os rumos delas. As condições são desiguais em relação ao acesso midiático e às representações políticas. As narrativas comunicadas durante a Semana Cultural se constituem em uma oportunidade de diálogo na qual os Kaingang e Guarani tem organizado seu repertório na comunicação interna e na confrontação de narrativas externas.

4.4 MESA DE ABERTURA DA SEMANA CULTURAL

Após o texto de apresentação, a mestre de Cerimônias convida para compor a mesa as autoridades representando as respectivas instituições : A FUNAI, João Maria Roque (Kaingang), a SESAI, Sidivam da Silva (Kaingang), a EPAGRI, Josefina A. Nunes de Carvalho, a UNOCHAPECO, professor José Valdeemi, a Deputada Estadual Luciane

¹⁰⁶ Para Asad (1993, p. 7), “definir as pessoas como locais implica em dizer que elas estão presas a um lugar, enraizadas, circunscritas e limitadas, ao passo que pessoas vistas como não locais seriam concebidas como deslocadas, desenraizadas ou desorientadas, mas também podem ser classificadas positivamente como: ilimitadas, cosmopolitas e universais, nesse caso, pertencem ao mundo inteiro, na mesma proporção que este as pertence. A relação de poder implícita que autoriza o que seja local ou universal é muitas vezes naturalizada. O autor observa que os Estados nações e as empresas capitalistas modernas se constituem nos poderes que organizam os espaços no presente, definem o que é local, e do mesmo modo, o que não é.” (Tradução de Tânia Fernandes).

Carminatti, a Secretaria Municipal de Educação, Abegair Farias de Lima, o CIMI, Jacson Lopes Santana, a GERED, Maria de Lurdes Seben, o Ministério Público Federal, o procurador Carlos Humberto Prola Júnior, Cacique da Terra Indígena Toldo Chimbanguê, Idalino Fernandes, Cacique Guarani Miguel Barbosa, Diretor da Escola Fen'Nó, Vanderlei Kainpaul.

Imagem 15: mesa de abertura do evento



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Imagem 16: público presente na abertura do evento



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

O cenário é decorado com o artesanato produzido pelos moradores e alunos. Há um painel exibindo que se trata da realização da décima oitava Semana Cultural Kaingang e Guarani. A temática escolhida para a organização do evento “cultura, território e resistência” também aparece em destaque no painel. Após a composição da mesa de abertura, todos são convidados para se posicionarem em posição de sentido para cantarem o hino nacional. Nesse momento foram chamados os professores Marcos e Pedro (professores de língua Kaingang) para cantarem, a primeira parte do hino nacional, em Kaingang com os alunos, e na sequência a professora Kaingang Ivanir conduziria o canto em português. Segue a tradução da primeira parte hino nacional em Kaingang.

Goj sînvî tÿ Ipiranga fyr ty nÿtÿg kÿ.
 Û tar mÿmêg vânh prêr vÿ mê há tî.
 Kÿ rã vÿ êg ki kupûn mÿ, êg mÿ sér tîn kÿ,
 hã ra ên hã kã êg vÿ vÿrmÿ nÿtî.
 Ag ri ke pê êg nÿtî ha, êg tÿ ag kamêg Jãvãnh ja tugnÿn ke vê,
 ag krêm ke tÿ, êg nÿ tí ha. Tag hã ve jé êg tóg ag kamêg jãvãnh nÿ.
 Taki êg nÿtî, êg tÿ pê ki Salve! Salve!
 Brasil tag hã vÿ êg mÿ sér pê ti nÿ,
 jagnê to há kÿ êg jatun mÿ nÿtî
 kutÿg kÿ êg kanhkã tá krÿg sînvi vég tî;
 krÿg ù tóg êg mÿ tÿ Cruzeiro ve nÿ.
 Éhé ti nÿ sî tÿ tinî êg ga tagti
 êg krê vÿ êg ri ke tag kri vên han ke mÿ,
 Êg ga há tag kri,
 Ga ù ve sór tÿ êg nÿ Brasil vÿ há nÿ,
 Êg mÿnh fag vÿ ki nÿti gé, êg mré

ẽg ga há tag ki Brasil.¹⁰⁷

Os alunos e professores cantam o hino e ao final são aclamados com aplausos. Blásquez (2012, p. 39) informa que é “em torno dos atos escolares que se constitui e funde uma memória nacional com as recordações da infância, ao mesmo tempo em que eles oferecem a possibilidade de exhibir ostentadamente capitais culturais, corporais, econômicos e sociais acumulados pelos grupos familiares”. A presença do Hino nacional, mesmo entoado em língua Kaingang, remete às *performances* de Estado, que produzem e reproduzem datas cívicas, tendo a Escola como um instrumento na fundação do Estado e na construção do imaginário do Estado-nação. A escola é uma instituição do Estado, na qual os povos indígenas reivindicam mais autonomia na gestão, tanto dos conteúdos, quanto do calendário escolar. A realização da Semana Cultural, como os professores indígenas informam é uma atividade da comunidade, no entanto, ela se efetiva na Escola que é uma instituição do Estado, regida por normas que vão além das relações internas à comunidade.

A mestre de cerimônias informa que antes do pronunciamento da mesa será exibido um documentário realizado pelos professores e alunos da escola. O documentário consistiu em uma seleção de fotos que retrataram a preparação da 18ª Semana Cultural. Essa atividade procurou retratar todo o empenho na realização das atividades que no momento eram expostas ao grupo. Comentários e entusiasmo por parte dos alunos e professores e pais eram expressos conforme as imagens iam sendo projetadas na tela. O vídeo consistia na apresentação das imagens selecionadas com o fundo musical, que também transmitia uma mensagem, conforme a letra da música que compôs junto com as imagens o vídeo exposto para o público presente.

Índio do Brasil
 Boi Garantido
 Sou igara nessas águas
 Sou a seiva dessas matas
 E o ruflar das asas de um beija-flor
 Eu vivia em plena harmonia com a natureza
 Mas um triste dia o kariwa invasor
 No meu solo sagrado pisou
 Desbotando o verde das florestas
 Garimpando o leito desses rios
 Já são cinco séculos de exploração
 Mas a resistência ainda pulsa no meu coração
 Na cerâmica Marajoara, no remo Sateré
 Na plumária ka'apor, na pintura kadiwéu
 No muiraquitã da icamiaba
 Na zarabatana Makú, no arco Mundurukú

¹⁰⁷ Hino Nacional em Kaingang. Disponível em: <http://linguakaingang.blogspot.com/>. Acesso em: jan. 2019.

No manto Tupinambá, na flecha kamayurá
 Na oração Dessana...
 Canta índio do Brasil
 Canta índio do Brasil
 Anauê nhandeva, anauê hei, hei, hei!
 "Dos filhos deste solo és mãe gentil pátria amada Brasil".
 (Índio do Brasil - Boi Bumbá Garantido - Festival Folclórico de Parintins) Geandro Pantoja; Demétrios Haidos, 2004 ¹⁰⁸

A maioria dos visitantes do evento podem ser identificados com os Kariwa¹⁰⁹ invasor, palavra que pode ser traduzida por não índio. A letra da música expressava uma narrativa na qual os indígenas de diferentes etnias viviam em harmonia com a natureza até a chegada do invasor, que passou a desbotar o verde das florestas e contaminar o solo e o leito dos rios. Mesmo depois de quinhentos anos de exploração, consideravam que a resistência ainda pulsa forte no coração. A letra da música se soma às imagens dos estudantes e professores na preparação do evento no intuito de sensibilizar e transmitir uma mensagem aos presentes de respeito e defesa da natureza, além de visibilizar a contribuição das diferentes culturas indígenas na preservação do meio ambiente.

Após a exibição do vídeo, os integrantes da mesa são convidados a expressarem seus pontos de vista. O diretor Vanderlei Kainpaul, inicia com sua fala, de forma breve e objetiva:

Boa tarde a todos, queria agradecer a presença da mesa, cumprimentando o cacique Idalino Fernandes e em nome dele, estendo os cumprimentos aos demais integrantes da mesa. Queria agradecer aos alunos, professores, comunidade e visitantes. Que essa semana seja produtiva. Que possamos sair daqui com mais informação e conhecimentos. Que a gente sempre busque mais conhecimentos, obrigado. Lembro que os professores não mediram esforços para a realização da décima oitava Semana Cultural.

Ao findar a fala, ele é aplaudido pelos presentes. Enfatiza o caráter do evento como uma possibilidade de aprendizado e ampliação de conhecimentos. E na ordem dos pronunciamentos, é chamada a representante da Gerência de educação, GERED, Maria de Lurdes Seben:

Boa tarde a todos, (cumprimenta a mesa, na pessoa do cacique) nosso parceiro incansável, trabalhador, lutador pela aldeia, em nome do seu Idalino (cacique) quero cumprimentar as demais autoridades presentes na mesa, nosso diretor, nosso procurador, nossos professores, a vocês alunos aqui presentes, às outras Escolas que vieram prestigiar a abertura, as universidades, toda a aldeia e toda comunidade escolar. É um momento gratificante essa abertura, sim. Estamos muito felizes, nós da Gerência de Educação, nós sabemos da importância desta atividade nas comunidades

¹⁰⁸Letra da música Índio do Brasil. Disponível em: <http://tube.aeiou.pt/indio-do-brasil-david-assayag-musica-indigena-brasileira/>. Acesso em: jan. 2019.

¹⁰⁹ Expressão usada pelos Baniwa da língua aruaque.

indígenas. Não podemos valorizar somente o trabalho nesta semana que comemora o dia do índio, e sim, todo o ano letivo. Devemos valorizar juntamente com a comunidade escolar, com a aldeia a nossa cultura, a cultura indígena. Parabéns professores pelo trabalho realizado. Que Deus nos acompanhe.

Nas palavras da Gerência da Educação que segue as formalidades do ritual, no qual reconhece as autoridades constituídas, valoriza o cacique como trabalhador, uma forma de enfatizar que os índios são trabalhadores, em oposição às narrativas locais que muitas vezes evidenciam o oposto. É importante mencionar que os cargos de chefia são ocupados por não índios. Tanto na Gerência de Educação, como na diretoria das Escolas Indígenas em Chapecó, os Kaingang e Guarani ainda não ocuparam essas funções. No papel de chefia, parabeniza o trabalho dos professores e alunos. Os pronomes possessivos são enunciados como uma forma de sinalizar parte da abrangência e hierarquia da Gerência de Educação.

A próxima comunicação da mesa foi do cacique Kaingang Idalino Fernandes que cumprimenta os integrantes da mesa, todos os presentes, o coordenador e professores. Agradece aos professores que se empenharam em realizar o evento.

Pra mim tudo que é do nosso povo é bonito. Quero agradecer aos nossos profissionais ... Valorizo muito meus antepassados, os veinhos, nós ainda temos alguns, outros já se foram. Nós temos que lembrar, se não fossem eles, nós não estaríamos aqui. Nós devemos muito à luta deles. Hoje, esse é o nosso chão. E todas essas batalhas passam por um grupo de lideranças unidas. Quero agradecer a equipe de saúde, que a maioria é indígena, daqui. A gente passa por momentos de tristeza, de dor. Mas o que faz encarar os momentos difíceis é a união e organização do povo. Hoje vemos nossa gente formada e atuando na comunidade, isso é um orgulho. É lutando e estudando que gente consegue as coisas, que a gente chega lá.

Como uma forma de transmissão de valores e ensinamentos, a fala do cacique inicia enaltecendo o seu povo, em especial os profissionais que se empenharam na realização do evento. Há uma reverência aos ancestrais e sua luta pela conquista da terra, a retórica expressa que a vitória destes esteve associada à união, essa é a lição, para superar os desafios do presente o grupo deve permanecer unido e reconhecer o legado dos ancestrais. Valoriza muito os indígenas que estão estudando, isso é traduzido como um motivo de orgulho. O Cacique Idalino fala que a luta deve ser constante:

Cada um de vocês, valorize o que vocês têm hoje. Porque do jeito que está nosso país, se a gente não se reunir para lutar pelo que é nosso, a gente vai acabar perdendo. A comunidade Chimbanguê lutou pra conquistar esse chão, recuperar o que era nosso. Apesar das ofensas que recebemos, hoje nós adquirimos respeito. E pra nós manter o respeito da sociedade envolvente, nós temos que nos manter organizados, unidos, respeitando cada um e cada uma. Apesar de sempre ter aqueles que não nos respeitam.

Quando mexe no nosso direito, falando que índio só quer terra pra criar mato, porque índio não merece terra porque é vagabundo.

A fala do Cacique procura dialogar com os diferentes segmentos do público presente. Há a orientação interna para a união e a luta. Há uma menção ao respeito conquistado e negociado constantemente, pois não se trata de algo unânime e definitivo, evidenciando, portanto, a reivindicação da “moral do reconhecimento”, enunciada por Cardoso de Oliveira (2006, p. 111), de que não se trata apenas “de um direito político, mas de um imperativo moral”. A alusão ao fato de “criar mato”, gera interpretações distintas, para os Kaingang e Guarani, áreas com mata são fundamentais para o equilíbrio ecológico, alegam que a matéria prima para o artesanato está desaparecendo, o mesmo ocorre com as plantas, denominadas como remédio do mato, usadas com fins medicinais. A mata, no sentido proposto pelos indígenas, também possibilita a sobrevivência dos animais. Há narrativas, por parte de não índios, que desqualificam essas áreas de recuperação de matas, traduzindo essa prática como uma falta de empenho em cultivar o solo. Em relação ao tratamento recebido, o cacique menciona um processo judicial na qual a ação judicial se refere à publicação de uma charge no jornal Diário do Iguazu¹¹⁰ denominada “Sete palmos embaixo da terra”:

Ainda sofremos discriminação e preconceito. O preconceito passa de geração em geração. O pai ensina o filho. O sangue que corre nas nossas veias, corre nas veias de qualquer um, independente de cultura ou classe. Muitos dizem que os índios querem tomar o Brasil. Não, nós queremos ser respeitados como qualquer cidadão brasileiro. Nós votamos, não devemos nos deixar subornar para não sermos subornados depois, esse é o conselho que eu quero deixar, principalmente para os adolescentes, para que não tenhamos mais que ouvir “tem que matar tudo essa bugrada”. É uma ofensa quando nos chamam de bugres. Nós não somos canibais, não somos bugres, somos índios. Eu não tive estudo, mas tenho respeito. Nós queremos respeito. A Semana Cultural foi iniciada para mostrar que estamos vivos, temos a nossa cultura, as pessoas que vem nos conhecer vão perceber que somos gente diferente das ofensas e preconceitos que sempre atribuem aos bugres. Então a Semana Cultural surge para mostrar que aqui tem índio.

A charge mostra, um agricultor com um machado, e com faca no cinto, expulsando um indígena, insinuando que o atingiria, a mensagem expressava: “Já que índio quer terra, vô dá sete palmos de terra pro índio”. A imagem mostra o índio amedrontado em fuga. A Charge

¹¹⁰ Além do Diário do Iguazu, foram réus na ação do MPF o ex-vereador de Chapecó pelo PFL Amarildo Sperandio de Bairro, e o chargista Alex Carlos Tiburski dos Santos. A matéria foi publicada em janeiro de 2001. “Na avaliação do MPF, a negação da identidade dos indígenas de Toldo Chimbangue servia para, assim, deslegitimar a demanda do povo pela demarcação de suas terras. Além disso, a discriminação e a incitação à prática de homicídio “foram publicadas em jornal de grande circulação no Oeste de Santa Catarina, propalando as matérias tendenciosas a um grande número de leitores, fomentando o repúdio às comunidades indígenas”. Informações disponíveis em: <https://cimi.org.br/2016/09/38868/>. Acesso em: dez. 2018.

expressou a covardia do indígena, ao insinuar que foge em disparada e, ainda, perde o celular, símbolo que intencionava colocar em xeque a autenticidade deste. No senso comum é recorrente a insinuação de que ser índio é incompatível com o uso de tecnologias. A imagem mostra o índio despido de roupas, ele foi ilustrado apenas com um cocar que está se desintegrando na medida em que foge apavorado. A acusação de covardia, é uma ofensa aos valores dos Kaingang, um dos sinais diacríticos constituintes da identidade destes é a coragem, são conhecidos e reconhecidos por outras etnias como guerreiros. A mensagem da Charge comunica a ideia de que os índios estão nus, como animais, e atrapalham, importunam os trabalhadores. Um dos cartões postais da cidade de Chapecó é uma estátua que simboliza o desbravador, considerado o herói pioneiro desbravador, ele porta um Machado na mão direita, e um louro na esquerda. O machado, instrumento que aparece nas duas imagens, caracteriza o trabalho e o louro a vitória. A Estátua¹¹¹ está localizada em um ponto estratégico da cidade, ao lado da catedral. Os Kofás (anciãos Kaingang), guardiões da memória do grupo, lembram que os ancestrais contavam sempre que onde se encontra a catedral e a praça da cidade de Chapecó, era um local sagrado, pois lá foram enterrados os antepassados. A estátua do desbravador é o símbolo da cidade e é apresentada em *sites* de turismo. A presença indígena foi silenciada. A história oficial de Chapecó comunica sua versão nos símbolos e monumentos estrategicamente ordenados no espaço. Não é apenas a memória Kaingang que denuncia a versão da história oficial, os nomes Kaingang de inúmeros lugares da região oeste imprimem uma geografia do espaço que é anterior à narrativa da epopeia dos pioneiros desbravadores, como foi visto no primeiro capítulo. É visível uma geometria do poder na cidade de Chapecó, conforme orientação de Massey (2008), na qual o posicionamento dos diferentes sujeitos no espaço gera fluxos, encontros e desencontros na coexistência de uma heterogeneidade de histórias. Segundo a autora, a organização do espaço gera efeitos sobre a posição social das pessoas. Neste sentido, o espaço é um produto social e, conseqüentemente, produz efeitos sobre as relações sociais. O espaço é constituído pelo poder, as relações cotidianas produzem leituras e apropriações dos espaços, nos quais são impressas suas marcas. A estátua do desbravador é reveladora de uma imagem e linguagem na ordenação de uma geometria do poder no centro de Chapecó.

Além do processo em relação à charge veiculada no Diário do Iguçu em janeiro de 2001, houve outra matéria, esta anterior, publicada em 10 de agosto de 1995, no extinto Jornal

¹¹¹ Criada pelo artista plástico Paulo Batista de Siqueira, o monumento pesa aproximadamente nove toneladas e mede 14 m de altura e 5 m e 75 cm de largura. Sua inauguração ocorreu no dia 25 de agosto de 1981. Feito de ferro, aço e concreto, levou três meses para ser construído."Informações disponíveis em: <http://mapas.cultura.gov.br/espaco/203201/>. Acesso em: abr. 2019.

o Iguazu de Chapecó. A matéria apresentava o título: “Chapecoense deve mudar o símbolo”, de autoria do jornalista Nédson Antônio Lanzini Pereira, e segue parte do conteúdo publicado à época:

Esse negócio de ‘índio’, não tem nada a ver com a nossa cultura. Essas terras foram colonizadas por gaúchos. O melhor símbolo para a Chapecoense, seria do gaúcho desbravador. Além do mais a figura do índio, nas três Américas, sempre foi sinônimo de derrota, de fracasso. Os índios sempre foram dizimados, nunca foram bons guerreiros. Perderam suas terras para o povo opressor e colonizador da Europa desde 1500, e foram varridos do mapa. Os últimos descendentes das tribos indígenas vivem esmolando nas ruas, tentando trocar dinheiro por artesanato de arcos, flechas e cestos. O índio que sobreviveu é a figura melancólica do fim de uma raça. E é isso aí que usamos como símbolo. Não estranha que tenhamos tantas derrotas...Por favor, troquem o símbolo da Chapecoense, pode ser até um veado, uma galinha, um porco, mas não um índio.¹¹²

O jornalista foi denunciado pelo Ministério Público Federal e condenado em primeira instância, da qual recorreu com o argumento de “que não teve intenção de injuriar os índios, mas apenas de aconselhar o clube a mudar seu símbolo para um animal que retratasse a cultura local”.¹¹³ Embora o jornalista tenha sido condenado em 2007, nesse mesmo ano, o Estádio de futebol Índio Condá, após uma reforma de ampliação da capacidade, mudou seu nome para Arena Condá. Como já foi abordado no primeiro capítulo, as leituras sobre Condá são múltiplas e antagônicas, sendo que este pode ser interpretado como um “índio progressista” por parte da população não índia. Houve associação à ideia de modernização em relação ao nome e à estrutura do Estádio. A omissão da palavra índio, considerando apenas a referência ao Condá, reitera esse aspecto. A palavra Iguazu, nome dos dois jornais que veicularam as matérias preconceituosas, é de origem Tupi Guarani e significa “água-rio grande”¹¹⁴, mais uma vez a toponímia contrariando as narrativas que pretendem apagar a presença indígena de Chapecó e região. As narrativas depreciativas em relação aos indígenas continuam reverberando juízos de valor, no entanto, só assumem proporções semelhante às matérias aqui apresentadas, quando há possibilidade de anonimato por parte da autoria, por exemplo, em sites que apresentam conteúdos relativos à causa indígena, em especial, na parte destinada aos comentários. As atividades da Semana Cultural dialogam com essas referências e tentam desconstruir os argumentos depreciativos. O contraponto é comunicado pelos Kaingang e Guarani ao contrastar aspectos da resistência e luta histórica. “Existimos e resistimos” é a contra narrativa para o argumento apresentado pelo jornalista de que os índios foram “derrotados e varridos do mapa”.

¹¹² Jornal O Iguazu, quinta-feira, 10 de agosto de 1995.

¹¹³ Disponível em: <http://www.ojornalista.com.br/news1.asp?codi=2040>. Acesso em: abr. 2019.

¹¹⁴ Disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/iguacu/>. Acesso em: abr. 2019.

A referência ao gaúcho como pioneiro colonizador da região e da cidade, é uma versão que foi contada e recontada, com diferentes linguagens, até naturalizar essas ideias no imaginário social.

A abertura da Semana Cultural se constitui num lugar de fala onde é possível denunciar, comunicar outra versão dos fatos. Embora a abrangência seja restrita, em relação aos demais meios de comunicação, ela é concebida como uma oportunidade para, em doses homeopáticas, informar outras narrativas sobre a história do encontro entre os colonizadores e os povos autóctones.

Imagem 17: Charge



Fonte: CIMI¹¹⁵

¹¹⁵ Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/09/38868/>. Acesso em: dez. 2018.

Imagem 18: estátua do desbravador



Fonte: Site TripAdvisor ¹¹⁶

Há uma expectativa muito expressiva em relação ao desempenho da Semana Cultural, como mencionou o cacique Idalino, acredita que os visitantes ao visitarem e ouvirem os argumentos dos Kaingang e Guarani, mudarão o ponto de vista sobre eles. O Termo *bugre*, como foi abordado no primeiro capítulo, continua atual, embora polissêmico, mas sempre pejorativo.

Em relação à matéria citada pelo cacique, houve o pronunciamento de um dos réus, em janeiro de 2001, no Diário do Iguçu: “é um absurdo os índios quererem ainda mais terra, se não produzem [...] muitos que estão hoje na reserva de Toldo Chimbanguê não são indígenas autênticos. [...]”¹¹⁷. A incitação ao ódio e à morte aos indígenas, foi condenada, a população do Chimbanguê contou com a atuação do Ministério Público Federal em parceria com o CIMI. Em abril de 2016, o MPF condenou os réus ao pagamento de 850 mil reais. O Jornal justificou que não poderia arcar com a dívida, isso implicaria na falência dele. Os Kaingang apresentaram uma alternativa, o jornal teria que arcar com os custos da formação de estudantes indígenas.

¹¹⁶ Foto do desbravador. Disponível em: https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g1023714-d2402505-i89466507-Monumento_o_Desbravador-Chapeco_State_of_Santa_Catarina.html. Acesso em: abr. 2019.

¹¹⁷ <https://cimi.org.br/2016/09/38868/> acesso em dezembro de 2018.

Conforme o acordo, o jornal pagaria estudantes indígenas nos cursos: de Agronomia, Direito, e Enfermagem da UNOCHAPECÓ, além de um curso de pós-graduação, uma especialização em Educação Intercultural para uma turma de 20 a 30 professores indígenas na mesma instituição de Ensino. A matéria do CIMI apresentou uma fala do Cacique Idalino sobre o fato:

Eles disseram que se fossem pagar em dinheiro, teriam que fechar o jornal. Eu disse que nós não queremos dinheiro. ‘Queremos que vocês contribuam com a comunidade, quero informar as pessoas para que elas saibam os absurdos que vocês falaram’. Também precisamos de pessoas formadas em áreas como Direito e de formação melhor para nossos professores. Isso é mais importante que dinheiro.¹¹⁸

Conforme o Cacique Idalino Fernandes, na afirmativa da matéria de 2016, a formação acadêmica é mais importante que dinheiro. Nesse confronto de narrativas e na luta pela aplicação dos direitos o conhecimento é um instrumento indispensável para travar distintas batalhas, seja pela “moral do reconhecimento” exigindo dignidade e respeito, seja pela implementação dos direitos. Nesta perspectiva é importante perceber como o espaço da Semana Cultural é constituído como um lugar para mostrar a versão Kaingang e Guarani de viver e interagir no oeste catarinense. Ainda, conforme a fala do Cacique Idalino na abertura da Semana Cultural:

Nós trabalhávamos como agregados, não podíamos viver nossa cultura. Depois da luta pela terra nós iniciamos a luta de recuperar a cultura, a Semana Cultural foi feita para isso. Não devemos comemorar só o dia 19 de abril, dia do índio é todo dia. Cada índio que pensar no bem maior da sua comunidade, ele tem uma luta, uma batalha. As lideranças aqui sabem do esforço, o cacique e as lideranças trabalham por uma causa e não por dinheiro. Eu sofri embaixo de barraco, de ranchinho, hoje eu tenho orgulho das condições que nós temos. Mas não está às mil maravilhas. Falta muito ainda...

Ele reitera, em sua fala, a importância de trabalhar por uma causa e não por dinheiro. Considera que depois da luta pela terra, há uma luta pela recuperação da cultura, e não apenas pelo Dia do Índio. Essa luta é traduzida pela possibilidade de viver conforme os valores do grupo, todo dia, é e deve ser dia de índio. Segundo ele, a Semana cultural deve fomentar o valor de ser Kaingang e Guarani. Durante o Evento, há o momento em que o diálogo se dirige particularmente às instituições que gerenciam a Educação, para mostrar as deficiências da Escola, destacou a ineficácia da Internet, instrumento que facilitaria o acesso à informação por parte dos alunos:

¹¹⁸ Idem.

Eu me orgulho de ser índio quando vejo os Kaingang daqui formados na Universidade, mas estão aqui do lado do seu povo. Agora faço um pedido à Secretária da Educação, aqui nessa Escola, hoje, temos uma grande dificuldade, nossa Internet não funciona, aproveito a oportunidade para lembrar disso, pois nosso povo é sofrido, mas nós não fugimos à luta. Agradeço a atenção de vocês, acho que tomei muito tempo, mas era um desabafo que eu tinha que fazer, sabemos que tem visitantes aqui. Quero ainda explicar que a discriminação não é só me chamar de bugre, de vadio, tem a discriminação psicológica, a gente vê muito isso nos alunos que querem ir pra Universidade, mas não conseguem, porque são tratados como se fossem menos que os outros.

Ao concluir sua apresentação, o Cacique Idalino é ovacionado pelo público, são aplausos e assovios. Em alguns momentos o público fica inquieto, em especial as crianças menores que participam da audiência. Enfatiza o orgulho de ser índio e de ver os jovens indígenas formados na universidade. A fala do Idalino revelou também, como forma de denúncia, a ausência do acesso à Internet, a educação diferenciada e específica também necessita das demandas das outras escolas, no que diz respeito ao acesso à tecnologia. Evidencia também a violência simbólica a que constantemente são submetidos. A violência simbólica, conforme Bourdieu (2014), se traduz na incorporação de classificações arbitrárias produzidas por grupos que dominam os conhecimentos e tem o poder de construir essas classificações, os efeitos destas construíram a naturalização de uma supremacia dos “brancos” em relação aos indígenas.

O próximo a ser chamado para o pronunciamento foi o Cacique Guarani Miguel Barbosa, transcrevo parte do seu depoimento:

Boa tarde a todos, quero dizer que esse dia é importante para nós, pois lembramos do nosso tempo e da nossa caminhada até aqui. Gostaria inicialmente agradecer ao Cacique Idalino, em nome da nossa comunidade, pelo pequeno espaço que nos cederam para ficar até retomarmos nossa terra. Estamos aqui há 18 anos, reivindicando a nossa terra. A esperança do povo Guarani é um dia termos nossa Terra Homologada. Agradeço também todo o povo do Chimbangue que tem nos apoiado nesses anos, na espera de um resultado. Quero dizer a vocês que com o apoio da minha comunidade, quero lutar pelo meu povo. A nossa maior dificuldade é o povo, lá de fora, impor coisas pro nosso povo indígena. Nessa caminhada de luta, eu já perdi o meu pai, perdi minha mãe e uma irmã, mas não vou parar de lutar. Boa tarde a todos.

A mensagem do Cacique Guarani Miguel Barbosa denuncia o tempo de espera pelo retorno à sua terra, há 18 anos os Guarani aguardam, vivendo graças à generosidade do povo do Chimbangue que cedeu um espaço, e apoia a sua luta. Na perspectiva de Turner (2005), a experiência enunciada pelo cacique Guarani pode ser lida como um drama social. Os Guarani foram separados involuntariamente de sua terra tradicional, e hoje vivem por longo período, em torno de 18 anos, na liminaridade, aguardando o retorno, a reagregação à sua terra tradicional.

O pronunciamento do cacique Guarani reitera a gratidão aos moradores do Chimbangue e mostra sua insatisfação em relação ao povo de fora. O descontentamento do cacique Guarani diz respeito fundamentalmente aos discursos políticos e processos judiciais que impedem a homologação da Terra de Araçá'í. Ao finalizar seu discurso, o cacique foi aplaudido pelo público do local.

O pronunciamento seguinte foi da Deputada Estadual Luciane Carminatti,

Boa tarde a todos e todas, Eu quero cumprimentar o Doutor Carlos, é bom vê-lo novamente, boa tarde ao Cacique Idalino e cacique Miguel, ao Diretor (da Escola), e em nome deles, quero estender meus cumprimentos a todos os professores. (Cumprimenta todos os integrantes da mesa individualmente). Em primeiro lugar, gostaria de parabenizar o doutor Carlos (procurador) pela luta que nós tivemos, mas que foi protagonizada pelo Ministério Público Federal, que é a conquista do concurso para professor indígena, que é uma conquista enorme.

A deputada Estadual se refere ao concurso público realizado em outubro de 2017. Foi o primeiro concurso para professor indígena do Estado de Santa Catarina. Os professores da Escola Fen'Nó eram contratados todos os anos em caráter temporário (ACTs), essa condição tornava ainda mais precária a condição de professores atuantes nas Escolas Indígenas. Em abril de 2017, foi realizado um Seminário "Desafios da Educação Escolar Indígena", promovido pelo Ministério Público Federal e coordenado pelo procurador da República Carlos Humberto Prola Júnior, no qual foram discutidas as demandas indígenas sendo o concurso público a principal reivindicação. O secretário de educação Eduardo Deschamps, durante o seminário se comprometeu em criar um Grupo de Trabalho para viabilizar o concurso. A professora Maria Dorothea Post Darella, da UFSC, foi indicada para compor o GT que contou com a participação de organizações governamentais e lideranças indígenas Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng.¹¹⁹ Cinco professores Kaingang da Escola Fen'Nó foram aprovados no Concurso de 2017. Para realizar o concurso era necessário ter concluído o Ensino Superior, muitos professores não realizaram o concurso pelo fato de que ainda não haviam concluído o Ensino Superior. Para os professores Kaingang e Guarani a realização do concurso foi uma conquista, o acesso às garantias trabalhistas trouxe a implementação de direitos, mas ainda há muita luta, pois almejam a autonomia em relação a gestão da educação escolar indígena, que ainda se configura com maioria não indígena.

¹¹⁹ <http://dc.clicrbs.com.br/sc/estilo-de-vida/noticia/2017/08/pela-primeira-vez-concurso-para-professor-da-rede-estadual-prioriza-indigenas-para-as-escolas-de-aldeias-9877469.html>

A fala da deputada, na abertura, também fez referência ao fato de que a educação deveria orientar para o respeito às diferentes culturas. Especifico aqui os comentários relativos ao Chimbangue:

Aqui é um espaço de memória, de luta e resistência. Eu fico muito machucada quando ouço argumentos de colegas deputados sobre a causa indígena, eles geralmente expressam muitos preconceitos. Muitos defendem uma ordem habitual, de que o mundo seria feito apenas para alguns, os demais deveriam aceitar. Hoje em nosso país, nós não temos mais segurança jurídica, a Constituição está em disputa, a educação está em disputa. Hoje nós só teremos garantidos os direitos com muita luta. Contar uma história do Brasil, não é contar uma história bonita, linda, sem dor, sem sofrimento, sem muito sangue derramado. Quando entrei aqui na Escola me deparei com o cartaz de Dom José Gomes, vocês sabem quem era Dom José Gomes? A opção que ele fez pela luta dos menos favorecidos, dos indígenas, ele enfrentava a luta de pé, não baixava a cabeça. Como deputada eu fiz essa opção de escolher o lado certo da história. Eu quero aqui colocar o meu mandato à disposição desta luta.

A deputada enfatiza a resistência e luta em relação ao direito, à luta por direitos. Fala que defende o argumento dos caciques: “Nós não queremos toda a terra, nós queremos o direito à demarcação que está escrito na constituição de 1988”. Manifesta seu posicionamento político em defesa das minorias em consonância com o legado de Dom José Gomes, bispo católico da Diocese de Chapecó que faleceu no ano de 2002. Ficou conhecido por sua atuação na luta pela Terra do Chimbangue, e no comprometimento político com os movimentos sociais. O reconhecimento se deve ao fato de ter dedicado sua vida eclesiástica na defesa das populações indígenas. Foi presidente do Conselho Indigenista Missionário entre 1979 a 1983, conforme Brighenti e Nötzold (2009). Como bispo diocesano tomou partido de inúmeros conflitos agrários, atuou sempre em defesa dos grupos minoritários.

Imagem 19: Bispo Dom José Gomes com a Fen'Nó e familiares.



Fonte: Veiga (1991)¹²⁰

A deputada Luciane Carminatti foi muito aplaudida pelo público. Alguns presentes comentavam sobre o constrangimento visível da representante da Gerência de Educação, pelo fato de representarem posições políticas distintas. Houve gestores da gerência de Educação que atuaram como parceiros dos projetos da Escola, no entanto, conforme os professores, alguns limitavam iniciativas da autonomia da Escola.

Na ordem dos pronunciamentos, foi entregue o microfone ao representante da Funai, João Maria Roque que é Kaingang, este cumprimentou o cacique Idalino e os demais presentes. Parabenizou aos professores e comunidade pela Semana Cultural. Alegou que “essa é uma oportunidade de manter a cultura viva”. Mencionou a luta realizada pela Funai para regularizar a possibilidade de os indígenas saírem para vender artesanato. A venda do artesanato indígena, na cidade de Chapecó, é polemizada por diversos setores da sociedade local. Comerciantes reclamam e solicitam aos poderes públicos a retirada dos índios das Marquises de seus empreendimentos comerciais. Houve denúncias ao Ministério público sobre a presença de crianças indígenas na venda do artesanato, em distintos horários. As famílias indígenas que

¹²⁰ Acervo particular da família de Laudelina da Veiga, filha da Fen'Nó. No verso da fotografia há uma dedicatória do Bispo para A Fen'Nó com data de 15 de julho de 1991. Fiz uma foto digital da foto impressa.

vendem o artesanato são provenientes de diferentes cidades, um grupo significativo é de Nonoai RS, e geralmente acampam na Rodoviária de Chapecó, já que não há uma casa de passagem destinada a acolher essas famílias. O posicionamento da Funai consiste no argumento de que a produção e venda do artesanato envolve aspectos culturais e econômicos já que a venda do artesanato garante a renda para sobrevivência destas famílias. Finaliza: “procuro ser breve, para não cansar as crianças, mas lembro que devemos continuar firmes e lutando. Muito obrigado”.

A mestre de cerimônias, pede atenção do público para um convidado muito especial, o procurador Carlos Humberto Prola Júnior. O Procurador saúda as lideranças indígenas e demais integrantes da mesa, além da população presente. Afirma estar muito contente em poder participar.

Estamos sempre em contato com as lideranças. Queria dizer que estou muito contente em estar aqui, iniciei na Procuradoria em Chapecó em 2013, posso dizer que até então eu nem sabia que existia índios em Santa Catarina, e falo isso como alguém que morou 8 anos em Joinville, 8 anos em Florianópolis. Isso mostra o tamanho da ignorância sobre a temática indígena. Acredito que o caminho para reverter esse quadro é a educação. O contexto atual é muito difícil, mas eu perguntaria: quando foi fácil? Nunca foi fácil, é PEC por todo lado, CPI da Funai. Há uma bancada muito forte no Congresso nacional que não quer diálogo, não quer inclusão.

O relato proferido pelo procurador revela a “ignorância sobre a presença indígena” em Santa Catarina e particularmente em Chapecó, mencionou que a solução para reverter essa situação está na educação. Relatou que participou recentemente de evento promovido pelo Ministério público que teve como tema a causa indígena, neste, foram apresentados dados do IBGE sobre índios urbanos, estes comporiam quarenta por cento da população indígena. Contrasta essas informações com os argumentos que enfatizam “que lugar de índio é no mato”. Discute algumas falas recorrentes no contexto regional: “se o índio não sai para trabalhar é chamado de vagabundo, se vai trabalhar na cidade, alegam que deixou de ser índio. Então não tem saída, se ficar é vagabundo, se sair deixa de ser índio.” Outra fase recorrente é: “os índios querem tomar o Brasil”, adverte que não é isso que se vê, aqui em Santa Catarina. Informa que no Oeste as áreas indígenas demarcadas representam 0,23 por cento do território. “Se pesquisar é possível encontrar uma pessoa física que tenha o montante desta área. Falam que os índios devem ficar isolados, mas vão se isolar onde? No meio de uma plantação de soja, de milho?”. Ele considera que apesar de todos os problemas, houve avanço. Lembra que o concurso para professor indígena foi uma conquista fundamental. Havia professores que estavam como ACT por vinte anos. Conclui que:

Há muito que avançar ainda, mas esperamos que se estabeleça uma política na Secretaria Estadual de Educação para ampliar esses direitos. Com o ingresso de professores efetivos acredito que os professores indígenas possam participar e controlar a educação, a gestão da Educação Escolar Indígena. Acho que os indígenas têm que começar a controlar os sistemas de educação indígena, de saúde indígena, enfim tudo que diga respeito ao seu interesse. O Ensino Superior deve ser ampliado. Há uma variedade de povos indígenas, não existe índio, mas sim Kaingang, Guarani, etc. A diversidade é riqueza, isso não tem dinheiro que possa valorar. No Ministério Público de Chapecó todo dia é dia de Kaingang e Guarani, muito obrigado.

O pronunciamento do procurador evidenciou os desafios vivenciados pelos Kaingang e Guarani no presente, em especial no que tange às distintas leituras sobre o significado de “ser índio” em Chapecó. O conflito de narrativas que constituem o que seja ser índio foi abordado como algo a ser superado pela educação.

As narrativas enunciadas durante o evento dialogam com o público presente e se conectam com interlocuções que transcendem o espaço das falas. A tensão política vivenciada no Brasil, em 2018, marcada por um ano de eleições e por manifestações de políticas anti-indígenas marcaram o contexto da comunicação do evento.

A última manifestação foi do representante do CIMI, Jacson Lopes Santana:

Quero ser breve para não cansar o público presente. A Semana Cultural começou aqui em 2000, antes se comemorava apenas do dia do índio. Gostaria de dizer que a escolha do tema da Semana Cultural foi muito feliz “Cultura, território e resistência”. A cultura é vivida no dia a dia, mas território e resistência é o símbolo da comunidade, a marca da luta desta comunidade pela terra na década de 80.

Sobre a luta pela terra menciona Dom José Gomes (bispo), Valdemar Salvador do Kondá (liderança da Terra Indígena Reserva Aldeia Kondá), e Idalino (cacique) que foram para Brasília lutar pela garantia dos direitos, na década de 80. Informa que na época “se lutava pela conquista de direitos, esses povos lutaram e conquistaram, hoje se luta para garantir os direitos já conquistados. Hoje eles têm que viajar 36 horas para garantir os direitos já conquistados.” Agradece a atuação do Ministério Público Federal, na pessoa do Dr. Carlos procurador, critica os políticos que argumentam abertamente em acabar com os direitos indígenas. “Aqui não se comemora o dia do índio, mas a luta e resistência”. Finaliza, parabenizando a Semana Cultural e reitera “é o momento de lutar por território e principalmente pela resistência de vocês”.

A professora Kaingang Vanisse Domingos, a mestre de cerimônias, retoma o microfone para finalizar:

Somos um povo de uma grande ancestralidade, ela nos ensinou a amar a terra como uma mãe, a respeitá-la como a nós mesmos, a cuidar dos rios e matas como grandes heróis e mitos ancestrais. Somos um povo que luta, mas que luta por direitos conquistados que ainda não foram garantidos. Que luta pela harmonia e paz na mãe terra. Um povo que não quer benefícios, mas que vê cada dia mais seus direitos desrespeitados. Direitos esses que foram conquistados por muitos dos nosso Kofás (anciãos Kaingang), dos nossos Xeramõi e Xejuryi (Guarani anciãos), alguns estão nos deixando, assim, revivo a memória da Ana da Luz Fortes do Nascimento a Fen'Nó. E também, com muito carinho e estima do nosso amigo e companheiro Kaingang Ari Paliano, que nos deixou neste fim de semana. Com muito sentimento, desejamos muita força aos seus familiares. Em homenagem pedimos a todos um minuto de silêncio.

Ari Paliano foi o primeiro indígena formado em Direito no Brasil. Muitos moradores do Chimbangue expressam gratidão pela atuação deste na defesa de causas coletivas ou particulares. Após o minuto de silêncio, Vanisse retoma a condução do evento. E se dirigindo a audiência, disse:

E assim sociedade, seguiremos na luta com muita força, sabemos de tudo que iremos enfrentar, os preconceitos, as políticas anti-indígenas, o descaso, tudo isso, muitas vezes pela falta de conhecimento, ou pela própria ignorância de não querer conhecer. Nossa luta é grande, mas se resistimos até agora, com tantos ataques, não é agora que iremos parar. Estaremos juntos e juntos avançaremos sempre. Agradeço à mesa. Entregamos uma pequena lembrança para os integrantes da mesa de abertura.

Entrega uma caneta trançada (artesanato Kaingang e Guarani, feita pelos alunos da Escola) como presente para os participantes da mesa. “Guardem com muito carinho. Agradecemos a todas as falas dos que estiveram presentes aqui”. O pronunciamento de encerramento da professora Kaingang Vanisse Domingos sistematizou os valores considerados centrais para os Kaingang e Guarani como o culto aos ancestrais, os antepassados, dos quais herdaram a vida, os valores. Os saberes herdados consistem em “amar a terra como uma mãe”, portanto devem se ver como parte integrante da natureza. A herança dos direitos conquistados pelos ancestrais é a inspiração para seguir na luta juntos contra as políticas anti-indígenas e toda forma de preconceito.

Com o encerramento da mesa de abertura, são anunciadas as apresentações: “E agora teremos as apresentações”. A primeira apresentação será com os alunos da educação Infantil, do CEIM Toldo Chimbangue, irão apresentar a dança “canto de guerra”. E logo após o Xondaro Guarani.” Após a apresentação das danças, as salas de exposições estão abertas ao público. No intervalo das apresentações a trilha sonora que ambientava era a da canção "Demarcação Já”.

A letra é de autoria de Carlos Rennó e a música de Chico César, a canção¹²¹ foi lançada durante a Mobilização Nacional Indígena, no período entre 24 e 28 de abril de 2017. Os Kaingang e Guarani da Terra Indígena Toldo Chimbangue estão articulados com os movimentos nacionais. Os encontros como o Acampamento Terra Livre são oportunidades de diálogos com outras etnias sobre as problemáticas vivenciadas em diferentes contextos do país. Nesses encontros também há outras formas de trocas de experiências, novidades sobre novas formas de elaborar o artesanato, como por exemplo, a técnica de artesanato Kaingang usada para a confecção do Balaio é adaptada para brincos e pulseiras. Cocares com novos formatos e cores também são modelos que inspiram as atualizações destes no Chimbangue, portanto, a cada ano, surgem inovações seja no artesanato, nas danças, culinária e nas distintas formas de expressões culturais. As mobilizações indígenas nacionais desde 2015, têm caracterizado o denominado “abril indígena”, período marcado por protestos e celebrações com ênfase na luta por direitos, pela visibilidade e reconhecimento indígena no país.

Logo após a apresentação das danças o público é convidado a conhecer as atividades produzidas pelos alunos e professores, além dos profissionais da saúde que apresentam os resultados do seu trabalho na sala destinada à saúde. No ano de 2018 havia uma sala com informações sobre a história do grupo, com textos e ilustrações produzidos pelos alunos. Outra atividade foi uma homenagem aos Kofás (anciãos Kaingang) e Xeramõi e Xejaryi (anciãos Guarani). Outra sobre a alfabetização em língua Kaingang e Guarani. Uma sala de aula foi destinada aos mitos, são apresentados em textos escritos e anexados à parede, acompanhados de ilustrações, também produzidas pelos estudantes. Cada sala de exposição conta com um professor responsável que recebe o público e conduz a apresentação. As atividades de educação física são desenvolvidas na quadra, geralmente no último dia do evento, elas exploram brincadeiras e jogos indígenas. Nas cabanas no pátio da escola estão expostos o artesanato para a comercialização.

¹²¹Interpretam a composição: Arnaldo Antunes, Céu, Chico César, Criolo, Djuena Tikuna, Dona Onete, Elza Soares, Felipe Cordeiro, Gilberto Gil, Lenine, Letícia Sabatella, Lirinha, Margareth Menezes, Maria Bethânia, Marlui Miranda, Nando Reis, Ney Matogrosso, Russo Passapusso (Baiana System), Tetê Espindola, Zeca Baleiro, Zeca Pagodinho, Zé Celso Martinez Corrêa e Zélia Duncan. O projeto é uma parceria das organizações Greenpeace, Instituto Socioambiental e Bem-te-vi com as produtoras Cinedelia e O2. informações obtidas na matéria da Ilustríssima, Folha de São Paulo de 09/04/2017. Segue a letra anexo.

4.5 DANÇAS KAINGANG E GUARANI A FORÇA SAGRADA DA NATUREZA NA DEFESA DO TERRITÓRIO

“hoje é o preparo do corpo e mente para a defesa do território” (professor Kaingang Marcos Garcia)

A apresentação das danças é um momento do evento que como no momento da realização da mesa de abertura concentra todos os visitantes no mesmo espaço. Há uma disputa pelo melhor ângulo para a observação do espetáculo.

As danças se constituem em “fotos sociais totais” seguindo a premissa de Marcel Mauss (2003), elas articulam aspectos fisiológicos, estéticos, psicológicos e cosmológicos, políticos. As apresentações públicas das danças Kaingang e Guarani também atualizam os aspectos temporais, as danças são ressignificadas, os professores elaboram as narrativas orais dos Kofás e Xeramoi (anciãos Kaingang e Guarani) sobre a cosmologia, os cantos e as danças. Essas informações são articuladas com registros de cronistas e etnólogos sobre o tema, mas são as contingências vivenciadas no presente que darão relevo aos aspectos considerados mais significativos pelos Kaingang e Guarani.

Os professores Kaingang mencionam que houve uma ruptura na prática das danças, informam que não houve uma regularidade temporal em suas práticas. A possibilidade de desenvolver pesquisas e recriar as danças tem sido apontado como algo positivo para fomentar a identidade Kaingang. As danças são formas de comunicar as diferenças entre as distintas etnias indígenas e de modo mais enfático com os não índios. As danças indígenas são apresentadas em diferentes ocasiões na cidade de Chapecó, como no aniversário do município. Os convites para as apresentações das danças têm sido cada vez mais recorrentes. O professor Kaingang Marcos Garcia relatou que isso faz com que os não índios os vejam com mais respeito. Não há a pretensão de mensurar a receptividade da experiência da dança na cidade de Chapecó, mas conforme as práticas e narrativas Kaingang, as danças contribuem para o que Cardoso de Oliveira (1996, p. 55) referenciou sobre a “busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do autorrespeito”.

No ritual, antes da apresentação das danças, são narradas de modo breve sua história, sua inspiração. Os mitos são as referências para as danças, os visitantes são convidados a visitar as salas onde há exposição sobre os mitos.

Nimuendajú em 1913, esteve entre os Kaingang no Paraná, foi o primeiro etnólogo a analisar e coletar os mitos Kaingang, antes dele, haviam os registros do Padre Chagas Lima,

era o catequizador dos Kaingang de Guarapoava, além deste, Telêmaco Augusto Éneas Morocines Borba, sertanista e administrador dos Aldeamentos Indígenas de São Pedro de Alcântara e de São Jerônimo, no Paraná, coletou seu material durante os anos de 1863 até 1873, registrando seus dados na obra “atualidade indígena” de 1908. Nimuendajú (1993) menciona que a classificação feita por Borba (1908) dividia os Kaingang em “Cagurucés, Cames e Caingangues”, mas que, no entanto, Kaingang é nome atribuído a toda a nação e, portanto, Came representa o clã Kamé e, o Cagurucré representa o clã Kañerú. Transcrevo o material coletado por Nimuendajú sobre a cosmologia Kaingang:

A tradição dos Kaingang afirma que os primeiros da sua nação saíram do chão, por isso eles têm a cor de terra. Numa serra no serão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou embaixo da terra, onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe consigo um grupo de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú a sua gente eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, pelo contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo que não pertença ao clã de Kañerú ou ao de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã Kañerú é malhado, o que pertence ao clã kamé é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas (NIMUENDAJÚ, 1993, p.58-59).

A cosmologia Kaingang classifica todo o universo conforme as metades kamé e Kairu, todos apresentam a descendência dos heróis fundadores seja pelas características físicas, seja pelo temperamento. As metades são exogâmicas e complementares. O Sol é Kamé, a lua é Kairu. Juracilda Veiga (2006) em sua pesquisa com os Kaingang reitera a existência das metades patrilineares Kairu e Kamé e estabeleceu as subdivisões delas. A metade Kairu está dividida nas seções Kairu e Votor; a metade Kamé, nas seções Kamé e Wonhétky. As diferenças entre as seções são caracterizadas pela descendência, Kairu marca descendência Kaingang, Votor a descendência de Kaingang com outras etnias. O mesmo ocorre com a marca Kamé representando a descendência Kaingang e a Wonhétky a descendência de Kaingang com outras etnias.

Uma forma de marcar o pertencimento aos clãs são as pinturas corporais, os filhos herdam a marca do pai, dessa maneira para as danças e demais rituais são realizadas pinturas corporais, os Kamé são representados pelo riscado e os Kairu pela pinta, círculo. As cores das

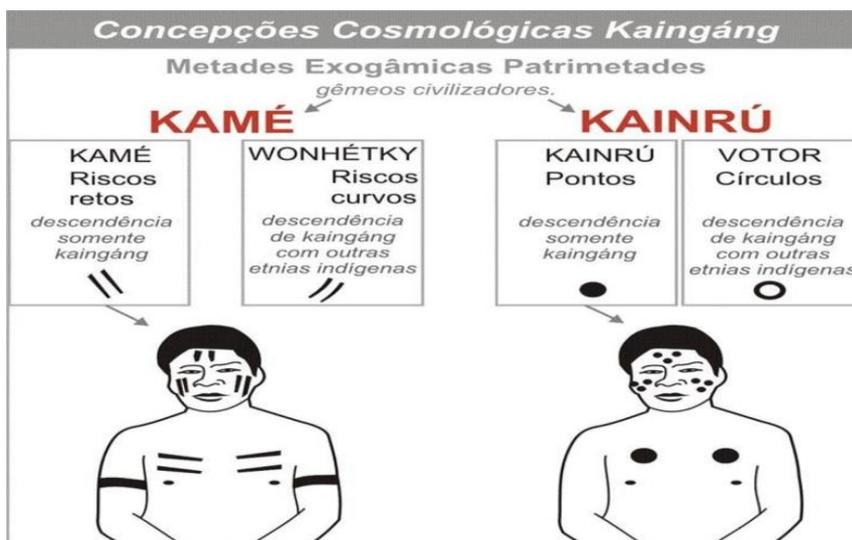
pinturas também correspondem às metades clânicas, o Kamé é representado pelo vermelho e o Kairu pelo preto. Nimuendajú (1993) registrou que a exogamia dos clãs era lei no início do século XX, no Paraná. No presente os casamentos entre Kamé e Kairu são recomendados, são casamentos ideais, no entanto, há registros de casamentos dentro do mesmo clã.

Na medida em que a educação possibilitou maior autonomia em relação aos conteúdos escolares, a cosmologia, os mitos fundantes foram inseridos como conteúdos escolares. O mito registrado por Nimuendaju foi o subsídio da pesquisa realizada pelos alunos na produção do cartaz que continha as informações sobre os mitos. O domínio da língua Kaingang, o conhecimento e reconhecimento das marcas são sinais diacríticos fundamentais para marcar o pertencimento ao universo Kaingang. As pesquisas de “revitalização cultural” desenvolvidas pelos professores Kaingang operam no sentido de proporcionar aos estudantes esse conhecimento. A pesquisa desenvolvida por Stefanuto (2017) evidencia que:

segundo diversos relatos, atualmente é muito difícil saber a qual metade pertence uma pessoa no Toldo Chimbanguê. O conhecimento sobre as metades Kamé e Kairu, segundo um professor Kaingang aquela aldeia, vem sendo retomado pelos professores indígenas de modo que possa ser minimamente transmitido aos estudantes. (STEFANUTO, 2017, p. 37).

As pesquisas sobre os conteúdos específicos às temáticas indígenas têm suscitado produções de distintos materiais para subsidiar as práticas pedagógicas. Em 2012 foi lançado um livro sobre o artesanato indígena, patrocinado pelo Conselho de Missão entre os índios (COMIN) e contou com a participação de professores indígenas do Sul do Brasil, dentre eles, vários professores da Terra Indígena Toldo Chimbanguê, eles atuaram como pesquisadores e colaboradores dele. Durante a Semana Cultural, a imagem publicada no livro, acima mencionado, com a explicação sobre as metades clânicas, foi exposta para que todos pudessem visualizar as características das marcas.

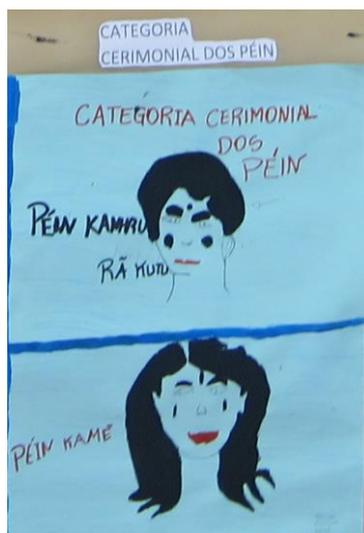
Imagem 20: marcas Kamé e Kairu e suas respectivas seções



Fonte: (CAVALCANTE e PAGNOSSIN, 2007, p. 40).¹²²

Há uma classificação cerimonial das metades clônicas que correspondem aos papéis desempenhados por pessoas selecionadas pelos rezadores Kuiã durante o ritual do Kiki. Essas pessoas recebem uma marcação diferenciada, no caso dos Kamé são caracterizados com apenas um risco, e Kairu com um ponto. Conforme imagem produzida e apresentada pelos alunos durante a Semana Cultural.

Imagem 21: categorias cerimoniais adotadas no Ritual do Kiki.



Fonte: Adiles Savoldi (2015).

¹²² (CAVALCANTE e PAGNOSSIN, 2007, p. 40) In: PALAZUELOS BALLIVIÁN, José M. (Organizador). Artesanato Kaingang e Guarani. São Leopoldo: Oikos, 2012.

Na cosmologia Kaingang, conforme pesquisa de Veiga (2000, p.155), a morte é considerada:

apenas uma mudança da aldeia atual para a aldeia dos mortos. Às vezes, eles usam a expressão “ele viajou” para designar o ato de morrer, ou ainda, “ele foi para debaixo da terra”. O fenômeno físico da morte não é o fim do indivíduo, nem sua separação definitiva daqueles com quem fez comunidade. A morte é, para os Kaingang, a dissociação entre o espírito e o corpo de uma pessoa.

Conforme a cosmologia Kaingang o espírito continua a existir, “ele tem saudades dos parentes vivos e deseja levar, consigo, as pessoas que ama” (2000, p.15). Desse modo, o contato dos vivos com morto é considerado perigoso, seu nome não deve ser pronunciado. Acreditam que o morto não sabe que está morto, portanto, não ousam chamar seu nome, devido ao receio de que este se apresente. Diante deste fato, os Kaingang se referiam ao morto como “finado”. Veiga (2000) especificou que para os Kaingang somente o ritual do Kiki conseguiria separar definitivamente o morto do mundo dos vivos.

No ritual do kiki é possível perceber todos os aspectos da organização social. Para a realização dele é necessário a presença dos rezadores kuiã de ambas as metades. A maior dificuldade de realização do ritual no presente é justificada pelos Kaingang pela ausência de rezadores capacitados.

Transcrevo a explicação que os alunos e professores sistematizaram sobre o ritual do culto aos mortos e apresentaram em forma de painel na Semana Cultural. A pesquisa desenvolvida pautou-se em diferentes fontes, algumas informações são oriundas de trabalhos acadêmicos, da etnologia indígena, outras informações são referentes à memória dos antigos, e ainda, de produções mais recentes, realizadas por professores indígenas com caráter didático pedagógico:

Ritual do Kikikoi

O que é o ritual do Kikikoi? É o principal ritual tradicional dos Kaingang e era realizado por todos os grupos até as primeiras épocas deste Século. Depois de serem conquistados pelos brancos, os rezadores (Kuiã) foram implacavelmente perseguidos pelos administradores do serviço de proteção ao índio (SPI) e muitos grupos acabaram abandonando a realização do kikikoi. O kikikoi ficou 23 anos sem ser realizado e sua recuperação em 1976, contou com incentivo dos padres Lothário Thiel e Egon Heck da paróquia de Xanxere. Em 1978 realizaram outro kikikoi. Nos anos 80 foram realizados três ou quatro vezes e nos anos 90 o kikikoi se tornou um ritual anual também conhecido como kiki. Esse ritual é oferecido pelos parentes de um morto recente, os quais são os “donos” do kiki.

O kikikoi é dividido em três fogos. No primeiro fogo são acendidos dois fogos, um para cada metade. Os Péin de uma metade acendem o fogo para a metade oposta. O fogo dos Kamé fica na metade oeste, e dos Kairu fica a leste. Nessa noite os rezadores

cantam e tocam os Xykxy (chocalhos sagrados). Os Péin, homens e mulheres auxiliam os rezadores para que o fogo não se apague, e distribuem a bebida, feita de pinga e mel. Em cada metade, os rezadores e auxiliares - músicos e os dançarinos - rezam, cantam e fazem desafios ao grupo de outra metade. Os Kamé são os que começam, depois dão vez aos Kairu e assim vão se alternando até o final do “primeiro fogo” que tem duração de cerca de duas horas.

Os Kamé são os primeiros a entrar no cemitério. Os Kairu esperam do lado de fora. Os rezadores e os seus Péin ficam as cruzes nos túmulos, previamente limpos e com os pōkri (ramos relacionados de cada metade) sobre eles uma mulher Péin realiza o choro ritual. Os rezadores fazem as rezas e as mulheres dançam em volta do túmulo. A cerimônia encerra quando os Péin jogam o pōkri fora da cerca do cemitério. As rezas dos Kamé são mais audíveis que as rezas dos Kairu. Segundo os relatos dos rezadores, o Kairu utiliza uma região do aparelho vocal diferente do Kamé, “onde cria um fôlego diferente para cantar”, e torna o som grave e pouco audível. Esses aspectos vêm de encontro à tradição que diz ser o Kamé mais forte que o Kairu.

Os rezadores dizem que os bichos do mato é que dançavam o kikikoi e estes ensinaram os homens. Muito da sonoridade do Kikikoi busca imitar o som destes bichos e as danças imitam os gestos do tamanduá, do lagarto, do serelepe, dos pássaros e outros. Numbê: Alguns Kaingang afirmam que o numbê - “mundo das almas” fica abaixo do solo, é um paredão, como um precipício. Acreditam que existe uma relação com o a origem dos Kaingang, que vieram de baixo da terra. Depois do dilúvio os pais ancestrais saem de baixo da terra para fazer o povoamento e uma parte deles permaneceu subterrânea, e essa parte se conserva lá até hoje, e então, vão se reunir às almas dos Kaingang que morrem aqui em cima.

O ritual do Kikikoi (kiki) é descrito como sendo o principal ritual tradicional dos Kaingang. A narrativa expressa a repressão que ele sofreu por órgãos governamentais, como o SPI, ocasionando sua supressão durante vinte e três anos. Descrevem a recuperação em 1976, e a realização dele nos anos subsequentes. A realização do ritual é apontada como iniciativa de um parente de um morto recente. São descritas três etapas, denominadas de fogos, nas quais as categorias cerimoniais Péin, desempenham papéis especiais e são distinguidas das demais por portarem uma marca própria, conforme foi apresentado acima, nas ilustrações produzidas pelos alunos. Para Veiga (1994, p. 176):

Os péin são considerados pessoas mais fortes com relação à influência dos espíritos. Eles acompanham os “rezadores”, fazem as fogueiras com nó de pinho para que estas não se apaguem. São péin também os que fazem as pinturas corporais cerimoniais, cavam o tronco do pinheiro para transformá-lo no recipiente onde será fermentada a bebida, apresentam os ingredientes do kiki para que os rezadores rezem sobre eles, misturam a bebida, cuidam da sua fermentação retirando as impurezas que sobem durante o processo e a servem aos participantes da festa.

Os Péin são considerados como pessoas com o “espírito forte” e podem enfrentar o espírito dos mortos, não há distinção de gênero, podem ser homens ou mulheres. Eles são escolhidos pelos Rezadores.

Baldus em 1933, denominou o ritual de “culto aos mortos”, ele faz menção às danças e às pinturas. “A pintura no rosto é usada nas festas dos mortos [...] entre os Kaingang de Palmas o pai determina, quando pinta o filho ou a filha pela primeira vez” (1979, p.18). As pinturas organizam as “parelhas para dançar”. Descreve o modo de dançar “se dança em filas e em rodas” (BALDUS,1979, p. 18). As pinturas são realizadas para proteger os portadores dos espíritos dos mortos, mas também para marcar o pertencimento conforme a metade clânica. Durante o ritual há uma organização espacial e social conforme as metades, elas são concebidas como opostas e complementares. Schaden (1988) em sua pesquisa sobre os Kaingang também mencionou sobre as danças e cantos cerimoniais, marcadas e organizadas conforme as metades. Veiga (1999, p. 4), em sua pesquisa sobre o ritual do kiki, considera que “a morte, para os Kaingang, é a contraparte da vida”. Esses mundos existem separados, pois, “quando aqui é dia, no mundo dos mortos é noite e, vice-versa. Se aqui faz tempo seco, no mundo dos mortos está chovendo. Tanto os mortos podem vir ao mundo dos vivos, quanto os vivos podem, em determinadas situações, ir ao mundo dos mortos” (VEIGA, 1999, p. 4). O ritual do Kiki é que organiza a relação entre esses dois mundos e encaminha o espírito do morto para o seu lugar, o mundo dos mortos, no Numbê, o mundo das almas.

A narrativa sobre o Kiki apresentada durante a Semana Cultural salienta que foram os animais que ensinaram os homens a dançar o kiki. As primeiras referências às danças estão, portanto, associadas ao ritual. Os animais também são classificados de acordo com as metades, o texto produzido pelos alunos e professores do Chimbangue informa que:

As metades Kamé e Kairu possuem características opostas umas às outras, e cada herói civilizador em seu surgimento dividiu e criou plantas e animais de determinada metade. Como herdaram características do dia e da noite. Kamé trabalhava de dia e criou leões, cobras, onças e vespas. Kairu trabalhava de noite e criou o tamanduá, anta e o macaco. Kairu estava fazendo outro animal, faltava ainda os dentes, língua e algumas unhas, começou a amanhecer e como de dia não podia fazer, pôs-lhe apenas uma varinha na boca e lhe disse: - Você não tem dentes, viva comendo formiga. Com o restante do carvão, fizeram as antas e disseram: vão comer caça. Estas por sua vez não tinham saído com os ouvidos perfeitos e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer e kairu, que já estava fazendo outro animal, disse-lhe gritando com mau modo: - Vão comer folha e ramo de árvore-; desta vez elas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas de árvores e frutas.

O texto foi inspirado no mito registrado por Telêmaco Borba (1908), a narrativa explica as características dos animais e seu contexto de surgimento. A cosmologia apresenta os animais como os mestres das danças. Foi com eles que os homens aprenderam a dançar. O ritual do Kiki era lembrado como o lugar da dança Kaingang.

No presente, as celebrações do dia do índio que se converteram em Semanas Culturais, têm atualizado as danças Kaingang e incorporado a parte festiva que era atribuída ao Kiki. Durante esse período se apresentam grupos de dança de outras terras indígenas, ou ainda, são frequentes os convites para apresentações de dança na cidade de Chapecó e região. As danças se tronaram uma expressão contemporânea da cultura Kaingang ou Guarani. “É na performance de uma expressão que experimentamos novamente criar, reviver, recriar, refazer, reconstruir e remodelar nossa cultura” (BRUNER, 1986, p.11).

Em todos os dias, durante a Semana Cultural acontecem apresentações de dança Kaingang e Guarani. A preparação dos corpos para a dança implica em exercícios físicos, há o desenvolvimento de habilidades de coordenação, equilíbrio e ritmo. As pinturas com as marcas kamé (ratéj, comprido ou riscado) ou kairu (ra ror, redondo, círculo) são desenhadas no rosto e nos braços, e nos meninos também no tronco, na frente e no dorso. As roupas das meninas são confeccionadas com as respectivas marcas dos clãs aos quais pertencem. Os cocares são parte da composição estética para a apresentação, a maioria deles foram confeccionados pelos estudantes.

Durante os ensaios para a Semana Cultural, os professores ficavam responsáveis por ensaiar um tipo de dança com os alunos. Havia a liberdade por parte dos alunos quanto a participação. O professor de Kaingang Marcos Garcia relatou que o aprendizado não deve ser forçado, “é preciso motivar os alunos”. Em seu ensaio como os alunos do ensino médio explicou como os Kaingang aprenderam suas danças observando os animais. Na apresentação da Semana Cultural, a professora Kaingang Vanisse Domingos contou uma história da dança e explicou sobre as pesquisas realizadas pelos professores e alunos sobre os diferentes tipos de dança.

Como forma de luta e retomada de seus direitos, conquistas; iniciou-se com os povos indígenas, o trabalho de revitalização da cultura; aqui no Sul, em específico, os Kaingang. A dança Kaingang é uma forma de revitalização da cultura; para isso, foram necessárias muitas pesquisas, principalmente com nossas pessoas mais velhas da comunidade, que para nós são os nossos laboratórios de aprendizagem. Hoje a dança Kaingang está muito presente em todas as manifestações culturais da Terra Indígena; cada uma possui um significado para a etnia Kaingang.

Os argumentos da professora Vanisse Domingos articulam a reivindicação dos direitos e a chamada “revitalização cultural” que pode ser interpretada como uma forma de “se ver com os próprios olhos” para se contrapor a imagem depreciativa que foi construída pelo colonizador. Cardoso de Oliveira (2006) especificou a perversidade do efeito moral do colonialismo etnocêntrico ao fazer com que o índio se visse pelos olhos do colonizador. A possibilidade de construir uma narrativa positiva de sua história e sua cultura é fundamental para a autoestima

dos povos indígenas. A dança é significada como uma forma de conectar os Kaingang com a natureza. A natureza foi a fonte do aprendizado das danças. Vanisse Domingos relatou que:

Antigamente o povo Kaingang, segundo contavam nossos antepassados viviam sempre em harmonia com os animais, a natureza. Assim herdamos características dos animais. Dos macacos herdamos a característica da face e dos dedos redondos, sendo estes da metade Kanhrú. A metade Kamé herdou características do tamanduá com unhas e face alongadas. Esta dança representa as duas metades clônicas Kamé e Kanhrú. Por viverem em harmonia com os animais, muitas danças foram herdadas dos animais. O inhambu é um pássaro, nesta dança a mãe pássaro aconselhava seus filhinhos com seu canto, pois eles vivem sempre felizes na selva

As metades clônicas Kamé e Kairu remetem à cosmologia Kaingang. Os mitos são a fonte na qual os Kaingang fundamentam suas explicações sobre o mundo e as suas formas de organização. Conforme foi narrado pela professora Vanisse Domingos os Kaingang herdaram características físicas dos animais conforme a metade correspondente, além destas, receberam muitos ensinamentos como as danças.

O professor Kaingang Marcos Garcia apresentou a “Dança da conquista territorial”, uma leitura contemporânea da dança da Guerra Kaingang. A dança da guerra consistia na preparação dos jovens para a luta. Ele explicou como realizou a pesquisa sobre a dança:

A questão da dança eu busquei conhecimentos com meu tio Jorge Garcia que é Kuiã, pajé. Antigamente essa dança era muito usada quando havia o conflito entre grupos rivais Kaingang. Essa dança também era usada para reconhecer o corpo que estava apto a participar do combate. Então quando falamos a frase Kaingang ... nós estamos honrando a nossa conquista. É um pouco do conhecimento que nossos antepassados deixaram pra nós. Por isso é importante nós resgatarmos para transmitirmos para os nossos alunos.

¹²³Letra e tradução da música

Kanhgág, ve¹²⁴, kanhgág

Kanhgág ve

Nãn gá vãi

Nãn gá vã

Eg Venhgénh ka

Eg my há

Kaingang dono da mata

Dono da natureza

Eles estão prontos para o combate e estão felizes

Na coreografia da dança, os rapazes entram em fila e portam as lanças que batem no chão no ritmo da música. As moças levam chocalhos que são sincronizados com o movimento

¹²³ Redação e tradução de Marcos Garcia.

¹²⁴ Há um sinal diacrítico til sobre a vogal e. O mesmo ocorre com a vogal e em Eg e com o y em my.

das lanças. A dança simula um encontro com o grupo adversário no qual acontece o combate. Os alunos formam dois grupos, ambos levam as lanças posicionadas a sua frente como se fossem atacar os oponentes, no momento do encontro cruzam as lanças. Depois formam dois círculos, os rapazes formam o círculo ao redor das moças e na sequência formam um só círculo. As lanças representam as armas utilizadas na guerra e os chocalhos simbolizam as mortes, as perdas durante o combate. No final todos vibram a vitória apesar das perdas no combate. A música é cantada pelos dançarinos durante a apresentação com ênfase e empolgação, a entonação das palavras procura enfatizar a força e a “bravura espiritual dos guerreiros” Professor Kaingang Marcos Garcia.

Imagem 22: dança da conquista territorial.



Fonte: Adiles Savoldi - Professor Marcos Garcia com estudantes da Escola Fen’Nó na dança da conquista territorial (2018).

Imagem 23: dança da conquista territorial.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Imagem 24: dança da conquista territorial.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

A dança da guerra hoje se converte em um embate simbólico. A dança da conquista territorial é uma leitura contemporânea daquela praticada pelos antigos, no entanto, ela marca um outro tempo, e uma outra luta, pela terra, pelo território, e para esse embate “os Kaingang devem estar sempre preparados” Professor Kaingang Marcos Garcia.

Há uma multiplicidade de gênero de danças, algumas são destinadas às crianças menores, mesmo não ficando circunscritas a elas. Houve uma apresentação da dança do passarinho que mobilizou um grupo significativo de estudantes do ensino médio que

participavam das atividades desenvolvidas na Escola. A dança do passarinho inicia com o Professor Kaingang Pedro de Oliveira e com as crianças menores formando um círculo e imitando o passarinho, eles fazem os movimentos orientados pela música. Todos cantam juntos. O professor fez uma versão em Kaingang da letra da música, parte da música é cantada em português e parte em Kaingang. A animação aumenta quando os visitantes são convidados a participar, nesse momento a roda é ampliada e aos poucos os visitantes vão incorporando a atividade. O professor Pedro de Oliveira salientou que a essa dança procura gerar descontração e envolvimento, além de estimular o apreço pela amizade. A formação do círculo seria uma forma de unir os grupos diferentes e cultivar a amizade.

Passarinho
 Quando o passarinho dança
 Eu também quero dançar
 De biquinho para baixo
 E as asinhas para o ar
 Bate o pé, pé, pé.
 Bate a mão, mão, mão.
 Vai girando meu amigo e me dá um aperto de mão.
 Quando o passarinho pula
 Eu também quero pular
 De biquinho para baixo
 E as asinhas para o ar
 Bate o pé, pé, pé.
 Bate a mão, mão, mão.
 Vai girando meu amigo e me dá um aperto de mão.

A “dança da criança feliz” foi apresentada pela Professora Vanisse domingos como “a criança índia que nasce, cresce e convive diariamente em harmonia com a natureza, tem liberdade, como se para ela não existisse o tempo. Expressa toda a sua alegria e satisfação em conviver na natureza, com os animais.” Segundo ela, a dança ensina a criança sobre a natureza e os ciclos da vida. Aborda o momento em que nascem os frutos e as crianças. A coreografia simula o desenho das formas kamé e Kairu, entram dançando em fila, formando uma linha reta (kamé) e na sequência formam um círculo (kairu) evidenciando a complementaridade dos kamé e dos kairu.

4.5.1 Danças Guarani: a lição dos pássaros

As características Guarani visibilizadas durante a Semana Cultural enfatizaram a relação das aves com o sagrado. Há distintas versões sobre a influência destas na cosmologia Guarani. Aqui será abordado a produção e comunicação performatizada na Terra Indígena

Toldo Chimbangué. No espaço destinado à cultura Guarani havia um cartaz com o desenho do pássaro Tangará e a seguinte mensagem: “É uma dança que imita este pássaro Tangará. Este pássaro é muito sagrado, ele vem de Nhanderu (Deus), chama-se mensageiro de Deus e da natureza”. A dança é apresentada pelos alunos e professores Guarani como inspirada nos movimentos do pássaro tangará. Ela imita o movimento do pássaro, por isso apresenta movimentos leves e ágeis.

A primeira professora de Guarani do Toldo Chimbangué Maria Cecília Barbosa (2015, p. 15), em seu trabalho de conclusão de curso realizou uma pesquisa sobre a dança do Tangará e registrou que: “tangará é o nome de um pássaro sagrado para nós Guarani. É um pássaro que Nhanderu nos deixou para ser guardião da dança do xondaro e é esse pássaro que ensina a conhecer a natureza.” O Tangará não é a única ave sagrada para os Guarani, há “o *Mainó,i* que é beija-flor que significa para nós o caminho” (BARBOSA, 2015, p.15), relata ainda, que segundo a tradição Guarani, quando alguém se encontra perdido, o beija-flor pode auxiliar a encontrar o caminho, outra referência mencionada por ela, é a coruja chamada de *Urukure* conhecida como a “dona da noite”. Destaca ainda, que para os Guarani as aves são portadoras de notícias, estabelecem uma comunicação com os humanos, o canto da coruja pode informar sobre bons ou maus presságios. As aves são professoras, têm sempre uma lição para ensinar. Para a realização da pesquisa, Maria Cecília Barbosa registrou as narrativas do seu companheiro o Karai¹²⁵ (xamã) xeramoí (ancião) Macimino Mariano de Morais Angatu sobre o pássaro tangará, também denominado pelos Guarani, como *tótói*. Segundo ela, “quando se fala da dança, fala de tangará. Quando fala do passarinho, fala de *tótói*” (BARBOSA, 2015, p. 23). O apreço que os Guarani destinam às aves está relacionado à cosmologia, este fato também foi especificado na pesquisa de Montardo (2002) por meio das narrativas dos Guarani, os pássaros seriam os espíritos guardiões e a alma dos Guarani. Os pássaros são ainda expressos como exemplos de conduta, já que se alimentam de frutas sem causar danos ao ambiente.

¹²⁵ Karai é denominado como líder espiritual pelos Guarani na Terra Indígena Toldo Chimbangué. O Karai é o líder espiritual das comunidades Guarani. “O líder civil (pa’i) era pai de linhagem ou da família extensa e passou para a história sendo designado pelo termo arawak cacique”. Por sua vez, o líder religioso (karai) – referido nas crônicas como feiticeiro, mago, entre outros nomes, [...] foi denominado pelos etnólogos de xamã.” (CHAMORRO, 2008, p.70). Chamorro (2008), observa que o termo karai foi utilizado por Luis Bolaños, nos anos 80 do século XVI, como sinônimo de cristão ao traduzir do espanhol para o guarani as palavras “cristiano” e “bautizado”. “Ruiz de Montoya, algumas décadas depois, porém, critica esse uso e afirma que com esse vocábulo os indígenas honraram, no passado, seus “feiticeiros”. (CHAMORRO, 2008, p. 113). O termo Karai teve, portanto, significados distintos no decorrer da história. Na pesquisa, na Terra Indígena Toldo Chimbangué, o termo Karai é significado como um líder espiritual Guarani. Nimuendajú (1987) menciona que no Guarani antigo caray apresentava a conotação de homem branco. Não é essa a conotação atribuída ao texto.

Na pesquisa realizada por Maria Cecília Barbosa é especificado como a dança foi inspirada nos movimentos do pássaro Tangará, desde a formação do círculo, a demonstração de alegria, e na bravura dele.

A dança tangará é organizada com o karai, formando um círculo. O círculo significa o pássaro que fica rodeando a madeira quando ele acha uma abelha na árvore cantando desta forma xó-xóxóxó. Ele é um pássaro alegre e também muito bravo. Quando está dançando dizendo assim, dança, dança e todo junto dobra o joelho, mostra concentração. Quando ergue as mãos para cima e gira para esquerda e para direita significa as asas do pássaro pedindo a proteção para natureza e para a comunidade onde vivemos que é os guardiões da natureza. E quando faz o pula e pula significa a defesa do movimento do corpo tendo sua defesa. Também faz o mergulha e mergulha, está significando a defesa do seu próprio corpo. (BARBOSA, 2015, p.23)

Letra e tradução da música Tangará apresentada por Maria Cecília Barbosa:

Tangará ka` aru nhaguõ, tangará ka` aru nhaguõ
Ojerojy, ojerojy
Onhembo jerejere, Onhembo jerejere,
Opo`opo`opo`opo, guyrõ guyrõ, guyrõ guyrõ.

Tangará ao entardecer, tangará ao entardecer,
E ele dança e ele dança
E ele gira e ele gira e também pula
E também pula e mergulha e mergulha e ele pula ele pula e mergulha e
mergulha (BARBOSA, 2015, p.15)

Na apresentação da dança do Tangará participam alunos e alunas formando um círculo, os passos iniciam lentos e vão aos poucos acelerando, aumentam a frequência dos movimentos e a pulsação, os braços imitam os movimentos das asas do pássaro, eles giram e saltam procurando manter a leveza e agilidade do Tangará.

A dança é concebida como uma forma de comunicação com o sagrado, da mesma forma que o canto. O mito de origem Guarani foi sistematizado pelos alunos e professores da seguinte forma:

A origem do Guarani. Foi no início quando Nhanderu (Deus), na forma de ar limpo que se chama (espírito), através de seu pensamento ele se transformou num homem carnal, então iniciou aí o princípio do pensamento de Nhanderu. Depois que se transformou em homem carnal, o ar limpo (veravy-espírito) permaneceu nele, é o ar que o homem respira até hoje. Quando foi transformado em (ava) ele precisava de uma companheira, então Nhanderu com seu pensamento imaginou uma mulher carnal para viver com ele. Foi assim que começou a família Guarani.

Litaiff (2004) salienta que há mitos Guarani que abordam o aspecto sagrado, dentre eles, estão os que tematizam a criação da “Terra Sagrada”, a “Primeira Terra designada Yvy

Tenonde” e o outro mito que aborda o surgimento do “Espírito Humano”, Ne’eng. O mito da origem Guarani expresso pelos alunos e professores no Toldo Chimbangué associam o espírito ao ar puro, marcado pela presença de Nhanderu que é considerado o criador da vida. O canto e a dança são considerados sagrados. Leon Cadogan (1959) e Nimuendaju (1987) realizaram os primeiros registros sobre os mitos e a associação da palavra com a alma.

Nas conversas com a Professora Guarani Rosilei Barbosa, perguntei sobre o mito da Terra Sagrada. Ela falou que pretende pesquisar mais, e que não se tratava de uma referência marcante entre os anciãos.

4.5.2 Xondaro: dança de guerra Guarani

Imagem 25: dos guerreiros e guerreiras.



Fonte: Adiles Savoldi (2016)

Na sala destinada à exibição da cultura Guarani, professores e alunos organizaram uma exposição dos trabalhos por eles realizados para mostrar alguns aspectos do seu modo de vida. Foram exibidos os guerreiros e guerreiras Guarani, com suas marcas, as pinturas corporais, no cartaz são denominados de Xondaria e Xondaro. Na maquete é referenciada a casa de reza (opy), os instrumentos usados no canto e dança que compõem o sagrado Guarani. Na imagem, aparece o Chocalho (Mbaraka Miri) e, em outro cartaz, há uma informação em texto bilíngue para que os visitantes também possam ler. Transcrevo o texto em português: “O chocalho é para dar sinal ao pai e mãe celestial que estamos rezando para viver bem. É um instrumento

sagrado que penetra no interior do pensamento e do coração e pelo qual podemos aprender a respeitar a natureza”¹²⁶. Desse modo, o chocalho é representado como algo que conecta o sagrado com o pensamento e sentimento dando pulsação e ritmo ao corpo. O Karai Macimino de Moraes mencionou que o canto é uma forma de reverenciar o Pai e a Mãe celestial, e aos espíritos dos pássaros. Os cantos e danças são as primeiras lições da casa de reza (opy), do mesmo modo as pinturas corporais.

A memória e a história Guarani são elaboradas pelos estudantes em forma de poesia, a mensagem é anexada à parede em forma de painel. O público presente acessa a versão dos fatos narrados pelos Guarani.

Memória Guarani

Originou-se o povo Guarani,
No município de Cunha Porã,
Dalí saíram grandes guerreiros,
Que lutavam por seus direitos,
Mas com tanto preconceito,
Foram expulsos do seu leito,

Lutas e mais lutas defendendo a sua terra,
Mais parecia uma guerra,
Com tantas mortes fomos obrigados,
Passar rios, montanhas e serras,

Hoje vivemos em uma terra,
Cedida pelo povo Kaingang,
Mas ainda temos esperança,
De conquistar a nossa terra,
Que é nosso bem mais importante,

Nossa terra, nossa vida,
Nossa vida, nossa história,
Onde fica a lembrança,
Gravada em nossa memória.

(Autoria dos alunos: Ederson Barbosa, Lazier Mariano de Moraes e Jeferson Carbonera)

Na poesia os alunos narram a expulsão do seu povo da terra ancestral, que aconteceu apesar de “muita luta” e dos caminhos tortuosos que tiveram que percorrer. Hoje vivem em uma terra graças a solidariedade do povo Kaingang, no entanto, não perderam a esperança de recuperar a *Tekohá Araça’í* (terra tradicional).

Nos materiais produzidos por professores indígenas, Palazuelos Ballivián (2011), consta que a pintura corporal (ysy) Guarani sinalizava a posição social dos jovens de ambos os

¹²⁶ A professora Guarani Rosilei Barbosa fundamentou a pesquisa com o caderno bilíngue Mbya Reko (vida guarani)

sexos. Nas jovens, após a primeira menstruação, era pintado o dedo da saracura (arakú pisa), nas faces e nos pulsos. Conforme relato da professora de Guarani Rosilei Barbosa, a pintura tinha o objetivo de proteção em relação às doenças e, também afastava a alma dos parentes mortos. Nos homens a pintura é caracterizada pelo Kurusu, é em forma de cruz, no passado era pintada apenas nos pulsos e nos pés, não era pintada no rosto. Na Semana Cultural durante a preparação para as danças acontecem as pinturas corporais, professores (as) e alunas (nos) auxiliam na elaboração das pinturas corporais, conforme pode ser observado na foto abaixo. No presente há tintas industrializadas, mas no passado, a tinta era produzida com cera de abelha, carvão. As pinturas corporais Guarani realizadas durante a Semana Cultural no Toldo Chimbangu estabelecem a distinção entre os gêneros, mas não há distinção entre faixa etária, as meninas que ainda não foram iniciadas também usam as marcas.

Imagem 26: pintura do Kurusu (masculina) e Ysy (feminina).



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Ao conversar com professora Guarani Rosilei Barbosa sobre a dança do Xondaro, ela recomendou um livro sobre os saberes indígenas¹²⁷, no qual havia uma referência que julgava traduzir de uma maneira convincente o significado da dança do xondaro:

¹²⁷ DARELLA, Maria Dorothea Post Org. [et al.]. Tape mbaraete anhetengua. Fortalecendo o caminho verdadeiro. Dados eletrônicos. – Florianópolis: [s.n.], 2018. O livro aborda narrativas dos Guarani de SC.

Os xondaro e as xondaria, quando dançam, não é somente porque eles sabem dançar e ficam leves. Há muito mais do que isso. Quando está anoitecendo, os xondaro pegam os seus petyngua, os seus cachimbos, e espalham a fumaça no pátio da casa de reza, ao redor dela, enquanto os Karai e as kunha Karai fumam dentro. Quando está anoitecendo, os xondaro levantam e fumam em volta da casa de reza para afastarem tudo aquilo que é ruim que fica em volta da gente. Quando se fala do xondaro, está se falando daqueles que fumam ao redor da casa de reza. Eles fazem o som com o popygua, que são aquelas varinhas de madeira dos Yvyraiija, os líderes espirituais, para afastarem os inúmeros seres negativos que caminham na Terra e se espalham ao redor da aldeia. (DARELLA, 2018, p.41)

A narrativa apresenta a dança do Xondaro como a expressão da sua relação com o sagrado e modo de vida Guarani. A dança sempre esteve relacionada com a casa de reza (opy), com as suas simbologias sagradas. A prática da dança é um exercício de proteção e defesa tanto na sua dimensão simbólica quanto física. É conhecida como a dança da Guerra pois prepara o corpo e a mente para enfrentar os mais distintos “seres negativos” que ameaçam a paz dos Guarani.

A dança é cadenciada pela música do violino e violão. Ela desenvolve a atenção e agilidade para o corpo e mente. A concentração é fundamental para acompanhar os movimentos que são sincronizados e marcados pelo bastão (popigua) conduzido pelo Karai. A dança se traduz pela leveza, concentração e agilidade dos integrantes ao se esquivarem dos desafios propostos pelo condutor (Karai, ou o professor) que fica no centro do círculo. Montardo (2002) em sua pesquisa sobre os Guarani, salientou que os movimentos da dança do xondaro se assemelham aos das artes marciais e da capoeira, e ainda, que segundo os Guarani os movimentos foram inspirados na observação dos pássaros. O colibri ensinou aquecer o corpo, já a andorinha o fortalecimento dele.

A dança do Xondaro é caracterizada pela defesa e proteção, é, segundo a cosmologia Guarani, uma forma de comunicação e conexão com Nhanderu e expressa a alegria e a saúde.

Imagem 27: Dança do Xondaro.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Durante a semana cultural a dança do Xondaro é apresentada como a dança do guerreiro Guarani. No cotidiano a dança está vinculada ao sagrado e é praticada no fim de tarde, antes do sol se por. A professora Guarani Rosilei Barbosa mencionou que eles dançam até gastar as energias, “se a pessoa está tensa, com algum problema, depois da dança ela fica bem, ela vê as energias ruins irem embora”.

4.6 ARTESANATO: UMA LEITURA DA NATUREZA

O artesanato é inspirado na natureza, e seus traços são classificados como Kamé ou Kairu de acordo com os Kaingang. O trançado Kaingang é feito utilizando diversos materiais: bambu, cipó Imbé, folha de bananeira etc. Durante a preparação da Semana Cultural os estudantes da Escola aprendem diversas técnicas de trançado. Todo ano eles procuram inovar, trazer novos elementos para os modelos considerados tradicionais. Há também o artesanato indígena de outras culturas e tradições, como o filtro dos sonhos, que é inserido como técnica desenvolvida nas aulas de artesanato e comercializado durante a Semana Cultural. A proposta do artesanato, segundo os professores indígenas, integra vários objetivos, dentre eles, é destacada finalidade de conhecer um saber, uma técnica que os conecta aos ancestrais. Outro fator é o desenvolvimento de habilidades e sensibilidades, já que exploram uma infinidade de

materiais e texturas. O professor Kaingang Marcos Garcia falou que o trançado é feito com as mãos, mas ele também orienta os pensamentos, segundo ele, acalma e tranquiliza.

As aulas de artesanato implicam em desenvolver distintos conhecimentos, desde a origem dos materiais, identificar tipos de cipós, madeiras, classificar a maleabilidade e potencialidade delas. O mesmo acontece com as folhas e sementes. No momento da colheita dos materiais é ensinado sobre a preservação ambiental. Marcos Garcia observou que é preciso ensinar a ver a natureza, os antigos sabiam dizer o que significava o movimento dos pássaros, o movimento do vento e o que poderia acontecer depois. Esse saber sobre a natureza tem que ser ensinado para as crianças de hoje. “As tramas da cestaria estão todas na natureza, é só olhar” Marcos Garcia.

Os Guarani apresentam as esculturas inspiradas em animais, aves e a natureza de um modo geral. As tramas e grafismos apresentado nas cestarias apresenta uma relação com as malhas das peles das cobras conforme Palazuelos Ballivián (2011). A professora Guarani Rosilei Barbosa fala que a inspiração do artesanato é a natureza, mas foi Nhanderu quem ensinou a fazer. Mencionou também que o colar feito da semente do capim-rosário, nome científico (*Coix lacryma*), não é um adorno, ele representa uma proteção para o portador.

Algumas famílias realizam o artesanato para a comercialização e expõem durante os dias em que recebem os visitantes. O artesanato disponibilizado para a venda apresenta uma gama muito variada de objetos, como arcos, flechas, esculturas, anéis, pulseiras, cestarias etc., O artesanato produzido para a comercialização é produzido conforme a demanda.

Imagem 28: comercialização do artesanato.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Imagem 29: comercialização do artesanato.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

As experiências vivenciadas durante a Semana Cultural produzem reflexões sobre as mais variadas formas de tradições de conhecimento. A ritualização da *performance* cultural intenciona minimizar os preconceitos que ainda marcam as relações entre Kaingang, Guarani e os não índios. A moral do reconhecimento, evidenciada por Cardoso de Oliveira (2006), é a tônica dos movimentos indígenas que almejam além dos direitos garantidos na Constituição, o direito ao respeito e a dignidade humana.

O ritual é uma forma de cultuar o passado, mas sobretudo, comunicar aos presentes através dos seus modos de conhecimentos, que se é Kaingang e Guarani com muito orgulho. Nesse sentido, “as *performances* são uma orquestração de meios simbólicos comunicativos” Langdon (1999, p.23) que expressam a luta por direitos, pela terra e acima de tudo, pelo respeito e reconhecimento de ser Kaingang e Guarani com tudo o custo que isso implica no presente.

CAPÍTULO IV - CEDRO: A ÁRVORE SÍMBOLO DE UMA GRANDE LUTA

5.1 “NÓS SEMPRE VAMOS BROTAR, COMO A CRUZ DE CEDRO”¹²⁸

A cruz de cedro¹²⁹ que brotou na sepultura do Antônio Chimbangue tornou-se árvore símbolo da Terra Indígena. Ela pode ser interpretada como um símbolo dominante, na perspectiva de Turner (2005, p.62), “um lugar de saudação” e reverência à coragem e ousadia do ancestral que guiou o grupo no passado e estende sua proteção no presente, conforme relatam os moradores do Chimbangue.

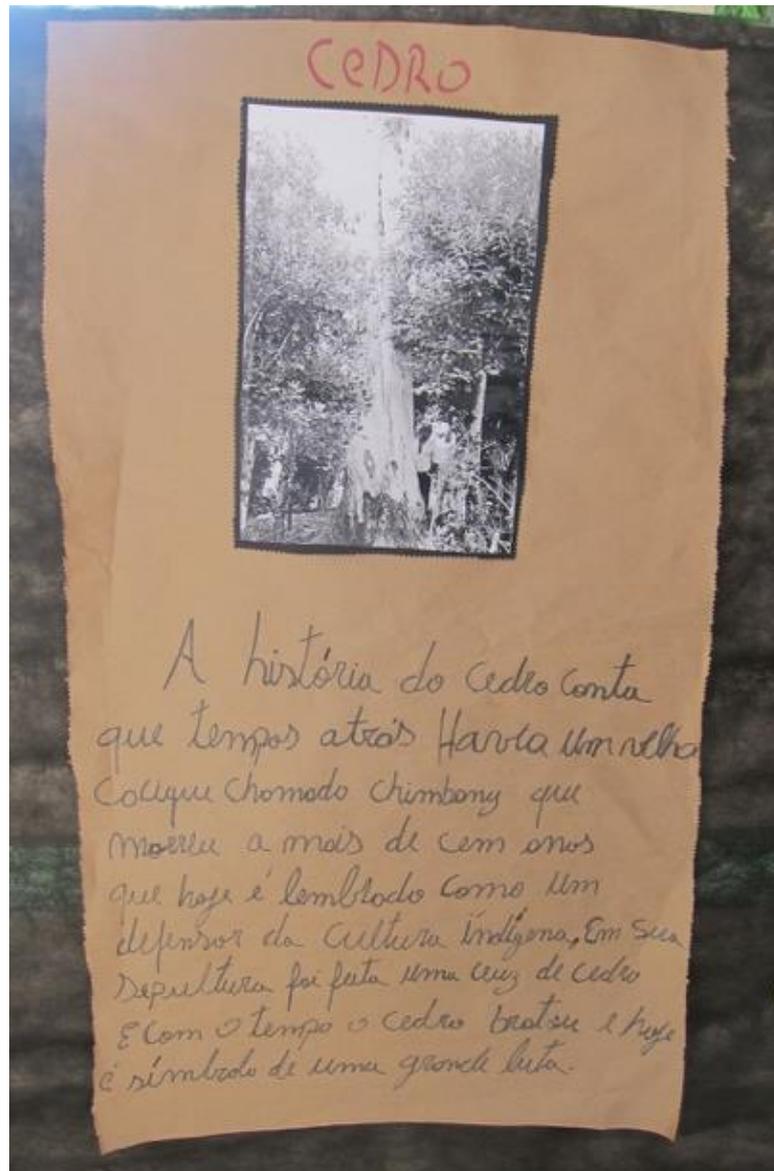
O argumento da conquista do Chimbangue II foi a Cruz de Cedro colocada sobre a sepultura do Cacique Chimbangue que brotou e se transformou numa frondosa árvore. Esse símbolo representou e fundamentou a presença Kaingang na área em disputa. A árvore de cedro foi um marco na discórdia entre os colonos e os Kaingang na disputa pela terra. A árvore foi queimada pelos colonos; segundo o Cacique Idalino, antes de queimar, eles colocaram óleo, uma forma mais sutil de acabar com a planta, sem chamar a atenção dos envolvidos. Anos depois do incêndio, após a “recuperação da terra”, o cacique e lideranças se organizaram e plantaram outra muda de Cedro, ao lado da árvore do túmulo do Antônio Chimbangue.

Foto do Cedro com o texto produzido pelos alunos do ensino médio exposta na sala com informações sobre a história do grupo, em especial a do Cacique Chimbangue na Semana Cultural de 2019.

¹²⁸ Expressão mencionada pelo cacique Idalino Fernandes.

¹²⁹ O cedro pertence à família das Meliaceae. Seu nome científico é *Cedrela fissilis*. Ele é encontrado em todo o Brasil, principalmente do Rio Grande do Sul a Minas Gerais, em floresta semi-decídua Atlântica. Em Santa Catarina, foi registrado sua presença em todo o território do estado e em todos os tipos de formações florestais. A árvore de cedro mede de 20 a 30 metros de altura. <https://apremavi.org.br/cedro-um-nobre-da-mata-atlantica/>

Imagem 30: cartaz sobre o cedro.



Fonte: Adiles Savoldi (2019).

O laudo antropológico que identificou a área do Chimbangue, desenvolvido por Nacke *et al.* (1984), especificou tanto a importância do lugar onde os Kaingang enterraram seus umbigos, quanto onde enterraram seus ancestrais. Conforme a investigação realizada para elaboração do laudo, foi através da memória oral do grupo que se elaborou a ordem cronológica do cacicado. O primeiro cacique foi Antônio Chimbangue, seu nome foi atribuído ao toldo. A transmissão do cacicado era hereditária, como o Chimbangue não deixou filhos, foi sucedido por Antônio Rodrigues Kushé. O seguinte foi PeiKâr, depois Valeriano Venâncio Konró, que permaneceu até a chegada dos colonos no Chimbangue. O próximo foi Francisco Marcelino Rokã, que faleceu em 1980. Em 1982, após dois anos sem a presença de cacique, o grupo se

organizou e delegou a liderança ao Clemente Fortes do Nascimento, xêyuyã, o mais velho do grupo. Ele era irmão da Fen'Nó.

5.2 HISTÓRIA DO CACIQUE CHIMBANGUE

No ano de 2012, a Semana Cultural ritualizou a história do Chimbangue. Foi apresentado um teatro que contava a história do Toldo. O roteiro foi desenvolvido pelo professor Kaingang João Batista Antunes e encenado pelos alunos indígenas da Escola. Em 2012 havia participado da Semana Cultural acompanhada com alunos da Universidade Federal da Fronteira Sul, na qual presenciamos uma peça de teatro, lembro ter feito algumas fotos do espetáculo. Como nos últimos anos, as atividades desenvolvidas durante o evento, abordaram outras temáticas e dinâmicas, cada ano há um tema e enfoque específico, ao conversar com alguns professores, perguntei sobre o teatro que assisti e logo informaram que havia sido iniciativa do professor Kaingang João Batista Antunes.

Durante a pesquisa de campo estabeleci inúmeros diálogos com o professor Kaingang João Batista, ele é neto do João Kusé, irmão da Fen'Nó, seu nome Kaingang é Kusé¹³⁰, em homenagem ao avô. João Batista tornou-se um interlocutor precioso, fui acolhida por toda a família, inclusive a avó Maria Celestrina Rodrigues¹³¹, filha de Gregório Rodrigues, o primeiro cacique do Toldo Pinhal, e irmã de João Maria Rodrigues (Cacique Pirã), o sucessor do Gregório. Nas inúmeras conversas pude constatar que é impossível separar a história do Toldo Chimbangue da História do Toldo Pinhal¹³², da qual a família do João Batista é proveniente. O Toldo Pinhal é separado do Chimbangue pelo curso do Rio Irani e a vegetação da mata que margeia o Rio, fica numa área montanhosa, e apesar da proximidade, a Terra Indígena Toldo Pinhal fica na cidade de Seara. Nas conversas com a avó de João Batista fui percebendo a relação da cruz de cedro e monge João Maria, denominado pelos kaingang por “São” João Maria¹³³. O laudo e o teatro mencionam a cruz de cedro no túmulo de Antônio Chimbangue, no entanto, não há qualquer menção ou relação ao monge. D'Angelis (1984, p.44) observou que

¹³⁰ Significa um tipo de abelha preta que faz bola de mel, normalmente na copada do pinheiro.

¹³¹ Quando perguntei sobre seu pai, ela informou que ele faleceu antes de seu nascimento, teria sido atacado por um tigre.

¹³² No laudo do Chimbangue há referência sobre o respeito aos mortos e ao local onde estão enterrados os antepassados. Inúmeras foram as lembranças dos que estavam enterrados do outro lado do Rio Irani e na Aldeia Pinhal.

¹³³ As pesquisas de Oliveira (1996), Veiga (1994) e Almeida (1998, 2004) abordam a influência do monge na religiosidade dos Kaingang da Terra Indígena Xapecó, em Ipuçu, SC. E Rosa (2013), nos Kaingang do Rio grande do Sul.

os hábitos religiosos dos brasileiros (catolicismo caboclo), teriam sido incorporados pelos Kaingang, como o batismo em casa e o hábito de plantar cruzes nas sepulturas dos seus mortos. Fernandes (2002, p.77), no laudo desenvolvido sobre o Toldo Pinhal, mencionou que a realização anual da Festa do Divino Espírito Santo, articulava as comunidades da Chapada, Gramado, Rosário, Pinhal, Toldinho e Chimbanguê. Enfatizou que todos os entrevistados, indígenas e agricultores, se referiam à “Festa do Divino como a festa dos índios (ou a festa da bugrada)”. Fernandes (2002) identificou também que no Pinhal havia o hábito da colocação da Cruz de cedro sobre a sepultura dos mortos. Informou que podia haver uma relação com a prática católica da celebração ao dia da Santa Cruz realizada no dia 03 de maio¹³⁴. Para entender melhor as práticas religiosas vivenciadas pelos *caboclos* e Kaingang do Pinhal e Chimbanguê é necessário entender como se constituíram as diferenças entre catolicismo popular e catolicismo oficial no oeste catarinense. Conforme Renk (1997), os brasileiros¹³⁵ praticavam um catolicismo popular que se caracterizava pela ausência do clero, e de igrejas. O catolicismo era pregado por monges que percorriam os estados do Sul, no final do século XIX e início do século XX. A ausência de igrejas era compensada com os oratórios e santuários construídos nos locais que marcaram a presença dos monges. A colonização do oeste catarinense representou uma ruptura no modo de condução das práticas católicas. A implantação do catolicismo oficial pregado pela igreja, marcado pela presença dos padres, disciplinou práticas relativas à religiosidade. A reverência aos monges não tinha mais lugar no catolicismo oficial, no entanto, permaneceu viva entre as populações autóctones, essas crenças no monge são constantemente atualizadas e associadas aos acontecimentos contemporâneos.

Apresento alguns dados biográficos sobre os monges que fazem parte do imaginário popular no oeste de Santa Catarina. Embora apresentem diferentes práticas, e uma cronologia diferenciada, no imaginário popular há uma integração dos três, ou melhor, é construída a ideia de uma sucessão. Outras afirmações revelam que só existiu um monge e que este ainda está presente. No caso dos Kaingang, a referência é ao “São João Maria”.

Segundo Karsburg (2007, p.63-64), um dos documentos mais citados sobre a presença do italiano João Maria de Agostinho no Brasil, é o registro do livro de estrangeiros, da freguesia de Sorocaba, SP, do dia 24 dezembro de 1844. Nesse registro, o escrivão Procópio Luiz Freire anotou as seguintes informações: João Maria agostinho era “natural do Piemonte, Itália, de idade 43 anos, estando no Brasil a serviço de seu ministério. Registrou ainda que ‘frei João

¹³⁴ No presente, o ritual católico da Santa Cruz é celebrado no dia 14 de setembro, no qual procura lembrar e ritualizar o poder cruz como um símbolo de vitória e salvação de Cristo.

¹³⁵ Referência à população autóctone, mais especificamente aos *caboclos*.

Maria' tinha vindo da província do Pará, tendo desembarcado no Rio de Janeiro pelo Vapor Imperatriz no dia 19 de agosto de 1844". No documento de estrangeiros, havia também a descrição de características físicas de João Maria de Agostinho: "estatura baixa, cor clara, cabelos grisalhos, olhos pardos, nariz regular, boca dita, barba cerrada, rosto comprido". Karsburg (2007, p. 64) destacou a passagem do monge João Maria de Agostinho pelo Rio Grande do Sul e litoral de Santa Catarina, em 1848 e 1849. A repercussão da passagem do monge foram as notícias sobre os milagres que realizava, "ele estaria realizando "milagres" em uma fonte de água, "dando vista a cegos, tornando bons os paralíticos e não se sabe o que mais"¹³⁶.

Uma das características marcantes de João Maria foi a prática de erguer cruzeiros em diferentes lugares, em especial, onde pernoitava em suas andanças. Há divergências sobre o desaparecimento do monge João Maria de Agostinho. De acordo com Welter (2007, p. 43), "alguns autores dizem ter ocorrido ao redor de 1875 e outros dão datas tão díspares, como 1889, 1906, 1908 ou até 1933 no Paraguai." Segundo Serpa (1999), João Maria de Jesus, o segundo profeta, era de origem francesa, seu verdadeiro nome era Anastás Marcaf. Tornou-se popular pelo fato de incorporar hábitos de João Maria Agostinho. Existem relatos sobre suas incursões no Rio Grande do Sul, em 1893, durante a Revolução Federalista. Posicionou-se a favor dos federalistas associando a república ao demônio e a monarquia a Deus. Realizava profecias, que anunciavam o fim do mundo, e tempos difíceis. Conquistou com mais intensidade o desafeto da igreja católica. Desapareceu por volta de 1908. José Maria, o terceiro na cronologia, a historiografia apresenta registros da sua presença em Campos Novos, por volta de 1911, vaticinando profecias negativas sobre a cidade de Lages. Segundo Serpa (1999) o nome verdadeiro de José Maria era Miguel Lucena de Boaventura, ex-soldado da Força Policial do Paraná. Era alfabetizado, realizava registros da flora da região e prescrevia receitas. Houve quem reconheceu curas praticadas por ele. Seu maior reconhecimento popular diz respeito a sua participação na Guerra do Contestado, quando fugiu para Irani, local do primeiro combate no qual foi morto.

Conforme Renk e Savoldi (2008), "São João Maria", é sempre mencionado pelos *caboclos* e indígenas como o profeta que andava pelo mundo. Deslocava-se com seus parcos objetos. "Aparecia e desaparecia". Viviam frugalmente. Não pernoitava nas casas. Acampava-se junto às fontes de água. Fazia seu foguinho. A couve sempre esteve em seu cardápio. Rezava.

¹³⁶ Karsburg (2007, p.64) apresenta como fonte de informação a Reportagem transcrita no jornal Diário do Rio de Janeiro, 6 de julho de 1848, p. 1. Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos. Edições Micro-filmadas. Rio de Janeiro.

Benzia. Prescrevia remédios. Dava conselhos. Fazias profecias, predizendo as desgraças dos tempos futuros que eram contadas e transmitidas de geração a geração.

É possível que o hábito de colocar a Cruz de Cedro sobre a sepultura tenha como inspiração a experiência de “São” João Maria, canonizado popularmente, pois sempre que mencionava em campo o nome João Maria, era indagado se eu estava me referindo ao “São” João Maria. A presença da Cruz de cedro é abordada também no teatro da Escola. Apresento o roteiro da peça de teatro elaborada por João Batista.

5.3 TEATRO SOBRE A HISTÓRIA DO CHIMBANGUE

Cena I

Em meados do Século XIX, indígenas Kaingang fugindo da submissão do aldeamento refugiam-se nas matas que permaneciam inexploradas. Chefiados por Antônio Chimbangue, instalaram-se no alto do Rio Irani onde encontraram caça abundante e se dedicaram à agricultura.

Movimento de chegada dos mesmos no local. Homens, mulheres e crianças trazem balaios e utensílios ...

Antônio Chimbangue diz: Vejam este lugar! É aqui que nós vamos ficar. Aqui temos tudo o que precisamos e ninguém vai nos encontrar. (Todos felizes)

Cena 2

Enquanto isso a condição de aldeamento continua na região de Nonoai e outros indígenas fogem também vindo parar com o grupo do Chimbangue no final do Século XIX (1893)

Chegam à aldeia do Chimbangue onde são recebidos e convidados a permanecer:

Antônio Chimbangue fala: Cheguem Âjaq my hã

Se juntem a nós, aqui estamos seguros.

Cena 3

Por volta de 1915, já bem debilitado em função da idade, morre o cacique Chimbangue. Onde ele foi enterrado foi plantado uma cruz de cedro não falquejada¹³⁷, a qual veio a brotar.

(Em círculo em volta do corpo, com muita tristeza sepultam-no)

- E agora o que vai ser de nós?

Cena 4

Na segunda década do Século XX a colonização avança sobre o Oeste de Santa Catarina, chegando sobre as terras do Chimbangue (derrubando árvores – os índios assistem desolados e após saem se dispersando, pois os trabalhadores estão bem armados).

Cena 5

¹³⁷ Conforme Rambo (1947, p. 84) “planta-se um cedro junto á sepultura. Ao atingir a grossura de uns 10 cm é cortada à altura de um metro e meio e aproveitado a travessa da cruz que se quer conseguir. O tronco emite novos rebentos na base, de maneira que a cruz aparece no centro desses brotos.”

Passando por muita miséria e sofrendo muitos abusos e violência os indígenas não vêm outra forma a não ser voltar a se reunir e lutar por suas terras. Liderados por Clemente Fortes do Nascimento e sua irmã Ana da Luz Fortes, buscam apoio em outras aldeias.

(Saem e voltam com outros caciques)

Um diz: Vocês têm que lutar pelos direitos de vocês, e nós estamos aqui para apoiar vocês.

Vocês têm que se organizar e escolher um cacique

Cena 6

Assim continuou o tempo de sofrimento, foram muitas idas e voltas buscando seus direitos até que em 1985 lhes foi garantido o direito à terra

Alguém chega e diz: Nós conseguimos, acabou nosso sofrimento. A terra é nossa de novo!

(Todos se abraçam felizes, cantando e dançando).

Imagem 31: Foto da cena I – comemoração na chegada ao Toldo Chimbanguê.



Fonte: Adiles Savoldi (2012).

O teatro com jogo de luz e sombras vai narrando os fatos históricos pesquisados pelo professor Kaingang João Batista. Segundo a pesquisa desenvolvida por ele, o cacique Chimbanguê liderava um grupo que fugiu do aldeamento de Nonoai, cidade localizada no noroeste do Rio Grande do Sul. Importante evidenciar a arbitrariedade das fronteiras estaduais para os Kaingang, mesmo entre as Terras indígenas é possível perceber uma circularidade muito grande entre os moradores. Ao acompanhar relatos pessoais dos professores e moradores do chimbanguê, há inúmeros casos em que as trajetórias pessoais são resultadas de itinerários entre os três estados (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). A narrativa expressa na dramatização evidencia a escolha estratégica do lugar, próxima ao Rio Irani, havia caça

abundante, e espaço para desenvolver a agricultura. Como se tratava de um lugar inexplorado, ele significava a possibilidade de viver em liberdade sem as imposições do aldeamento, portanto, homens, mulheres e crianças manifestam alegria ao se estabelecerem no Chimbangue com seus instrumentos.

Pensar o caráter dramático da vida social é seguir os pressupostos fundamentados por Goffman, nas décadas de 1950-60, tanto como, o poder das palavras como experiências performativas abordadas por Austin na década de 1970, e ainda, a obra de Schechner (70 e 80) que se dedicava ao estudo e produção de performances artísticas, nas quais evidenciou a possibilidade da performance como algo que transcendia o palco, embaralhando vida e arte, realidade e ficção. Raposo (2010) em seu artigo, “diálogos antropológicos, da teatralidade à performance”, vai tratar as performances culturais e artísticas como processos históricos situados e não meros eventos *in actu* e *in situ*. A ênfase será na recriação histórica como evento performativo que articula performance e teatralidade. “A recriação histórica surge claramente articulada com um tipo de ansiedade comemorativa dos Estados-nação modernos” (RAPOSO, 2010, p. 28). O autor adverte que essas práticas estão ausentes no Brasil, e apresenta como hipótese o fato do passado no Brasil estar associado ao passado colonial português. No entanto, é possível perceber que se as inferências históricas para recriar o passado no Toldo Chimbangue não se reportam à identidade nacional, não se trata de uma celebração da brasilidade, mas, no entanto, intencionam a recriação histórica de uma “comunidade imaginada” autóctone circunscrita às raízes ancestrais, aos laços de parentesco e de solidariedade indígena. O passado que intencionam recriar não é remoto, os Kofás (anciãos) ainda guardam as reminiscências, embora as novas gerações, no caso os professores indígenas, se reportam à historiografia para fundamentar o final do século XIX e meados do século XX.

A cena dois, abordou a solidariedade do grupo, ao receber outros Kaingang que fugiam das condições opressivas do aldeamento de Nonoai ainda no século XIX. O Cacique Chimbangue falava em Kaingang: “Se juntem a nós, aqui estamos seguros”. Lembro que a fala era proferida em Kaingang por um aluno que atuava no papel do cacique, na sequência, o narrador da história repetia a frase em português para que o público pudesse acompanhar o enredo.

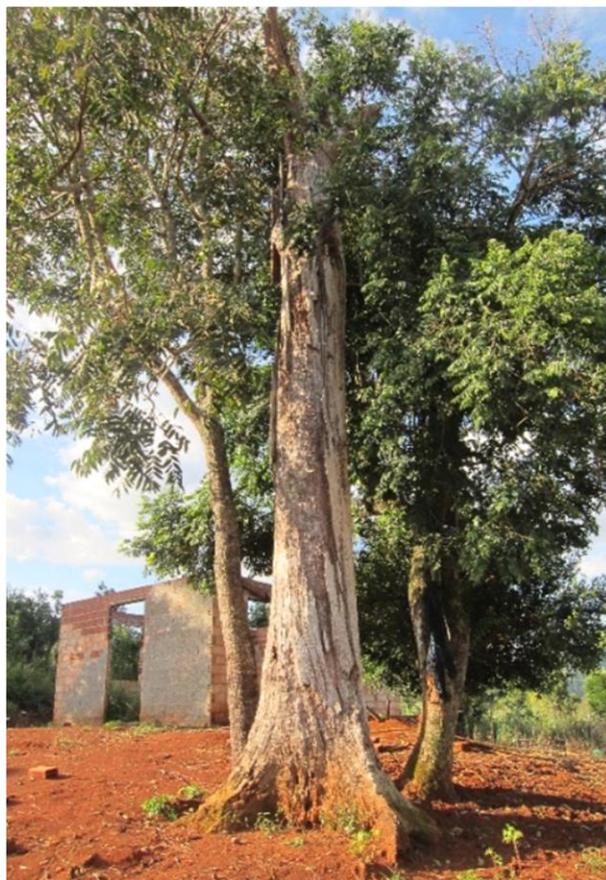
Para Raposo (2010) as recriações históricas não têm a pretensão reconstituição histórica, elas podem ser concebidas como interpretações provisórias do passado ou

“reposicionamento afetivo da história”¹³⁸. A encenação comunica ao público presente a interpretação que a comunidade realiza de si própria. Há uma proposta educativa e *performativa* ao enunciar o passado, as características positivas como a solidariedade e justiça são contrastadas ao comportamento egoísta e usurpador associados aos respectivos grupos.

A cena três, conta a história da morte do Cacique Chimbangue em 1915. Os alunos encenam a tristeza e a angústia ao presenciarem a morte do líder orientados pelo texto do narrador que enunciava ao microfone alguns fragmentos da história. O ponto central deste ato foi a cena da colocação da Cruz de cedro sobre a sepultura do Cacique. O narrador evidenciou que a Cruz que brotou sobre a sepultura do Chimbangue se transformou numa árvore forte. Essa árvore de cedro fundamentou o argumento para a conquista da segunda parte da terra do Chimbangue. Era uma prova marcante da história da presença Kaingang no lugar. Nacke et. All (1984, p. 34), no laudo do Chimbangue, apresentaram o depoimento do cacique Clemente Fortes, no qual ele explica como os colonos inviabilizaram o acesso ao cemitério: “os colonos pediram para não enterrar mais ali, (onde está o cedro), prá não contaminar a água; daí mais pra lá, onde tem um poste, passou a ser o cemitério novo”. Os antigos cemitérios, em ambos os lados do Rio Irani, Toldo Chimbangue e Toldo Pinhal, eram marcados com cruzeiros de Cedro. O cemitério do Chimbangue, com a expulsão dos Kaingang da área, foi transformado em pasto e roça pelos *colonos*. O depoimento da Fen’Nó, relatado no Laudo, reitera o argumento: “deixamo de usá porque fizeram potreiro” (NACKE et al., 1985, p. 35). Em abril de 2018 fui até o cemitério acompanhada do professor João Batista, na oportunidade fotografei a árvore de cedro que foi queimada e a nova árvore que foi plantada.

Na imagem abaixo é possível visualizar o tronco da árvore de cedro onde foi enterrado o cacique Chimbangue, com os sinais deixados pelo fogo, e ao lado do tronco está a nova árvore que foi plantada após a recuperação da terra.

¹³⁸ O autor se reporta a AGNEW, Vanessa. History’s affective turn: historical reenactment and its work in the present. *Rethinking History*, 11 (3), 2007.

Imagem 32: tronco do Cedro

Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Conforme o Cacique Idalino, com a conquista da terra, decidimos plantar outra árvore ao lado, para que ela lembrasse a todos a nossa história. “Nós sempre vamos brotar, como a cruz de cedro (Cacique Idalino Fernandes)”. A árvore de cedro se torna o altar do ancestral e conforme Turner (2005, p.139), se o ritual é transformador, a cerimônia religiosa é confirmadora. Entendo que há aqui a possibilidade de confirmar a crença e o valor dos ancestrais na sua força e proteção e, também provocar a transformação, na medida em que as novas gerações são inspiradas, como os brotos, a continuar na luta apesar das adversidades, para isso é necessário trabalhar a união do grupo, como mencionou o cacique na abertura da Semana Cultural.

Imagem 33: árvore da cruz de cedro da década de 1980.



Fonte: Acervo pessoal de Laudelina da Veiga, filha da Fen'No.

Nas conversas com a Paulina Antunes e a Maria Celestina Rodrigues, mãe e avó do professor Kaingang João Batista Antunes, obtive informações sobre o dia da Santa Cruz, celebrado no dia três de maio. Relataram que era nesse dia, as famílias costumavam fazer uma cruz de cedro falquejada e enterra-la próximo à casa. Essa prática geralmente era coletiva, acompanhada de rezas, ela garantia a proteção de todos os integrantes da família. Antes da presença oficial da igreja católica, a principal celebração que existia era a Festa do Divino Espírito Santo. Essa festa era coletiva e integrava todos os Kaingang, em especial, conforme Paulina, os grupos de ambos os lados do Rio Irani. Ela menciona que sua tia Fen'Nó era a responsável pela bandeira do divino, uma espécie de guardiã dela, e tinha como objetivo mobilizar e promover a festa. Por volta de abril ou maio, a responsável pela bandeira organizava uma comitiva que iria visitar os moradores de ambos os lados do rio Irani, a comitiva era recebida com alimentos e confraternização, cada família recebia a comitiva que chegava com seus instrumentos musicais, levando as bênçãos do Divino, em cada casa era colocada uma cruz de cedro, para demarcar a presença da passagem da bandeira. Ao passar por todas as casas, com as rezas e festividades era organizada a grande festa da partilha, pois cada família doava o que podia para a comitiva que organizava a festa. A festa da partilha, segundo elas, se contrapõe à mercantilização das festas promovidas pela igreja católica. Com a chegada da igreja católica e os colonizadores houve uma mudança significativa, restringiram a prática ao dia da Santa Cruz. Essa prática tem diminuído consideravelmente, Paulina Antunes e Maria Celestrina Rodrigues

creditam ao fato da entrada de igrejas evangélicas na Terra do Chibangue. A bandeira do Divino foi transferida para Carmelinda da Veiga, filha da Fen'Nó, ela se converteu à religião evangélica, o que também favoreceu para o abandono da prática. Hoje a Bandeira do Divino compõe o altar da igreja católica do Toldo Chibangue, o padre Domingos José Dias foi o responsável por integrar os elementos da crença Kaingang à Igreja Católica do Chibangue.¹³⁹ Particpei da missa da Festa de São Sebastião no Toldo Chibangue, há um momento dedicado ao culto da Bandeira do Divino Espírito Santo, as pessoas se dirigem em fila até o altar e tocam a bandeira. Para Paulina a Bandeira circulava e integrava as pessoas, hoje é necessário lutar contra a dispersão.

A crença na Cruz de Cedro deriva da conduta messiânica do Monge João Maria, denominado pelos Kaingang de “São” João Maria, que não é reconhecido nem pela igreja católica, nem pelas igrejas evangélicas; porém, a crença no seu poder é admitida pelos fiéis de ambas as congregações religiosas. O padre Domingos, da Igreja Católica do Chibangue, aceitou colocar uma imagem dele na igreja. Os relatos sobre ele, revelam que em suas andanças, ele costumava pernoitar próximo às fontes de água e deixava uma cruz de cedro falquejada, se a cruz brotasse, era sinal de que o lugar foi abençoado, e as pessoas passavam a usar a água para realizar batizados em casa. Há relatos de que onde ele pernoitava é que brotavam olhos d'água. As narrativas sobre “São João Maria” são constantemente atualizadas. Boa parte da população do Chibangue foi batizada com a água das fontes de “São João Maria”. Durante a Semana Cultural de 2012, uma exposição foi organizada com as imagens da igreja católica do Toldo Chibangue. A imagem do São João Maria que fica na igreja foi levada e exposta na Escola, numa das salas de aula, na qual professores e alunos indígenas organizaram uma exposição sobre a religiosidade do Toldo Chibangue. Além desta imagem havia também a *Via Crucis*, tradição católica, que representa o caminho da Cruz, a história da trajetória que Jesus Cristo percorreu ao ser crucificado.

¹³⁹ Essa flexibilização é também percebida em algumas igrejas, em especial de grupos *caboclos* em Chapecó.

Imagem 34: exposição sobre a religiosidade.



Fonte: Adiles Savoldi (2012).

A imagem contempla os quadros da Via Crucis, emoldurados com bambu, e acima a imagem de “São João Maria”.

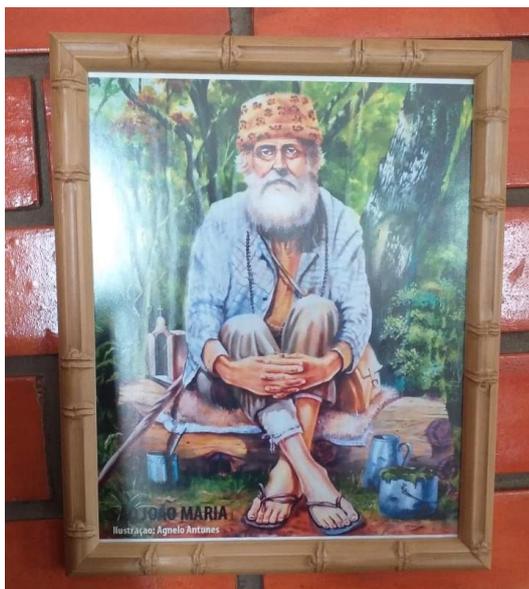
Imagem 35: Imagens da Via Crucis¹⁴⁰ Cristã na qual as principais personagens foram retratadas com traços indígenas.



Fonte: Adiles Savoldi (2012).

¹⁴⁰ Conforme o padre Domingos José Dias, os quadros foram produzidos por um artista mineiro, Anderson Augusto de Souza Pereira. Domingos atuou como padre no Toldo Chimbangue de 2006 até 2014. Os quadros foram apresentados na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil no ano de 2002, o tema da campanha da fraternidade era “por uma terra sem males” o que remetia à causa indígena.

Imagem 36: São João Maria na igreja do Chimbangue



Fonte: Adiles Savoldi (2012).

Angelina Fernandes de 91 anos, (mãe do Cacique Idalino Fernandes) diz ter conhecido “São João Maria” quando criança, por volta dos 10 anos. Segundo Angelina: “Quando chegou aquele andarilho que caminhava pelo mundo, minha mãe perguntou o que ele comia: Ele disse: minha comida é a couve. Então minha mãe fez a couve pra ele, minha mãe tinha plantação de couve”. Há inúmeras narrativas sobre a alimentação do Monge, a presença da couve é recorrente, a referência é o ato da multiplicação desta, Angelina contou que os antigos falavam sobre uma visita do monge em uma casa muito pobre, ele trazia consigo apenas três folhas de couve, solicitou apenas alguns ingredientes para refogar a couve, concluiu o prato e serviu várias pessoas que estavam com fome e ainda sobrou couve. Perguntei a ela, a senhora lembra como ele era? “- Ele tinha cabelo branco, liso e comprido, tinha roupa escura, carregava um saquinho de pano e um bastão.” Ela lembra que ele profetizou: “Agora tô caminhando no mundo. Mas quando eu pará de caminhar, vocês vão ver os castigos.” Há uma série de profecias protagonizadas por ele, muitas estão associadas aos malefícios relacionados à chegada do processo colonizador. No início do século XX, ele alardeava que iria chegar uma nação de gente que destruiria a mata e os passarinhos.¹⁴¹ Os relatos apontam sempre para o caráter de justiça e solidariedade do monge. Sempre que alguém negava comida, ou qualquer ato de solidariedade para com ele, algo de ruim acontecia com quem assim agia, no entanto, quem doava o pouco

¹⁴¹ Para maiores informações consultar Renk (1997).

que tinha, recebia as recompensas. A identificação com o monge reitera uma conduta contra os valores capitalistas e individualistas que são associados ao projeto colonizador.

No presente, Angelina Fernandes frequenta a Igreja do Evangelho Quadrangular, foi possível perceber seu constrangimento ao mencionar alguns temas, como os relacionados aos benzimentos, as igrejas evangélicas condenam tais práticas. No entanto, Angelina falou que acredita na força de São João Maria, dessa forma é possível perceber uma leitura seletiva dos preceitos evangélicos. Ao ser questionada sobre a sua participação na Semana Cultural, ela informou que recebeu alunos para contar sobre as coisas do passado. Falou que gostava da culinária durante a Semana, e de assistir as danças, comentou “hoje a igreja não recomenda as danças”. Há duas igrejas evangélicas (Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Pentecostal Manancial da Palavra) no Toldo Chimbangue, elas foram praticando um proselitismo religioso entre os praticantes do catolicismo. As igrejas evangélicas são mais enfáticas na repreensão da crença no Monge, no entanto, muitos fiéis administram crenças incompatíveis com os preceitos pregados pelos pastores.

O processo de brotação da cruz de cedro não falquejada é associada à regeneração do povo do Chimbangue que resiste historicamente aos mais diversos desafios. A árvore da Cruz de Cedro de “São João Maria” tem revelado diferentes maneiras de significar o poder do grupo.

Imagem 37: Foto da cena IV – dispersão dos Kaingang



Fonte: Adiles Savoldi (2012).

A cena quatro dramatizou o período em que os Kaingang do Chimbangue vivenciaram o embate do processo colonizador. Um grupo de alunos interpretou os colonizadores armados, estes traziam galhos de árvores que eram deitadas ao chão, para simular o desmatamento da área. Outro grupo de alunos interpretou os Kaingang, eles representaram a dispersão deles na mata.

Nesta cena, a profecia que os antigos mencionavam, foi expressa na maneira pela qual o desmatamento aconteceu. Com a derrubada das árvores houve gradativamente a diminuição da fauna. Para encenar a diminuição da fauna, os alunos simulavam saídas para caçar com arcs, flechas e lanças, retornavam de mãos vazias demonstrando o descontentamento por não terem encontrado caça.

Imagem 38: o público assistindo o teatro.



Fonte: Adiles Savoldi (2012).

A cena cinco aborda a importância da organização e união do grupo na luta pela terra. O narrador detalha o contexto de miséria e violência na qual o grupo foi submetido. A narrativa descreve a iniciativa de Clemente Fortes do Nascimento e sua irmã Fen'Nó na articulação com outras terras indígenas, em especial, os parentes do outro lado do Rio Irani, o Toldo Pinhal. Um aluno e uma aluna representam respectivamente o Clemente e a Fen'Nó que se afastam na mata e retornam com outros caciques (alunos). Simulam uma reunião, na qual o narrador contextualiza os fatos e se aproxima com o microfone para que os alunos possam expressar as falas: “Vocês têm que lutar pelos direitos de vocês”, “Nós estamos aqui para apoiar vocês”, “Vocês têm que se organizar e escolher um cacique”.

A cena seis retrata a luta pela recuperação da terra. O narrador enfatiza o sofrimento do grupo disperso. Alguns alunos simulam as viagens realizadas para Brasília e Florianópolis como o objetivo da reivindicação da terra. Foi mencionada a greve de fome realizada para sensibilizar e pressionar dirigentes políticos. Foram narrados os incêndios criminosos que queimaram ranchos (casas) de lideranças do Chimbangue como forma de expulsar os Kaingang da área. A cena final consiste na chegada de um aluno que corre até o narrador e fala ao microfone: “Nós conseguimos, acabou nosso sofrimento. A terra é nossa de novo!”. Todos vibram manifestando empolgação e alegria.

A ritualização do passado buscou a recriação dele enfatizando aspectos considerados centrais para os Kaingang. O conhecimento transmitido destacou o apreço à liberdade, ao mostrar o constrangimento e violência do aldeamento de Nonoai, enquanto a liberdade está associada à coragem de lutar por um mundo melhor. Outro aspecto evidenciado foi o conhecimento da geografia, na escolha do Toldo Chimbangue para viver, lugar que apresentava as condições necessárias para garantir a qualidade de vida do grupo. Durante a abertura da Semana Cultural foi mencionado que a solidariedade e a união são características fundamentais para que o grupo não perca os direitos conquistados. E conseqüentemente, com a união é necessário organização e luta para atingir o objetivo. A recriação do passado lançou luz sobre a luta pela terra da década de oitenta. No entanto, as lutas dos grupos Kaingang e Guarani são constantes, conforme as distintas formas de comunicação apresentadas durante a Semana Cultural. No teatro, a ênfase foi ao grupo Kaingang, mesmo que o período histórico abordado tenha sido anterior à presença Guarani no Chimbangue, mas de qualquer forma reafirma a prevalência dos Kaingang em relação aos Guarani.

5.4 RITUAL DE BATISMO: “NOSSO NOME É NOSSO PATRIMÔNIO”¹⁴²

As Semanas Culturais têm suscitado novas experiências. Os conhecimentos produzidos e transmitidos na realização delas repercutem em diferentes prismas, sejam eles fruto das interações internas entre Kaingang e Guarani, quanto nas interações com os visitantes. Nesse fluxo são constantemente negociados os modos de experienciar e narrar o ser Kaingang e Guarani.

¹⁴² Expressão referenciada para valorizar a importância do nome Kaingang e Guarani na Terra Indígena Toldo Chimbangue. No presente há o incentivo e recuperação dos nomes indígenas, eles traduzem um sentimento de pertencimento e orgulho de ser Kaingang e Guarani.

A importância atribuída às diferenças culturais tem orientado grupos que reivindicam direitos a destacar e realçar os sinais diacríticos, para que sejam reconhecidos como minorias étnicas. Já que a comunicação da diferença cultural se torna um argumento usado para legitimar/reivindicar direitos.

Nesse sentido, O'Dwyer (2005) ao analisar a construção de identidades étnicas por parte de grupos que reivindicam direitos constitucionais, critica a concepção antropológica que leva em consideração apenas as características que reforçam a construção de tipos ideais marcados por “diferenças que fazem toda diferença”, ao contrário, as diferenças são situacionais e contextualmente comunicadas nas interações sociais.

No que diz respeito à causa indígena em Chapecó há um repertório de narrativas que desqualificam os Kaingang e Guarani por não apresentarem os estereótipos de uma cultura congelada. As narrativas Kaingang e Guarani expressam as mudanças culturais, mas também enfatizam a sua trajetória histórica e seus rituais que foram oprimidos no passado e, hoje ressurgem através de pesquisas dos conhecimentos e práticas rituais que enfatizam o valor e força do ser Kaingang e Guarani.

Para Pacheco de Oliveira (2016), não há possibilidade de compreender as estratégias e as performances indígenas sem levar em conta as interações vivenciadas nos contextos específicos. As relações interétnicas, em nível local, travam um diálogo dentro de um Estado-Nação e ainda com redes de fluxos transnacionais. As estratégias e performances Kaingang e Guarani organizam seus fluxos culturais nas mais diversas formas e possibilidades de se reinventar como coletivos para garantir direitos e dignidade.

A realização do batismo na Semana Cultural foi sugerida pelos professores e lideranças indígenas que intencionavam motivar a juventude a entender e valorizar esse ritual dos ancestrais. Para Barth (1975), o ritual é compreendido como um meio para traduzir uma tradição de conhecimento. A intenção é conhecer a visão que o grupo apresenta do cosmos e, do mesmo modo, entender o que é necessário saber para participar e comunicar este conhecimento, essa tradição de conhecimento.

Ao fazer o ritual na presença dos visitantes, o dito e o feito, tomam proporções mais impactantes para legitimar a distintividade cultural, num contexto em que o ser Kaingang e Guarani é constantemente questionado, por apresentar pouca contrastividade em relação aos grupos locais. Portanto, o ritual de batismo no contexto desta situação expressa os múltiplos sentidos dos encontros sociais. Nessa perspectiva, o dito e feito se fundem na ação e, ainda, “o ato e o processo têm uma dimensão teórico-política que nasce temporalidade do evento, da

criatividade do vivido, da perda e do ganho inevitáveis do instante histórico” (PEIRANO, 2002, p.10).

Os Batismos Kaingang e Guarani fazem parte da agenda da Semana Cultural, geralmente são realizados no mesmo dia da semana, em períodos distintos, um pela manhã e outro pela parte da tarde. Antes do início do batismo há uma explicação para o público presente sobre os significados da realização dele. O kuiã, rezador¹⁴³ Kaingang, informa ao público presente que o batismo tem como objetivo proteger contra doenças e definir o nome verdadeiro. O Karai¹⁴⁴ Guarani fala que o batismo consiste no momento, em que através das danças e cantos, é revelado pelo mundo divino ao Karai, o verdadeiro nome da criança, o nome da sua alma.

Os estudos sobre o processo ritualístico foram desenvolvidos por Van Gennep (2011), no trabalho conhecido como os *ritos de passagem*, o ritual implica a transformação, a mudança de uma situação social para outra. O autor decompôs os ritos de passagem em três etapas que se caracterizaram em ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Para Gennep (2011), o batismo consiste num rito de agregação e nomeação. Num primeiro momento a nomeação é o processo de individualização da criança e posteriormente a partir do batismo sua agregação ao grupo. A escolha do nome varia conforme as tradições específicas. Gennep (2011) referiu-se ao fato de que, num primeiro momento, a criança poderia receber uma denominação vaga. Posteriormente, adotaria um nome pessoal conhecido, e ainda, em algumas circunstâncias, receberia um nome secreto.

No caso dos Kaingang é recorrente a presença dos nomes públicos e privados (secretos), o nome português foi publicitado e o Kaingang ficou mais restrito ao ambiente doméstico. Para Veiga (2006), a nomeação Kaingang apresenta particularidades no que se refere ao uso dos nomes portugueses. Veiga constatou que era usual a criança receber o mesmo nome português de seus padrinhos ou tios kaingang, sua individualidade era caracterizada pelo nome Kaingang. Outro aspecto mencionado pela autora sobre os usos dos nomes portugueses, entre os Kaingang, se caracterizou pelo fato do primeiro nome português do pai ter sido adotado como sobrenome por seus filhos e filhas. Muitos sobrenomes de famílias Kaingang se constituíram dessa forma.

¹⁴³ O termo rezador foi difundido no ritual de culto aos mortos. Cada metade clânica no desenvolvimento do ritual desempenha um papel no encaminhamento da alma do morto.

¹⁴⁴ O Karai é o líder espiritual das comunidades Guarani.

O sobrenome inscreve o novo integrante numa descendência familiar. No caso dos Kaingang há a herança da marca, da metade Kamé ou Kairu, essa é transmitida pelo pai. Essa característica é fundamental para localizar a criança nos demais rituais, em especial, no ritual do Kiki, rito de culto aos mortos. Nascimento (2001) afirma que:

[...] o nome, para o Kaingang, não só identifica a pessoa como a representa. É a alma e o espírito. Talvez por esse motivo, raramente alguém revela seu nome indígena. Ultimamente, porém, as lideranças representativas da comunidade, em ações reivindicatórias, fazem questão de externar seu nome indígena como comprovante de sua identidade étnica (p. 54).

No presente, assumir publicamente o nome Kaingang significa afirmar a identidade indígena. Em 2012¹⁴⁵ o Plenário do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) em resolução conjunta com o Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) aprovou norma que regulamentou o registro de nascimento indígena, a partir de então se tornou facultativo apresentar informações relativas à origem indígena nos documentos. É com orgulho que muitos moradores do Chimbangue revelam seus documentos com o registro do nome Kaingang. O nome Kaingang aparece como segundo nome, entre o primeiro nome e o sobrenome.

A repressão ao uso do nome indígena remete ao processo de evangelização desenvolvido durante a implementação dos aldeamentos promovidos pelos órgãos governamentais no século XIX. As relações dos Kaingang e Guarani com as instituições não indígenas, como cartórios, escolas e igrejas, perpetuaram o uso do nome português. Para muitos Kaingang o nome indígena foi a referência que permaneceu na memória, já que não eram registrados nos documentos, conforme a perspectiva apontada por Nascimento (2001). O nome Kaingang passou a ser externado com mais veemência nos movimentos indígenas orientados por pautas reivindicatórias ao direito à terra, educação e saúde.

Veiga (2006, p. 112) realizou uma pesquisa com os nominadores Kaingang, coligiu relatos de rezadores Kuiã, dos três estados do Sul, e constatou que o nome para o Kaingang é parte do indivíduo, como a alma, mas o nome é a parte mais significativa. “O ato de nominar constitui a pessoa de maneira mais forte que o próprio nascimento.”. Conforme as informações levantadas pela autora, a criança viria ao mundo com uma alma, “é ela que anima o corpo. Mas seu espírito é frágil e, por isso, vulnerável. Outras interferências e cuidados são necessários para fixar ou fortalecer o espírito, como o batismo indígena que inclui o recebimento do nome e

¹⁴⁵ Conforme Nacke e Bloemer (2007), em 2003, logo após a demarcação do Toldo Chimbangue II, foi realizado um mutirão pelo Ministério Público, Poder Judiciário e Funai para confecção das certidões de nascimento, nesses registros houve a inclusão do nome indígena.

banhos com determinados chás” (VEIGA, 2000, p.113). Salienta que o nome pode ser mudado pelos kuiã rezadores. “Eles falam em ‘fazer o nome’, em “tirar” as pessoas de um grupo e colocá-las em outro (VEIGA, 2000, p.113)”. Mas essa atribuição não seria do batismo e sim do ritual do Kiki, que criaria as condições necessárias para estabelecer o intercâmbio entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Os nomes Kaingang dos antepassados são liberados, após o ritual de culto aos mortos, para serem reinseridos na sociedade dos vivos, por meio do batismo.

Na cosmologia Kaingang existe uma relação entre a nomação e as almas, segundo Veiga (2000), há almas novas e almas ancestrais, as almas novas viriam de Topé (Deus), e as almas que vem dos ancestrais que reencarnaram, e também, almas que se transformam em formigas. Os nomes são classificados em fortes (os jiji kórég) e os nomes fracos (os jiji hã), estes correspondem respectivamente às metades kamé e Kairu. Informa que há situações em que é possível agregar mais de “um nome ou vários nomes e, ainda, a prática de se “fazer nomes”, que poderia ser entendida como prática de agregar almas novas aquelas que estão se apagando. Quando uma criança fica muito doente lhes agregam um nome péin, ou “fazem ele péin”. (VEIGA, 2000, p.114)”. Nesse sentido os nomes atribuídos aos Kaingang atuariam como uma forma de proteção em relação aos perigos e problemas do mundo. A ausência de rezadores, segundo a narrativa dos Kaingang, e outras influências religiosas foram tornando os rituais de batismo Kaingang que orientavam a nomação mais escassos.

O catolicismo popular e as orientações do monge João Maria recriaram outras formas de batismo. Veiga (1994) em sua pesquisa na terra Indígena Xapecó, na cidade de Ipuçu, SC, registrou informações sobre a prática do batismo em casa, considerada uma prática *cabocla*, e traz informações sobre o batismo na água santa do João Maria. Briguenti (2012, p. 295), em sua pesquisa, entrevistou a Kaingang Divaldina Luiz, moradora da Terra Indígena Xápecó, que explica como era realizado o batismo, estabelecendo as maneiras de realiza-lo e, também menciona, o batismo na água de “São João Maria”:

Não deixa de passar três dias. A gente batizava, no costume do Kaingang. Primeiro ponhava remédio na sola do pé. Daí ponha o nome Kaingang e aí batiza com erva do mato. Aquele da comadre Conceição, batizava na água corrente. Água de São João Maria. 15 de setembro era o batizado na água de São João Maria. Divaldina Luiz.

O relato de Divaldina destaca que o batismo Kaingang deveria acontecer até o terceiro dia, o primeiro ato, consistia em colocar remédio na sola do pé¹⁴⁶. A segunda etapa é a atribuição do nome e o batismo com ervas do mato. Ela faz referência ao batismo na água de “São João Maria”.

No toldo chimbangue, muitos moradores alegam que foram batizados em casa. A Kaingang Paulina Antunes lembra que era comum apanhar a água da fonte de “São João Maria” para batizar e para benzer a criança. Além da água, eram selecionadas algumas plantas para o batizado. A escolha das plantas estava diretamente relacionada à necessidade da criança. O Kuiã (rezador, pajé) ao ver a criança indicaria o tipo de planta que seria mais adequado a ela, para que pudesse crescer forte e saudável.

O ritual de Batismo, tanto Kaingang quanto Guarani, além de nominar, integrar ao grupo, ele tinha o objetivo de purificar e proteger as crianças e adultos que se submetiam ao mesmo. Em decorrência de todas as transformações e repressões vivenciadas esses rituais são atualizados no presente. Importante salientar que a observação e participação aqui apresentada se reporta ao ritual realizado para e com o público que visita a Semana Cultural.

Para a realização do Batismo durante a Semana Cultural é necessário preparar o cenário para o seu desenvolvimento. A realização do Batismo Kaingang inicia com uma fogueira realizada com mato verde, as plantas utilizadas para queimar são o cedro, manjerição e guiné (hunh)¹⁴⁷. De acordo com a explicação do Kuiã Armino Pinto, a fumaça é um elemento fundamental para purificar os participantes do batismo. O fogo simboliza a luz, para iluminar os caminhos dos que participam do batismo. A queima do mato verde exala um aroma agradável, foi possível ouvir os comentários de vários visitantes sobre a sensação de bem-estar proporcionado. Segundo o Kuiã, o aroma serve para acalmar. Ele explica que há um horário específico para colher cada uma das plantas adotadas, é necessário pedir autorização para retirar os ramos, pois, cada uma delas tem uma função específica para batizar e benzer. Próximo à fogueira fica um recipiente com água e várias plantas maceradas, pitangueira, jabuticabeira e vacuum (kókum)¹⁴⁸. A água deve ser recolhida na fonte, de preferência na nascente, para depois depositar as plantas. A cinza e o carvão do fogo podem ser usados para fazer remédio, ou serem usadas para proteção. Há relatos narrados pelos anciãos Kaingang, lembrando que era comum recolher as cinzas que permaneciam nas fogueiras deixadas por São João Maria em suas

¹⁴⁶Embora não haja uma explicação sobre qual remédio se trata. A denominação remédio consiste na combinação de uma série de plantas maceradas que são aplicadas na sola do pé.

¹⁴⁷ As informações foram obtidas com o Kuiã Armino Pinto. Nome científico da Guiné é *Petiveria alliacea*.

¹⁴⁸ Nome científico: *Allophylus edulis*

andanças. Essa cinza era recolhida e embalada, era portada como uma forma de amuleto de proteção. A presença de “São João Maria” foi narrada em visita e batizados. Janete da Veiga, neta da Fen N’ó, diz que o Monge teria participado do batismo de seu avô, que se chama João Maria Justino da Veiga, em homenagem a ele.

O ritual inicia quando a mestre de cerimônias, que faz as apresentações da Semana Cultural, convida os visitantes para se aproximarem e assistirem ou participarem do batismo, em seguida, explica como acontecerá o batizado e o benzimento. No primeiro momento, são chamados os pais com os bebês e seus familiares, para formarem fila e se organizam ao redor da fogueira. O Kuiã realiza uma fala em Kaingang, essa fala é uma bênção para o bebê. Ele costuma traduzir algumas falas para o público. “Vá bem! Vá bem! Entrega seu coração a Deus”. O primeiro ato do batismo consiste em passar a criança pela fumaça e, posteriormente, é a água preparada com as plantas, que é colocada delicadamente sobre a cabeça do bebê. Moradores e visitantes disputam espaços para melhor acompanhar a realização do batismo.

Imagem 39: batismo Kaingang - Primeira etapa



Fonte: Adiles Savoldi (2013).

Na foto acima é possível visualizar a criança sendo purificada na fumaça.

Imagem 40: batismo Kaingang - Segunda etapa



Fonte: Adiles Savoldi (2013).

A segunda etapa do batismo consiste na passagem pela água. O Kuiã João Doré cuidadosamente molha a cabeça do batizado.

Imagem 41: atual Kuiã Armindo Pinto e Kuiã João Doré



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Na sequência a criança recebe o nome Kaingang do Kuiã. Após o batismo dos moradores da Terra Indígena, há o batismo dos visitantes, estes passam pelas mesmas etapas, no final, recebem um nome Kaingang e são classificados em umas das metades Kamé e Kairu. Em 2006, participei do ritual do Batismo conduzido por João Doré, num primeiro momento solicitou que eu circulasse a fogueira, e após proferiu algumas palavras em Kaingang e com suas mãos recolheu a água que havia preparado no recipiente com as plantas e passou sobre a minha cabeça. Em seguida, colocou as mãos nos meus ombros e falou que o meu nome era Kafej (flor), olhou para as minhas mãos e disse que pelo formato delas, eu pertencia à metade Kamé. Segundo o Kuiã, a classificação para os fóg (brancos) se aplica conforme as características físicas, pois os Kaingang herdaram as marcas Kamé ou Kairu pelo lado paterno.

5.4.1 Batismo Guarani

No calendário Guarani, o ano novo inicia em agosto. É o período considerado ideal para a realização do Batismo. Conforme informações obtidas em diálogo com Roseli e Katia Moreira¹⁴⁹ é o momento em que se apresentam as sementes para Nhanderu¹⁵⁰. As crianças são as sementes que irão germinar e se desenvolver da mesma forma que ocorre com toda a natureza.

Cadogan (1959) apresenta os primeiros relatos sobre a nomeação e o batismo Guarani. Ele se reporta ao papel do pajé (xamã) em estabelecer a conexão com os deuses e descobrir de que lugar do universo são provenientes os nomes que habitarão a criança que nasceu. Em relação à cerimônia do Batismo Guarani, Schaden (1969), observa que Nimuendajú¹⁵¹, em sua experiência com os Apapokúva, já advertia que o batismo “tem o fim de identificar, com auxílio das divindades, a alma que encarnou num recém-nascido e de, assim, descobrir o nome que lhes cabe” (SCHADEN, 1969, p. 127). O ritual consistia, portanto, em “passar para a criança certas forças mágicas que o sacerdote recebe do além” (1969, p.127). Nimuendaju (1987) relata que:

Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início à cerimônia para determinar "que alma veio ter conosco". A alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional Nanderyquey, ou da "Nossa Mãe" no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão Tupã no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele

¹⁴⁹ Roseli Moreira é rezadora Guarani e mãe de Katia Moreira professora do Centro Municipal Infantil Toldo Chimbangue.

¹⁵⁰ Conforme o Karai Macimino Marciano de Moraes, Nhanderu significa a divindade, o pai do mundo de cima.

¹⁵¹ Kurt Henkel recebeu o nome de Nimuendaju após receber o batismo Guarani.

o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 29-30).

O nome para o Guarani apresenta uma “significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 31). O nome, é um pedaço do seu portador. O Guarani não "se chama" fulano de tal, mas ele "é" este nome (1987, p. 31). O autor relatou a possibilidade de troca de nome, no caso de uma enfermidade. Nesse caso, o nome antigo, não deverá jamais ser pronunciado.

Após o nascimento da criança Guarani, “vem juntar-se ao ayvucué (alma) um novo elemento, que completa a alma humana: [...] O acyiguá é uma alma animal. Os Apapocúva atribuem as disposições boas e brandas do homem ao seu ayvucué, as más e violentas ao seu acyiguá (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 33-34). Os Guarani do Chimbanguê não fazem alusão à alma animal.

Nimunendajú (1987) também abordou a reencarnação das almas. O pajé, segundo ele, quando procura identificar os nomes “reconhece logo um *ayvucué* renascido, e seus parentes se alegram ao saber que aquele pelo qual choravam encontra-se de novo entre eles (1987, p. 45).” É possível que a alma dos pais de uma pessoa renasça nos filhos desta. “Tais crianças, que dessa forma se tornam, por assim dizer, seus próprios avós, são chamados *tujá* - "velho" (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 45).”

O ritual de batismo Guarani é denominado de *Nhemongaraí* (batismo dos alimentos e das crianças). As crianças são batizadas até um ano de idade. Seu nome está associado ao local de proveniência, é de lá que recebe o espírito nome (*Nhe´e*), é de lá que recebe a sua proteção. Do mesmo modo que os Kaingang, os Guarani também vivenciaram processos de restrição e repressão de suas práticas espirituais.

No presente, na Terra Indígena Toldo Chimbanguê, a casa de reza (Opy) está em construção, este é o cenário que abriga os rituais e celebrações mais significativas dos Guarani. Conforme o Karai (pajé) Macimino Mariano de Moraes a cerimônia do batismo se destina ao povo Guarani, sendo que o melhor lugar para realiza-la é na Opy. Já realizou batismos durante as Semanas Culturais, no ano de 2018, realizou uma bênção aos presentes, justificou que o Batismo ficaria restrito aos Guarani. Segundo ele, a bênção assim como o batismo, objetiva o fortalecimento da saúde dos que a ele se submetem. Durante a bênção, o Karai entoava cânticos em Guarani, movimentava seu corpo de modo harmonioso e suave, a fumaça exalada pelo cachimbo (petyngua) desenha a coreografia. Afirmou que nesse momento solicita ao Nhanderu força e saúde, e ainda, pede para que nunca falem alimentos aos presentes.

A experiência que relatarei, aborda o batismo realizado durante a Semana Cultural de 2012. Neste ano, o batismo se destinou aos visitantes da Terra Indígena. O ritual iniciou com uma dança. A dança e os cantos foram entoados para que o Karai pudesse ouvir o nome da alma da criança que seria batizada, ou no caso em questão, do visitante a ser batizado. A fumaça do cachimbo é o elemento que ajuda a realizar a conexão do rezador com Nhanderu. Conforme o Karai, o batismo é o momento de chamar a alma para se conectar ao corpo, pois o distanciamento da alma e do corpo gera doença e sofrimento. Os nomes são soprados pelos seres divinos, pois é necessário chamar a alma pelo seu nome para se juntar ao corpo. A saúde e o bem-estar são resultado da harmonia entre a alma e o corpo.

Na cerimônia do batismo de 2012, os interessados em participar formaram uma fila, e aguardavam a orientação da professora de Guarani Maria Cecília Barbosa, esposa do Karai Macemino de Moraes. Foram disponibilizadas cadeiras para que os aspirantes ao batismo se sentassem em forma de arco, e então recebessem o nome Guarani, expresso na melodia do canto, entoado pelo Karai. Na sequência, o nome era grafado na língua Guarani pela professora Maria Cecília que gentilmente explicava o significado dele. Nesse ano participei do batismo recebendo o nome Guarani Yry Í que significa Libélula.

Imagem 42: Karai Macimino Mariano de Morais no Batismo de 2012



Fonte: Adiles Savoldi (2012).

5.4.2 Algumas considerações sobre o Batismo Kaingang e Guarani

No presente, o nome indígena é considerado um patrimônio da cultura Kaingang e Guarani. Ele conecta passado, presente e futuro. Muitos nomes próprios indígenas foram transformados em sobrenomes. Para os professores da Terra Indígena Toldo Chimbangue, estudar a história dos nomes indígenas é valorizar a ancestralidade. O nome indígena conecta as novas gerações ao legado da ancestralidade.

O nome para os Kaingang e os Guarani marca muito mais que uma identidade, ele integra natureza e divindade. No caso dos Kaingang, os nomes classificam o sujeito em relação aos elementos da natureza, já que o repertório dos nomes foi inspirado nas plantas, animais, água, fogo e vento. Para os Guarani, o batismo é uma forma de marcar a sincronia entre corpo e alma. A alma tem um nome, o desafio do Karai, ao batizar é reconhecer o nome da alma, para então atribuí-lo ao sujeito submetido ao batismo. Com o nome certo, a alma será chamada para habitar o corpo, ela precisa habitar o corpo para que haja saúde.

O Batismo é um ritual de integração da criança à vida social e espiritual. Ao receber um nome, a criança herda o legado de uma ancestralidade. O aumento do uso do nome Kaingang e Guarani em documentos de identificação são práticas que revelam a mudança de atitude na valorização do legado e ancestralidade indígena. Um dos objetivos da Semana Cultural é fazer com que os alunos valorizem sua identidade e história. Do mesmo modo, há a intenção de narrar aos visitantes uma versão positiva de sua história. Enfim, transformar o estigma negativo, naturalizado no senso comum, em emblema de positividade. Nesse contexto relacional, há distintas narrativas, a imensa maioria delas nega a dignidade da presença indígena hoje, traduzida como uma expressão não autêntica. Essa narrativa considera apenas a existência do “índio genérico” como uma lenda de um passado muito distante, algo folclórico e principalmente deslocado do tempo e do espaço.

No presente, ritualizar o batismo para um público não indígena se constitui também numa prática política. A narrativa implícita expressa que apesar de toda a expropriação sofrida, ainda: “existimos e resistimos¹⁵²”. A organização dos fluxos culturais acompanha a dinâmica das lutas empreendidas, seja pela conquista da terra, seja na busca por acesso à cidadania.

O oportunizar o batismo para os não indígenas no Toldo Chimbangue é uma forma de sensibilizar os visitantes de modo a estabelecer laços de solidariedade e sociabilidade num contexto em que as relações são permeadas por tensões e conflitos. O Batismo do estrangeiro,

¹⁵² Lema do dia Nacional de resistência indígena dia 20 de janeiro 2018.

como se refere Nascimento (2018), é uma forma de buscar aliados. No Toldo Chimbangue há uma tentativa de ampliar alianças e simpatias em relação ao respeito e dignidade da causa indígena.

5.5. DA TERRA ONDE SAÍRAM OS KAINGANG SURGIRAM RAÍZES, BROTOS E FRUTOS

As pesquisas desenvolvidas sobre a história, cultura, e as experiências dos anciãos foram semeadas, alguns projetos já brotaram, floresceram e frutificaram. A preservação de áreas de mata nativa é uma herança destinada às novas gerações. A escola em parceria com os profissionais da saúde indígena tem implementado projetos para que as novas gerações possam conhecer os nomes das plantas, seus usos e princípios ativos. A preocupação em preservar esse conhecimento acontece devido ao fato de as novas gerações apresentarem um desconhecimento sobre os saberes dos antigos. No presente a vida dos alunos da escola é muito diferente da infância dos seus pais, a televisão está presente na maioria das casas, muitos pais trabalham na agroindústria, em horários alternativos, portanto, é comum as crianças passarem o tempo livre em frente a tv. O projeto raízes e o dia da cultura e da caça realizado na escola intenciona fazer com que as novas gerações possam ter a oportunidade de vivenciar as práticas dos seus ancestrais. O projeto raízes que será abordado a seguir não está restrito apenas aos estudantes da escola, ele recebe visitantes durante a Semana Cultural e em outros períodos do ano. O dia da Cultura procura integrar pais e alunos na caça de animais como tatu, paca, veado, o mesmo acontece com a pesca. Depois de realizada a caça e a pesca, acontece o preparo da carne que será assada na escola no dia da cultura. Nesse dia também é apresentada a culinária que foi pesquisada com os anciãos. Há uma série de plantas alimentícias não convencionais que são preparadas e consumidas no almoço realizado na escola no dia da cultura.

A terra, segundo os Kaingang e Guarani, significa vida. No caso dos Kaingang o mito fundante narra que os primeiros ancestrais saíram da terra, portanto, da terra vieram os ancestrais e a ela retornaram. O lugar onde estão enterrados os seus umbigos, nutre um sentimento que liga seu dono ao local, estabelece vínculos, semelhantes às raízes e os seus troncos. Uma das maneiras dos Kofás se referirem aos antepassados é “nossos troncos antigos”. Na preparação das atividades relacionadas ao dia da culinária, vi em uma das salas de aula um cartaz com o mito sobre a origem do milho Nhara, com o seguinte título: “Ele é nosso ancestral”. Segue o texto do mito Nhara que foi registrado por Borba (1908, p.23)

Meus antepassados alimentavam-se de frutos e mel; quando estes faltavam, sofriam fome. Um velho de cabelos brancos, de nome Nhara, ficou com dó deles; um dia disse a seus filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquarais e a queimassem. Feito isto, disse aos seus filhos que o conduzissem ao meio da roçada; ali conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: tragam-me cipós grossos. E tendo estes lhes trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós a meu pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro dela e vão para os matos por espaços de Três luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de frutos que, plantados todos os anos, livrarão vocês da fome. Eles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas o velho lhes disse: o que ordeno é para o bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão sofrendo e muitos morrerão de fome. E, de mais, eu já estou velho e cansado de viver. Então, com muito choro e gritos, fizeram o que o velho mandou e foram para o mato comer frutas. Passadas as três luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com eles as sementes. É por essa razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer frutas e caçar por três u quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra deles. Demos ao milho o nome Nhara em lembrança do velho que tinha esse nome, e que, com o seu sacrifício, o produziu (BORBA, 1908, p. 23).

O mito do Nhara foi um dos temas trabalhados pelos professores de Kaingang para abordar os alimentos considerados tradicionais. Outro objetivo foi a possibilidade de explorar o ciclo da vida, tanto dos ancestrais, quanto das plantas. Pode-se dizer que a maneira como a cosmologia Kaingang vem sendo gestada pode ser comparada a maneira como os cosmólogos Ok, da Nova Guiné, pesquisados por Barth (1987), elaboraram as conexões entre as metáforas rituais na transmissão do conhecimento. No caso dos Kaingang, por se tratar de uma sociedade com o domínio da escrita, as metáforas estão presentes no texto do mito utilizado pelos professores indígenas entre seus alunos como um modo de 'iniciação', as metáforas são acionadas para fortalecer os vínculos com os ancestrais, gerar solidariedade, enfatizar a conexão com a terra. As tradições de conhecimentos são atualizadas constantemente, elas objetivam informar ou rememorar, o aspecto sagrado e simbólico inclusive na conexão destes com o território tradicional já que os aspectos pragmáticos e utilitários da terra são destacados de modo mais intenso e recorrente no sistema capitalista no qual estão inseridos.

5.6 NAS TRILHAS DA NATUREZA: O PROJETO XÊYUYÁ APÓ RAÍZES¹⁵³

O folder da “Trilha Raízes” Xeyuyá Apó convida os visitantes da Semana Cultural, em especial, para divulgar o novo projeto implementado em 2018; “Venha conhecer um pouco mais da cultura indígena Kaingang e Guarani. Esse é um resgate da cultura tradicional e a preservação dos saberes, um patrimônio de valor imensurável para os indígenas”¹⁵⁴, a proposta é mais um dos resultados das pesquisas desenvolvidas por profissionais Kaingang e Guarani que atuam na área da saúde e educação¹⁵⁵. Os idealizadores do projeto realizaram um levantamento e catalogação de plantas usadas na medicina, no artesanato e culinária tradicional. Conforme dados apresentados no Folder:

Na área estudada, foram identificadas 79 espécies de plantas. Os sábios das aldeias Toldo Chimbanguê e Araçá’í identificaram as plantas pelo nome comum e após, uma bióloga fez a identificação científica das espécies. Professores da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen’Nó, parceiros do projeto, fizeram a tradução do nome comum para as línguas Kaingang e Guarani. Por fim. Em parceria, a Associação indígena NANGÁ fez a indicação do uso de cada planta, seja para a medicina, culinária ou artesanato tradicional.

O resultado da catalogação das plantas foi materializado com placas informativas. Elas apresentam o nome do projeto, o nome popular da planta, ou como o folder referencia o nome comum. O nome científico contou com a ajuda da bióloga para a identificação e grafia dele. E em relação aos nomes em Kaingang e Guarani a identificação foi realizada pelos anciãos das referidas etnias e a grafia ficou a cargo dos professores. A disposição das placas segue em torno de um quilômetro de trilha ecológica. O mapeamento das plantas resultou no desenho da trilha.

¹⁵³ Este projeto é resultado das discussões oriundas do Curso de desenvolvimento de projetos em Aldeias Indígenas desenvolvido pela AMAB, Associação Maria Bernarda, em 2017, na Terra Indígena Toldo Chimbanguê. Os Kaingang e Guarani no final do curso elaboraram o projeto Xêyuyá Apó, em português significa raízes, em parceria com a AMAB. Em 2018 ele foi submetido ao Edital Linguagens de 2018, da Secretaria de Cultura de Chapecó. Ele foi contemplado na categoria de “Patrimônio Material e Imaterial”.

¹⁵⁴ Folder da Trilha raízes. Segue folder anexo.

¹⁵⁵ O projeto consta com duas equipes. Uma da execução do projeto e outra que realizou as atividades de campo na mata.

Imagem 43: Placa com nomes em português e nas línguas Kaingang e Guarani



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

No caso do Pau-de-bugre, a guia orientadora da trilha explica que os usos medicinais da planta são para tratar: colesterol, triglicerídeos, pressão alta, e ainda atua como emagrecedor. Para cada planta catalogada foi realizada uma pesquisa sobre os usos delas. Esse material serve para que os responsáveis pela trilha estudem e expliquem aos visitantes.

Segundo a Kaingang Marilene Antunes (Técnica em enfermagem), uma das idealizadoras do projeto, o objetivo da proposta da trilha foi promover o resgate de saberes, permitir que o conhecimento dos sábios fosse transmitido para as novas gerações, e fundamentalmente que a cultura do uso de plantas permaneça entre os Kaingang e Guarani e que esse patrimônio cultural seja preservado. Marilene afirma que a catalogação de plantas continuará, no entanto, o projeto demandava um prazo, em consequência deste limite é que foi fechado em 79 espécies. Descreve como foi trabalhoso abrir as trilhas, informa que contaram com o trabalho de várias pessoas da comunidade, e que seria difícil listar todos os participantes.

Considero oportuna a análise de Gonçalves (2005) sobre a categoria patrimônio, sem reduzi-la a aceção de propriedade, tomando-a como instrumento analítico que possibilite o trânsito entre diversos mundos sociais e culturais. Na sua historicidade, em especial, na modernidade, ela adquiriu delimitações específicas, patrimônio econômico, cultural, genético, entre outras. As especificações são construções históricas e seguem processos de transformação. Gonçalves (2005) considera patrimônio como uma categoria do pensamento, que deve ser entendida como um “fato social total”, seguindo a premissa de Mauss. O

patrimônio cultural não apenas simboliza, representa ou comunica; ele se caracteriza como um instrumento de ação.

A ação proposta na trilha raízes objetivou materializar um conhecimento que estava mais restrito aos anciãos, (Kofás denominação em Kaingang, e em Guarani, Xeramõi e Xejaryi) e compartilhar com as demais faixas etárias. Em 2018, foi realizada a inauguração da Xeyuyá Apó com os alunos da Escola Fen'Nó. Para Barth (1975) cada cultura é um sistema contínuo de comunicação e contém um corpus de mensagens replicadas. A experiência posta em prática durante a realização e inauguração implicou na atualização das mensagens que intencionam inspirar práticas. Gonçalves (2005, p. 27) considera que “o patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas”. A Kaingang Paulina Antunes que participou ativamente na abertura das trilhas e na catalogação das plantas afirmou que é fundamental compartilhar esse conhecimento com os mais jovens, para que estes tenham acesso a esses saberes. “Isso é nosso! É do nosso povo”. A Xeyuyá Apó implica em compartilhar um modo de conhecimento com os Kaingang e Guarani e mostrar aos visitantes da TITC que há diferenças na maneira de se relacionar com a natureza. A trilha é uma oportunidade de transformação. Há uma série de orientações a serem seguidas, para fazer o caminho é necessário se permitir sentir-se parte da natureza.

As visitas são agendadas previamente pelo telefone que consta no folder. Na chegada o grupo é recepcionado com o chimarrão, uma bebida feita com erva mate¹⁵⁶, embora a planta não esteja na trilha, há uma área de árvores de erva mate na terra indígena. O recipiente usado para o colocar a erva-mate e a água quente é o porongo¹⁵⁷, cortado e lixado se transforma na cuia. A prática do Chimarrão é uma herança indígena, a única mudança no hábito foi a troca da bomba para sorver a água, hoje é industrializada, costuma ser de metal, no passado era de bambu.

¹⁵⁶ São folhas e galhos da planta *Ilex paraguariensis*. “As folhas são desidratadas no fogo e depois mergulhadas em água quente ou fria para fazer a infusão. A iguaria pode proporcionar diversos benefícios à saúde, como melhorar o desempenho atlético e o foco e ainda ajudar a perder peso e diminuir o risco de doença cardíaca.” <https://www.ecycle.com.br/6979-erva-mate.html>

¹⁵⁷ Expressão adotada no Sul do Brasil, também chamada de cabaça em outras regiões do país. No quintal da Escola Fen'Nó há uma plantação de porongos, são utilizados para fazer o chocalho usado nas danças.

Imagem 44: roda de chimarrão

Fonte: Adiles Savoldi (2019).

A chamada “roda de chimarrão” é uma tradição, é considerada uma oportunidade ideal para compartilhar histórias, conhecimentos, acolher as pessoas. A roda possibilita que todos possam ser vistos ao compartilhar o chimarrão e os conhecimentos. A cuia vai circulando entre os visitantes enquanto a guia da Xeyuyá Apó apresenta as informações sobre a trilha. Os integrantes da roda são consultados sobre o interesse em tomar o chimarrão, não há constrangimento diante de uma recusa. O chimarrão fornece energia e disposição para percorrer a trilha. Os visitantes se sentam em troncos, a disposição destes compõe o cenário em harmonia com a natureza. Após as orientações iniciais, que consistem em explicar como o espaço foi construído e os objetivos propostos. Os visitantes são convidados a passarem pela fumaça, ao redor da fogueira, segundo a guia, ela purifica, serve como um portal que faz com que as tensões e energias negativas sejam dissipadas para que se possa desfrutar da natureza com mais leveza. No fogo fica a chaleira que esquentar a água do chimarrão.

Conforme a Kaingang Marilene Antunes que nos guiou pela trilha, quanto menor for o grupo mais fácil fica a orientação. Uma turma com mais de vinte pessoas não possibilita que se usufrua da experiência integralmente. Na primeira etapa somos conduzidos pelo Pi Gó (significa faísca em Kaingang), sobrinho da Marilene, que nos orientou como passar ao redor da fogueira.

Imagem 45: fogueira.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Imagem 46: portais de entrada na trilha.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Após a passagem pela fumaça, são distribuídos os coletes¹⁵⁸ e então os visitantes podem atravessar o portal que marca o início da trilha. Há recomendações para cuidar do lugar. Perguntei sobre o tamanho da trilha, Marilene, informou que não mediram e então, explicou sobre a estimativa do tempo necessário para realizá-la que seria em torno de 45 min. Esse tempo se deve a existência de dois momentos de descanso que foram estrategicamente organizados no decorrer da trilha, com lugares para que os visitantes possam sentar-se, respirar calmamente e ouvir os barulhos da natureza. O ritmo impresso na caminhada pela trilha consiste em fazer com que as pessoas se conectem à natureza.

Imagem 47: espaço para o descanso.



Fonte: Adiles Savoldi (2019).

Imagem 48: trilha.



Fonte: Adiles Savoldi (2019).

¹⁵⁸ Segundo as organizadoras a distribuição de coletes é uma forma de padronizar e identificar os visitantes da trilha na Terra Indígena.

A construção de uma trilha numa área da mata, orientada pela catalogação das plantas nativas, conforme os saberes dos Kofás e Xeramõi foi a primeira etapa do projeto. Os protagonistas do projeto salientam que o objetivo é difundir esse conhecimento em especial com as crianças e a comunidade e mostrar ao público externo. O conhecimento e o reconhecimento do valor da natureza, segundo eles, só podem ser reconhecidos pelos visitantes se forem reconhecidos pela comunidade.

Na volta da trilha os visitantes são recebidos com suco de fruta. A Kaingang Cleusa Rodrigues (funcionária da SESAI) que é nutricionista e protagonista do projeto raízes, elaborou receitas de sucos que exploram além das frutas, também as folhas de plantas, como foi o caso do suco de limão com folhas de pitanga, servido ao final da realização da trilha. Os visitantes elogiavam o sabor do suco e perguntavam sobre os ingredientes dele, quando informados da presença das folhas de pitanga, manifestaram surpresa. Enquanto os visitantes descansavam e tomavam o suco, eles podiam comprar o artesanato e os produtos naturais que foram elaborados pelo grupo dos profissionais da saúde do Toldo Chimbanguê. Para a realização da visita é cobrada uma taxa de cinco reais, por pessoa. Quando se trata de estudantes eles contribuem com o que podem. Essa verba é destinada, segundo os gestores do projeto, para a manutenção e melhoramento da trilha.

Todo ano os profissionais que atuam no Posto de saúde realizam exposições para os visitantes durante a Semana Cultural, na qual são apresentadas as plantas que pesquisaram com os anciões, são destacados seus princípios ativos e recomendações de uso. A Kaingang Paulina Antunes que participa da Pastoral da Criança¹⁵⁹ e informa que a Pastoral foi uma grande incentivadora no desenvolvimento do cuidado da saúde de acordo com as tradições indígenas. Na sala onde acontece a exposição sobre a saúde indígena são apresentados painéis com informações sobre os dados de saúde da Terra Indígena. São descritas técnicas de como desidratar e armazenar as plantas para o uso dos chás. São expostos também os produtos que desenvolveram como sabão e sabonetes a base de plantas e óleos naturais, tinturas que são técnicas de extração do princípio ativo da planta medicinal utilizando álcool, pomadas para a pele seca ou rachaduras nos pés, além de travesseiros feitos com folhas ou flores. Esses produtos são vendidos durante a Semana Cultural e são disponibilizados, para a venda, nos dias em que são agendadas as visitas à trilha.

¹⁵⁹ A Pastoral da Criança é uma entidade social criada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. Ela orienta práticas referentes à saúde, à alimentação, à educação, à cidadania das crianças oriundas de populações pobres. Capacita profissionais voluntários nas próprias comunidades para que melhor atuar em benefício destas.

Imagem 49: exposição da medicina tradicional.



Fonte: Adiles Savoldi (2017).

No texto impresso junto às plantas se lê: “Ervas do mato para curar doenças - medicina tradicional indígena utilizada há vários anos, quando as farmácias eram desconhecidas nesta terra.” Palavras de um Pajé. O cuidado da saúde é por eles associado ao cuidado da natureza, salientam que na medida em que se destrói a natureza as doenças aumentam. Informam que no passado não conheciam hospital e que as pessoas viviam mais que hoje, portanto, preservar a mata é também cuidar da saúde.

Antônio da Veiga, filho da Fen’Nó, hoje é considerado um ancião, Kófa em Kaingang, fala sobre o conhecimento dos animais que ainda existem no Chimbangue. O leãozinho baio¹⁶⁰ e porco espinho, segundo ele são considerados animais de proteção, eles avisavam aos caçadores sobre a presença de animais perigosos ao emitirem sons característicos. Depois da recuperação da terra, na década de oitenta, é possível perceber e visualizar a presença de alguns animais que haviam desaparecido. A preservação de áreas de mata tem possibilitado o ambiente propício para a proteção de espécies em extinção, como é o caso do leãozinho baio.

¹⁶⁰ “A onça-parda (português brasileiro) ou puma (português europeu), também conhecida no Brasil por suçuarana e leão-baio, é um mamífero carnívoro da família Felidae e gênero Puma, nativo da América. É o maior membro da subfamília Felinae, medindo até 155 cm de comprimento, sem a cauda, e pesando até 72 kg, com porte semelhante ao do leopardo (*Panthera pardus*), sendo o segundo maior felídeo das Américas. É um animal solitário e mais ativo à noite. Alimenta-se predominantemente de cervídeos, mas pode variar a dieta, sendo considerada um predador oportunista.” Disponível em: <http://www.radiotangara.am.br/noticias/regiao/19492/imagens-com-a-presenca-de-leao-baio-intrigam-moradores-da-regiao.html>. Acesso em: nov. 2019.

5.7 CULINÁRIA ANCESTRAL: NUTRINDO O CORPO E ALIMENTANDO A TRADIÇÃO

O “dia da culinária típica Kaingang e Guarani¹⁶¹” como foi denominada a atividade desenvolvida na Escola Fen’Nó em maio de 2018. Os estudantes e professores preparam um almoço coletivo com itens da culinária que pesquisaram com os pais e anciãos. Os alunos saíram na véspera para caçar com os pais e professores. A atividade consistiu em caçar os animais e prepará-los para serem compartilhados no almoço da Escola. A proposta desenvolvida consistiu em integrar as famílias com as atividades da Escola. Para os meninos que os pais não pudessem acompanhar a atividade, alguns professores acompanharam para ensinar técnicas e táticas de caça, além do preparo do animal, tirar o pelo, casco, realizar os cortes. Ao conversar com os anciãos é recorrente a reclamação de que as crianças hoje só querem comida de Supermercado, para muitos estudantes os hábitos alimentares dos “antigos” é uma novidade. As alunas saíram para coletar saladas, brotos, muitas plantas comestíveis que são desconhecidas de boa parte da população não índia de Chapecó.¹⁶² As alunas também pesquisaram receitas com as mães e avós, fizeram um levantamento destes e encaminharam para que o diretor da Escola e as funcionárias da cozinha providenciassem os ingredientes. A proposta da atividade é realização dos pratos que os antepassados consumiam cotidianamente, mas que no presente para muitos estudantes é novidade.

Alguns hábitos alimentares Kaingang foram estigmatizados pelos colonos o que gerou um certo constrangimento destes em consumirem publicamente esses alimentos. Lévi-Strauss (1996, p. 149) relatou, no livro “Tristes Trópicos”, sua experiência entre os Kaingang, no Paraná, em 1935. Ao interagir com os Kaingang manifestou interesse em experimentar os corós, porém, informa que foi difícil encontrar quem o acompanhasse na experiência. “Há que se mencionar os `corós`, larvas brancas que pululam em certos troncos de árvores podres. Os índios, magoados com as zombarias dos brancos, não mais confessam seu gosto por esses bichinhos e negam categoricamente que os comem.” Após ter provado a iguaria, mencionou que o sabor se assemelhava ao de leite de coco.

¹⁶¹ Essa atividade foi inspirada no projeto “Ação saberes indígenas na Escola em Santa Catarina” coordenado pela professora Maria Dorothea Post Darella da UFSC. Um dos projetos versou sobre a culinária. As professoras Kaingang Ivanir de Oliveira e Vanda de Oliveira coordenaram as pesquisas com os anciãos e estudantes no Toldo Chimbangue.

¹⁶² Comparei as plantas consumidas no dia da culinária típica e boa parte delas compunha um dos catálogos de plantas alimentícias não convencionais as PANCs.

Em conversa com o professor Kaingang Adroaldo Fidélis me reportei ao coró e perguntei sobre o hábito de consumo, já que este não esteve presente no dia da culinária do Chimbanguê. Ele prontamente mostrou um vídeo, no qual ensinava os filhos e outras crianças da Escola da Terra Indígena Pinhal, como apanhar o coró de um tronco para comer. Adroaldo Fidélis mencionou que tem muito orgulho de suas origens e que procura honrar sua ancestralidade. Segundo ele, uma forma de honrar seus ancestrais é transmitir aos seus filhos esse legado de conexão com a natureza, afirmou ainda: “Quando eu assumo minha identidade, eu trago a presença dos meus ancestrais e traço uma luta pelos direitos dos meus filhos.” A luta pelos direitos dos filhos está em consonância com o orgulho de ser índio, de sua tradição, de seus hábitos.

Imagem 50: coró



Fonte: Adiles Savoldi (2019).¹⁶³

No dia da culinária típica, em meio a descontração e confraternização, as conversas versavam sobre as habilidades culinárias, as mudanças que ocorreram com o passar do tempo. A atividade deste dia contemplava basicamente a população do Chimbanguê, fundamentalmente alunos, não era uma atividade para o público externo. Nas cabanas que

¹⁶³Foto realizada do vídeo enviado pelo Adroaldo, no qual ele retira o coró do tronco e distribui para as crianças.

foram construídas na preparação da Semana Cultural eram preparados diferentes tipos de alimentos. Eram recorrentes as histórias narradas sobre o passado, não se caracterizava como uma aula formal, mas uma conversa descontraída, já que a disposição espacial das cabanas acabava por aglutinar distintos grupos, simultaneamente, no entanto, havia uma circularidade de pessoas entre os grupos para experimentar o que se estava preparando e conversar. O professor Kaingang Marcos Garcia mencionou sobre a maneira como os antigos Kaingang coletavam o pinhão, sobre a técnica de subir nos pinheiros, de colher a pinha inteira e armazená-la. O pinheiro é da metade Kamé, e como foi abordado no primeiro capítulo, é uma árvore significativa para os Kaingang. O pinhão foi apontado por vários autores como sendo uma referência de alimento para os Kaingang. Conforme Becker (1995) a colheita do pinhão era realizada antes das primeiras geadas de abril. Eram colhidos antes de que se abrissem as pinhas. Era um trabalho desenvolvido por homens e mulheres. “Para a colheita do pinhão os índios escalavam os pinheiros com um laço de cipó em volta dos pés e das costas, e outro ao redor da árvore, podendo assim fazer resistência sobre o tronco dela. Por movimentos alternados fazia a escalada da árvore” (BECKER, 1995, p. 178). A autora informa ainda que usavam taquaras para alcançar a pinha. No chão as mulheres recolhiam e colocavam em cestas que eram conduzidas às costas e presa à testa por uma alça de embira. Becker (1995)¹⁶⁴, descreve o processo de armazenamento do pinhão por meio da desidratação. A primeira etapa consistia em imergir em água corrente por alguns dias, depois eram secados ao sol e, na sequência, eram conduzidos para os ranchos. A última etapa consistia na construção de um jirau¹⁶⁵ de taquara sobre o fogão para a defumação dos pinhões. Esse processo garantia a conservação dos frutos do pinheiro por muitos meses, e destes depois de defumados, era feito uma farinha.

Na atividade desenvolvida no Chimbangue, sobre a culinária, o pinhão foi consumido cozido na água, como pode ser visualizado na foto abaixo, e também sapecado na brasa. Um dos alunos que trouxe o pinhão, mencionou que usou a taquara para cutucar a pinha e derrubá-la, e que ao cair ela se rompeu e espalhou pinhões para todos os lados. Hoje é raro encontrar pinheiros, sendo que foi necessário complementar os pinhões colhidos com os comprados no supermercado.

¹⁶⁴ Becker (1995) fundamenta as informações sobre o armazenamento dos pinhões em: SERRANO, Antonio. Etnografía de la Antigua Provincia del Uruguay. Paraná, 1936.

¹⁶⁵ Armação de madeira colocada sobre o fogão para defumar o pinhão.

Imagem 51: pinhão preparado no dia da culinária típica.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Vários alimentos foram assados na brasa, como a batata doce que é plantada por várias famílias no Chimbangue. A mandioca e o milho¹⁶⁶ também foram assados na brasa e, como a batata doce, são plantados e colhidos por eles. A mandioca e o milho assados correspondiam aos hábitos dos antigos. A Kaingang Paulina Antunes falou sobre as andanças que os Kofás faziam no passado e a facilidade de assar esses alimentos em qualquer situação, pois dependendo das circunstâncias do acampamento, o transporte da água poderia ser difícil, então preparar esses alimentos assados, era a solução, e o sabor dos mesmos era prezado por todos. Da folha de mandioca foi feito o kumĩ, para o seu preparo as folhas foram maceradas no pilão e posteriormente levadas ao fogo. Foram necessárias três fervuras, e a troca de água em cada fervura, pois desse modo, se elimina o veneno presente na folha, para finalizar o prato, as folhas são refogadas em banha de porco. Há no imaginário popular dos imigrantes europeus, no oeste catarinense, um certo temor em relação a chamada “mandioca brava”. Nos primeiros anos destes no Brasil, como não sabiam distinguir as espécies e tampouco seu preparo, muitos foram acometidos de efeitos adversos relativos ao consumo desta espécie de mandioca. Paulina cita esse fato e enfatiza que os “brancos” aprenderam muito com os índios.

Tanto o milho como a mandioca são referências alimentares tanto para o Kaingang quanto para o Guarani. O milho é também matéria prima para o “Emi” bolo de milho assado na cinza. Segundo a professora Kaingang Ivanir de Oliveira o bolo pode ser feito de milho verde

¹⁶⁶ O milho deve ser o milho verde. Como não era época de colheita de milho verde, este foi comprado no supermercado.

ralado, outra alternativa era deixar o milho duro, mais velho, imerso na água por alguns dias para amolecer. Depois ele é envolto em folha de bananeira e colocado para assar. No passado não se costumava adicionar o sal. No presente, conforme explicou a professora Ivanir, muitos preferem com sal e pode ser feito com farinha de milho, refinada, ou de trigo.

Imagem 52: *Emi*



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Além do *Emi*, outra receita da culinária Kaingang que foi preparada pelos professores e alunos foi o *Pisé*, uma farinha de milho torrada e socada no pilão. A primeira etapa consiste em debulhar o milho seco, retirando todos os grãos e colocá-los numa panela para torrar. Depois de torrado, o milho é colocado no pilão para ser socado até se transformar em farinha. O professor Kaingang Marcos Garcia ao preparar o *Pisé* explicou que depois de pilado é necessário peneirar, a parte mais grossa é chamada de canjiquinha e a fina que passou pela peneira é o *Pisé* que pode ser consumido com carne.

Imagem 53: professores Marcos e Paulo Márcio pilando e peneirando o Pisé.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

As alunas colheram as verduras da estação, a *Siraj*, nome científico serralha (*Sonchus Oleraceus*), *Ranisa* (radichi) e *fuá* (conhecida como erva-moura). A *fuá* deve ser cozida na água com sal por trinta minutos para ser consumida. Depois de cozida é retirada da água e frita em banha de porco.

Imagem 54: fuá.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

A culinária Guarani apresentou a receita do *Ka'i repotxi*. A base da receita é a farinha de milho, ela é umedecida e colocada dentro do bambu e levada para assar na cinza, bem perto da brasa. Outra receita Guarani realizada no dia da culinária foi a *Kaure*. As alunas que preparavam explicaram que a massa usada é a mesma receita de massa de pão, farinha de trigo, fermento, sal. Depois de misturados os ingredientes, é necessário amassar a massa e deixá-la em forma de “cobra” e, na sequência, enrolar no bambu e colocar para assar.

Imagem 55: Kawure assando ao lado tatu.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Imagem 56: Ka'i repotxi



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

A caça foi realizada pelos alunos, pais e alguns professores. Teve caça de tatu, e alguns animais silvestres, como o veado e o porco do mato. Com uma área de mata preservada, hoje

esses animais são vistos com frequência. A caça destes é restrita, a experiência foi uma forma de propiciar que os estudantes pudessem conhecer como era a caça e experimentar carnes que faziam parte do cotidiano dos mais antigos e dos ancestrais, portanto, não se trata de uma prática ordinária. Hoje muitas famílias no Chimbangue criam porcos, geralmente presos em chiqueiros, e as galinhas que são criadas, em sua maioria, soltas.

A pesca também foi contemplada no dia da culinária. Os alunos trouxeram piavas já limpas e descamadas. Elas foram temperadas e envoltas na folha de bananeira para assar na brasa. O professor que preparava o peixe explicou para os alunos que a pesca, no passado, era realizada com os paris, armadilhas de taquara. Quando a pesca era exitosa, os peixes eram defumados para que se conservassem por mais tempo. D'Angelis (1984) destacou que os peixes mais apreciados pelos Kaingang do Rio Irani eram: Pirõyú (dourado), Itãn (bracanjua), Me (Mandi), Pirépé (curimba), Xeng (piava), Ngrô (Traíra) e Rid (jundiá).

Durante toda a manhã foram narrados episódios envolvendo as experiências de caças, com direito a brincadeiras, como foi o caso do tatu congelado, quando um aluno foi questionado pelos colegas se de fato havia caçado ou apenas se beneficiou da experiência de outrem que havia guardado a caça no freezer: “Esse tatu tá congelado? quantos anos ele ficou no *freezer*?” As crianças menores, por sua vez, se mostravam curiosas e circulavam pelas cabanas, logo que os pinhões e as batatas doces ficaram prontos, foram as primeiras a provar.

Imagem 57: mesa com os alimentos para a partilha e degustação.



Fonte: Adiles Savoldi (2018).

Além das saladas, legumes, farinhas, as carnes da caça e pesca, foi preparado quirera, ou também chamada de canjiquinha de milho com carne de porco. O horário do almoço foi a concretização de uma celebração de saberes e sabores, alimentos com história, um dia de aula para lembrar as origens e raízes Kaingang e Guarani.

Conhecer e reconhecer a culinária Kaingang e Guarani é uma tentativa por parte dos professores de positivar e evidenciar simbolicamente o pertencimento a um grupo, uma trajetória, tanto no seu caráter político de afirmação de identidades, quanto no seu caráter afetivo. Foi comum ouvir por parte dos adultos que determinado aroma de uma planta lembrava a infância. O autorreconhecimento é fundamental para outras políticas de reconhecimento.

Próximo à escola foram plantadas árvores frutíferas, num projeto desenvolvido pela Secretaria Estadual de Educação. As mudas das plantas foram doadas para a Escola. Em conversa com os professores, foi destacado o interesse de desenvolver um projeto para investigar os tipos de frutas e plantas que hoje são raras, mas que eram comuns na região e, muito apreciadas pelos Kaingang. O projeto Raízes, catalogou as plantas já existentes na área, essa nova proposta é uma maneira de recuperar plantas frutíferas e outras plantas importantes para os Kaingang e Guarani. As metáforas com as plantas inspiram e motivam, logo na entrada da Escola Fen'No há um cartaz com a seguinte mensagem: “somos troncos enraizados, onde a nossa missão é preparar o solo para que os pequenos brotos cresçam e deem bons frutos”. É uma forma de fazer brotar da terra o “renascimento” da cultura e da natureza.

Os argumentos reiteram um padrão simbólico no qual a relação com a natureza evidencia os aspectos positivos que foram associados ao índio, e ainda fazem parte do imaginário social embasado em uma leitura romântica deste. As atividades desenvolvidas durante o ano e exibidas durante a Semana Cultural se inserem num contexto social, político e cultural no qual a construção de identidades se desenvolve no diálogo de distintas interfaces, sejam elas nas relações internas e suas problemáticas, como valorizar e motivar a identificação Kaingang e Guarani, tanto quanto, nas relações com os não índios, na qual o objetivo a ser alcançado é concretizar um processo em andamento de transformação do estigma que lhes fora imputado em emblema de positividade.

A valorização da terra e o respeito à natureza já tem prenunciado a ressurgência de alguns animais que não eram mais vistos no local. Leff (2015, p. 13) considera que a degradação ambiental está expressando os limites de uma racionalidade hegemônica e homogeneizadora que não leva em consideração o valor da diversidade cultural. As formas de expressão e

afirmação dos povos indígenas reivindicam: “direitos à existência, direitos à reafirmação de uma cultura, direitos à reapropriação de um patrimônio natural, direitos à criação de um desenvolvimento sustentável; demandas ecológicas e políticas que se expressam nas reivindicações de dignidade e justiça”. Conforme Leff (2015), essas demandas mobilizam os povos indígenas do mundo inteiro por suas autonomias e territórios. Esse fenômeno está em consonância com as práticas e vivências dos Kaingang e Guarani.

A inserção legal do indígena na nação brasileira implica no reconhecimento da dimensão pluralista do Brasil, fato que é algo ainda muito remoto, conforme especificou Pacheco de Oliveira (1999), ele afirma que “‘o índio’ não é uma unidade cultural, mas uma identidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos” (1999, p. 205). A mobilização indígena tem pautado suas lutas pelo direito de existir com dignidade e com autonomia para gerir a própria vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As celebrações do dia do índio no Brasil foram marcadas por práticas institucionais muito distintas. As primeiras homenagens promovidas pelo estado construíram estereótipos de índios idealizados, “reliquias” do passado, selecionados para representar a autoctonia da nação brasileira. Os movimentos indígenas do final do século XX e a implementação dos direitos constitucionais de 1988 possibilitaram novas formas de representação e de apropriação do Dia do Índio. No presente, há uma *performance* da diversidade indígena em diferentes contextos do país.

O “abril indígena” é retomado no sentido de caracterizar um período de celebrações da existência e resistência indígena. Se traduz na possibilidade de denunciar as desigualdades e injustiças que marcaram e ainda marcam o cotidiano dos povos originários no Brasil.

A proposta da implementação do Dia do Índio foi resultado de um movimento americano. O México foi quem articulou, com os demais países do continente, uma maneira de reparar os erros que foram cometidos com os nativos da América. Como alternativa para pensar a proposta, foi organizado o I Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México entre os dias 14 e 24 de abril de 1940. A escolha do dia 19 de abril para comemorar o Dia do Índio aconteceu durante o congresso mediante a adesão da participação indígena no mesmo. No Brasil, o decreto de 02 de junho de 1943, estabelecido por Getúlio Vargas, instituiu o Dia do Índio no dia 19 de abril. Em 1944, aconteceu a primeira celebração no Brasil. A implementação do Dia do Índio foi uma tentativa de cultuar heróis nacionais, tendo como premissa a ancestralidade indígena da nação. Houve o reconhecimento das formas violentas e cruéis a que foram submetidos os nativos; no entanto, com base nos preceitos científicos positivistas, o destino dos nativos deveria ser orientado pelos saberes não índios rumo à civilização. A estes “bem intencionados homens da ciência e do exército”, coube o futuro dos povos indígenas. Sob o regime do poder tutelar, foram implementadas práticas disciplinares que buscavam transformar “o índio selvagem” num trabalhador civilizado.

Os primeiros rituais que celebraram o Dia do Índio foram organizados e implementados por não índios. Os homenageados não presenciavam as celebrações; eles eram narrados, ilustrados através de fotografias, de filmes, de suas produções artísticas e artesanais. As narrativas denunciavam a violência e a expropriação que os indígenas sofreram e evocavam a necessidade de reparação dos erros cometidos contra os indígenas. No entanto, o índio

retratado no ritual continuava sem o direito de manifestar seus anseios e prioridades, já que cabia ao cidadão “civilizado” definir os melhores rumos deste no caminho da civilização.

No Brasil, os indígenas foram submetidos ao controle e à “pacificação” por parte Estado; eram vistos como ameaça, por viverem em “estado de natureza”, o que legitimava a civilização que o Estado deveria proporcionar, convertendo-os em cidadãos pelo trabalho. A educação proposta pelo Estado intencionou a assimilação do indígena. Houve a criação de órgãos tutelares, que sofreram remanejamentos, sendo alocados em distintos departamentos da burocracia estatal, sem, no entanto, solucionar o problema de acesso pleno à cidadania aos indígenas. Portanto, eles permanecem às “margens do estado”. A luta indígena por direitos obteve algumas conquistas, em especial a da Constituição de 1988, conhecida como a Constituição cidadã. No entanto, o “estado está sendo constantemente experimentado e desconstruído pela ilegibilidade de suas próprias práticas, documentos e palavras” (DAS; POOLE, 2008, p. 25). A desconstrução do Estado acontece também em relação aos direitos conquistados pelos movimentos indígenas, como o direito à terra e à saúde que estão sendo revistos e dificultados por integrantes do legislativo e do executivo, que pretendem reformular e limitar essas conquistas. Boa parte dos direitos que foram registrados na Constituição de 1988 ainda não foram implementados.

A partir do momento em que “os ventos de mudança” da colonização da fronteira agrícola sopraram sobre o território dos Kaingang e Guarani o ritmo das transformações foi acelerado. A região se converteu num campo de lutas pela vida, pela terra, pelas visões e pelas divisões de mundo. A expropriação do território indígena provocou uma série restrições ao modo de vida destes. Apesar dos desafios impostos pelo processo colonizador, a resistência e a luta para garantir condições dignas de existência motivaram e mobilizaram os Kaingang e Guarani. A luta pela terra foi é por eles apontada como um elemento fundamental para garantia do direito à vida.

A cidade de Chapecó faz parte de um território em disputa desde meados do XIX. Foi cenário de encontros e desencontros de povos originários com os distintos projetos coloniais desenvolvidos no decorrer do tempo. A região foi agregada à nação numa lógica marcada pelo movimento da fronteira que desconsiderava os territórios Kaingang e Guarani, considerando esses territórios como “terra de ninguém”. Os nativos foram considerados *bugres*, seres incultos, mais próximos da natureza que da humanidade; e tratados como obstáculos ao desenvolvimento e progresso que a Coroa advogava empreender e que, por vezes, duvidava da capacidade de estes acessarem à civilização. Assim como os territórios, os nomes dos lugares

foram transformados, já que o ato de nomear é também uma forma de tomar posse. O chamado “Passo dos Índios” foi a primeira referência à cidade de Chapecó que hoje defende o título de “capital do agronegócio”. Em Chapecó, no centro da cidade, há referências sobre a presença de cemitérios indígenas, os lugares mencionados são os espaços onde estão localizados o Hotel Lang, a Catedral, a praça e a estátua do desbravador. A memória dos Kaingang não deixa as edificações apagarem a presença dos ancestrais, embora as sepulturas dos antepassados tenham sido vilipendiadas e de certo modo profanadas na “capital do agronegócio”.

Em Chapecó, SC, a recuperação das terras por parte dos Kaingang, na década de oitenta do século XX, em consonância com a implementação dos direitos Constitucionais, em especial, o direito a uma educação indígena diferenciada e intercultural, motivaram as reflexões sobre as bases do que seria uma educação Kaingang e Guarani. A ausência de materiais pedagógicos, ou mesmo parâmetros epistemológicos que orientassem a construção dessa proposta, fez com que os professores indígenas protagonizassem uma série de experiências educativas, articulando os saberes dos ancestrais com os saberes de suas formações acadêmicas. Esse processo de produção de uma Educação indígena diferenciada acontece num contexto em que a escola é gerida por não índios, alguns cargos são alternados conforme o resultado das eleições estaduais, portanto, os projetos dos professores Kaingang foram obtendo maior ou menor respaldo conforme a sensibilidade dos gestores.

A realização da primeira Semana Cultural aconteceu no ano 2000, ano em que aconteceram as celebrações dos 500 anos do Brasil. A realização desta Semana tinha como objetivo criticar todas as formas de opressão que os povos originários sofreram no decorrer do tempo. Além das críticas, aconteceram as primeiras apresentações de danças que haviam sido pesquisadas pelos professores Kaingang. Desde 2000, as Semanas culturais têm sido aprimoradas pelas pesquisas e experiências dos professores. Nos primeiros anos de 2000, os Guarani que foram acolhidos pelos Kaingang, enquanto aguardavam o retorno para sua terra tradicional, também passaram a contribuir na preparação e no desenvolvimento da Semana Cultural.

Os Kaingang e Guarani se apropriaram da escola, uma instituição do estado. Com seus limites e conflitos, mediante negociações internas visando a construção de consensos não apenas para atenuar divergências, mas também para potencializar a mobilização na luta pelo direito de construir uma educação indígena que de fato fosse emancipadora e transformadora. Nesse sentido, a escola se configura como um palco de lutas pelo respeito e dignidade de ser Kaingang e Guarani, pelo direito à terra, pelo direito de existir. Segundo os professores

indígenas, a escola está em construção, em curso num fluxo constante. Os desafios são imensos, alguns superáveis, outros retornam reiteradas vezes e é preciso pensar, refletir e buscar novos meios para tentar enfrentá-los.

No presente, as celebrações do Dia do Índio que se converteram em Semanas Culturais, na qual os professores e alunos indígenas têm experimentado novas formas de criar, reviver, recriar tradições culturais e modos de conhecimentos em consonância com o contexto vivenciado. As celebrações se constituem em dias de festa, com danças, partilha de saberes e sabores, de nostalgia de um tempo dos antigos. As Semanas Culturais também se constituem em possibilidades de denúncias das condições de preconceito e discriminação, da espera demasiada pelo retorno à terra tradicional, no caso dos Guarani e das reivindicações por melhores condições de acesso à educação, saúde, e demais condições dignas de vida.

A herança dos direitos conquistados pelos ancestrais foi considerada pelos professores indígenas como fonte de inspiração para orientar a luta contra as políticas anti-indígenas e toda forma de preconceito. As reivindicações aspiram igualmente a “moral do reconhecimento”, pois serem reconhecidos como Kaingang e Guarani e não como *bugres*, é uma forma de superar a ofensa moral. As danças dramatizam a versão do guerreiro Kaingang e Guarani na luta pela vida, pela terra; nelas sendo evidenciadas a força, o equilíbrio, a astúcia e a sensibilidade indígena. As mais distintas dinâmicas são empreendidas como o propósito de positivar a construção das identidades étnicas Kaingang e Guarani.

Os professores indígenas avaliam positivamente as experiências que aconteceram concomitantemente, a construção de uma educação indígena diferenciada e o planejamento e desenvolvimento das Semanas Culturais. Enfatizando todo o processo de reflexão pessoal e psicológico que vivenciaram, alguns mencionaram que tiveram que superar os preconceitos de inferioridade que haviam introjetado por serem indígenas. Alegam que o maior desafio foi transformar esse sentimento de vergonha e inferioridade em potência e força para positivar a identidade Kaingang e Guarani.

No mês de abril, durante a Semana Cultural, são recebidos visitantes não índios que assistem as atividades apresentadas por professores e alunos do Toldo Chimbanguê. Os protagonistas da Semana Cultural acreditam que os visitantes serão multiplicadores dos valores e saberes nos quais foram iniciados durante a realização do evento. A ênfase na educação do branco consiste em reverter os preconceitos em relação aos indígenas na região. Há um empenho em comunicar a legitimidade do modo de ser Kaingang e Guarani, que narram as

injustiças históricas a que foram submetidos e das lutas que ainda travam por respeito e dignidade.

As experiências vivenciadas na elaboração e desenvolvimento das Semanas culturais têm explorado e acentuado os sinais diacríticos que marcam a distinção entre os Kaingang, Guarani e os não índios. Os professores avaliam que, hoje, os alunos recebem uma educação que valoriza a autoestima indígena e que isso repercute na interação destes com os não índios. A realização de rituais de batismo durante a Semana Cultural, segundo os professores, estimulou o sentimento de pertencimento ao grupo, muitos que não tinham um nome Kaingang, mesmo depois de adultos participaram do batismo e passaram a incorporar seu nome indígena com orgulho, conforme dizem “nosso nome é nosso patrimônio”. Batizar os visitantes é por eles considerado como uma forma de estabelecer alianças com os não indígenas e, assim, sensibilizá-los sobre a importância da causa indígena.

Há uma valorização da educação e da formação universitária. No presente, atribuem valor aos estudos, ao conhecimento adquirido na universidade, que se constituem em um recurso para subsidiar a luta contemporânea por melhores condições de vida. Os conhecimentos adquiridos na universidade, segundo os Kaingang e Guarani, contribuem para a valorização dos saberes ancestrais. Os preceitos científicos, por eles estudados, são enunciados para defender seus pontos de vista em relação aos temas que causam controvérsia, como o caso das mudanças culturais. Eles enfatizam que toda cultura é dinâmica, como uma forma de contraposição aos argumentos do senso comum que vigoram no contexto local. As contra narrativas Kaingang e Guarani se opõem às narrativas que concebem as mudanças e as transformações como sinônimo de “perda” da cultura; portanto, estes não seriam índios “autênticos”. Acreditam que, para apresentar argumentos convincentes aos visitantes, é significativo conhecer os modos de conhecimento dos brancos (fóg), pois, segundo eles, é importante conhecer a legislação, o direito e a maneira de interagir com o mundo do branco para que as injustiças não se perpetuem mais.

A experiência na vida universitária dos professores é concebida como um instrumento para auxiliar no fortalecimento da luta indígena. No entanto, as narrativas sobre as experiências pessoais de convivência com os não índios na universidade repercutem temas de sofrimento, preconceito, rejeição e sensação de subalternidade. Segundo os professores, a superação consiste em trabalhar a autoestima, o que não é considerado fácil, especialmente quando se é minoria. Consideram que a experiência ajudou a pensar alternativas para que os estudantes da

Terra Indígena possam ser preparados visando esse enfrentamento que é considerado um desafio constante.

A possibilidade de construir uma narrativa positiva de sua história e de sua cultura tem sido significativo para a autoestima dos Kaingang e Guarani. O autorreconhecimento é fundamental para as políticas de reconhecimento. A valorização da terra e o respeito à natureza já tem prenunciado a ressurgência de alguns animais que não eram mais vistos no local. Os saberes sobre as plantas e a maneira de interagir com a natureza configuram o patrimônio Kaingang e Guarani que é cultivado e mostrado com orgulho para os visitantes.

A recriação do passado é tecida com sentimentos de gratidão aos ancestrais, tal qual é narrado no mito do Nhara (milho). Foi graças ao empenho e à luta destes no passado, que no presente, se pode viver com melhores condições. As narrativas expressas durante a Semana Cultural reconhecem os feitos de Nhara, de Antonio Chimbanguê, de Fen'Nó, e de Maria Cecília Barbosa. No entanto, preconizam que a luta continua. É preciso união, organização e valorização do legado destes que os precederam para conseguir viver com dignidade e conquistar o almejado respeito por ser Kaingang e Guarani.

As Semanas Culturais se constituem em oportunidades de expressar os antagonismos que permeiam as relações entre indígenas e não indígenas e de certo modo superá-los. É o momento de apresentar argumentos coerentes em contraposição à mobilização anti-indígena. A ritualização da Semana Cultural motivou uma série de práticas e experiências que foram denominadas de “revitalização cultural”.

A instituição escolar e a proposta de educação diferenciada e intercultural foram apropriadas pelos professores indígenas, que, por quase duas décadas, protagonizaram a mediação entre os estudantes, seus pais e os moradores mais velhos do Toldo Chimbanguê. Foram realizadas inúmeras pesquisas para investigar o modo de vida dos ancestrais. Os Kofás e os Xeramõï (anciãos Kaingang e Guarani) foram até a escola contar suas histórias e experiências de vida. Os professores indígenas, além de estabelecer a ponte entre os mais velhos e os mais jovens, também investiram em recuperar práticas, tradições que pela contingência histórica a qual foram submetidos não eram mais praticadas. Portanto, houve um trabalho de pesquisa com as danças, artesanato e culinária. Foram desenvolvidas pesquisas sobre a história e a mitologia dos grupos. Esses saberes foram sistematizados e ritualizados para os moradores e para os visitantes. A cada nova condução do ritual, foram incorporando inovações nas tradições do conhecimento e na maneira de responder às mobilizações anti-indígenas.

Se as primeiras celebrações do Dia do Índio foram realizadas pelo estado para integrar os indígenas à nação e conformá-los às posições hierárquicas de subalternidade sob o pretexto de proteção e cuidado. No presente, os rituais de rebelião à brasileira são organizados pelos Kaingang e Guarani para expor as contradições e conflitos que marcam as relações entre índios e não índios, mostrando que a opressão não cessou e que na moldura dessa nação eles continuam às margens. Os rituais não reiteram essa ordem estabelecida, eles intencionam lutar continuamente para transformar as desigualdades e injustiças em um mundo mais justo e digno de se viver com direito pleno à existência, à diversidade cultural, à sustentabilidade ecológica, ao respeito à toda forma de vida.

Nesse sentido, atribuir ao ritual a pretensão de reverter tal quadro significa, conforme Asad (1993), ignorar as condições políticas que subsomem o contexto das ações possíveis, portanto, logicamente independentes dos rituais de rebelião à brasileira.

Em Chapecó, os processos jurídicos dirigidos às charges e matérias preconceituosas publicadas nos jornais locais têm inibido tais práticas. No entanto, as manifestações preconceituosas são enunciadas de maneira anônima, em matérias divulgadas na internet, como foi o caso do atropelamento e morte de um menino Kaingang de nove anos de idade em 2017. Ao ler a matéria acompanhei os comentários dos leitores que expressavam argumentos preconceituosos e cruéis face a tragédia anunciada, como “um *bugre* a menos”, “a rua não é lugar de criança”. Os comentários foram apagados posteriormente, mesmo tendo sido postados com pseudônimos, garantindo o anonimato dos agressores. As matérias apresentadas, embora enfatizem que não se responsabilizam pelo teor dos comentários acabaram por suprimir todas as opiniões, mesmo as que mostraram comoção e tristeza diante do fato. A situação revela que a aplicação da lei inibe práticas preconceituosas, mas não transforma sentimentos, preconceitos e racismos.

Os rituais de rebelião à brasileira atuam no sentido de sensibilizar e educar os Kaingang, Guarani e não índios sobre a importância de romper com o preconceito e de lutar por um mundo com menos desigualdades étnicas e sociais. Embora o alcance dos efeitos desses rituais de rebelião à brasileira seja limitado, deles sentimentos e ações podem brotar e sementes germinar prospectivamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Capistrano (Org.). *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta (1554 – 1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ALBA, Rosa Salete. As agroindústrias e a produção do espaço urbano de Chapecó. *Cadernos do CEOM - Ano 15 nº 14 - Chapecó - dezembro/2001*

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Elaine (org.). *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; ALMEIDA FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de. (Org.). *Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social*. Manaus: EUEA Edições, 2013.

ALMEIDA FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de. O conceito de “sobrevivência” revisitado: as nuances evolucionistas da noção de “remanescente das comunidades dos quilombos” no debate Constitucional. Trabalho apresentado na *31ª Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC*. Florianópolis: UFSC, 1998. Dissertação de Mestrado em Antropologia - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. 1998.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Florianópolis: UFSC, 2004. Tese de Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina. 2004.

ALTMANN, Lori. *Memória, identidade e um espaço de conflito: A Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com a comunidade Kaingang da Área Indígena Toldo Pinhal*. São Leopoldo: IEPG, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

ANTUNES, João Batista, et al. (Org.). *Coleção Guerreiras Kaingang e Memórias dos Anciões do Toldo Chimbangue*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2019.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. Donde están las margens del estado? In: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 27. Julio, UBA, Buenos Aires, Argentina. 2008.

ASAD, Talal. O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Org.). *A escrita da Cultura. Poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ e Papéis Selvagens, 2016.

ASAD, Talal. Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. In: *Política & Sociedade* - Florianópolis - Vol. 16 - Nº 36 - Maio./Ago. de 2017.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1962.

BAHIA, Joana; MENASCHE, Renata; ZANINI, Maria Catarina. *Pensamento social no Brasil, por Giralda Seyferth: notas de aula*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

BALANDIER, George. A situação colonial: abordagem teórica. In: *Cadernos CERU*, v. 25, n. 1, 2014.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1979.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o Giro Decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, (p. 89-117.)

BANTON, Michael. *A idéia de raça*. Tradução - Antônio Marques Bessa. Lisboa: Perspectivas do Homem/edições 70, 1977.

BARBOSA, Maria Cecília Kerexu. *A vida do pássaro, o canto e a dança do tangará*. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*, V. 47 N° 1. São Paulo: USP, 2004.

BARTH, Fredrik. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guine*. Oslo: Universitetsforlaget; New Haven: Yale University Press, 1975.

BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARTH, Fredrik. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. In: *Journal of Anthropological Research*, Vol. 51, No. 1 (Spring, 1995), pp. 65-68 Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3630372>

BARTH, Fredrik. Anthropology of Knowledge. In: *Current Anthropology*, v. 43, n. 1. 2002.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de Cultura. *Antropolítica*. Niterói n. 19. 2º semestre 2005.

BAUMAN, Zigmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BECKER, Ítala Irene Basile. *O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Instituto de Pesquisas, nº 29, 1976.

BENSA, Alban. Da micro história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (Org.) *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. (1998)

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; SILVA, Rosa Helena. Educação escolar indígena no Brasil: da escola para índios às escolas indígenas. In: *Ágora*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 124-150, nov. 2007.

BLÁZQUEZ, Gustavo. Fazer cultura. Fazer(-se) estado. Vernissages e performatividade de estado em Córdoba. In: *Mana* vol.18 no.1 Rio de Janeiro, Apr. 2012.

BLOCH, Maurice. Ancestors. In: BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London; New York: Routledge, 2002.

BLOEMER, Neusa M. Sens; NECKE, Anelise. Revisitando o Toldo Chimbangue. In: *Revista de Antropologia*, v.39, n.02. São Paulo: USP, 1996.

BORBA, Telêmaco. 1908. *Actualidade Indígena* (Paraná, Brazil). Curitiba: Imprensa Paranaense. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/borba_1908_actualidade

BOURDIEU, Pierre. A identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais*. Florianópolis: EdUFSC; Chapecó: Argos, 2010.

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 (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em História da UFSC) – Universidade Federal de Santa Catarina. 2012.

BRINGMANN, Sandor Fernando. *Entre os índios do sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçupé/SC (1941-1967)*. Florianópolis, UFSC, 2015.

BRUNER, Edward M. Ethnography as Narrative. In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward M. *Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.

BUTLER, Judith. *Excitable Speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e a política das ruas – notas para uma teoria performativa de assembleia*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2018.

CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní Del Guairá*. Edición preparada por Bartolomeu Melià. 3ª Ed. Asunción Del Paraguay: CEADUC. 1997 [1959].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Revista Antropológicas*, ano 9, volume 16, n.2, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP, 2000.

CASANOVA, Pablo Gonzales. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura, yvy araguayje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa: a study of hausa migrants in Yorubá towns*. London: Routledge Kegan Paul, 1974.

CORREA, Mariza; CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. Entrevista com David Maybury-Lewis. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2002, vol.17, n.50.

CRÉPEAU, Robert R. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. *Anuário Antropológico*, v. 31, n. 1, p. 9-33, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Org.). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DA MATTA, Roberto. Quanto Custa Ser Índio No Brasil Considerações sobre o problema da identidade étnica. In: *Revista Dados* (IUPERJ), Nº 13, 1976.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando, uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DA MATTA, Roberto. *Conta de mentiroso*. Sete ensaios de antropologia brasileira. 2 Edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *Toldo Chimbangue História e Luta Kaingang em Santa Catarina*. Conselho Indigenista Missionário CIMI- Regional Sul, 1984.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. *Cadernos do CEOM*, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM n.º. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Frentes de expansão e povos indígenas em Santa Catarina. In: *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, n. 28, p. 34, 1 dez. 2017.

DARELLA, Maria Dorothea Post, et al (Org.). *Aprendendo com os anciões*: caderno de relatos pedagógicos de professores Kaingang e Guarani do oeste de Santa Catarina. Dados eletrônicos. – Florianópolis: [s.n.], 2018.

DARELLA, Maria Dorothea Post. Tape mbaraete anhetengua. Fortalecendo o caminho verdadeiro. Dados eletrônicos. – Florianópolis: [s.n.], 2018.

DAS, Veena y POOLE, Deborah. El estado y SUS márgenes. Etnografías comparadas. In: *Cuadernos de Antropología Social*, n.º 27. Julio, UBA, Buenos Aires, Argentina. 2008.

DUPRAT, Deborah Macedo. *O Estado Pluriétnico*. Disponível em http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicações/dartigos/estado_plurietnico.pdf. Acesso em: 10 maio 2020.

EPSTEIN, Arnold Leonard. *Etnicity and Identity. Ethos and Identity*. Three studies in ethnicity. London: Tavistok Publications; Chicago: Aldini Publishing Company, 1978.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism*. Third Edition. London; New York: Pluto Press, 2010.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Laudo Antropológico*: estudo dos limites da Terra Indígena Toldo Pinhal. Florianópolis, 2002.

FERNANDES, Ricardo Cid. Notícia sobre os processos de retomada de Terras indígenas Kaingang em Santa Catarina. In: *Revista Digital Campos*. v. 4 (2003). Disponível em: http://www.antropologiasocial.ufpr.br/publicacoes/publicacoes_vol42003.htm

FORTES, Adílio. *A proto-história do municípiode Chapecó, oeste de Santa Catarina*. São Paulo: Carthago, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

GAIGER, Julio M. G. *Toldo Chimbangue, direito Kaingang em Chapecó: análise jurídica*. CIMI Regional Sul, Xanxerê, 1985.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 20, nº 39, p. 15-42, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.

GIRAUDO, Laura. Celebrar a los indígenas, defender al indigenismo: el “Día del Indio” y el Instituto Indigenista Interamericano. In: *Estudios Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 81-96, jan.-abr. 2017.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Editora Global, 1987.

GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no Sudeste da África. In: *Série Tradução Vol. 01*, Brasília: DAN/UnB, 2011.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. I, N. 2, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo. “Ressonância, materialidade e objetividade: as culturas como patrimônios”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 23, jan/jun 2005.

GONÇALVES, Solange A. A expressão de Tempo na língua Kaingang (Jê). *ESTUDOS LINGÜÍSTICOS*, São Paulo, 38 (1): 249-258 jan.-abr. 2009.

GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. The Contingency of Authenticity Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil. In: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 6, n. 2. July to December 2009. Brasília, ABA.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas trilhas da Jurema. In: *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 38(1): 110-135, 2018.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional. In: *revista Mana*, v.3, nº 1, 1997.

HORTA BARBOSA, Luiz Bueno. A pacificação dos índios caingangue paulistas. In: *O problema indígena do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. O eremita do novo mundo: a trajetória de um italiano pelos sertões brasileiros no século XIX. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 9 n. 2, Jul.-Dez., 2007.

LANGDON, Ester Jean. A fixação da narrativa do mito para a poética de literatura oral. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, dez. 1999.

LANGDON, Ester Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico. In: *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, V. 8, N.1, p. 163-183, 2009.

LANGDON, Esther Jean; WIJK, Flávio. Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma Análise da Performance Identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina. In: *Revista Ilha*. No. 10(1):171-199, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. O índio e o Estado In: Silvio Coelho Santos (org.). *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1985.

LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da USP, 1996.

LEFF, Henrique. Los derechos del ser colectivo y la reapropiación social de la naturaleza. In: PEREIRA DA CUNHA, Belinda, et al. *Os saberes ambientais, sustentabilidade e olhar jurídico: revisitando a obra de Enrique Leff*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2015.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. Uma etnografia da escola indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS, Florianópolis: UFSC, 2007.

LITAIFF, Aldo. *Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro*. Ano 2004. Disponível em: http://nepi.ucdb.br/pub/tellus/tellus6/TL6_Aldo_Litaiff.pdf Acesso em maio de 2018.

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília, Unb, Série Antropológica 322, 2002.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

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.

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado*. São Paulo: Unicamp, 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MAUSS, Marcel. *Antropologia e Sociologia*. São Paulo. Cosac & Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, D. Maybury-Lewis por Maybury-Lewis. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 45 nº 12, 2002.

MAYBURY-LEWIS, D. Vivendo Leviatã. *Anuário Antropológico*, 8(1), 103-118, 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6302> Acesso em: ago. 2019.

MELLATI, Júlio Cesar dos Santos. Etapas da Conquista das Américas aos Índios (notas e links). Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/etapas-conquista.pdf>. Acesso em: ago. 2019.

MELIÁ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

MENDOZA, Carlos Alberto Casas. *Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento. Brasil-México (1940-1970)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro. 2005.

MÉTRAUX, Alfred. The Caingang In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*. 1946. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/hsai:vol1p445-475>. Acesso e: maio 2019.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad Y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MONTARDO, Deise L. O. *Através do mbaraka: música e xamanismo Guarani*. Tese de doutoramento apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência da área de etnologia, subárea História indígena e do Indigenismo. Departamento de Antropologia, IFCH-Unicamp, 2001

MOTA, Lucio Tadeu. *As Guerras dos Índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: EdUEM, 1994. p. 51-59.

MOTA, Lucio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva

(Org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Ed. UEL, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Ernilda Souza do. *Há vida na história dos outros*. Chapecó: ARGOS, 2001

NASCIMENTO, L. A. S. Ritual de estrangeiros em sociedades Jê-Timbira: endonimismo, preensão e multiplicadores nas relações sociais. In: *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade* – UESB. Ano 2018, Volume 3, número 5, janeiro – junho de 2018.

NACKE, Anelise et al. *Os Kaingang no oeste catarinense. Tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.

NACKE, Anelise; BLOEMER, Neusa M. Sens; LANGE, Ana. *Laudo Antropológico Toldo Chimbangue*. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina; Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1984.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocuva-guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987.

NIMUENDAJU, Curt. *Etnografia e indigenismo*. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. In: Gonçalves, M. (org). Curt Nimuendajú. *Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Unicamp, 1993 [1912]. p. 81-100. (Coleção Repertórios).

NOMURA, Hitoshi. Hermann von Ihering (1850-1930), o Naturalista. In: *Cadernos de História da Ciência*, 8 (1), 09-60, 2012.

NÖTZOLD, Ana Lúcia. *Nosso vizinho Kaingang*. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

OBRAS RARAS FIOCRUZ. Dia 19 de abril, o dia do índio. As comemorações realizadas em 1944 e 1945.1 Volume. Publicação número 100. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Brasil, 1946. Acervo digital. <https://www.obrasraras.fiocruz.br/>

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica*. Niterói n. 19. 2º semestre 2005.

O'DWYER, Eliane Cantarino. “Nation Building” e relações com o Estado: o campo de uma antropologia em ação In: *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. 1ed. Brasília, DF: ABA Publicações, 2012.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Desenvolvimento e Povos Tradicionais. In: *Dicionário Temático Desenvolvimento e Questão Social*. 1 ed. São Paulo: ANNABLUME Editora, 2013, v.1.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Antropologias praticadas em contextos do Nation-Building e questões de ética na pesquisa. In: OLIVEIRA, João Pacheco; MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa. *Laudos antropológicos em Perspectiva*. Brasília – DF: ABA, 2015.

OLIVEIRA, Maria Conceição de. *Curador Kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1996.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos, et al. (Org.). *Sociedades Indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC; CNPq, 1985.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi, SILVA, Aracy Lopes da. *A temática Indígena na Escola*. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 2 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC; UNESCO, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, Daniel Aarão, et al. (Org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

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.

PALAZUELOS BALLIVIÁN, José M. (Org.). *Artesanato Kaingang e Guarani*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

PEREIRA COUTO, Ione Helena. *Armazém da memória da Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios – SPI*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2009.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros*. Trad. Denise Bottmann. 4ª. Ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC; 2005.

PÉTONNET, Colette. Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. In: *Antropolítica*, n. 25. Niterói, 2008.

PETROLI, Francimar Ilha da Silva. O “descobrimento” dos Campos de Palmas e a configuração de uma problemática complexa no Sul do Brasil (1841-1853). *Anais do XVII Encontro Estadual de História ANPUH-SC*. Joinville, 2018.

PINHEIRO, Maria Helena. *A emergência do Ritual do Kiki no contexto contemporâneo*. 2013. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. Tradução de Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

POLLAK, Michael. A gestão do indizível. In: *WebMosaica Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*. V. 2 N. 1, janeiro/junho, 2010.

Política da Secretaria de Estado da Educação de educação escolar indígena / Estado de Santa Catarina, Secretaria de Estado da Educação. – Florianópolis: Secretaria de Estado da Educação, 2018.

PREZIA, Benedito et al. *O Colaboracionismo Kaingang: Dos Conflitos Intertribais à Integração à Sociedade Brasileira no século XIX*. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1994.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: *Anuário Mariateguiano*. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.

RAMBO, Balduino. Os índios rio-grandenses modernos, In: *Província de S. Pedro*, n. 10. Porto Alegre, 1947.

RAPOSO, Paulo. Diálogos Antropológicos: da teatralidade à performance. In: FERREIRA, Francirosy. C. B.; MÜLLER, Regina. P. (Org.). *Performance: arte e antropologia*. São Paulo: Hucitec, 2010.

RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste Catarinense*. Chapecó: Grifos, 1997.

RENK, Arlene. *Dicionário nada convencional sobre a exclusão no oeste catarinense*. Chapecó: Ed Grifos, 1997.

RENK, Arlene; SAVOLDI, Adiles. Centro de memória do oeste de Santa Catarina. Inventário da cultura imaterial cabocla no oeste de Santa Catarina. *Coleção Série Documento do CEOM*. Chapecó: Argos, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Outras globalizações cosmopolíticas Pós-imperialistas*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2014.

ROCHA, Douglas Satirio da. “*Tensão contínua no Oeste*”: história e representações da disputa de terra em Sede Trentin/Toldo Chimbanguê nas páginas de O Estado (1982-1985). Dissertação

apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, 2016.

RORATO, Geisa Zanini. *Expansão do Ensino Superior Federal, atores territoriais e emergência de novas escalas de poder e gestão: a Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)*. Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre, 2016.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. *A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate*. Porto Alegre: UFRGS, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. “*Os kujà são diferentes*”: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese de doutorado. PPGAS/UFRGS, 2005.

SANTOS, Luciano Gersem. *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.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *A integração do índio na sociedade regional. A função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, 1970.

SAVOLDI, Adiles. Olhares sobre a Terra Indígena Xaçecó: municípios de Ipuacú e Entre Rios/SC. *Cadernos do CEOM*, ano 19 n.24, Chapecó: Argos, 2006.

SCHADEN, Egon. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. *Revista de Antropologia*, ano 1, n. 2, p. 139-141, 1953.

SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU: EDUSP, 1974.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etnossociológico*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

SCHADEN, Francisco S.G. Denominações caingang na geografia brasileira. In: "Revista do Arquivo Municipal", XLIII. São Paulo, Prefeitura de São Paulo, 1938. Disponível em: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju <http://biblio.etnolinguistica.org>

SCHECHNER, Richard. O que é performance? In: *Performance studies: an introduction*, second edition. New York & London: Routledge, p. 28-51., 2006.

SCHIEFFELIN, Edward L. Problematizando Performance. In: *Ilha Revista de Antropologia*. Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 207-228, out. 2018. ISSN 2175-8034. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2018v20n1p207/37476>>. Acesso em: 13 abr. 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analyses*. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989. São Paulo: Cosac & Naify. 2010.

SEYFERTH, Giralda. *Nacionalismo e identidade étnica. A ideologia germanista e o grupo teuto-brasileiro numa comunidade do vale do Itajaí*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1981.

SEYFERTH, Giralda. *A representação do trabalho alemão na ideologia étnica teuto-brasileira*. Boletim do museu nacional, n.º 37, p. 1-33, 1982.

SEYFERTH, Giralda. *Etnicidade e cidadania: Algumas considerações sobre as bases étnicas da mobilidade política*. Boletim do Museu Nacional, n.º 32, p. 1-16, 1985.

SEYFERTH, Giralda. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

SERPA, Élio. *A Guerra do Contestado (1912-1916)*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

SILVA, Hélio R. S. *As raízes do retrato*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 1994.

SILVA, Hélio R. S. *A situação etnográfica: Andar e Ver*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SILVA LIMA, Carmen Lúcia; CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de. *Entrevista Etnicidade e outras questões antropológicas: Entrevista com Thomas Hylland Eriksen*. In: SILVA LIMA, Carmen Lúcia; CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de (Org.). *EntreRios – Revista do PPGANT - UFPI Primeira Edição Temática: Etnicidade e Perspectivas Etnográficas*. Teresina, 2018.

SILVA, Sérgio Batista. *O dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta*. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, dezembro de 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Apresentação. Dossiê Fazendo Estado*. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v.55, no2, 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Cenários da educação superior de indígenas no Brasil, 2004-2008: as bases e diálogos do Projeto Trilhas de Conhecimentos*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de, e BARROSO, Maria Mechedo (Org.). *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E- PAPERS, 2013.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *“O exercício da tutela sobre os povos indígenas no Brasil: um itinerário de pesquisa e algumas considerações sobre as políticas indigenistas no Brasil*

contemporâneo” In: Souza Lima, Antonio Carlos (Org.). *Tutela: Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

SOUZA, Almir Antonio de. *Armas, Pólvora e Chumbo: a expansão luso-brasileira e os Índios do Planalto Meridional*. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2012.

SOUZA, Almir Antonio de. A invasão das terras Kaingang nos campos de Palmas. O processo contra a liderança indígena Vitorino Condá (1839-44). In: *MEDIAÇÕES*, Londrina, v.19, n.2, p.43-61, jul.-dez. 2014.

SOUZA, Geraldo H. de Paula. *Notas sobre uma visita a acampamentos de Índios Caingangs*. São Paulo: Typ. Do Diário Oficial, 1918.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. - *Anuário Antropológico 84*, Tempo Brasileiro, RJ, 1984.

STEFANUTO, Míriam Rebeca Rodeguero. *Trabalho calado: os Kaingang do Toldo Chimbangue e as indústrias de carne*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2017.

TAUNAY, Alfredo d’Escragnolle. *Os índios Caingangs (Coroados de Guarapuava)*. *Monographia acompanhada de um vocabulário do dialecto de que usam*. Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, suplemento ao tomo LI (comemorativo do quinquagésimo aniversário do Instituto), p. 251-310. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C. 1888. Disponível em: Biblioteca Digital Curt Nimuendaju <http://biblio.etnolinguistica.org>

TOMMASINO, Kimiye. *Relatório de Identificação e delimitação da terra indígena Guarani de Araçá’i*. Londrina, Chapecó, ago. 2001.

TOMMASINO, Kimiye, et al. Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó. 1998.

TURNER, Frederick Jackson. *The Significance of the frontier in American History*. Chicago: Wisconsin Journal, 1893.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes. 1974.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Eduff. 2005.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Eduff. 2008.

TURNER, Victor. *Do ritual ao teatro, a seriedade humana de brincar*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2015.

VALCARENGUI, Nelsi. *Vitorino Condá: Herói ou bandido?* Trabalho de conclusão de Curso apresentado ao Curso de licenciatura em História da Universidade Comunitária da Região de Chapecó. Chapecó, 2006.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem* (Apresentação de Roberto da Matta), Petrópolis: Vozes, 1978.

VEER, Peter Van Der. *Imperial Encounters*. Religion and modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press, 2001.

VEIGA, Juracilda. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma Sociedade Jê Meridional*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Estadual de Campinas, 1994.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese (Doutorado) – PPGAS/Unicamp, Campinas, 2000.

VEIGA, Juracilda. *Aspectos fundamentais da Cultura Kaingang*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.

VERDUM, Ricardo (org.). *Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina - Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009.*

VON IHERING, Hermann. A Anthropologia do Estado de São Paulo. Revista do Museu Paulista, VII, p. 202-257, 1907. Disponível em: [Inhttp://biblio.etnolinguistica.org/ihering_1907_anthropologia](http://biblio.etnolinguistica.org/ihering_1907_anthropologia). Acesso em nov. de 2019.

WAIBEL, Leo. *Capítulos de geografia tropical e do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Conselho Nacional de Geografia, 1958.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Volume 1, 3 ed. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1998.

WELTER, Tania. *O profeta São João Maria continua encantando no meio do povo. Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de Joao Maria em Santa Catarina*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, 2007.

WERLANG, Alceu. *A colonização do oeste catarinense*. Chapecó: Argos, 2002.

WOLF, Eric R. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo, Edusp, 2009.

ZARTH, Paulo A. Fronteira Sul: história e historiografia. In RADIN, José Carlos; VELENTINI, Delmir José; ZARTH, Paulo A. (Org.). *História da Fronteira Sul*. Porto Alegre: Letra & Vida. Chapecó: UFFS. 2016.

ZWETSCH, Roberto E. Kaingang: os limites do desenvolvimento. In: LEITE, Arlindo Gilberto de O (Org.). *Kaingang confrontação cultural e identidade étnica*. Piracicaba: Ed. Unimep, 1994.

ANEXO I

Letra da Canção “Demarcação Já”
 Já que depois de mais de cinco séculos
 E de ene ciclos de etnogenocídio,
 O índio vive, em meio a mil flagelos,
 Já tendo sido morto e renascido,
 Tal como o povo kadiwéu e o panará
 – Demarcação já! Demarcação já!
 Já que diversos povos vêm sendo atacados,
 Sem vir a ver a terra demarcada,
 A começar pela primeira no Brasil
 Que o branco invadiu já na chegada:
 A do tupinambá
 – Demarcação já! Demarcação já!
 Já que, tal qual as obras da Transamazônica,
 Quando os milicos os chamavam de silvícolas,
 Hoje um projeto de outras obras faraônicas,
 Correndo junto da expansão agrícola,
 Induz a um indicídio, vide o povo kaiowá,
 Demarcação já! Demarcação já!
 Já que tem bem mais latifúndio em desmesura
 Que terra indígena pelo país afora;
 E já que o latifúndio é só monocultura,
 Mas a T.I. é polifauna e pluriflora, Ah!,
 Demarcação já! Demarcação já!
 E um tratoriza, motosserra, transgeniza,
 E o outro endeusa e diviniza a natureza:
 O índio a ama por sagrada que ela é,
 E o ruralista, pela grana que ela dá;
 Hum... Bah!
 Demarcação já! Demarcação já!
 Já que por retrospecto só o autóctone
 mantém compacta e muito intacta,
 E não impacta, e não infecta, e se
 Conecta e tem um pacto com a mata
 –Sem a qual a água acabará
 –, Demarcação já! Demarcação já!
 Pra que não deixem nem terras indígenas
 Nem unidades de conservação
 Abertas como chagas cancerígenas
 Pelos efeitos da mineração
 E de hidrelétricas no ventre da Amazônia,
 em Rondônia, no Pará...
 Demarcação já! Demarcação já!
 Já que "tal qual o negro e o homossexual,
 O índio é 'tudo que não presta'", como quer
 Quem quer tomar-lhe tudo que lhe resta,
 Seu território, herança do ancestral,
 E já que o que ele quer é o que é dele já,
 Demarcação, "tá"? Demarcação já!
 Pro índio ter a aplicação do Estatuto
 Que linde o seu rincão qual um reduto,
 E blinde-o contra o branco mau e bruto
 Que lhe roubou aquilo que era seu,
 Tal como aconteceu, do pampa ao Amapá,
 Demarcação lá! Demarcação já!
 Já que é assim que certos brancos agem:
 Chamando-os de selvagens, se reagem,

E de não índios, se nem fingem reação
 À violência e à violação
 De seus direitos, de Humaitá ao Jaraguá;
 Pois índio pode ter iPad, freezer, TV, caminhonete, "voadeira",
 Que nem por isso deixa de ser índio
 Nem de querer e ter na sua aldeia Cuia, canoa, cocar, arco, maracá.
 Demarcação já! Demarcação já!
 Pra que o indígena não seja um indigente,
 Um alcoólatra, um escravo ou exilado,
 Ou acampado à beira duma estrada,
 Ou confinado e no final um suicida,
 Já velho ou jovem ou – pior – piá.
 Demarcação já! Demarcação já!
 Por nós não vemos como natural
 A sua morte sociocultural;
 Em outros termos, por nos condoermos
 – E termos como belo e absoluto
 Seu contributo do tupi ao tucupi,
 do guarani ao guaraná. Demarcação já! Demarcação já!
 Pois guaranis e makuxis e pataxós
 Estão em nós, e somos nós, pois índio é nós;
 É quem dentro de nós a gente traz, aliás,
 De kaiapós e kaiowás somos xarás, Xará.
 Demarcação já! Demarcação já!
 Pra não perdermos com quem aprender
 A comover-nos ao olhar e ver
 As árvores, os pássaros e rios,
 A chuva, a rocha, a noite, o sol, a arara
 E a flor de maracujá,
 Demarcação já! Demarcação já!
 Pelo respeito e pelo direito
 À diferença e à diversidade
 De cada etnia, cada minoria,
 De cada espécie da comunidade
 De seres vivos que na Terra ainda há,
 Demarcação já! Demarcação já!
 Por um mundo melhor ou, pelo menos,
 Algum mundo por vir;
 por um futuro Melhor ou, oxalá, algum futuro;
 Por eles e por nós, por todo mundo,
 Que nessa barca junto todo mundo "tá",
 Demarcação já! Demarcação já!
 Já que depois que o exame de Ibirapueras
 E de Maracanãs de mata for pro chão,
 Os yanomami morrerão deveras,
 Mas seus xamãs seu povo vingarão,
 E sobre a humanidade o céu cairá,
 Demarcação já! Demarcação já!
 Já que, por isso, o plano do krenak encerra
 Cantar, dançar, pra suspender o céu;
 E indígena sem-terra é todos sem a Terra,
 É toda a civilização ao léu
 Ao deus-dará.
 Demarcação já! Demarcação já!
 Sem mais embromação na mesa do Palácio,
 Nem mais embaço na gaveta da Justiça,
 Nem mais demora nem delonga no processo,
 Nem retrocesso nem pendenga no Congresso,
 Nem lengalenga, nenhenhém nem blabláblá!
 Demarcação já! Demarcação já!

Pra que nas terras finalmente demarcadas,
Ou autodemarcadas pelos índios,
Nem madeireiros, garimpeiros, fazendeiros,
Mandantes nem capangas nem jagunços,
Milícias nem polícias os afrontem.
Vrá!
Demarcação ontem! Demarcação já!
E deixa o índio, deixa o índio, deixa os índios lá.

Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/04/1873712-bethania-ney-e-outros-gravam-cancao-por-demarcacao-de-terras-indigenas.shtml>. Acesso em: abr. 2019.

ANEXO II

VENHA CONHECER UM POUCO MAIS DA
CULTURA INDÍGENA KAINGANG E GUARANI

TRILHA RAÍZES



O PROJETO REALIZOU O LEVANTAMENTO, IDENTIFICAÇÃO, CATALOGAÇÃO DE PLANTAS USADAS NA MEDICINA, ARTESANATO E CULINÁRIA TRADICIONAL INDÍGENA E FINALIZOU COM A CONSTRUÇÃO DE UMA TRILHA ECOLÓGICA EM UMA ÁREA DE MATA DA ALDEIA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE, DE CHAPECÓ

ESSE É UM RESGATE DA CULTURA TRADICIONAL E PRESERVAÇÃO DOS SABERES. UM PATRIMÔNIO DE VALOR IMENSURÁVEL PARA OS INDÍGENAS.

PROJETO
XÊYUYÁ APÓ
RAÍZES

NA ÁREA ESTUDADA, FORAM IDENTIFICADAS 79 ESPÉCIES DE PLANTAS. OS SÁBIOS DAS ALDEIAS TOLDO CHIMBANGUE E ARAÇÁI IDENTIFICARAM AS PLANTAS PELO NOME COMUM E APÓS, UMA BIÓLOGA FEZ A IDENTIFICAÇÃO CIENTÍFICA DAS ESPÉCIES. PROFESSORES DA ESCOLA INDÍGENA DE ENSINO FUNDAMENTAL FENNÓ, PARCEIROS DO PROJETO, FIZERAM A TRADUÇÃO DO NOME COMUM PARA AS LÍNGUAS KAINCANG E GUARANI. POR FIM, EM PARCERIA, A ASSOCIAÇÃO INDÍGENA NÂNGA FEZ A INDICAÇÃO DO USO DE CADA PLANTA, SEJA PARA MEDICINA, CULINÁRIA OU ARTESANATO TRADICIONAL.



EQUIPE DE EXECUÇÃO DO PROJETO



EQUIPE DE EXECUÇÃO A CAMPO

COM A REALIZAÇÃO DESSE PROJETO A ALDEIA TOLDO CHIMBANGUE TEVE A PRIMEIRA ÁREA DE MATA MAPEADA E AGORA POSSUI UMA TRILHA ECOLÓGICA DE CONHECIMENTOS TRADICIONAIS INDÍGENAS PARA VISITAÇÃO DE TODOS OS INTERESSADOS.

AS VISITAS SÃO REALIZADAS COM AGENDAMENTO PRÉVIO E TEM O ACOMPANHAMENTO DE UM MONITOR INDÍGENA QUE REPASSA AS INFORMAÇÕES SOBRE AS PLANTAS IDENTIFICADAS NO DECORRER DO TRAJETO.

MAIORES INFORMAÇÕES E AGENDAMENTO PELO
TELEFONE: 49 - 999480971



Secretaria
de Cultura



ESTE PROJETO FOI CONTEMPLADO NO EDITAL MUNICIPAL DE FOMENTO E CIRCULAÇÃO DAS LINGUAGENS ARTÍSTICAS DO MUNICÍPIO DE CHAPECÓ 2018.