UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

LEIDIANE COELHO JORGE

O IMAGINÁRIO E AS RECORRÊNCIAS SIMBÓLICAS NARRADAS PELOS DESCENDENTES DOS COLONIZADORES EUROPEUS SOBRE OS ÍNDIOS LAKLÃNÕ XOKLENG: MEMÓRIA E ASSOCIAÇÃO SEMÂNTICA NA CONSTRUÇÃ HISTÓRICA DE JOSÉ BOITEUX - SC

Tubarão

2018

UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

LEIDIANE COELHO JORGE

O IMAGINÁRIO E AS RECORRÊNCIAS SIMBÓLICAS NARRADAS PELOS DESCENDENTES DOS COLONIZADORES EUROPEUS SOBRE OS ÍNDIOS LAKLÃNÕ XOKLENG: MEMÓRIA E ASSOCIAÇÃO SEMÂNTICA NA CONSTRUÇÃ HISTÓRICA DE JOSÉ BOITEUX - SC

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências da Linguagem.

Orientador: Prof. Dra. Heloísa Juncklaus Preis Moraes

Tubarão

2018

Jorge, Leidiane Coelho, 1986-
J71 O imaginário e as recorrências simbólicas narradas pelos descendentes dos colonizadores europeus sobre os índios Laklãnõ Xokleng : memória e associação semântica na construção histórica de José Boiteux – SC / Leidiane Coelho Jorge ; -- 2018.
148 f. : il. color. ; 30 cm.

Orientadora : Profa. Dra. Heloisa Juncklaus Preis Moraes.
Douturado (doutorado)–Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2018.
Inclui bibliografias.

1. Imaginário. 2. Colonização. 3. Índios Xokleng. 4. José Boiteux (SC) – História. I. Moraes, Heloisa Juncklaus Preis. II. Universidade do Sul de Santa Catarina–Doutorado em Ciências da Linguagem. III. Título.

CDD (21. ed.) 153.3

Ficha catalográfica elaborada por Francielli Lourenço CRB 14/1435

LEIDIANE COELHO JORGE

"O IMAGINÁRIO E AS RECORRÊNCIAS SIMBÓLICAS NARRADAS PELOS DESCENDENTES DOS CO LONIZADORES EUROPEUS SOBRE OS ÍNDIOS LAKLÃNÕ XOKLENG: MEMÓRIA E ASSOCIAÇÃO SEMÂNTICA NA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE JOSÉ BOITEUX – SC"

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Tubarão, 31 de julho de 2018.

Professora e orientadora Dra. Heloísa Juncklaus Preis Moraes, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

presente por videoconferência

Professor Geam Karlo Gomes, Doutor
Universidade Fernando Pessoa

presente por videoconferência

Professor Mário de Faria Carvalho, Doutor
Universidade Federal de Pernambuco

Professora Deisi Scunderlick Eloy de Farias, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

Professora Jussara Bittencourt de Sá, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

Dedico este trabalho ao meu esposo Ademir, a minha filha Heloá, a minha mãe Celia e a todos que contribuíram direta e indiretamente para que este pudesse ser concretizado.

AGRADECIMENTOS

Em nosso trajeto antropológico, durante nossa vida e luta contra sua, conforme diria Durand (2002), sonhamos, traçamos objetivos e metas a serem cumpridos e praticamos nossas ações simbólicas cotidianas a fim de alcançar o sucesso. Nesse trajeto, muitas vezes, deixamos de aproveitar os detalhes simples e preciosos que enredam nosso cotidiano e nossa vida particular (considerada o bem mais valioso do ser humano), porque damos prioridade a outras ações que consideramos essenciais que sejam praticadas no presente para alcançarmos êxito no futuro.

O tempo, nosso inimigo letal, esvai-se sem que tenhamos o controle e, assim como nosso imaginário, direciona nossas ações, de certo modo desenhando nossos caminhos. Poderíamos dizer que nossa motivação para a vida está no imaginário que nos move e impulsiona a cada dia. Chegando ao término dessa empreitada, que já dura quatro anos, posso dizer que valeu muito a pena. E não posso me esquecer de agradecer a cada um que contribuiu para que a construção deste trabalho fosse leve e prazerosa.

Início agradecendo ao coordenador do nosso Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, Dr. Fábio José Rauen, que há quatro anos me disse uma sábia frase, que soou ao mesmo tempo motivadora e desafiadora, quando nos encontramos em uma palestra na unidade da Unisul de Araranguá. Ele disse: “um não você já tem! Não custa tentar!”, enquanto eu justificava que não faria o processo seletivo para o curso de doutorado em 2014, devido ao fato de ter sido mãe e minha pequena estar com apenas seis meses. Ele me convenceu, e eu tentei. E, como resultado, tive uma das maiores alegrias de minha vida. Fui aprovada. Quando vi meu nome na lista, passou um filme que me transportou ao ano de 2000, quando eu estava na oitava série e disse que iria fazer doutorado e ser doutora de verdade.

Durante o processo seletivo, quem me recebeu em sua casa, me acolheu e direcionou durante esses quatro últimos anos foi a nossa bela, meiga e querida professora Dra. Heloísa Juncklaus Preis Moraes. Como descrever minha gratidão a essa mestra tão especial? Em nosso Grupo de Pesquisa Imaginário e Cotidiano, o qual fundou , dizemos que ela é a melhor “prof” e a mais linda, principalmente quando queremos um consolo, seja relacionado

ao trabalho científico, seja ligado a questões de experiências de vida. Como dizemos, somos uma família, e esse apoio durante uma jornada tão longa e solitária é e foi, para mim, fundamental.

Agradeço à professora Dra. Deisi Scunderlick Eloy de Farias e ao professor Dr. Geam Karlo Gomes, que aceitaram ler e contribuir essencialmente para a formulação desta pesquisa.

Como não agradecer aos colegas de estudo e de café: Luiza, sempre cuidadosa e portadora de uma biblioteca incrível que nos socorre sempre. Como não agradecer pelos debates encalorados, as companhias de viagem aos eventos científicos e aos parceiros de escritura: Grazi, Lucas, Marília, Manu, Ana, Reginaldo e Elton.

Agradeço também a Patrícia e a Kellen, por todas as orientações relacionadas aos protocolos acadêmicos e a algumas coisinhas mais. Agradeço a Suelen e a Juliene, amigas cultivadas principalmente devido ao compartilhamento das frustrações e alegrias por se estar frequentando um curso de doutoramento.

Por fim, agradeço aos meus pais, porque sempre me ensinaram a sonhar. Minha mãe, em especial, que se desdobrou para dar conta de seus afazeres e também cuidar da minha filha quando me deslocava para eventos e para assistir às aulas todas as semanas. Agradeço ao meu marido, que já há quatro anos divide a cama, o sofá, a mesa com meus livros e, principalmente, divide comigo o sonho de concluir este curso.

Agradeço a minha pequena Heloá, que hoje espera ansiosamente que a mamãe possa brincar mais um pouquinho e andar de bicicleta com ela. Afinal, ela vai para a faculdade com a mamãe desde seus três meses de idade. Acabou se acostumando e hoje sempre que a mamãe senta para estudar, ela traz seus livros e lápis de cor, inventa um computador, seja de calculadora ou de agenda aberta, e segue nessa viagem pelo universo imaginário que nos contagia.

Enfim, agradeço a todos os amigos e professores que compartilharam direta ou indiretamente comigo esses quatro anos tão especiais de crescimento e aprendizagem.

Agradeço a Deus por me proporcionar tudo isso e me fortalecer a cada dia para cumprir esse propósito.

Muito obrigada!

“A imagem – por mais degradada que possa ser concebida – é ela própria portadora de um sentido que não deve ser procurado fora da significação imaginária”. (DURAND, 1994, p. 27).

RESUMO

O mito, para estabelecer-se como tal, constitui-se de elementos matrizes-arquetipais, que são narrados e tecidos por um determinado grupo em um dado tempo-espaço. O fortalecimento do mito se dá através da prática das ações cotidianas, que são repletas de simbolismos. Compreender o imaginário e as recorrências simbólicas narradas pelos descendentes dos colonizadores europeus sobre os índios Laklãnõ Xokleng, partindo de um estudo de caso no município de José Boiteux – SC, é o propósito a que se destina essa pesquisa. Para cumprir essa premissa, formulamos uma técnica de coleta de dados denominada de Técnica de Associação Semântica, que consistiu em apresentar aos colaboradores da pesquisa sete iscas semânticas idealizadas a partir dos estudos bibliográficos realizados para embasar a pesquisa. A técnica foi aplicada junto a 20 colaboradores diferentes, escolhidos de forma aleatória. No total, foram coletados 140 relatos, os quais foram analisados pelo viés mitocrítico de análise proposto por Durand (1983, 1985). Podemos concluir que os arquétipos que se sobressaíram nas narrativas foram: o herói, relacionado ao colonizador e ao pacificador; o inocente, relacionado à compreensão do índio como não civilizado; e o paternal e matriarcal, direcionados à importância dos familiares para a construção da história do município. Esses arquétipos embasaram as representações simbólicas dos moradores do município. Desse modo, são esses mitos diretores ou núcleos organizadores que servem de base para a formatação das representações simbólicas e do imaginário que permeiam o município de José Boiteux desde o início de sua colonização e se perpetuam até os dias atuais.

Palavras-chave: Imaginário. Colonizador. Laklãnõ Xokleng. José Boiteux.

ABSTRACT

The myth, to be established as such, is constituted by central-archetypal elements that are narrated and weaved by a specific group in a certain time-space. The strengthening of the myth happens through the practice of everyday actions full of symbolisms. The purpose of this research is to understand the imaginary and the symbolic recurrences narrated by the descendants of European colonizers about the Laklãnõ Xokleng tribe by the way of a case study in the city of José Boiteux – SC. To achieve such goal, we formulated a technique, called Semantic Association Technique, to collect data. Such technique consisted in presenting to the research collaborators seven semantic baits idealized after bibliographic studies done to sustain the research. The technique was applied to 20 different collaborators chosen in a random manner. In total, 140 reports were collected and analyzed trough the myth-criticism analysis approach proposed by Durand (1983, 1985). We can conclude that the archetypes that stood out in the reports were the hero – related to the colonizer and the pacifier –, the innocent – related to the comprehension of the Indian as someone who is not civilized –, the paternal and maternal – directed to the importance of family to the history of the city. Such archetypes based the symbolical representations of José Boiteux inhabitants. Therefore, those are the driving myths or central organizers that serve as base to the formation of symbolic representations and of the imaginary that surrounds José Boiteux since the beginning of its colonization and until the present days.

Keywords: Imaginary. Colonizers. Laklãnõ Xokleng. José Boiteux.

RESUMEN

El mito, para establecerse como tal, se constituye de elementos matrices-arquetipales que son narrados y tejidos por un determinado grupo en dado tiempo-espacio. El fortalecimiento del mito se da através de la práctica de las acciones cotidianas que están llenos de simbolismos. Comprender el imaginario y las recurrencias simbólicas narradas por los descendientes de los colonizadores europeos sobre los indios Laklãnõ Xokleng, partiendo de un estudio de caso en el municipio de José Boiteux– SC, es el propósito a que se destina esa investigación. Para cumplir esta premisa, formulamos una técnica de colecta de datos denominada de Técnica de Asociación Semántica que consistió en presentar a los colaboradores de la investigación siete iscas semánticas idealizadas a partir de los estudios bibliográficos realizados para basar la investigación. La técnica fue aplicada junto a 20 colaboradores diferentes, elegidos de forma aleatoria. En total, fueron recolectados 140 relatos y analizados por el sesgo mitocrítico de análisis propuesto por Durand (1983, 1985). Podemos concluir que los arquetipos que se sobresalieron en las narrativas fueron el del héroe relacionado al colonizador y al pacificador, del inocente relacionado a la comprensión del indio como no civilizado, el paternal y matriarcal dirigiendo a la importancia de los familiares para la construcción de la historia del municipio. Estos arquetipos basaron las representaciones simbólicas de los habitantes del municipio. De ese modo, son estos mitos directores o núcleos organizadores que sirven de base para el formato de las representaciones simbólicas y del imaginario que permea el municipio de José Boiteux desde el inicio de su colonización y se perpetúa hasta los días actuales.

Palabras-chave: Imaginario. Colonizador. Laklãnõ Xokleng. José Boiteux.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa de ocupação dos Laklãnõ Xokleng no período pré-colonial 24
Figura 2: Cartaz de incentivo à imigração divulgado na Itália/Estrutura interna do navio 27
Figura 3: Localização das primeiras nucleações no Vale do Itajaí e data dos primeiros assentamentos 32
Figura 4: A viagem de navio entre a Itália e o Brasil 34
Figura 5: Casa de colonos recém-chegados em Santa Catarina 35
Figura 6: Colônia Blumenau 37
Figura 7: Família pousa para foto na casa temporária - Lote Colonial 38
Figura 8 - Bugreiros e suas vítimas. 43
Figura 9 - Laklãnõ Xokleng e colonos alemães no Rio Plate, em Blumenau, em 1929. 45
Figura 10: Casa do pacificador dos índios. Edificada na reserva indígena Aldeia Palmeira, na década de 20 47
Figura 11: Município de José Boiteux atualmente - SC 54
Figura 12: Portal de acesso à cidade de José Boiteux 55
Figura 13: Plantação de fumo em folha 56
Figura 14: Indústria de beneficiamento de madeiras/Centro de José Boiteux 56
Figura 15: Barragem Norte 59
Figura 16: Casa na reserva indígena alagada pela Barragem Norte 61
Figura 17: Casas na encosta da Barragem Norte 62
Figura 18: Casas dos moradores da reserva edificadas no entorno na Barragem Norte 63
Figura 19: Hammonia – Início da Colônia Hansa 103
Figura 20: Abertura de estradas 103

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 12
2 LAKLÃNÕ XOKLENG: UMA HISTÓRIA VISTA PELO COLONIZADOR 19
2.1 QUEM FORAM OS ÍNDIOS LAKLÃNÕ XOKLENG QUE OCUPARAM SANTA CATARINA NO PERÍODO PRÉ-COLONIAL? 21
2.2 A COLONIZAÇÃO: A AMÉRICA, SONHO, ESPERANÇA E REALIDADE 26
2.2.1 Imigração na perspectiva política e econômica 26
2.2.1.1 A escolha pelo Brasil 28
2.2.1.1.1 A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897: interesses e intenções no processo de colonização no Brasil 30
2.2.2 O Novo Mundo: as travessias atravessadas pela realidade 33
2.2.2.1 As terras sulinas: os desafios no território catarinense 34
2.2.3 Índios e colonos: a luta pela vida 38
2.2.4 Índios e bugreiros: o descaso e a dizimação 41
2.2.5 O amansamento dos índios: Eduardo de Lima e Silva Hoerhan 46
2.2.6 O índio e a legislação 50
2.3 A REGIÃO DO ALTO VALE DO ITAJAÍ - SC 51
2.3.1 José Boiteux: nascente, curso e foz de uma história 52
2.3.1.1 A Reserva Indígena Duque de Caxias 57
2.3.1.2 A Barragem Norte 58
3 O CURSO DO TRAJETO ANTROPOLÓGICO 65
3.1 IMAGINÁRIO DO MEDO 78
4 DESENHANDO OS TRAJETOS DA PESQUISA 82
4.1 A BUSCA POR UMA TÉCNICA 82
4.1.1 A técnica de Associação Semântica 83
4.1.1.1 A história oral: a legitimação do narrado 85
4.1.1.2 As técnicas de análise projetiva 86
4.1.1.2.1 A técnica das associações de palavras 87
4.1.1.3 As iscas semânticas 87
4.1.2 A Técnica de Associação Semântica e seus usos como procedimento 88
4.1.2.1 A aplicação 89
4.1.3 Descrição do objeto 91
4.1.4 Quem são os narradores? 91

4.2 ANÁLISE DOS RELATOS ORAIS 92
4.2.1 A Mitocrítica como técnica para evidenciar o Imaginário 92
4.2.1.1 Mitema: o núcleo do mito 95
4.2.1.2 Mitologemas 95
4.2.1.3 Narrativa Canônica 96
4.2.1.4 Variantes 96
5 AS MARCAS DO IMAGINÁRIO: ANÁLISE DOS RESULTADOS 97
5.1 AS ISCAS SEMÂNTICAS, AS REFLEXÕES E OS RESULTADOS 97
5.2 A DISCUSSÃO DOS RESULTADOS 123
5.3 A PERCEPÇÃO MITOCRÍTICA 131
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 135
REFERÊNCIAS 139
APÊNDICES 144
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) 145
APÊNDICE B – CONSENTIMENTO PARA FOTOGRAFIAS, VÍDEOS E GRAVAÇÕES 148

1 INTRODUÇÃO

"Todo pensamento humano é re-presentação, isto é, passa por articulações simbólicas" (Gilbert Durand).

O Imaginário, objeto central desse estudo, pode ser entendido como um reservatório, motor e fio condutor, que organiza as constelações de imagens e unifica as representações simbólicas engendradas a partir dos arquétipos universais. É esse Imaginário que permeia as relações sociais estabelecidas entre os homens, que permite a criação e disseminação dos discursos míticos articulados a partir das imagens resultantes das experiências vivenciadas em um determinado tempo e espaço.

É através do discurso, da narrativa, que os mitos são produzidos, reproduzidos, representados, atualizados e reconhecidos. Nesse sentido, assim como a narrativa que "conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver" (BENJAMIN, 1994, p. 204), o Imaginário é fortalecido pelas representações imaginais compartilhadas no cotidiano coletivamente. Essa constatação foi uma das razões que motivaram nossa escolha por trabalhar com fontes orais.

Marcon (2000, p. 29) descreve que as fontes orais ajudam a "reinterpretar o passado de forma mais ampla e complexa, apreendendo as tensões, os conflitos, e as contradições inerentes aos processos". Desta forma, considerando que um dos nossos objetivos nessa pesquisa é compreender o imaginário e as representações simbólicas produzidas pelos descendentes dos colonizadores acerca dos índios Laklãnõ Xokleng, o emprego da Técnica de Associação Semântica, formulada sob medida para cumprir este propósito, será fundamental para que possamos compreender quais experiências e memórias constituem essas construções imaginais.

Para fins de análise dos relatos orais, utilizaremos a teoria do Imaginário desenvolvida por Gilbert Durand (2002), no intuito de compreender a relação entre imagens colhidas em culturas diversas. Verificando essas imagens em um grande número de culturas, nas mitologias, nas artes, o autor parte da ideia de existência de um trajeto antropológico, ou seja, uma maneira própria para cada cultura de estabelecer a relação existente entre sua sensibilidade (pulsões subjetivas) e o meio em que vive (tanto o meio físico como histórico e social) (PITTA, 2005). Por conseguinte, essas imagens resultam dos gestos anteriores à própria imagem, que carregam as afeições e emoções e propiciam as representações destes gestos inconscientes concebidos pelo autor como schémes. Estes gestos funcionam, assim,

como os motivadores das imagens que estruturam os polos subjetivo e social em que o indivíduo se insere imageticamente. De acordo com Pitta (2005), os elementos de uma cultura, que representam a perspectiva social do trajeto, localizam-se nesse registro de sensibilidade e percepção (polo subjetivo) (schémes*)*, o que leva à determinação do trajeto antropológico em uma determinada cultura ou grupo social.

É perceptível que a inserção em diferentes culturas resulta em modificações nos modos de organização do homem. E, fundamentalmente, nas formas como este concebe o mundo. O homem institui-se enquanto ser social a partir das relações estabelecidas com o meio, e também devido à sua ambiência cultural. Como já observado por Morin (*apud* TEIXEIRA, 1999, p. 18), a cultura pode ser entendida "como um sistema que faz comunicarem-se – dialetizando – uma experiência existencial e um saber constituído". Teixeira esclarece que de um lado está tudo aquilo que é instituído (códigos, normas e sistemas de ação) e, de outro, tudo o que é instituinte, isto é, a vida cotidiana que ainda não se integrou aos padrões sociais e institucionais. Dessa forma, a cultura ocorre como uma contínua reapropriação dos padrões de comportamento segundo os interesses dos grupos e dos indivíduos na vida cotidiana e, portanto, o que ocorre é uma constante reinterpretação cultural (TEIXEIRA, 1999, p. 18).

Nesse sentido, compreenderemos a cultura "como um elo que une os 'sistemas simbólicos/códigos/normas' e as práticas simbólicas cotidianas, que interagem pela apropriação e reinterpretação daquilo que constitui a memória social" (CARVALHO *apud* TEIXEIRA, 1999, p. 19). O Imaginário, compartilhado inconscientemente, é que sustenta em parte o caráter identitário que se perpetua como a marca de um grupo, como uma identidade cultural local única, mas sempre aberta a transformações que podem ser desencadeadas pelas atualizações das estruturas que compõem as constelações imaginais. Sendo assim, o Imaginário se destaca enquanto vertente teórica que se orienta a partir da subjetividade e do meio sociocultural, e, dessa forma, permite entendermos o homem em seus processos de desenvolvimento e as possíveis origens dessa multiplicidade identitária constante.

Durand (2001, p. 41) expressa que "o imaginário constitui o conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana". O Imaginário encontra-se, neste sentido, subjacente aos modos de ser, de pensar e de agir (das mentalidades) dos indivíduos, das culturas e das sociedades (TEIXEIRA, 1999, p. 19), sendo a estrutura que constitui as identidades, as culturas, que unifica os grupos, que confere sentido ao termo pertencimento e a todas as situações e contextos aos quais o homem se insere e interage atribuindo sentidos simbólicos.

Assim sendo, podemos inferir que compreender como se dá o processo de formação do Imaginário de um grupo não é uma tarefa simples. Todos os aspectos devem, essencialmente, ser considerados, de modo que todo o conjunto de detalhes que constitui a identidade cultural desse grupo social possa ser analisado, a fim de levantarmos subsídios que permitam verificar quais elementos embasam as representações imagéticas, e, por conseguinte, o Imaginário Social dessa determinada amostra. Para tanto, aspectos como: localização geográfica, relevo, vegetação, língua falada, descendência, hábitos alimentares, organização social, dados já registrados, entre outros, são fundamentais para que um perfil etnográfico possa ser estruturado.

Nesse instante, nos deparamos com a problemática norteadora da referida pesquisa: "Quais elementos compõem as representações simbólicas e o Imaginário Social dos descendentes dos colonizadores europeus do Alto Vale do Itajaí – SC acerca dos índios Laklãnõ Xokleng? ". A região em estudo será especificamente o município de José Boiteux, localizado na mesorregião do Alto Vale do Itajaí - SC, considerando-se que a área foi e ainda é cenário de representações simbólicas provenientes desta relação de força - e porque não dizer de poder? - que interpela o cotidiano dos índios que residem na reserva indígena Duque de Caxias, que compreende também o território do município, e também dos demais moradores locais.

Nosso intuito é perceber esse Imaginário expresso em forma de relato mítico (narrativa), que por sua vez é construído em conformidade com o que foi vivido e narrado pelos colonizadores europeus que chegaram à região, sendo passado de geração em geração. Logo, os relatos foram (re)produzidos de tal modo que passaram a ser reconhecidos como marcas intrínsecas dessas populações locais ainda atualmente. O Imaginário que permeia a formulação dessas narrativas é tecido de tal forma que desde as gerações mais antigas até as mais novas é possível perceber nas descrições orais o sentimento de medo, terror, angústia, entre outros, resultantes tanto do contato e do conflito ocorrido entre índios que já residiam no local e colonizadores, como da própria condição que se encontravam ao chegar a um país desconhecido em todos os aspectos e encontrar uma realidade totalmente inversa ao que se esperava.

Essas sensações, que descreviam um misto de angústias e preocupações em relação ao que se vivia diariamente após a chegada ao país, eram contadas e repassadas pelos colonizadores europeus aos seus descendentes, e através do Imaginário, que se estabelece como esse fio condutor/conector, esses elementos foram sendo compartilhados, o que permite

sua evidenciação nas representações simbólicas atuais, construídas e narradas nesse mesmo espaço.

As reflexões supracitadas evidenciam o caráter meritório científico e social, subjacente à exequível aplicabilidade local da teoria do Imaginário- suas estruturas conceituais e propostas analíticas mitodológicas -, o que revela a essência dessa pesquisa no que concerne à utilização de uma hermenêutica simbólica desenhada pelo viés da mitodologia proposta por Durand (1985), especificamente amparada em sua noção operatória – mitocrítica, a fim de esclarecer a formulação e atualização do mito fundador que enreda as construções simbólicas e o Imaginário Social do local. Nosso empenho se situa em produzir um trabalho que possa contribuir com as ciências do Imaginário.

Da mesma forma, pretendemos cumprir com as proposições da área de concentração "Processos textuais, discursivos e culturais", com a linha de pesquisa "Linguagem e cultura", do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Unisul. As disciplinas cursadas no programa oportunizaram uma percepção mais ampla em relação à compreensão do objeto de pesquisa e suas conexões com as linguagens, com a cultura e com as diversas significações que são atribuídas a ele. Um levantamento em bases de dados de excelência acadêmica do Portal Periódicos e do Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES -, com a finalidade de acessar pesquisas similares a da presente proposta, também foi realizado. Iniciamos a pesquisa buscando pelas palavras-chaves (unitermos ou keywords) 'Laklãnõ Xokleng', 'mito', 'colonizadores', 'imaginário(s)', 'estereótipo', 'representação simbólica', 'imaginário do medo', 'mitocrítica' e 'Alto Vale do Itajaí'. Do mesmo modo, a busca foi realizada também na língua inglesa, considerando que a maioria das publicações científicas é efetivada neste idioma: 'myth' ou 'Laklãnõ Xokleng', 'imaginary' ou 'Imaginaries' ou 'Myths indigenous','Imaginary e colonizers', 'representation symbolic', 'Mythcriticism' ou indigenous'), 'Imaginary offear', e 'myth Laklãnõ Xokleng ou estereotype'.

O rastreio foi realizado em repositórios internacionais, atentando para bases de dados afins ao tema da pesquisa, a partir do site de Periódicos da CAPES (PsycArticles – APA, Proquest, Web of Science, Scopus, Ebsco e Science Direct). Os resultados encontrados descreviam pesquisas direcionadas às áreas de história, arqueologia, sociologia, linguagem, musicalidade e antropologia, e não foram encontradas pesquisas similares ao presente estudo. Apesar de alguns trabalhos apresentarem termos semelhantes, no entanto não refletiam integralmente a proposta desta pesquisa. Observamos que as pesquisas discutiam alguma particularidade dos Laklãnõ Xokleng, mas a maioria delas se referia a outras regiões de Santa

Catarina, e apresentava enfoques diferenciados. Partindo desta constatação, elegemos como tema da referida pesquisa: '**O imaginário e as recorrências simbólicas narradas pelos descendentes dos colonizadores europeus sobre os índios Laklãnõ Xokleng: estudo de caso no município de José Boiteux - SC** '.

Para tanto, propomos como objetivo geral desse estudo:

- Compreender o imaginário e as recorrências simbólicas narradas pelos descendentes dos colonizadores europeus sobre os índios Laklãnõ Xokleng partindo de um estudo de caso no município de José Boiteux –SC.

Sendo assim, estabeleceram-se como objetivos específicos:

- Analisar os relatos coletados, sob o viés da análise mitocrítica postulada por Gilbert Durand;
- Verificar nos relatos as recorrências simbólicas e/ou as representações imagéticas partilhadas e suas possíveis contribuições para o fortalecimento das memórias sobre a saga dos colonizadores na região em estudo;
- Analisar como os Laklãnõ Xokleng aparecem no Imaginário Social dos descendentes dos colonizadores no município de José Boiteux – SC.
- Verificar se o medo em relação ao indígena serve de estrutura simbólica para justificar a tomada e permanência nas terras pelos colonizadores e seus descendentes.

A presente pesquisa estruturar-se-á em seis capítulos, sendo que no primeiro, que compreende esta parte do trabalho que acabamos de apresentar -a introdução -, fazemos a apresentação do tema de pesquisa, a descrição do problema e a justificativa para sua execução, seguida da disposição dos objetivos geral e específicos e da metodologia que conduzirá a investigação.

No capítulo II, discorreremos sobre quem foram os índios Laklãnõ Xokleng que ocuparam Santa Catarina no período pré-colonial e, mais especificamente, a região do Alto Vale do Itajaí e o município de José Boiteux. Ainda no capítulo II, faremos a descrição do contato e dos supostos conflitos ocorridos entre índios e colonizadores, a partir dos aportes teóricos de Silva (1987, 1997), Farias (2005), Selau (2006) e Lavina (1994); além de dispormos também dados que remontem a trajetória do processo de colonização como estratégia de desenvolvimento.

O capítulo III contemplará o Imaginário e suas vertentes já idealizadas por Durand (2002), Pitta (2004, 2005), Teixeira (2013), Araújo e Baptista (2003), Ferreira-Santos e Almeida (2012), Gomes (2011), Patrick Legros *et al* (2007) e Turchi (2003), entre outros.

Todavia, buscaremos correlacionar a imagem e seus elementos simbólicos constituintes do Imaginário com a formação da cultura e, por sua vez, da identidade cultural de um grupo, produto de intensas inferências de (re)produção. Serão discutidas as proposições de Durand (2002) acerca do Regime Diurno e do Regime Noturno da Imagem, que subsidiarão as análises do corpus da pesquisa.

No capítulo IV, explicaremos a abordagem metodológica, discorrendo sobre as técnicas, procedimentos e instrumentos que serão utilizados na pesquisa. Nesse sentido, descreveremos todo o processo de formulação da Técnica de Associação Semântica formulado especificamente para atender aos objetivos desta pesquisa, e que se utiliza de iscas semânticas para coletar os dados que serão hermeneuticamente analisados pelo modelo mitodológico que compreende a mitocrítica proposta por Durand (1985, 1988, 2001, 2002). Lembrando que a utilização da mitocrítica se dará através do emprego de quatro passos dos cinco sugeridos por Durand (1983). Analisaremos os dados através das categorias dispostas pelo autor, buscando identificar quais os mitemas, o mitologema, a narrativa canônica e as variantes que compõem os enredos narrados.

No capítulo V estarão dispostos os relatos coletados através da Técnica de Associação Semântica, a discussão e a análise dos dados da pesquisa sob o viés teórico e metodológico da teoria do imaginário, de modo que, evidenciassem os elementos que compõem o imaginário social e as recorrências simbólicas de José Boiteux.

E, por fim, no capítulo VI apresentaremos as considerações finais onde descreveremos os trajetos percorridos para verificar os objetivos da pesquisa, o imaginário social e as recorrências simbólicas tecidas ao longo das construções históricas do município; seguidas das referências e dos anexos.

Compreender como fragmentos de narrativas podem permitir a produção de imagens, que, ao se entrelaçarem, fortalecem a constituição de um Imaginário que é pautado na pregnância simbólica atribuída a um estereótipo, bem como as motivações – Imaginário do medo; Imaginário Social, elementos míticos – que embasaram a constituição e perpetuação desse mito arquetipal (estereotipado) Laklãnõ Xokleng, é um dos propósitos desta pesquisa. Para tanto, pretendemos fazer essa análise hermenêutica a partir da teoria do Imaginário proposta por Gilbert Durand e de seu modelo mitodológico de análise, além da noção operatória mitocrítica. As questões relacionadas à cultura, linguagem, memória, identidade, imaginário do medo e socialidade são complementares à reflexão da perspectiva da antropologia do imaginário. Um grupo, um povo, uma cultura formam-se também ancorados em seus símbolos, historicamente construídos, sentidos, significados e compartilhados. É para

este caminho das representações simbólicas coletivas cotidianas que mobilizamos esta pesquisa.

2 LAKLÃNÕ XOKLENG: UMA HISTÓRIA VISTA PELO COLONIZADOR

Como pensar o índio na sociedade contemporânea sem que, instantaneamente, nosso repertório imagético nos direcione ao acesso de uma imagem estereotipada construída a partir das perspectivas narradas e escritas pelos europeus após sua chegada ao Brasil?O índio, de acordo com o dicionário Houaiss (2004, p. 412), pode ser entendido como "habitante das Américas antes da colonização europeia; quem é originário de um grupo indígena descendente desses habitantes". Essa talvez seja a marca mais antiga e, ao mesmo tempo, mais presente que sugere a compreensão do indígena na atualidade. Apesar de todas as representações simbólicas que o termo índio permite acessar, a imagem distancia-se do presente e se estabelece em um plano mítico, que, por sua vez, o situa no passado como produto resultante das narrativas disseminadas ao longo dos tempos.

Tal situação se constitui como sendo consequência dos poucos elementos acerca dos grupos indígenas que nos são apresentados no decorrer de nossa vida escolar inicial e, que, nos anos subsequentes à nossa formação, sutilmente desaparecem do currículo escolar, contribuindo, de certo modo, para o desconhecimento da cultura indígena e de sua própria história no cenário nacional.

Dessa forma, quando a discussão sobre o índio é proposta, geralmente nos deparamos com a ideia de um índio nu, que usa cocar e colares, que tem sempre em suas mãos o arco e a flecha, que entoa cantos em círculos, que é silvícola e pode apresentar um comportamento selvagem. Essa projeção que se faz do índio reforça que ele é a figura mítica representada simbolicamente pelo guerreiro selvagem e concebida no imaginário social a partir das descrições registradas pelos europeus, porque é esta imagem que permanece pregnante no imaginário social.

Enquanto mito, o indígena desprende-se de sua condição física e assume as feições de um relato (discurso mítico), que dispõe em cena personagens, situações, cenários não naturais (divinos, utópicos, surréels), em que está investida uma crença, conforme propõe Durand (1985, p. 245), de forma tão pregnante que foge às leis da lógica. Estamos entendendo pregnância tal qual apresenta Felinto (2003, p. 178): como "o conjunto de fatores que permitem sua resistência à dispersão no tempo". O mito como discurso possui uma capacidade de forjar os sentidos e se articular a diversos contextos e tempos.

E a flexibilidade de atualização do mito permite sua inserção no contexto vigente, mas a força dos usos no cotidiano da figura indígena apenas como representação simbólica de

um tempo passado situa o índio em uma esfera mítica de distanciamento do presente, conferindo-lhe espaço apenas na memória. Entendemos a memória, conforme a proposição de Portelli (1997, p. 16), como sendo um processo individual, que ocorre num meio dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. É na memória que os fragmentos das experiências são armazenados e constituem-se em representações simbólicas, que, ao serem narradas, são fortalecidas e atualizadas e permitem a disseminação de uma história que não foi escrita, mas que é legitimada pelo e no ato de ser contada e recontada.Torna-se importante ressaltar que, em grande parte, a história dos Laklãnõ Xokleng foi escrita a partir do ponto de vista do colonizador, considerando que foi apenas depois de sua chegada ao país que a presença dos índios na região foi evidenciada com maior força no contexto nacional. A vivência do imigrante-colonizador com o índio permeou de diferentes formas a construção de um imaginário alimentado por diversos elementos e aspectos (cultura, língua, moradia, alimentação, entre outros), que passou a ser recorrente no cotidiano do colonizador.

O que podemos evidenciar previamente é que, por algum motivo, trechos dessa interação, conflituosa ou não, ocorrida entre índios e brancos (colonizadores) ainda se encontram presentes na memória dos atuais moradores da região do Alto Vale do Itajaí e são narrados com uma riqueza de detalhes que sugerem a ação de diversas construções simbólicas pregnantes que propiciaram a formulação de um imaginário sobre os índios Laklãnõ Xokleng.

A princípio, a figura do índio é associada a traços que indicam a idealização de um estereótipo, presente na memória e substanciado pelo trajeto antropológico, o qual tem o medo como elemento afetivo principal para reafirmar (e justificar) a condição de dominação dos colonizadores em relação àquelas terras, e é o que forma o imaginário dos descendentes em relação aos Laklãnõ Xokleng. Tomaremos como definição de estereótipo a ideia de que "a narrativa pode ser transformada em mito e com a força do uso, a potência do símbolo, pode torná-lo de algum modo tão pregnante, que por consequência, o mesmo passe a estabelecer-se como um estereótipo" (MORAES E JORGE, 2015, p. 18). Definição essa que permite desenhar a trajetória das construções imaginais coletivas cotidianas que vêm ocorrendo na região há muitas gerações.

As histórias contadas pelos moradores das localidades evidenciam um imaginário que foi contado e repassado de pais para filhos por gerações e que, como resultado, propiciaram a perpetuação do mito arquetipal (estereotipado) Laklãnõ Xokleng. Dessa forma, "os símbolos ganham pregnância simbólica socialmente, [pois] é no conjunto da socialidade que se atualizam. Ora, se há um traço subjetivo, inconsciente e primordial das imagens, é no

polo social que as imagens se atualizam e os símbolos ganham semanticidade" (MORAES E JORGE, 2015, p. 9).

Essa constatação reforça a ideia de que os índios, mais especificamente os Laklãnõ Xokleng, são idealizados e até mesmo compreendidos pela história escrita por mãos estrangeiras e descrita pelos ideais perceptivos e subjetivos europeus originários do período de colonização, e é em grande parte esse imaginário que alimenta a sociedade desse tempo. A partir das ideias de Blumenberg, Moraes e Jorge (2015, p. 18), consideram "o mito como realidade que possui um núcleo resistente ao tempo, mas que se transforma com o passar do tempo, em face do importante fenômeno de sua recepção em dado ambiente cultural". O Imaginário, assim, se presentifica através da complementariedade dos polos subjetivo e sociocultural, e pode influenciar, ainda que de forma inconsciente, a formação de um estereótipo. Moraes (2016, p. 146) reforça que "a pregnância do mito é o que vai permitir sua resistência ou dispersão no tempo. A atualização pode se dar como tomada de um estereótipo ou a ressignificação mítica da narrativa". Sendo assim, é na força da palavra oral e escrita do colonizador que a ideia do Laklãnõ Xokleng repousa e toma forma.

Todavia, para que possamos compreender o imaginário sugerido pelas representações construídas pelos colonizadores e seus descendentes sobre os Laklãnõ Xokleng, conforme a proposta da referida pesquisa, nos dedicamos na sessão seguinte a apresentar quem foram os índios Laklãnõ Xokleng e como era sua vivência nas terras catarinenses.

2.1 QUEM FORAM OS ÍNDIOS LAKLÃNÕ XOKLENG QUE OCUPARAM SANTA CATARINA NO PERÍODO PRÉ-COLONIAL?

Iniciamos essa sessão reforçando que a presença dos grupos indígenas no sul do país foi bastante significativa, tanto em aspectos quantitativos quanto no que diz respeito à diversidade dos grupos que viveram na região. Conforme ressalta a arqueóloga Deisi Scunderlick Eloy de Farias (2005, p. 89-90):

> as pesquisas arqueológicas desenvolvidas no sul do Brasil ocuparam-se de diversos grupos pré-coloniais: os sambaquieiros e guarani, no litoral; os caçadores-coletores – vinculados às Tradições Umbu e Humaitá, e os grupos Jê meridionais (Kaingang e

> Laklãnõ Xokleng), no interior. Essa região foi amplamente ocupada por esses grupos que se adaptaram aos diversos ambientes.

Como já descrito anteriormente, nos dedicaremos nesse estudo a compreender as representações simbólicas produzidas pelos descendentes dos colonizadores acerca dos índios Laklãnõ Xokleng, especificamente no município de José Boiteux – SC, que compreende a região do Alto Vale do Itajaí. Estudos realizados na mesma região evidenciam a presença dos grupos indígenas e propõem que a trajetória de ocupação desse território vem sendo desenhada há mais de 8.000 anos A.P.[1], conforme datações realizadas em pesquisas arqueológicas.

> No município de Taió e no vizinho Mirim Doce, localizados no vale do rio Itajaí do Oeste – SC foram estudados 26 sítios de caçadores com pontas de projétil. Destes, 25 são assentamentos a céu aberto, 1 outro possui 12 casas subterrâneas e um montículo supostamente funerário. Um dos sítios a céu aberto também é acompanhado de uma grande e funda casa subterrânea. Dos sítios a céu aberto, um está datado de 8.000 anos AP, outro em 4.000 anos AP; no sítio das casas subterrâneas, dois grandes fogões estão datados em aproximadamente 1.200 anos AP, um terceiro em 1.300 anos AP, uma casa subterrânea em 650 anos AP (datas não calibradas). (SCHMITZ et al,. 2009, p. 1).

Os índios Kaingang e Laklãnõ Xokleng pertencentes ao grupo Jê (SILVA 1999, 2000), originários do Planalto Central Brasileiro (URBAN, 1992), "foram os primeiros a se separar linguisticamente do resto do grupo, quando teriam iniciado seu processo migratório para o sul, escolhendo as regiões de planalto para assentarem-se" (FARIAS, 2005, p. 90). O fato é que não se sabe ao certo quais foram as motivações que impulsionaram a ação migratória.

Em algumas literaturas, os Laklãnõ Xokleng são designados com a nomenclatura de Botocudos, Aweikoma, Xocrén, Kainkang, Xocrén e Bugres[2]. Estes termos correspondem a diferentes significações, mas, conforme descreve Santos (1987), os Laklãnõ Xokleng não apresentavam preocupação alguma com o termo que os denominava. A necessidade de nomear os atores que contracenaram um momento tão singular da ocupação do território catarinense é resultante do empenho dos governantes em imprimir uma identidade nacional ao

---

[1] A abreviação A.P. significa antes do presente e é uma medida de tempo associada a datações radio carbônicas em campos científicos como a arqueologia e a geologia, a fim de situar um acontecimento do passado.

[2] "Bugre" é uma denominação comum a todos os grupos indígenas e possui caráter pejorativo, significando selvagem, inimigo. A provável origem deste termo seria proveniente de um grito de espanto (ou alerta) dado pelos índios quando avistassem os brancos; no momento do alarme pronunciavam a palavra "pucri" (MABILDE *apud* FARIAS, 2005, p. 92).

país. Nessa pesquisa, utilizaremos o termo mais recorrente nas literaturas que dissertam sobre o tema nas últimas décadas: Laklãnõ Xokleng, que significa taipa de pedra.

De acordo com Farias (2005), o contato dos Laklãnõ Xokleng com a sociedade nacional teve início apenas no século XVIII, quando os caminhos das tropas começaram a ser abertos. Contudo, a autora ressalta que um contato efetivo foi estabelecido a partir do século XIX, "quando pressões internacionais eliminaram a escravidão negra e fomentaram a imigração de contingentes europeus, como alemães, italianos, poloneses e outros como mão-de-obra" (FARIAS, p. 93). Os imigrantes que chegavam eram alocados pelo governo provincial nos vales que margeavam os grandes rios, e essa era a mesma região ocupada pelos Laklãnõ Xokleng.

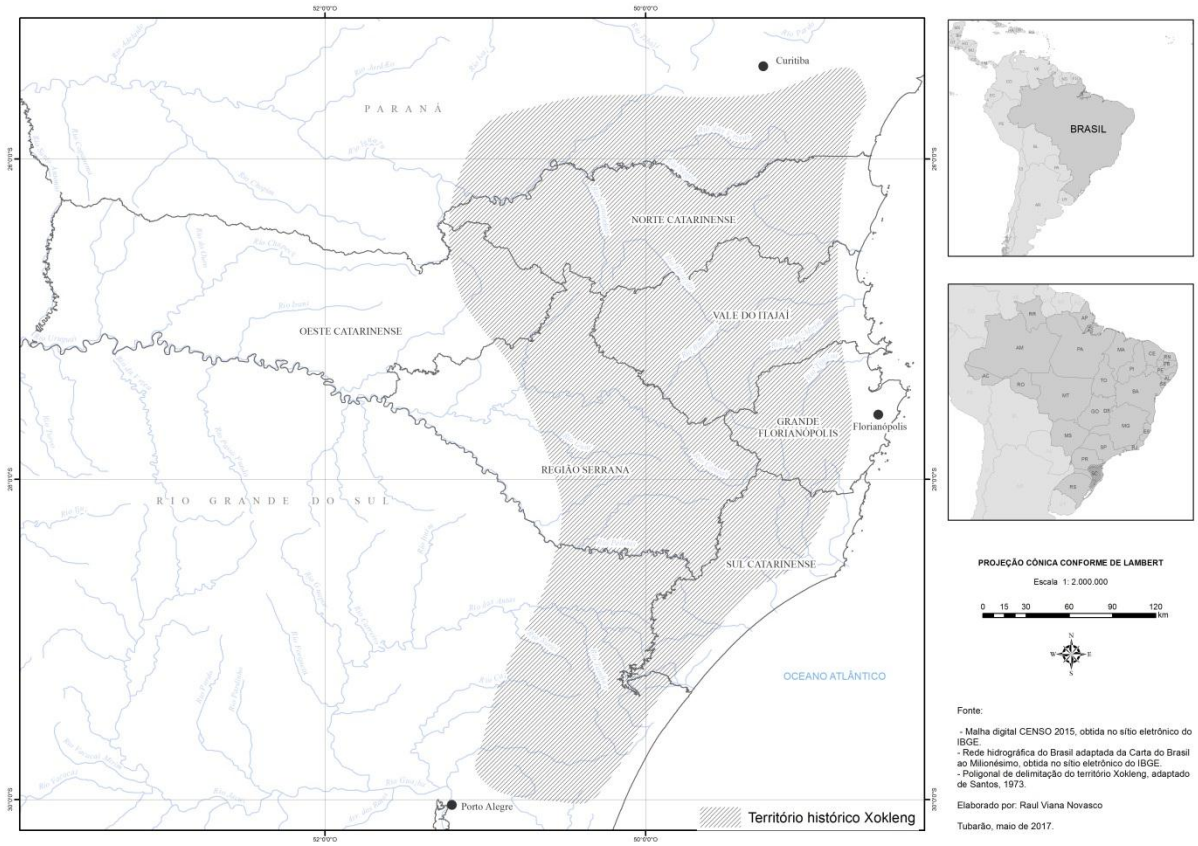
O grupo Laklãnõ Xokleng, assim como os demais grupos, se subdividia em diversos grupos menores, que podiam variar entre 50 e 300 integrantes. Estima-se que no século XIX, na época da colonização, havia pelo menos três grupos Laklãnõ Xokleng: um deles vivia no centro do território catarinense, ou seja, no médio e Alto Vale do Itajaí; o segundo ocupava as cabeceiras do rio Negro e parte do Paraná; e o terceiro dominava o sul, com base nos vales dos rios Capivari e Tubarão (SANTOS, 1987). Esses grupos ocupavam um vasto território, mas, de acordo com Farias (2005, p. 97), os dados arqueológicos obtidos até agora "não elucidaram a extensão da ocupação territorial dos Laklãnõ Xokleng. Sabe-se que eles estavam circulando numa área ampla e que em determinados períodos alguns grupos assentavam-se em espaços diferenciados". As pesquisas indicam que os Laklãnõ Xokleng no território catarinense realizavam um movimento de ocupação vertical, ocupando, desta forma, o planalto, a encosta e o litoral (FARIAS, 2005, p. 95).

As incursões realizadas pelos Laklãnõ Xokleng eram motivadas tanto pela subsistência quanto pela busca de elementos culturais ritualísticos que mantinham o grupo culturalmente coeso, conforme salienta Farias (2005). A arqueóloga ainda acrescenta que os "Laklãnõ Xokleng, no extenso território que ia do leste do estado de Santa Catarina, com extensões para o Rio Grande do Sul e o Paraná, fariam, anualmente, acampamentos cerimoniais no litoral, ocasião em que celebravam a perfuração dos lábios dos meninos"; em algumas situações, sugerindo ocupações temporárias, em outras, acampamentos maiores e mais duráveis (FARIAS, 2005, p. 95). O mapa apresentado na figura 1 ilustra o território histórico ocupado pelos Laklãnõ Xokleng de acordo com as pesquisas de Sílvio Coelho dos Santos (1973), e revela, como dito anteriormente, um modelo de ocupação vertical em que o território que compreende a região sul era explorado pelos grupos indígenas.

No que se refere à ocupação indígena no sul do Brasil, Santos (1987, p. 28) argumenta que a região litorânea era ocupada pelos Tupi-Guarani ou Carijós, e que nas florestas dos vales e da encosta e no planalto viviam os Laklãnõ Xokleng e os Kaingang, ambos os grupos pertencentes ao grupo Jê ou Tapuia. De acordo com Farias (2005, p. 90),

> Atendo-nos ao caso específico dos Laklãnõ Xokleng, foram poucas as pesquisas arqueológicas realizadas na região que definiram aspectos consideráveis para o entendimento das diferenças e semelhanças existentes entre eles, os Kaingang e os elementos da Tradição Umbu e outras tradições arqueológicas que aparecem nesse espaço geográfico.

Figura 1: Mapa de ocupação dos Laklãnõ Xokleng no período pré-colonial



Fonte: Novasco, 2017

Os escritos de Farias (2005) reforçam ainda que a incipiência de estudos é o fator que permite demarcar poucas similitudes e divergências em relação aos grupos indígenas que ocuparam a região sul do país. Nesse sentido, a autora esclarece que

> No caso dos Kaingang e Laklãnõ Xokleng, ainda não foi possível distinguir diferenças em relação à cultura material, registrada pela arqueologia. Sabemos que os Jê meridionais compartilhavam, na produção cerâmica, de uma tradição tecnológica comum. Isso não ocorre, no entanto, com a produção dos artefatos líticos, quando os Laklãnõ Xokleng dominam uma indústria de lascas sobre quartzo

> e calcedônia, diferente dos Kaingang, que trabalham sobre grandes blocos de arenito silicificado e basalto, no planalto meridional (FARIAS, 2005, p. 91).

Os Laklãnõ Xokleng também se filiam aos Kaingang linguisticamente. Alguns autores sugerem que o Laklãnõ Xokleng é um dialeto Kaingang, o que reforça ainda mais a familiaridade dos grupos (SANTOS, 1987, p. 31). Apesar do grau de parentesco evidente, torna-se importante ressaltar que os Laklãnõ Xokleng e os Kaingang organizam-se culturalmente de modo diferenciado. As distinções se faziam presentes "particularmente no referente à organização social, aos ritos de passagem, à mitologia, à maneira de enterrar os seus mortos" (SANTOS, 1987, p. 32).

A subsistência dos Laklãnõ Xokleng se dava basicamente através da caça e da coleta de frutos, e isso exigia a exploração e o deslocamento por um vasto território onde as variáveis de clima, estação e oferta de alimentos deveriam ser consideradas. A mata atlântica e as araucárias abundantes na região supriam as necessidades e permitiam a sobrevivência. Assim, os índios caçavam diferentes tipos de animais e aves, coletavam mel, frutos e raízes silvestres, além do pinhão, que era um recurso alimentar essencial (SANTOS, 2003, p. 434). O território ocupado quase sempre era disputado com outros grupos devido ao potencial que oferecia. Esse fator resultava em embates com os Guaranis e os Kaingangs rotineiramente. As rotas eram traçadas conforme as necessidades do grupo quanto à mobilidade e à busca por recursos. Esse foi o mesmo motivo que impulsionou as disputas seculares pelo território. Afinal, era a sobrevivência que estava em xeque. As tarefas atribuídas a homens e mulheres eram diferentes, e dessa forma cabia aos homens, além da caça e da coleta, a fabricação de arcos, flechas, lanças e demais artefatos necessários ao cotidiano. As mulheres cuidavam das crianças, faziam os utensílios de barro e taquara para guardar os alimentos, limpavam os animais e as aves, teciam as mantas com fibras de urtigas, preparavam a comida, colhiam, estocavam, maceravam o pinhão e com ele faziam um tipo de farinha e preparavam as bebidas fermentadas com mel e xaxim.

Quando o tempo apresentava-se instável, dormiam ao relento, aquecidos pelo fogo. Santos (1997) reforça que os Laklãnõ Xokleng constituíam um povo com língua e cultura específicas. Raramente ficavam doentes, apesar de estarem constantemente expostos à chuva e ao frio do inverno. A família, o sexo, o nascimento de crianças, a vida em grupo, a parceria nas atividades de caça e coleta, a divisão dos alimentos entre todos, as festas, as disputas e a morte faziam parte do cotidiano. Cristofolini (2000, p. 18), nessa direção, destaca que:

> As doenças eram raras. O frio do inverno e as chuvas eram enfrentados como fatos da natureza. Suas casas, se assim podemos chamar, não passavam de simples arrumação de pára-ventos, aproveitando ramos de árvores que eram arqueados e cobertos com folhas de palmeira. Em muitos lugares, onde a natureza lhes era mais pródiga, pois os milhares de anos haviam preparado nas rochas tocas bastante profundas, ali moravam, o que lhes facilitava como local de refúgio contra as intempéries do tempo e até de ataque de animais ferozes.

Compreender como se deu o processo de colonização nas terras catarinenses e as transformações que esse movimento ocasionou no cotidiano dos índios Laklãnõ Xokleng é o objetivo da sessão que segue.

2.2 A COLONIZAÇÃO: A AMÉRICA, SONHO, ESPERANÇA E REALIDADE

2.2.1 Imigração na perspectiva política e econômica

O despovoamento em algumas áreas do território brasileiro ou o vazio demográfico, como intitulado em algumas literaturas, não representava lucro e menos ainda prestígio para a coroa portuguesa até o então século XVIII. Dessa forma, estratégias foram pensadas para amenizar tal situação. O incentivo à imigração foi uma delas. O cenário era extremamente favorável à imigração, considerando que praticamente não havia impedimentos aos imigrantes[3] para que viessem tentar a vida na tão sonhada América, pois a fronteira aberta e os espaços vazios sinalizavam uma oportunidade única.

Os movimentos transoceânicos das populações europeias que representaram a febre migracional para outros continentes, particularmente para a América, foram motivados por uma série de fatores, entre os quais podemos citar: a pobreza, as dificuldades para sobreviver e a superpopulação nos países de origem, que contrastavam com as oportunidades de sucesso nas novas áreas (FAUSTO, 2006). De acordo com o autor (FAUSTO, 2006, p.), no mesmo período em que as grandes migrações transoceânicas estavam acontecendo, uma

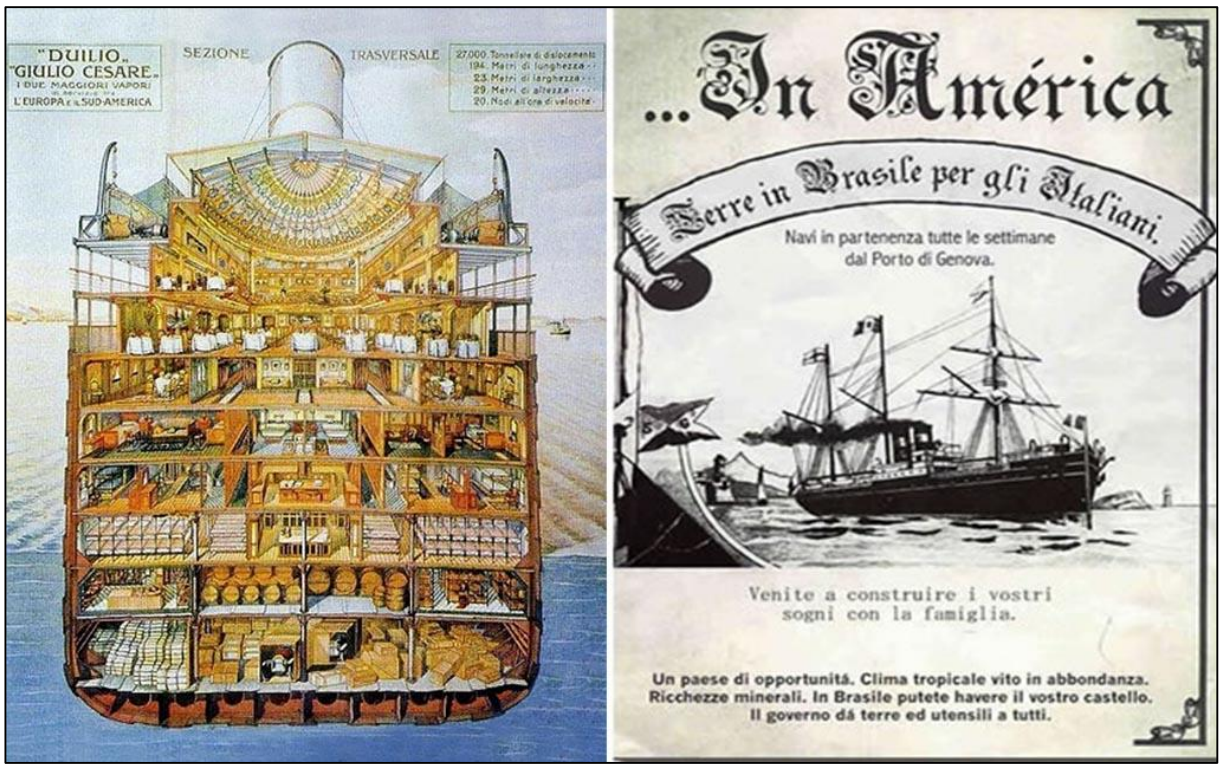
[3] A liberdade de migrar e mudar de residência foi resultante da Revolução Francesa. Com o declínio do sistema feudal a posse de terra é revolucionada e, desenvolve-se a ruptura da solidariedade entre os componentes de uma comunidade e de uma família, tornando-se o elemento humano livre para se dirigir para onde mais facilmente pudesse encontrar soluções para o s seus problemas de sobrevivência (FAUSTO, 2006, p. 104).

grande movimentação campo-cidade acontecia na Europa, influenciada pela industrialização. O sucesso das migrações foi favorecido pelo momento oportuno em que os meios de comunicação (telégrafo, telefone e rádio) surgem e as redes ferroviárias se expandem, tanto nos países receptores quanto fornecedores de imigrantes. A campanha para que acontecesse a migração para alguns países foi bastante intensa.

O Brasil foi um dos países da América que, devido aos interesses políticos e econômicos dos países fornecedores, aliados às companhias de navegação, foi bastante divulgado na Europa. Novaes (1998) se refere à estratégia de atração de imigrantes esclarecendo que a ideia de um cotidiano mais digno na América foi gradativamente sendo construída, fortalecendo um imaginário coletivo que ganhava mais força à medida que era partilhado.

> Foi no panorama descrito de um mundo longínquo, fora do horizonte da aldeia, penetrou no cotidiano do camponês europeu. Não mais por meio das canções ou poesias populares, mas por meio de caixas de fósforos, lenços de cabeça e de bolso, fotos de navios que transportavam emigrantes, panfletos, pregações de conhecidos próximos, como párocos e comerciantes. A América entra nos lares camponeses como o pão com que se alimentavam, pela estratégia montada pelos países arregimentadores de mão-de-obra, como o Brasil (NOVAIS, 1998, p. 230).

Figura 2: Cartaz de incentivo à imigração divulgado na Itália/Estrutura interna do navio



Fonte: Pesquisa Italiana, 2016.

Em consequência destas campanhas estrategicamente formuladas pelos agenciadores -nas quais se pintava uma terra gentil, um paraíso abundante em comida, bebida, terras para trabalhar, que, enfim, representava oportunidades de sucesso e de riqueza longe do desemprego e da miséria -, milhares de imigrantes vieram tentar a vida no Brasil e sentiram na pele, literalmente, a beleza das canções[4] que entoavam nos navios durante as longas viagens, que podiam durar até três meses, esvair-se em contraste com a realidade encontrada.

2.2.1.1 A escolha pelo Brasil

Após a Independência e a abolição dos escravos, o governo imperial brasileiro passou a favorecer a imigração dos europeus a fim de resolver o problema da falta de mão de obra. Para cumprir tal intento, "concessões foram feitas para empresas privadas que assumiram o compromisso de promover a localização de imigrantes" (SANTOS, 1987, p. 19). O anseio do governo Imperial era aumentar as riquezas do país e, por conta disso, estreitar e estabelecer relações com os países vizinhos. Em resposta aos incentivos do governo provincial brasileiro, muitos imigrantes europeus ingressaram no país, provenientes principalmente da Alemanha e da Itália.

De acordo com Novais (1998, p. 220), "mais de 50 milhões de europeus – população global da Itália hoje – deixaram o continente entre 1830 e 1930". Acreditava-se que a vinda dos imigrantes contribuiria diretamente para mudar o status em que o país se encontrava em relação à falta de trabalhadores, mas também de elementos que formavam sua identidade nacional. "As ideias racistas de superioridade do homem branco que se espalharam por todo o mundo geravam o fortalecimento do nacionalismo e, consequentemente, a necessidade de construção de uma identidade nacional baseada nos padrões europeus, que o Brasil não possuía" (SILVA e FARIAS, 2013, p. 183). Um movimento de branqueamento e

[4] Durante as viagens marítimas com destino ao Brasil, os imigrantes cantavam canções que eram resultado dos detalhes que os agenciadores e relatos de descobridores e viajantes descreviam no seu país de origem e que passavam a compor um imaginário coletivo sobre tal região. Nestas canções se faziam presentes traços de luxuria e benfazeja, em que era possível extrair alimentos à vontade e à ideia de que seria fácil enriquecer. Um exemplo é o trecho que segue: "Partimos com mulher e filharada, Emigramos para terra prometida, Ali se encontra ouro como areia. Logo, logo estaremos no Brasil" (NOVAIS, 1998, p. 219).

europeização da sociedade nacional passa a ser idealizado, e os imigrantes começam a ser introduzidos no país.

> O embate apontado entre as duas faces da política imigratória passou por requintes em que o branqueamento da raça, e a necessidade de uma nação mais civilizada e de um país onde o binômio senhor/escravo fosse amenizado, com a introdução de pequenos proprietários, não estiveram ausentes e esforços nesse sentido não faltaram, mas seu sucesso foi limitado (NOVAIS, 1998, p. 231).

O projeto era baseado na concessão de pequenas propriedades de terras aos colonos, para que eles as cultivassem ou para oportunizar a instalação destes nas terras de fazendeiros já estabelecidos, de modo a inspirar os outros a trabalharem também (SELAU, 2006).

A implementação da estratégia de promoção da colonização exigia que um vasto território fosse disponibilizado, e povoar as regiões sulinas do país estava entre os desejos do Império. E é nesse momento que um levantamento dos espaços entendidos como ‘vazios demográficos’ começa a ser realizado, a fim de demarcar onde as pequenas propriedades ou núcleos coloniais e os imigrantes se instalariam, mas apenas a vontade política não era suficiente para o estabelecimento dos núcleos coloniais. As verbas do governo eram limitadas diante das várias despesas que o projeto exigia. Era necessário arcar com o translado e o assentamento, sendo que o reembolso por parte do beneficiado/imigrante demorava muito para retornar aos cofres públicos.

De acordo com Novais (1998, p. 232), vários foram os fatores que contribuíram, de certo modo, para alguns insucessos da operação, e dentre esses podem ser citados: funcionários mal treinados no gerenciamento dos núcleos, demora na demarcação dos lotes e abertura de estradas, ausência de hospedarias para abrigar os recém-chegados, despesas com as famílias até que fossem encaminhadas aos núcleos e falta de uma política unitária em que alguém fosse responsável diretamente pelas questões que diziam respeito à condição dos colonos.

Dentre as áreas constatadas pelos profissionais encaminhados pelo governo para serem loteadas e ocupadas estava a região que compreende hoje o território de Santa Catarina. A intenção de encaminhar os imigrantes para a região sul justificava-se justamente pelo fato da “existência de amplas áreas não ocupadas no sul do país, onde condições climáticas favoreciam a instalação de imigrantes europeus em pequenas propriedades policultoras” (FAUSTO, 2006, p. 104). É importante ressaltar que o vazio demográfico nessa área se dava apenas nos registros oficiais, pois os índios Laklãnõ Xokleng e outros grupos indígenas já

ocupavam o local, e foi só após as sondagens realizadas nesse território que a presença dos Laklãnõ Xokleng começou a ser evidenciada nos documentos oficiais.

2.2.1.1.1 A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897: interesses e intenções no processo de colonização no Brasil

Mesmo cientes de que o auge da emigração transatlântica alemã tivesse alcançado seu ápice entre 1880 e 1884, no final do século XIX representantes da opinião pública, juntamente com empresários e políticos alemães, ainda estavam interessados nos negócios da emigração (RICHTER, 1942, p. 13). A intenção dos incentivadores da emigração era que mesmo fora do país de origem seus conterrâneos deveriam aproveitar a oportunidade para manter sua etnia, cultura, língua e nacionalidade, e para isso deveriam formar poderosos quistos alemães no além-mar. Para tanto, recomendavam que fossem fundadas colônias agrícolas em regiões que:

> 1) sendo pouco habitadas pelos nativos e possuindo condições climáticas vantajosas, favorecessem uma imigração alemã em grande escala com boas possibilidades de desenvolvimento; 2) pelo fato de a população nativa ser de "raça inferior"garantissem que a etnia, cultura, língua e nacionalidade dos imigrantes ficariam preservadas, 3) a longo prazo fornecessem matéria-prima para a Alemanha; e, 4) no início não desenvolvessem indústria própria, dependendo da importação de produtos industriais da Alemanha (RICHTER, 1942, p. 13).

Dentre os interessados em promover a emigração alemã, muitos acreditavam que o sul do Brasil seria extremamente favorável à colonização, considerando que apresentava vários dos requisitos impostos. Acreditava-se que a introdução dos colonos alemães no Brasil favoreceria a formação da classe dominante na economia sul-brasileira. A oportunidade parecia excelente, pois mesmo estando em terras brasileiras e sendo cidadãos alemães, poderiam estar vinculados economicamente ao Império Alemão (RICHTER, 1942).

A movimentação dos alemães nas terras do além-mar em direção ao Novo Mundo era mediada pela Sociedade Colonizadora de 1849 de Hamburgo; ela tinha sido a única empresa alemã a se dedicar à introdução de colonos no Brasil. "Durante o período principal das suas atividades, 1850 a 1888, 17.408 colonos a Colônia Dona Francisca, em Santa

Catarina, fundando os núcleos coloniais de Joinville e São Bento do Sul" (RICHTER, 1942, p. 15). Mesmo com todo o empenho, com o passar dos anos a companhia sofreu desgastes financeiros e, a partir de 1890, se tornava evidente que a Sociedade não seria capaz de continuar seu programa de colonização, a não ser que se fundisse com uma empresa mais abastada.

De acordo com Richter (1942), após visitar vários países da América Latina, Heinrich Wiegand, diretor da companhia alemã de navegação transatlântica Norddeutsche Lloyd, a fim de verificar as possibilidades para fomentar a imigração alemã nestes países, chegou à conclusão de que o sul do Brasil seria a região ideal para os colonos alemães conservarem sua cultura e língua. Acreditavam que, com as facilidades aparentes de dominar a região, logo dominariam economicamente o Brasil meridional. Sendo assim, passaram a desenvolver uma ampla campanha para alcançar tais objetivos.

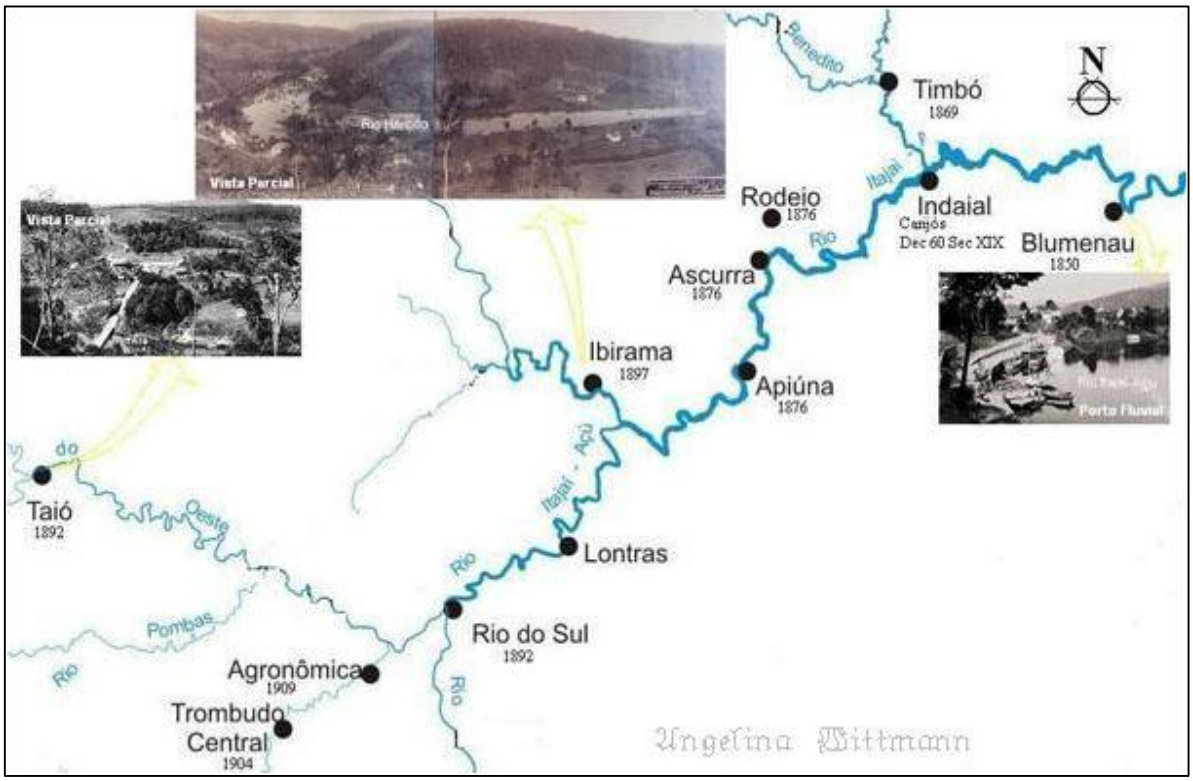
Os esforços de HeinrichWiegand resultaram na junção de duas das maiores companhias de navegação transatlântica da Alemanha, a Norddeutsche Lloyd e a Hamburg Sudamerikanische Dampfschiffarts-Gesellschaft, assim como algumas empresas comerciais ligadas ao Brasil, fundando aí um novo consórcio em 1894. Os associados pretendiam a fusão com a antiga Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo, intentando formar uma empresa colonizadora com maior visibilidade em Santa Catarina. Para tanto, enviaram Carl Fabri, diretor da Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo, para o Brasil, "a fim de reassumir as negociações a respeito de um novo contrato sobre as áreas e modalidades de uma futura colonização de terras catarinenses" (RICHTER, 1942, p. 20).

> Foi firmado a 28 de maio de 1895, em Florianópolis, entre o Governo do Estado de Santa Catarina, sob a administração de Hercílio Pedro da Luz, e Carl Fabri como representante Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo, estabelecendo a base para uma futura colonização em larga escala, pelas seguintes claúsulas [...] (RICHTER, 1942, p. 20).

O contrato firmado com o Governo do Estado de Santa Catarina inaugura a junção das empresas citadas anteriormente com a Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo, constituindo assim a Sociedade Colonizadora Hanseática. Faziam parte da propriedade da Sociedade Colonizadora Hanseática as terras da extinta Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo, na Colônia Dona Francisca, nos municípios de Joinville e São Bento, que totalizam em torno de uns cinco mil hectares. Neste território, foram criados quatro distritos coloniais que, juntos, formavam a colônia Hansa da Sociedade Colonizadora Hanseática: 1) Itajaí-Hercílio, o maior e mais importante, no então município de Blumenau, com sede em

Hammonia, centro administrativo da colônia a partir de 1904 (hoje Ibirama); 2) Itapocu, no então município de Joinville, com sede em Humboldt (hoje Corupá); 3) Sertão de São Bento, nos então município de Joinville e São Bento; 4) Piraí, ex-patrimônio do Príncipe de Schonburg-Waldenburg, no então município de Joinville (RICHTER, 1942).

Figura 3: Localização das primeiras nucleações no Vale do Itajaí e data dos primeiros assentamentos



Fonte: Wittmann, 2015.

No ano de 1896 foram iniciados os trabalhos de exploração, medição e demarcação dos lotes e a construção de estradas e caminhos no vale do Itapocu, da mesma forma que outras frentes de trabalho começavam a ser implementadas. O contrato firmado em 1895 reacende o mercado das navegações transoceânicas e fortalece ainda mais a chegada de imigrantes ao país. No que se refere à Sociedade Colonizadora de 1849 em Hamburgo, então Sociedade Colonizadora Hanseática, os programas de colonização são retomados, e dessa vez tendo como prioridade o interior de Santa Catarina. Visando lucro e poder, as companhias de navegação transoceânicas vendem a promessa de conquistar um novo mundo e recrutam milhares de alemães, seguidos de italianos, japoneses, entre outras etnias, para se aventurarem nas terras além-mar.

Apesar de as primeiras movimentações marítimas terem iniciado anteriormente à constituição da Sociedade Colonizadora Hanseática, consideramos importante apresentar esse breve histórico que esclarece o formato dos programas e contratos de colonização, mas também sugere uma breve reflexão sobre alguns dos reais interesses pela escolha do Brasil para fomentar tal empreitada nos moldes descritos nesta sessão.

2.2.2 O Novo Mundo: as travessias atravessadas pela realidade

A pluralidade de nacionalidades que protagonizaram o capítulo da imigração no Brasil é bastante considerável. Alemães, italianos, espanhóis, portugueses, japoneses, poloneses, dentre muitos outros, todos portadores de hábitos, costumes, enfim, modos de vida diversos, tiveram que apoiar-se em sua única similaridade com os demais, sua condição de imigrantes em busca por uma vida melhor no Novo Mundo.

O cotidiano em seus países de origem tinha como sinônimo de sobrevivência a terra. Os trabalhadores, juntamente com suas famílias, firmavam pequenos contratos, e no final da empreitada recebiam o que fora estabelecido, mas na maioria das vezes recebiam uma parte em dinheiro e outra em gêneros alimentícios. Na falta de trabalho em suas cidades, buscavam trabalho nas cidades vizinhas, depois nos países vizinhos, caracterizando uma migração sazonal. Ao término das colheitas, retornavam às suas casas. A modernização trouxe a substituição dos homens pelas máquinas e resultou no desemprego e, gradativamente, na fome e miséria. A emigração aparece aos trabalhadores rurais quando nenhuma destas opções é mais existente, e sua sobrevivência passa a ser ameaçada (NOVAIS, 1998).

A Constituição de 1891 modifica os moldes com que estavam ocorrendo os serviços de imigração desde o Império, assim, em 1894, as terras devolutas passam a ser domínio dos Estados, de acordo com a Lei Orçamentária, e desta forma a imigração e a colonização são instituídas como atribuições dos Estados. Com essa medida, apenas São Paulo, que agregava as riquezas da produção do café e a necessidade de mão de obra, conseguiu manter a imigração subvencionada, ou seja, realizava o pagamento das passagens dos imigrantes. O Rio Grande do Sul também conseguiu arcar com as alterações propostas pela lei e continuou recebendo imigrantes. Ao contrário destes, Santa Catarina e Paraná não

conseguiram arcar com as despesas de atrair e instalar os imigrantes e se colocaram à disposição do Governo Federal (FAUSTO, 2006).

Durante a Primeira República, a imigração no Brasil ainda continua ocorrendo motivada pelas mesmas necessidades do Império: braços para lavoura e povoamento e estabelecimento de pequenas propriedades. Estima-se que entre 1890 e 1929 entraram, ao todo, no Brasil cerca de 3.523.591 imigrantes. Destes, 1.156.472 seriam italianos; 1.030.666 seriam portugueses, e 551.385, espanhóis (FAUSTO, 2006, p. 110).

Figura 4: A viagem de navio entre a Itália e o Brasil

Fonte: Pesquisa Italiana, 2016.

2.2.2.1 As terras sulinas: os desafios no território catarinense

Após longas viagens em navios lotados, os imigrantes que chegavam ao Brasil eram direcionados à região em que deveriam trabalhar. Torna-se importante ressaltar que, durante as viagens marítimas, as doenças, a má alimentação e a falta de higiene faziam muitas vítimas durante a travessia. Muitos imigrantes nem sequer chegaram à terra prometida. Dos que desembarcaram e tinham como destino Santa Catarina, não raro ficaram algum tempo e até meses nas hospedarias aguardando devido ao atraso na demarcação de seus lotes. Enquanto as famílias aguardavam geralmente nas capitais, misturavam-se línguas e hábitos alimentares jamais imaginados. Como salienta Novais (1998, p. 243), “durante meses,

vivendo numa situação provisória, os imigrantes defendiam-se como podiam, estabelecendo práticas do privado apoiados em valores que lhes eram comuns".

A expectativa em relação à criação dos núcleos coloniais era bastante grande, mas as diversas dificuldades encontradas pelos imigrantes distanciavam-lhes da tão sonhada propriedade. "Ao chegar aos núcleos, os imigrantes tratavam de desmatar parte da floresta e construir suas primeiras casas de pau a pique, permanecendo no mais absoluto isolamento e sem qualquer tipo de assistência" (NOVAIS, 1998, p. 245). À medida que iam se estabelecendo, os colonos reconstruíam suas casas intentando que estas se assemelhassem aos modelos dos países de origem. Na construção de suas moradias, os imigrantes eram auxiliados pelos negros, para não utilizarem madeiras verdes ou impróprias para a construção, visto que poderiam provocar a queda das casas. Não sabiam cortar a palmeira para extrair o palmito e nem matar os porcos que criavam; também dependiam dos negros, mas nem assim deixavam de ver o negro como inferior. Precisavam e se serviam dos conhecimentos destes, mas não hesitavam em menosprezá-los, pois se julgavam sempre superiores. Este comportamento de desprezo era expresso a alguns grupos de colonizadores de outras etnias, como os alemães para com os poloneses, e não raro entre italianos provenientes de diferentes áreas da Itália.

Figura 5: Casa de colonos recém-chegados em Santa Catarina

Fonte: Wittmann, 2015.

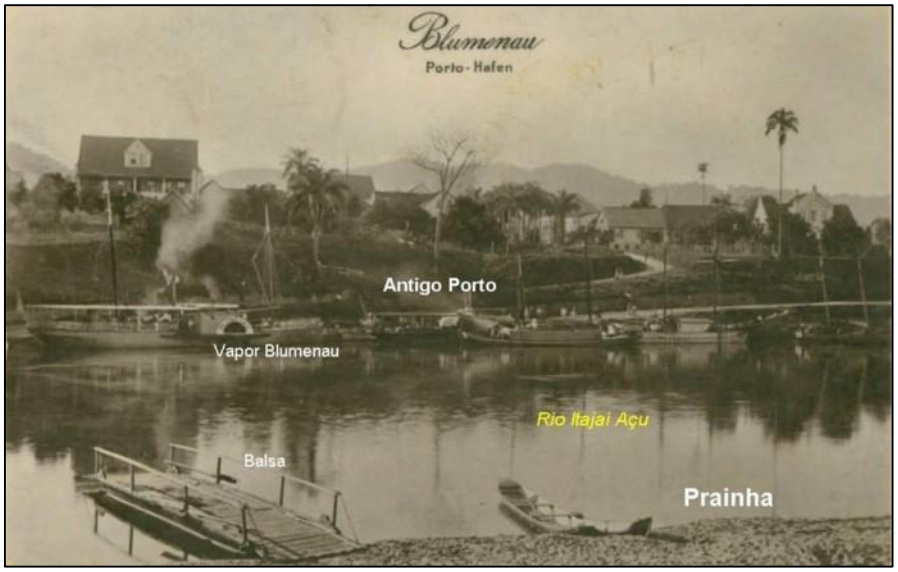
No tocante à saúde, a situação também era difícil. Novais (1998) salienta que distantes até 20 ou 30 quilômetros de outros povoados, sem dinheiro para médicos e remédios, pouco restava aos colonos quando doentes. Os remédios utilizados eram provenientes de três componentes básicos: óleo de fígado de bacalhau, para fortificar; sal

amargo para o estômago; e óleo de rícino, como purgante. Além disso, dependiam da medicina vegetal ou dos curandeiros e orações. A escassez de recursos e a falta de infraesturutra se fazia presente em praticamente todos os requisitos básicos à sobrevivência, afetando as condições de moradia, saúde, alimentação, falta de estradas e energia elétrica, entre outros. Em suma, o que acontecia é que "a propaganda do Governo e dos particulares interessados em colonizar certas áreas nem sempre correspondia à verdade, já que em geral apresentavam as condições de vida e de produção como excelentes" (FAUSTO, 2006, p. 135).

Nas áreas com boas condições, ou seja, com terras férteis, vias de comunicação e mercados consumidores, os imigrantes progrediram e conseguiram criar uma paisagem característica em que a policultura ao lado da criação de gado se destacou. A Sociedade Colonizadora Hanseática exercia em Hamburgo um rigoroso controle sobre o embarque dos emigrantes e, mesmo já possuindo no Vale do Itajaí um grande número colonos, nunca conseguiu alcançar a quantidade de emigrantes prevista no contrato, e por esse motivo teve que recorrer à população residente nos núcleos urbanos, já que o contingente nas áreas rurais não era suficiente. Assim, vários emigrantes que foram trazidos para o Brasil não eram aptos ao trabalho agrícola, o que dificultou ainda mais o sucesso das pequenas propriedades (FAUSTO, 2006, p. 136).

O antropólogo Sílvio Coelho dos Santos (1987) esclarece que a colonização em Santa Catarina começou em 1829, em São Pedro de Alcântara, próximo a Florianópolis. E que, em 1850, o governo autorizou Hermann Blumenau a colonizar uma área do Vale do Itajaí, considerando que as novas colônias favoreceriam o povoamento rápido do espaço existente entre o litoral e o planalto, que até então estava coberto por floresta virgem. O autor ainda esclarece que foi a partir deste período que a conquista pelo território ocupado pelos Laklãnõ Xokleng iniciou definitivamente (SANTOS, 1987, p. 59).

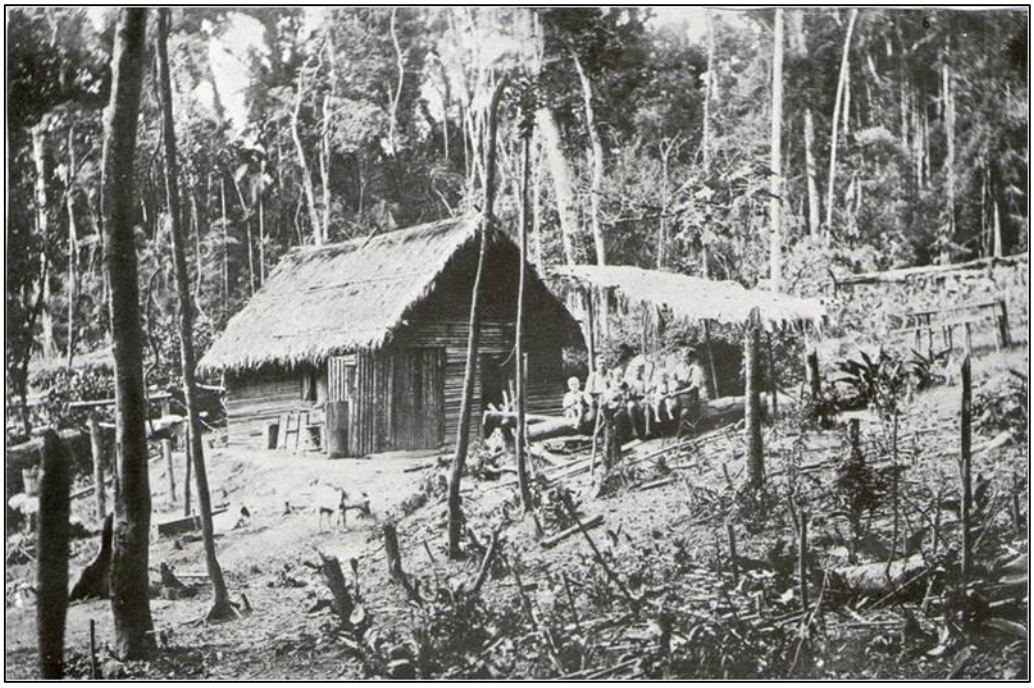
Figura 6: Colônia Blumenau



Fonte: Wittmann, 2015.

Piazza (1982, p. 146) ressalta que o processo de urbanização é sustentado pelo incremento da colonização, motivo esse que garantiu total apoio dos governos para a criação de novas colônias. As primeiras levas de imigrantes que se instalaram em Santa Catarina sofreram com a falta de recursos. Um dos maiores problemas era a falta de estradas e o isolamento dos núcleos, o que inviabilizava o acesso à escola, à igreja e até mesmo à justiça. Os imigrantes se depararam com as reais condições do país e com a falta de conhecimento das técnicas agrícolas a serem empregadas, o que causou não poucos fracassos, afinal estavam instalados em meio à floresta, sem contarem com infraestrutura viária e sem auxílio nenhum (FAUSTO, 2006, p. 135).

Figura 7: Família pousa para foto na casa temporária - Lote Colonial



Fonte: Wittmann, 2015.

A soma de todos estes fatores impulsionou alguns imigrantes a abandonarem seus lotes e seguirem para as cidades em busca de melhores condições de vida. Para estes, o imaginário da fartura e do sonho de triunfo se diluiu no pesadelo da realidade.

2.2.3 Índios e colonos: a luta pela vida

A chegada dos imigrantes à região que era ocupada pelos Laklãnõ Xokleng na época anunciava um possível conflito territorial, pois eles iriam instalar-se em uma área já povoada. "Porém, o governo não demonstrava maiores preocupações com o destino dos povos indígenas, uma vez que a política indigenista do século XIX determinava que os grupos teriam reservadas áreas de terras para que ali compusessem um aldeamento" (SELAU, p. 2006, p. 14). Schwengber (2014, p. 31), reforça que:

> na segunda metade do século XIX foram enviados para a região levas de grupos de alemães, italianos, austríacos e poloneses, os quais tinham o objetivo de ocupar e colonizar pedaços de terras situados no Alto Vale do Itajaí. Tais grupos eram enviados para as colônias de Brusque e Blumenau, áreas densamente ocupadas por grupos Laklãnõ Xokleng que, a bem da verdade, ocupavam toda a encosta de Santa Catarina quando os imigrantes europeus foram trazidos para a região sul do Brasil

> pelas companhias de colonização, a fim de colonizar essa região que, até então, era considerada improdutiva.

Os imigrantes chegaram ao país com a missão de trabalhar, povoar e trazer o progresso aos núcleos coloniais, e para isso era necessário modificar a paisagem, abrir caminhos e derrubar as árvores, como já foi dito anteriormente. “Em nenhum momento se considerava a presença do indígena na região” (SILVA e FARIAS, 2013, p. 184). A modificação do espaço foi revelando a presença do indígena, e possivelmente impulsionou os primeiros conflitos entre os colonizadores e os Laklãnõ Xokleng. Tanto o Governo quanto as autoridades provinciais sabiam da existência dos índios/silvícolas no sertão. Sabiam que o encontro entre eles e os colonos aconteceria em algum momento, mas não demonstravam preocupação alguma. Acreditavam que os índios se afastariam pacificamente na medida em que os brancos estabelecessem vilas, casa e roças no sertão (SANTOS, 1987, p. 56), o que de fato não aconteceu. Junto ao projeto de colonização estava a intenção de gradativamente eliminar o indígena dos territórios que tinham sido comprados e seriam revendidos aos colonos. Os índios representavam um impedimento ao sucesso do projeto.

Da mesma forma que a alocação dos imigrantes sugeriu uma reorganização dos indígenas, não foi fácil para os novos moradores adaptarem-se ao novo território. Não bastasse a falta de infraestrutura, as terras inadequadas para o cultivo e o clima diferenciado dificultaram o plantio; a presença inesperada dos indígenas também foi um dos fatores que dificultou a ambientação nesse novo espaço. Da mesma forma, “os Laklãnõ Xokleng, embora arredios, ao contato, tinham pleno conhecimento da presença dos brancos e a ela haviam se acostumado” (SANTOS, 1987, p. 59).

Silva e Farias (2013, p. 184), em relação ao contato entre índios e imigrantes, descrevem que, “inicialmente, o contato fora amistoso, de reconhecimento, no entanto, essa situação durou pouco, e os conflitos foram intermitentes, gerando perdas humanas para ambos os grupos”. As reais motivações que envolviam os conflitos são descritas em várias versões, mas “o que de fato sabemos é que essa guerra deflagrada, principalmente pelo descaso das autoridades, gerou uma convivência difícil entre esses dois povos com culturas tão distintas” (SILVA, FARIAS, 2013, p. 184). À medida que os colonos iam se estabelecendo e tomando as terras, os conflitos foram se intensificando.

Santos (1997, p. 19) já salientava que “não poucos fracassaram. Outros abandonaram as colônias, indo para os centros urbanos em busca de melhores condições de trabalho”, abandonando o sonho de possuir suas próprias terras e a missão de fazer a colônia

prosperar.A ida para as cidades fez com outras colônias expandissem rapidamente e, por consequência, limitava cada vez mais o território dos Laklãnõ Xokleng.

Em reflexo ao processo de colonização, algumas transformações começaram a acometer o cotidiano dos Laklãnõ Xokleng. A situação era evidenciada inicialmente pelas mudanças visualizadas no cenário habitado. As trilhas e a floresta de mata cerrada aos poucos começaram a dar lugar às grandes clareiras, plantações, às casas dos colonos, às estradas e, por fim, às cidades. Em reposta à falta de provisão alimentar devido à redução do seu território, os índios começaram a assaltar e atacar as propriedades dos colonos e seus locais de trabalho e trânsito (SANTOS, 1997). É notória a intencionalidade de busca por privilégios por parte dos governos provincial e imperial e das companhias de colonização, o que resultou, em diversas situações, na vitimização de índios e colonos. Na medida em que as colônias se estabeleciam e firmavam sua atividade econômica, e os filhos cresciam, surgia a necessidade de mais terras para a nova família, e assim novas colônias eram formadas. Centrado na pequena propriedade rural, na qual era necessário abrigar as novas famílias e os imigrantes recém-chegados, esse modelo de colonização expandia-se continuamente. Santos (1997, p. 20) salienta que "o território tradicional dos Laklãnõ Xokleng foi, portanto, objeto de um plano de ocupação sistemático e irreversível".

O processo de colonização inseriu os indígenas e imigrantes em um cenário desfavorável, pois ambos foram surpreendidos pela situação a que foram expostos. Nesse caso, os índios Laklãnõ Xokleng eram surpreendidos pela chegada inesperada dos imigrantes para disputar o espaço que até então era disputado apenas com outros grupos indígenas, os quais, apesar das divergências organizacionais, apresentavam em suas rotinas muitas semelhanças no estilo de vida. Os imigrantes perceberam na oportunidade de migrar para o Brasil uma possibilidade de construir uma nova vida e fugir da situação difícil que estavam vivendo em seus países de origem. Somente após a chegada ao Brasil é que os imigrantes tinham uma noção do que lhes esperava. Em muitas regiões havia apenas mata fechada e alguns moradores que tinham um comportamento estranho e até imoral, na percepção de alguns imigrantes, constatação construída a partir de suas crenças e seu repertório imagético.

O estranhamento ocasionou o rompimento da percepção subjetiva dos envolvidos na situação em si (opiniões individuais), e passou a ser compartilhado coletivamente no âmbito sociocultural. Nesse percurso, o contato entre ambos oportunizou a percepção das diferenças que impulsionaram os conflitos e a pacificação e, em decorrência destes, autorizaram uma dizimação passiva dos índios, conforme veremos a seguir.

2.2.4 Índios e bugreiros: o descaso e a dizimação

A presença dos índios não representava para o governo uma condição preocupante ou ameaçadora, e, menos ainda, era considerada a necessidade de demarcar áreas para que os índios pudessem sobreviver. Só após as inúmeras reclamações dos colonos em relação à presença e aos ataques praticados pelos índios que foi emitida por Dom João VI uma Carta Régia, em 1808, que determinava que se fizesse guerra aos índios que realizavam incursões nas imediações de Lages.

Nos anos subsequentes, vários ataques foram registrados aleatoriamente em toda a região Sul, o que propiciou a formulação da Lei n. 28, de 25/4/1836, que dispunha sobre a criação da "Companhia de pedestres". A medida não solucionou o problema dos imigrantes, pois uma pequena tropa não conseguia garantir a cobertura de todo o território que os indígenas dominavam e, por sua vez, garantir a tranquilidade no sertão (SANTOS, 1997). Conforme as colônias se multiplicavam, mais intensa era a reação dos índios. Durante os ataques, alguns poucos colonos foram mortos. Em resposta, a violência contra os índios também aumentava.

Várias foram as estratégias e tentativas para aldear os índios e tirá-los do caminho dos imigrantes e dos demais interessados no processo de colonização. O insucesso das tentativas de catequizar os índios e se aproximar deles desencadeou uma série de ações que visavam solucionar o problema. Santos (1997) descreve que uma dessas ações foi a organização e remuneração de grupos armados que tinham como missão adentrar nas florestas e armar emboscadas com o intuito de dizimar os índios e seus acampamentos. As expedições de caça aos índios eram registradas e narradas nos meios de comunicação e em documentos oficiais.

> Em 3/1/1874, o jornal Kolonie Zeitung, de Joinville, noticiava que havia partido no dia 28 de dezembro de São Bento a maior expedição aprovada pelo presidente da província, para combater os "bugres" que circulavam nas imediações de Joinville e Blumenau. A expedição era formada por 31 homens e era dirigida pelo vaqueano João dos Santos Reis. Em 1880, o governo provincial relatava a Assembleia, com a maior simplicidade que "para afugentar os (os índios-SCS) tomei as medidas de costume: recorri aos battedores de matto". Em 1883, o noticiário telegráfico do Jornal do Comércio (Florianópolis), dá-nos vários exemplos referentes à autorização de despesas pelo governo para o extermínio indígena. Em 22 de fevereiro, "Ao Exmo. Sr. Coronel Vice-Presidente da Província, n. 39, solicitando, em vista do ofício do delegado de Tubarão, que S. Excia dignou-se a enviar a esta chefia (...) autorização para que seja despendida a quantia de 200$000 réis com o serviço de afugentar os indígenas daquela paragem...". Dia 23 do mesmo mês, ainda dirigido ao

> vice-presidente, com o n. 41, "propõe esta chefia a S. Excia se digne a autorizar o dispêndio de 300$000 réis (...) no pagamento de vaqueiros que batam as matas e afugentem os silvícolas" (SANTOS, 1997, p. 26).

Os relatos demonstravam cada vez mais a aceleração com que as ações para matar os índios eram empreendidas. A anulação da força indígena e o afastamento dos Laklãnõ Xokleng do Vale do Itajaí só foram efetivados com a contratação de bugreiros. As tropas de bugreiros eram compostas por 8 a 15 homens, geralmente caboclos, profundos conhecedores da vida do sertão. A maioria deles possuía grau de parentesco. Atuavam sob a ação constante de um líder que direcionava as decisões do grupo. Prestavam serviços de segurança ao Governo, aos colonos, tropeiros, viajantes e agrimensores (SANTOS, 1987, p. 83). Os bugreiros, em suma, faziam parte de grupos de homens que, por conhecerem o sertão, eram contratados como matadores de índios. Homens que caçavam e tiravam a vida dos 'bugres' no fio do facão. Os ataques eram praticados à noite, enquanto os Laklãnõ Xokleng dormiam. Eduardo Hoerhan, em um relatório ao Serviço de Proteção aos Índios, descreve:

> Todos eram assassinados: homens, mulheres e crianças. Infinitas precauções tomam, pois é preciso surpreender os índios nos seus ranchos quando entregues ao sono. Não levam cães. Seguem a picada dos índios, descobrem os ranchos e, sem conversarem, sem fumarem, aguardam a hora propícia. É quando o dia está para nascer que dão o assalto. O primeiro cuidado é cortar as cordas dosa arcos. Depois praticam o morticíneo. Compreende-se que os índios acordados a tiros e a facão, nem procuram defender-se e toda heroicidade dos assaltantes consiste em cortar carne inerme de homens acobarbados pela surpresa (SANTOS, 1987, p. 83).

As atrocidades cometidas pelos bugreiros eram narradas com riqueza de detalhes, e a poucos comoviam. Era necessário extinguir os obstáculos à civilização. Assim, a figura de heróis executores do extermínio indígena, como reforça Santos (1987, p. 86), começa a ser disseminada entre os brancos. Os ataques aferidos de surpresa aos acampamentos não davam chance alguma de resistência aos índios e revelam que os bugreiros criaram estratégias e empregaram táticas de guerra para surpreendê-los.

> Aprendendo os hábitos dos indígenas; descobrindo os menores indícios que revelassem sua presença; conhecendo os períodos do ano em que os índios se deslocavam para as zonas onde havia pinheirais; fazendo contínuos reconhecimentos do terreno, os bugreiros se habilitaram a fazer guerra ao índio, utilizando agora recursos próprios aos indígenas. Era a guerra de guerrilhas, imprevisível em suas táticas, e que sempre garantira êxito aos silvícolas quando realizavam um ataque aos civilizados, que vai sendo amplamente utilizada pelos bugreiros (SANTOS, 1987, p. 88).

De acordo com Santos (1987, p. 89), os bugreiros atuaram em todo o Estado de Santa Catarina. Alguns atuavam provisoriamente para alguns serviços específicos; outros eram profissionais e atendiam mediante pagamento aos apelos de segurança do Governo, das colônias e dos colonos. O bugreiro mais conhecido em Santa Catarina foi Martinho Marcelino de Jesus, ou Martinho bugreiro. Mesmo depois de Eduardo Hoerhan pacificar os Laklãnõ Xokleng em Ibirama (1914), Martinho Bugreiro continuou a ser solicitado. Ele comandou diversas expedições de caça aos índios no Vale do Itajaí. Em um trecho do livro do antropólogo Sílvio Coelho dos Santos (1997, p. 28) aparece o relato do bugreiro Ireno Pinheiro descrevendo como se davam as ações: "Primeiro, disparava-se uns tiros. Depois se passava o resto no fio do facão. O corpo é que nem bananeira corta macio. Cortavam-se as orelhas. Cada par tinha preço. Às vezes, para mostrar, a gente trazia algumas mulheres e crianças. Tinha que matar todos". Ireno informa também que, à medida que os índios foram acabando, o governo deixou de pagar os bugreiros, e as tropas foram se acabando.

Figura 8 - Bugreiros e suas vítimas.

Fonte: Pib Socioambiental, 2017.

Segundo Azevedo (2014), estima-se que hoje existam cerca de dois mil Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina. Eles vivem, basicamente, em duas reservas: a Ibirama, localizada em uma área que abrange os municípios de doutor Pedrinho, Itaiópolis, José Boiteux e Vítor Meireles, e a reserva do Rio dos Pardos, em Porto União.

Com o passar do tempo, as investidas com o intuito de eliminar os índios começaram a ser debatidas pela imprensa nas áreas urbanas e no exterior. Enquanto alguns se posicionavam totalmente a favor da dizimação dos índios, outros manifestavam sua indignação ao desrespeito do direito à vida.

Em 1906, em Santa Catarina, foi fundada em Florianópolis a "Liga Patriótica para a Catechese dos Silvícolas", com o propósito de dar fim à violência contra os índios, tendo o

apoio de um pequeno grupo de políticos, humanistas e intelectuais. Santos (1997) evidencia que os debates ganharam repercussão tanto no cenário nacional como internacional, e atendendo às reflexões sugeridas foi criado, em 1910, pelo governo da República, o Serviço de Proteção aos Índios, o SPI. No comando do Serviço de Proteção aos Índios estava Cândido Mariano da Silva Rondon. Sua principal base de apoio e trabalho eram jovens oficiais do Exército Nacional.

A interferência federal gerou o descontentamento das administrações locais, pois consideravam que se tratava de assuntos internos dos Estados e por eles que deveriam ser resolvidos. Pretendia-se demonstrar aos índios o interesse em um contato amistoso, mas, na prática, os índios, sem entender a proposta, continuaram a realizar os ataques. A criação dos postos de atração no início não convenceu os indígenas. O mesmo aconteceu com os colonos, pois nos núcleos coloniais os serviços do Serviço de Proteção aos Índios – SPI não eram aceitos, visto que eles concebiam que quem merecia proteção era o colono. Os índios, para os brancos, representavam uma ameaça às atividades dos colonos, às companhias colonizadoras, ao comércio e ao Governo do Estado. As histórias narradas e o medo serviam, de alguma forma, para justificar o extermínio indígena. As insatisfações dos imigrantes em relação ao SPI situavam-se na intenção de promover a valorização do indígena e causar prejuízos a quem realmente trabalhava e fazia o país crescer.

Não se tem indicações de que as ações do Serviço de Proteção aos Índios tenham se estendido por outras regiões do país. Santos (1986, p. 128) salienta que "criar e instalar o Serviço de Proteção aos Índios fora difícil, mas colocá-lo em operação eficaz era tarefa muito mais complexa". Como fazer? Não se tinha registros no país de outra experiência como esta. Os funcionários não sabiam falar sua língua, não sabiam como viviam no interior da floresta, enfim, não sabiam como proceder nesta operação.

A problemática se instaurava na situação de que não bastava atrair os índios, "era necessário criar condições para garantir a sua sobrevivência. Isto não aconteceu" (SANTOS, 1997, p. 56). Era necessário alimentá-los, protegê-los das doenças e tratá-los quando acometidos por elas. Os recursos eram poucos e não havia remédios, médicos e muito menos a alimentação a qual os índios estavam habituados. Assim, a caça foi substituída pela ingestão de alimentos agrícolas, o que deixou os indígenas ainda mais vulneráveis às doenças graves que assolavam a reserva. Os rituais que envolviam perfurações, queimaduras (tatuagens) e aglomerações foram proibidos para evitar a proliferação das doenças endêmicas. As transformações não foram associadas facilmente por todos, afinal:

> os Xokleng foram levados a passar da condição de caçadores e coletores nômades, para a situação de povo sedentário confinado numa reserva. As mudanças da vida que vivenciaram não foram pequenas. Da dieta alimentar,às roupas, às ferramentas, aos medicamentos industrializados, ao aprendizado de uma nova língua, às pressões religiosas, etc. [...] Para tanto, reelaboraram continuamente diferentes aspectos de sua cultura tradicional, ao mesmo tempo que desenvolveram estratégias para continuar a enfrentar os brancos enquanto índios, enquanto Laklãnõ Xokleng. (SANTOS, 1997, p. 58).

Apenas no ano de 1914 que a equipe liderada por Eduardo de Lima e Silva Hoerhan conseguiu, no Alto Vale do Itajaí, estabelecer contato pacífico com os Laklãnõ Xokleng. Em 22 de setembro, Hoerhan, nu e desarmado, atravessa o rio Plate e confraterniza com os índios, marcando o início da 'pacificação' para os brancos e, para os Laklãnõ Xokleng, todavia, iniciava o processo de amansamento dos brancos.

Figura 9 - Laklãnõ Xokleng e colonos alemães no Rio Plate, em Blumenau, em 1929.

Fonte: Pib Sociambiental, 2017.

A privação da liberdade, a desautorização dos rituais, a desmotivação de suas práticas de sobrevivência resultaram na morte da maioria dos indígenas confinados na reserva. É perceptível que uma boa parte das ações governamentais que propiciaram a dizimação dos indígenas no território catarinense tenha sido registrada e até documentada. Além dos registros da imprensa da época, os registros oficiais indicam a existência de editais de contratação de bugreiros e revelam, em alguns casos, a quantidade de índios que foram mortos ou poupados durante as incursões realizadas pelos bugreiros. Essas ações contribuíram para a legitimação da causa e garantido amparo legal das autoridades, fortalecendo, sobremaneira, a construção de um Imaginário narrado por várias vozes, e que, por consequência, resultou no silenciamento de muitos 'guerreiros' que lutaram até o fim.

2.2.5 O amansamento dos índios: Eduardo de Lima e Silva Hoerhan

As principais dificuldades enfrentadas pelo Serviço de proteção aos Índios para atrair o convívio pacífico dos Laklãnõ Xokleng do Vale do Itajaí se resumiam da seguinte maneira: demonstração da intenção pacífica do SPI e dificuldades criadas pelas populações das colônias que se preocupavam com sua segurança e com a questão econômica, e por este motivo sempre depreciavam os trabalhos realizados pelo serviço (SANTOS, 1987).

Após o ataque dos índios a um posto de atração, que resultou na morte de um trabalhador, os funcionários ficaram abalados e pediram demissão. Na Colônia Hansa permaneceram apenas três jovens funcionários, entre eles estava Eduardo de Lima e Silva Hoerhan.

> Eduardo de Lima e Silva Hoerhan era um jovem, com pouco mais de 20 anos. No Rio de Janeiro, sua cidade natal, freqüentou o ginásio e se engajou no Serviço de Proteção aos Índios objetivando aventurar-se no sertão e defender o indígena. Havia se informado da situação do silvícola nas discussões que se travaram na imprensa antes da criação do SPI. A sua origem urbana e a sua formação escolar logo lhe oportunizaram situações de liderança. Quando Abott se afastou de Ibirama é Eduardo Hoerhan que assume efetivamente os trabalhos de atração (SANTOS, 1987, p. 150).

Eduardo fazia parte do grupo do SPI que se instalou no Alto Vale do Itajaí em 1913. O posto de atração ficava às margens dos rios Plate e Krauel, afluentes do rio Itajaí do Norte.

> Esses postos eram formados por alguns ranchos rústicos, instalados ao meio de uma clareira, tendo ao centro uma torre de vigia. Em torno da rancharia, algumas plantações foram feitas para suavizar o dispêndio com a manutenção dos funcionários e trabalhadores e também garantir alimentos frescos. Além disso, as raças poderiam ser um incentivo à aproximação do indígena (SANTOS, 1987, p. 143).

Depois da morte do trabalhador, os índios relutavam em aparecer. A monotonia nesse período em torno dos postos de atração fazia com que os funcionários pensassem que o projeto de aproximar-se dos índios não se cumpriria. Em 20 setembro de 1914, Eduardo estava na sede da colônia Hammonia (Ibirama) e recebeu a notícia de que o posto de atração do Plate havia sido atacado e haviam ateado fogo nele. Assim, ele e uma equipe de

trabalhadores se prepararam para regressar no dia seguinte. Chegando ao posto, Eduardo encontra o índio manso Bree[5] tentando estabelecer algum contato, mas os índios respondem com flechadas. Eduardo havia aprendido o idioma Kainkang dos índios mansos, e esgota seu vocabulário tentando estabelecer um diálogo. "Quando notaram a semelhança das línguas, também os indígenas se esforçaram por falar bem claro e devagar, de forma que se chegou a um razoável entendimento" (SANTOS, 1987, p. 145). Mesmo assim, os índios demonstravam distanciamento e receio em relação aos brancos. "Então Eduardo atirou fora as armas que ainda tinha consigo e de braços levantados seguiu em direção aos índios, acompanhado do bugre Bree, na mesma atitude" (SANTOS, 1987, p. 146). Os índios também jogaram suas armas no chão e, com isso, as primeiras dificuldades foram contornadas.

Em consequência do primeiro contato, os Laklãnõ Xokleng começaram a aparecer diariamente no posto de atração em busca de presentes. Vinham em pequenos grupos e sempre eram acompanhados por outros que ficavam prontos para revidar qualquer investida dos brancos. Eduardo Hoerhan acreditava que a pacificação dos índios estava próxima ou se concretizando, mas os índios tinham essa mesma compreensão em relação aos brancos, pois, afinal, eram eles que cercavam os brancos e só se aproximavam se estivessem desarmados, o que indicava que eram os brancos que estavam sendo amansados na medida em que atendiam às reivindicações do grupo (DEEKE *apud* SANTOS, 1987, p. 148).

Figura 10: Casa do pacificador dos índios. Edificada na reserva indígena Aldeia Palmeira, na década de 20

[5] O índio Bree, conhecido como índio manso, foi trazido do Paraná das terras indígenas Kaingang onde a pacificação já havia acontecido para ajudar no processo de pacificação em no Posto Indígena do Rio Plate (SANTOS, 1987).

Fonte: Amavi, 2017.

Conforme dito anteriormente, o Serviço de Proteção aos Índios não tinha uma estratégia para proceder após a aproximação dos indígenas, quais ações deveriam ser praticadas para completar o processo de pacificação, e isso anunciava dificuldades para Hoerhan. Os indígenas não aceitavam os alimentos que o posto tinha condições de oferecer, como arroz, feijão, farinha ou carne-seca. Eles queriam carne fresca, como eram habituados. As dificuldades econômicas e a falta de apoio das colônias e do Estado fizeram com que Eduardo resolvesse abandonar o posto de atração de Hammonia. De acordo com Santos (1987), os índios, insatisfeitos com seu afastamento, realizaram um ataque à casa de um colono e se aproximaram de Scharlach, um núcleo da colônia de Hammonia, colocando em pânico seus moradores.

Os indígenas solicitavam o retorno de Hoerhan. A investida garantiu não só o retorno de Hoerhan, como resultou no comprometimento dos líderes da colônia para interceder junto aos Governos Estaduais e Federais para garantirem o suporte financeiro. Mas a situação não mudou, pois além dos recursos insuficientes, a população do Vale do Itajaí não tinha intenções de aceitar os índios, que se aproximavam cada vez mais. Se a ideia que motivou a vinda de Eduardo Hoerhan para o Serviço de Proteção aos Índios era encontrar facilidades e aventuras, não foi o que de fato ele presenciou.

O SPI tinha lacunas e sua estrutura de atuação e o desinteresse das autoridades governamentais e das colônias dificultaram ainda mais as ações do Serviço. Em decorrência dos apelos, o governo Federal, reconhecendo o empenho de Hoerhan, regularizou a remessa de recursos, fornecendo alimentos, roupas, objetos de ferro, e financiou a construção de depósitos para armazenar os recursos e ranchos para abrigar os índios. Com o passar do tempo, o SPI não sabia como lidar com esse processo de mudança e estabelecimento de relações entre índios e civilizados (SANTOS, 1987).

O "amansamento dos índios" ou a pacificação demonstrava a facilidade de explorar e ocupar as terras virgens, pois de fato o Serviço de Proteção aos Índios foi criado para atender a esses interesses nacionais. Isso explica porque Hoerhan sofreu com a falta de apoio durante o processo de atração dos Laklãnõ Xokleng. De acordo com Santos (1987. p. 175), agora pacificados, "os indígenas deixavam de representar perigo para os civilizados; deixavam de ser motivo de reclamações de embaixadas estrangeiras ao governo do Brasil, sobre as condições de segurança dos imigrantes; deixavam de estarrecer o mundo civilizado e

cristão quando das sanguinárias razias dos bugreiros". A problemática recaia sobre "esperar que os índios se habituassem com a civilização".

As mudanças culturais foram acontecendo, em tese, à medida que os indígenas eram levados a aprender formas de conduta particulares dos brancos, e assim iam se tornando cada vez mais dependentes dos civilizados. O confinamento em um território reduzido não deixou outra opção a não ser render-se a uma nova dieta alimentar, o que acarretou sérios problemas físicos e de saúde, favorecendo a contaminação por doenças desconhecidas até então. (SANTOS, 1987, p. 178).

As transformações afetaram todos os aspectos da cultura tradicional dos Laklãnõ Xokleng, e suas crenças, valores e tecnologias entraram em colapso. A integração entre os Laklãnõ Xokleng e a sociedade regional passava a ser realidade. Os indígenas, descontentes com as mudanças, culpavam Eduardo da mesma forma que os integrantes da sociedade regional quando se referiam às deficiências do posto de atração. Hoerhan ficou frustrado mediante a falta de consideração dos dois grupos que tanto tentou ajudar. O desgosto o levou, no ano de 1954, a participar da morte de um índio e, depois de 40 anos de atividades junto aos Laklãnõ Xokleng e à administração do Posto indígena, foi destituído de suas funções e acabou marginalizado dentro do Serviço de Proteção aos Índios. No mesmo período, os Laklãnõ Xokleng haviam se tornado habitantes sedentários da reserva no Alto Vale do Itajaí do Norte (SANTOS, 1987).

Embora algumas ações praticadas pelo SPI nos pontos instalados tenham sido empreendidas de modo comprometido com a situação dos povos indígenas, nem todos os relatos são positivos. A falta de funcionários capacitados à frente dos Postos Indígenas acabou por gerar resultados que não condiziam com a proposta do Serviço. Casos de fome, doenças, depopulação e escravização eram constantemente denunciados. No início da década de 1960, sob acusações de genocídio, corrupção e ineficiência, o SPI foi investigado por uma Comissão Particular de Inquérito. Muitos funcionários foram demitidos e, em meio à crise institucional e ao início da Ditadura Militar, em 1967, o Serviço de Proteção aos Índios foi extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (PIB, 2018).

2.2.6 O índio e a legislação

Após todos os eventos ocorridos entre índios e colonizadores e a tomada das terras catarinenses pelos últimos e o confinamento dos índios em reservas, alguns grupos começaram a estudar e a discutir a situação, e perceberam que os grupos indígenas remanescentes deveriam ter alguns direitos assegurados. Foi o quase desaparecimento das populações indígenas no território nacional que garantiu a inserção dos índios nos documentos que regem os direitos civis e sociais e conferiu-lhes, de certo modo, visibilidade, demonstrando que a luta não foi inútil.

As conquistas foram evidenciadas inicialmente com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que apresentou em seu texto alterações significativas em favor dos povos indígenas. Passaram a ser reconhecidos os direitos originários sobre as terras ocupadas, enfatizado o respeito à diferença cultural e linguística, e a obrigatória consulta ao interesse desses povos em relação à exploração dos recursos hídricos e minerais em suas terras.

A Constituição Federal (1988), no Título VIII – Da ordem Social, no capítulo VIII – Dos Índios dispõe no Art. 231 que "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens". A garantia de posse permanente das terras ocupadas e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios, e dos lagos nelas existentes (parágrafo 1, Art. 231) representava aos índios certa liberdade, mesmo que restrita em alguns aspectos.

Para os grupos indígenas, o território, a floresta, a casa se apresentam como sinônimo de uma relação de cumplicidade e respeito. Desse modo, as fronteiras, as demarcações físicas, mesmo que existam, não podem aprisionar o espírito livre desse povo que protege e que é protegido pelo espaço que habita. O território é a marca de pertencimento, de identificação, é o início e o fim. Usufruir da terra sabendo que seus direitos sobre ela são imprescritíveis (parágrafo 4, Art. 231) e que não será mais necessário lutar por ela fisicamente significa, ainda que superficialmente, retomar aquilo que por ora foi tomado.

O Art. 232 reforça que "os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo". A Constituição afirma, ainda, no capítulo

III, na seção Da Educação, no Art. 210, parágrafo 2, que “o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada as comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Na seção II, Da Cultura, no Art. 215, parágrafo 1, disserta sobre a proteção às suas manifestações culturais. A garantia de alguns direitos fundamentais e o entendimento das especificidades indígenas na nova legislação permitiu aos índios a continuidade de suas línguas e tradições.

Na Constituição do Estado de Santa Catarina, promulgada em 1989, fica certificado no Art. 192 que “O Estado respeitará e fará respeitar, em seu território, os direitos, os bens materiais, crenças e tradições, e todas as garantias conferidas aos índios na Constituição Federal”. Em seu parágrafo único fica expresso que “O Estado assegurará às comunidades indígenas nativas, de seu território, proteção, assistência social, técnica e de saúde, sem interferir em seus hábitos, crenças e costumes”. No cenário internacional, a Declaração dos Direitos do Homem, aprovada em 1948, pela Assembleia Geral das Nações Unidas, estabelece em seu art. 1 que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidades e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. Fica evidente que na atualidade os índios são protegidos concomitantemente pelos governos federal, estadual e municipal, principalmente por serem inclusos na condição de grupos minoritários.

2.3 A REGIÃO DO ALTO VALE DO ITAJAÍ - SC

Como já citado anteriormente, os alemães e italianos compuseram as primeiras levas de imigrantes europeus a se aventurarem pela região do Vale do Itajaí há mais de cem anos. Compreendido entre a serra do mar e a serra geral na bacia hidrográfica do rio Itajaí-Açu, esse local era habitado por índios na época e é esse um dos fatores que confere à região uma cultura que mescla os costumes indígenas e europeus.

A mesorregião região do Alto Vale do Itajaí atualmente é composta por 28 municípios, que formam a Associação dos Municípios do Alto Vale do Itajaí – AMAVI. “Contornada espacialmente pelo majestoso cenário da Mata Atlântica, a região da AMAVI registra nas suas origens as mais variadas e ricas formas de expressão do desenvolvimento artístico, histórico, cultural e econômico” (AMAVI, 2018). A escolha da região em destaque

para compor a pesquisa justifica-se estrategicamente por sua localização geográfica e histórica.

Inicialmente, por se tratar de um território ocupado pelas populações indígenas, e, posteriormente, por situar-se como uma das primeiras áreas onde o projeto de colonização se estabeleceu no território catarinense. Interessa-nos, especificamente, a percepção dos que aqui chegaram em relação aos Laklãnõ Xokleng que viviam na região. Tais percepções foram formuladas em decorrência dos conflitos e contatos ocorridos entre os grupos. O imaginário que se produziu neste território é fruto das narrativas e dos embates travados pela disputa da terra. É importante ressaltar que tais embates perduram até os dias atuais e fortalecem ainda mais a formatação do Imaginário Social da região.

O município selecionado para a realização do estudo de caso e aplicação da técnica de Associação Semântica foi José Boiteux, devido ao fato de em boa parte de sua extensão territorial estar localizada a Reserva Indígena de Ibirama, que compreende José Boiteux, Victor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis, o que ainda desencadeia no presente uma constante discussão sobre a cultura e a disputa das terras entre índios e descendentes dos colonos europeus.

Atualmente, o Alto Vale é uma das regiões mais desenvolvidas de Santa Catarina, sendo que a agricultura, a indústria, o comércio e a prestação de serviços são as principais fontes de renda da região. Na sequência, apresentamos alguns aspectos do município onde a metodologia desta pesquisa foi realizada.

2.3.1 José Boiteux: nascente, curso e foz de uma história

José Boiteux localiza-se na mesorregião do Alto Vale do Itajaí, situado a 240 quilômetros da capital Florianópolis, possui uma área de 405, 23 km² (IBGE, 2016). O clima predominante na região é o mesotérmico úmido, com temperatura média de 19,4 ºC, com precipitação pluviométrica anual entre 1300 e 1700 milímetros (PMJB, 2018). O município é banhado pelo Rio Itajaí do Norte, atual Rio Hercílio, apresentando como seus principais

afluentes o Rio Wiegand, Plate, Toldo e Laeisz. A população, de acordo com os dados do Censo, compreende 4.887 habitantes (IBGE, 2017).

Inicialmente, o município era habitado por indígenas pertencentes aos grupos Laklãnõ Xokleng, Kaingang e Guarani, que aos poucos foram tendo seu território reduzido e passaram a ficar confinados nas reservas (FECAM, 2018). O processo de colonização da região teve início a partir de 1897, com a chegada dos alemães à região conhecida como Hamônia, hoje chamada Ibirama.

Em 1897 foi organizada em Hamburgo, na Alemanha, a sociedade Colonizadora Hanseática, com o objetivo de colonizar as terras devolutas dos vales dos rios Itajaí do Norte ou Hercílio e Itapocu, concedidas pelo governo de Santa Catarina.

> O diretor da Sociedade Colonizadora Hanseática, A. W. Sellin e o engenheiro Emílio Odebrecht, acompanhados por seis caboclos e por um cozinheiro alemão, chegaram a 8 de novembro de 189 à barra do ribeirão Taquaras, onde atualmente se encontra o centro urbano do município de Ibirama (FECAM, 2018).

A comitiva realizou uma expedição na região a fim de conhecer o território. E foi subindo o Rio Itajaí-Açu, até as proximidades do Rio Itajaí do Norte, alcançando a Serra Dobrada, que perceberam "que a extensão percorrida já lhe[s] permitiria executar o plano de colonização de 20 anos, conforme o acordo de 1895 firmado com o governo do Estado" (FECAM, 2018). Após seu retorno, A.W. Sellin manda derrubar as matas e abrir descampados, enquanto o engenheiro Odebrecht mede as áreas. Constroem uma estrada de acesso à sede da colônia e um galpão para receber e hospedar os colonos que para ali se encaminhassem (FECAM, 2018).

Em junho de 1899, algumas famílias começaram a residir na região. Willy Luderwald e sua esposa foram os primeiros colonos a se dirigirem para o local. No fim do mesmo ano, a primeira leva de colonos chega à localidade. Viviam da agricultura e da pecuária. Algum tempo depois, pequenas indústrias madeireiras, do ramo de laticínios, féculas e produtos derivados de suínos também ali se estabeleceram. Em 13 de março de 1912, pela resolução de número 60, foi criado o distrito de Paz de Hammonia, pertencente ao município de Blumenau.

Na década de 1920, as companhias colonizadoras de Rio do Sul levaram alguns imigrantes alemães para as áreas vizinhas, e a região de José Boiteux foi uma das escolhidas.

Figura 11: Município de José Boiteux atualmente - SC

Fonte: Arquivos da pesquisadora, 2017.

Antes da emancipação, o Distrito de José Boiteux, de acordo com o Decreto Estadual nº 498, de 17 de fevereiro de 1934, pertencia a Dalbérgia. No ano de 1935, o município Dalbérgia, pelo Decreto Estadual nº 1, passou a denominar-se Hamônia. Em 32 de dezembro de 1943, por Decreto-Lei Estadual nº 941, o município de Hamônia passou a denominar-se Ibirama. José Boiteux pertenceu ao município de Ibirama até 26 de abril de 1989, época em que foi elevado à categoria de município através da Lei Estadual nº 7580 (PMJB, 2018).

Figura 12: Portal de acesso à cidade de José Boiteux

Fonte: Arquivos da pesquisadora, 2017.

A economia do município é predominantemente rural, baseada na agricultura e na extração de madeira. O modelo é organizado na exploração de pequenas propriedades rurais, em regime de trabalho familiar. Destaca-se o cultivo do fumo em folha como principal fonte de renda, seguido de outras culturas de subsistência, como o cultivo de morango e erva-mate, produção de hortaliças e de leite em menor escala (PMJB, 2018).

O investimento em outras culturas acontece principalmente devido ao fato de que algumas dificuldades vêm surgindo para os fumicultores. Os trabalhadores dependem muito do clima para terem boas safras. Desta forma, a ausência ou o excesso de chuvas pode determinar, muitas vezes, o sucesso ou não do plantio desta cultura. A economia vai se diversificando aos poucos e vão surgindo novas oportunidades de trabalho e outras fontes de renda. É o caso dos moradores que possuem muitas terras, mas devido à idade avançada e ao desinteresse dos filhos em continuar o cultivo do fumo, acabam arrendando as terras e, assim como os produtores, recebem a sua parte ao término da colheita.

Figura 13: Plantação de fumo em folha

Fonte: Arquivos da pesquisadora, 2017.

A pecuária também se destaca, além da piscicultura e suinocultura, que vêm ganhando espaço nos últimos anos (PMJB, 2018). Na indústria destaca-se a atividade madeireira, seguida de pequenas indústrias de conserva e poucas facções têxteis. As madeireiras são de grande e pequeno porte. Algumas empregam vários funcionários; outras são empresas familiares.

Figura 14: Indústria de beneficiamento de madeiras/Centro de José Boiteux

Fonte: Arquivos da pesquisadora, 2017.

Atualmente, José Boiteux é conhecido por abrigar em seu território a Reserva Indígena Duque de Caxias e a Barragem Norte, esta última construída para minimizar o efeito das enchentes no Vale do Itajaí. De acordo com o site Caminhos do Vale (2018), o município, em relação aos demais do Alto vale do Itajaí, apresenta traços culturais um pouco diferenciados devido à presença histórica da etnia indígena e das demais que formaram a região. Os traços da colonização podem ser observados nas edificações das residências e das igrejas, principalmente na da Igreja de São Sebastião, construída em 1927, localizada no Centro da cidade. Além da arquitetura, a igreja possui em seu interior um altar todo entalhado à mão por artesãos alemães.

2.3.1.1 A Reserva Indígena Duque de Caxias

Inicialmente, as terras que pertencem a José Boiteux eram habitadas pelos indígenas dos grupos Laklãnõ Xokleng, Kaingang e Guarani. À medida que os colonizadores foram se instalando, a vida dos índios começava a sofrer modificações. Os índios que ocupavam praticamente todo este território começaram a sofrer impedimentos. Em resposta às manifestações de insatisfação dos índios, os que não foram mortos acabaram sendo confinados nas imediações do antigo Posto Indígena Duque de Caxias, que hoje empresta seu nome à reserva indígena. Na atualidade, o município é conhecido pela comunidade indígena que reside na região, e pela colonização alemã.

A Terra Indígena Laklãnõ está situada nesse município às margens do Rio Hercílio ou Itajaí, em Braço Norte, e estende-se por Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis. É conhecida também como reserva Duque de Caxias. A demarcação original é datada de 3 de abril de 1926 pelo Decreto Estadual nº 15. Entre os anos de 1949 e 1950, num acordo celebrado entre o Governo do Estado de Santa Catarina e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com a construção da Barragem Norte os índios perderam 830 hectares de suas terras devido às inundações realizadas em seu território, para compor o lago da barragem. “Como a área desapropriada era a mais fértil do território, os indígenas, lutando pela sobrevivência, passaram a vender os palmitos e a derrubar a Mata Atlântica que existia em suas terras, estimulados por madeireiros inescrupulosos” (CAMINHOS DO VALE, 2018).

Residem no local cerca de três mil índios Laklãnõ Xokleng, em um território de aproximadamente 14.084 hectares de terras legalizadas (PATTÉ, 2015, p. 11). Atualmente, a comunidade indígena está dividida em oito aldeias Laklãnõ Xokleng. Juntas, elas somam mais de 650 famílias. As disputas pela terra ainda são constantes e a comunidade reivindica mais

de 13 mil hectares contíguos no norte da reserva, de acordo com o site Portal Kaingang (2018).

2.3.1.2 A Barragem Norte

José Boiteux é cortado pelo Rio Itajaí do Norte ou Hercílio, que traz alegrias por favorecer a subsistência e a beleza das matas da região. Mas, de acordo com os moradores, já trouxe muitas decepções quando as enchentes arrasavam as plantações, as casas e levavam tudo o que estava à sua frente, causando, além de estragos, muitas mortes. Estas enchentes faziam estragos não apenas nas regiões próximas, mas em todas as cidades do Vale do Itajaí. Foi nesse momento que os projetos de contenção de enchentes no Vale do Itajaí tiveram início.

Na década de 1960 foi colocada em prática a proposta de construção de um complexo de barragens em diferentes pontos da Bacia do Itajaí, a fim de solucionar o problema das cheias que assolavam toda a região. Considerando que a região do Alto Vale se localizava em uma área com altos índices pluviométricos, esse território foi escolhido e três pontos estratégicos receberam obras com o intuito de realizar a contenção das águas: em Ituporanga, a Barragem Sul; em Taió, a Barragem Oeste; e em José Boiteux, a Barragem Norte.

Todos os empreendimentos foram executados, de acordo com Athayde e Martins (2017), levando-se em conta os aspectos políticos, sem serem consideradas as comunidades e, principalmente, os impactos socioespaciais que as obras implicariam. Estas tiveram início em 1976 e foram finalizadas em 1992. Sua execução desconsiderou a legislação ambiental e a importância de um relatório de impacto ambiental, sem contar que não havia sequer Licença de Operação para que as obras pudessem ter início.

As obras causaram impactos socioespaciais, conforme esclarece Athayde e Martins (2017), que são vivenciados até os dias atuais pelos moradores da região. Para os indígenas que já tinham sofrido com o confinamento após o período da pacificação, as obras representaram, literalmente, para alguns moradores da reserva, a falta de esperança de se viver uma vida como se vivia antes da chegada dos brancos, pois a ameaça das cheias, para eles, era constante.

Figura 15: Barragem Norte

Fonte: Arquivos da pesquisadora, 2017.

O maciço da Barragem Norte, erguido a partir de 1972, está localizado a jusante da confluência do Rio Dollmann com o Rio Itajaí do Norte, e próximo aos limites da Terra Indígena Laklãnõ Xokleng/Laklãnõ. Seu lago de contenção atinge as terras que antes da obra eram ocupadas pelos povos Laklãnõ Xokleng, Kaingang e Guarani. Atinge também as terras agricultáveis situadas às margens do Rio Dollmann, utilizadas pelos descendentes dos colonos (ATHAYDE; MARTINS, 2017, p. 111).

A implantação da Barragem Norte forçou todas essas comunidades a se deslocarem. Os indígenas que permaneceram tiveram suas casas deslocadas para as encostas ao longo do rio. Durante a execução da obra, a população Laklãnõ Xokleng sofreu forte impacto em seu cotidiano, pois a inserção dos operários e a construção do canteiro de obras dentro da reserva, a destruição da Floresta Atlântica, as doenças, a violência física e psicológica (FECAM, 2018) comprometeram a estrutura social dos indígenas. Jasom de Oliveira, do Conselho de Missão Entre Povos Indígenas (COMIN), reflete a situação a qual os indígenas foram expostos, salientando que:

> Desde o início da construção, em 1972, os impactos causados pela barragem são imensuráveis e se repetem interminavelmente: interferência negativa nas tradições culturais, pois a comunidade que vivia unida em torno do Rio Hercílio necessitou se separar em diferentes aldeias para fugir das inundações; famílias desabrigadas; casas inundadas e condenadas; falta de água potável e alimentos; estradas interditadas; aldeias isoladas; cancelamento das aulas nas escolas; profissionais da saúde não conseguem fazer o atendimento nas aldeias; riscos de novos deslizamentos; insegurança e angústia pela próxima enchente (OLIVEIRA, 2014).

A desestruturação do cotidiano afetou também a vida dos colonos moradores da Barra do Rio Dollmann, mas, ao contrário dos Laklãnõ Xokleng, estes migraram para outras cidades do Vale do Itajaí, e puderam recomeçar. Os Laklãnõ Xokleng, assim, foram obrigados a permanecer lá em meio às condições desfavoráveis de cultivo, de subsistência, que até então era em grande parte proveniente do Rio, sem condições de edificar suas moradias onde quisessem, vendo muitos dos seus costumes, sua cultura, enfim, seu regime de coletividade sendo abalados pelas águas do Rio, que antes era sinônimo de vida, e agora reforçava a segregação, pois a própria reserva teve que reorganizar sua estrutural espacial e, por conseguinte, sua estrutura social.

Conforme Athayde e Martins (2017, p. 113), "desde o início do processo de ocupação dessa região catarinense, as populações que se fixaram nas cidades instaladas ao longo do Vale do Itajaí, principalmente nas áreas de planície de inundação, tiveram que conviver com enchentes periódicas". Esta situação evidencia um dos maiores problemas vivenciados pelos moradores do entorno da Barragem Norte no presente. Oliveira (2014) descreve que as autoridades asseguram que a comunidade Laklãnõ Xokleng já foi indenizada pelo alagamento das terras. No entanto, ele reforça que basta visitar a Terra Indígena para confirmar que as estradas de acesso ficam submersas, as casas ficam alagadas, as aulas continuam sendo canceladas, as aldeias ficam isoladas e outras consequências que dificultam a vida dessa comunidade. Costa (2017) corrobora com as afirmações ao elucidar que "desde que construída para minimizar os efeitos das cheias nos principais centros urbanos do Vale do Itajaí, a Barragem Norte, como é conhecida, impactou diretamente na organização social, distribuição espacial e uso do solo da Terra Indígena Laklãnõ-Laklãnõ Xokleng".

Figura 16: Casa na reserva indígena alagada pela Barragem Norte

Fonte: FDL, 2015.

A situação a qual foi submetida a população indígena daquela Terra Indígena (TI) vem sendo denunciada há décadas, mas pouca coisa se tem feito. Devido ao início das obras, a partir da década de 1980 alguns convênios foram firmados com os órgãos públicos para que fossem tomadas medidas preventivas, corretivas e compensatórias pela destruição causada na Terra Indígena Laklãnõ Xokleng/Laklãño. Oliveira (2014) chama a atenção para cinco momentos em que convênios foram estabelecidos e evidenciam desde a falta de compromisso com o cumprimento das medidas protocoladas até mesmo a falta de consideração com as pessoas que residem naquele local.

O primeiro momento foi o Convênio n.029, entre a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o extinto Departamento Nacional de Obras de Saneamento (DNOS), que foi o executor da barragem assinado em 1981.O segundo momento ocorreu em 1987, quando foi firmado o Protocolo de Intenções entre os mesmos órgãos. O terceiro momento, em 1992, revela que devido à morosidade e descaso dos órgãos competentes para realizarem o que foi firmado, a comunidade Laklãnõ Xokleng fez uma expressiva manifestação que resultou em mais um Protocolo de Intenções, agora assinado pela Secretaria de Desenvolvimento Regional, Funai e Governo do Estado de Santa Catarina. Em 1998, mais um convênio foi firmado entre o Governo do Estado e o Ministério do Orçamento e Planejamento. Ambos assinaram o Convênio n.041, referente a mais um Protocolo de Intenções, pois até 1997 o protocolo anterior não havia sido concretizado, e a comunidade indígena novamente se

manifestou. E, por fim, em um quinto momento, em 2007, a Justiça Federal condenou a União e o Estado de Santa Catarina a cumprirem o protocolo de intenções entre o governo Federal e Estadual, para a compensação dos prejuízos à comunidade Laklãnõ Xokleng, pois considerou que parte das medidas não foi efetivamente cumprida.

Dentre as medidas compensatórias listadas nos convênios estava a construção de 280 casas e duas pontes pênseis que seriam fundamentais para a ligação entre quatro aldeias, além de melhorias de estradas que dão acesso às cidades vizinhas e entre aldeias. De acordo com as lideranças, apenas 186 casas foram construídas. Algumas, edificadas nas encostas, logo desabaram ou foram interditadas, e as pontes nem sequer foram construídas (OLIVEIRA, 2014).

Figura 17: Casas na encosta da Barragem Norte

Fonte: Arquivos da pesquisadora, 2017.

A barragem foi construída com a intenção de salvar vidas, de proteger as comunidades atingidas, mas o que se pode observar é que se o Médio e Baixo Vale se encontrava em situação de risco e vulnerabilidade, hoje quem se encontra nesta situação são as comunidades que sediaram o empreendimento. De acordo com Athayde e Martins (2017, p. 116), as comunidades que foram atingidas pela implantação da Barragem Norte sofreram transformações determinantes em todas as dimensões da vida. As mudanças foram

significativas no que diz respeito ao modo de organização social, política, econômica e ambiental. A pesquisadora Ana Roberta Uglo Patté (2015, p. 11) descreve alguns exemplos que demonstram os impactos sofridos pela comunidade indígena da região:

> Com relação ao impacto ambiental, podemos mencionar, por exemplo, que as enchentes acabaram com todo solo fértil e a mata ciliar, além de muitas espécies de peixes e outros animais que habitavam as regiões alagadas. Já sobre o impacto social, houve a divisão espacial de um povo que vivia em um grupo só e depois da barragem teve que sair de suas casas que se situavam às margens do rio para irem a lugares mais altos da terra indígena para escapar da enchente, dividindo essa única aldeia, até essa construção, em vários grupos, desestabilizando a coletividade, a organização social e política tradicional do povo.

Athayde e Martins (2017, p. 121) indicam que as mudanças no modo de vida onde a jornada do sol é substituída pela jornada de trabalho celetista; a divisão da aldeia em várias; a disputa pelo território com os colonos; as eleições para a escolha das lideranças; a luta pela ampliação e redemarcação dos limites; a falta de cumprimento das medidas compensatórias; o canteiro de obras dentro da reserva e a própria edificação cinza que não condiz em nada com a paisagem da antiga aldeia são amostras dos impactos diretos sofridos pelos povos indígenas locais. As manifestações dos Laklãnõ Xokleng em relação ao descaso com seu povo e descumprimento das medidas compensatórias incluem a ocupação, desde 1997, da casa de máquinas da Barragem Norte.

Figura 18: Casas dos moradores da reserva edificadas no entorno na Barragem Norte

Fonte: Arquivos da pesquisadora, 2017.

Muitos aspectos corroboraram para uma reformulação da organização indígena. É claro que as transformações tiveram início nos anos que antecederam a construção da Barragem Norte, mas o que fica evidente é que, se a pacificação já obrigou o índio a modificar seus costumes, a barragem mensurou ainda mais suas práticas cotidianas. Em suma, as comunidades da Terra Laklãnõ Xokleng/Laklãnõ, habituadas à vida coletiva e interdependente da natureza, foram levadas a cultivar novos hábitos, a readaptar-se no local ou adaptar-se a novos espaços e atividades então desconhecidas. Os desafios são diários e decorrentes "dos conflitos históricos interétnicos entre os grupos que formam a população do município de José Boiteux" (ATHAYDE, MARTINS, 2017, p. 124). A implantação da barragem contribuiu ainda mais para reforçar a condição de marginalização dos povos indígenas, ao desencadear impactos de maior intensidade em suas relações socioambientais, abalando sua cultura, sua organização social, fortalecendo a imagem de um índio que depende do branco para sobreviver, mesmo sabendo o branco que esta situação é consequência de seus atos.

Atualmente, podemos perceber que a presença do indígena está praticamente registrada em nosso Imaginário, de um modo que se estabelece enquanto representação simbólica generalizante e mítica de um grupo, com imagens que reafirmam a condição do colonizador com a justificativa do medo.

Para compreendermos como o índio é percebido pelos moradores da região em estudo, é essencial verificarmos as constelações de imagens que engendram as representações imagéticas/simbólicas produzidas por eles. Todavia, nos deparamos com a ação fundamental para que essa empreitada seja cumprida: compreender como se estrutura o universo da imagem, proposto especificamente por Gilbert Durand em suas reflexões teóricas sobre o tema Imaginário, como veremos no capítulo a seguir.

3 O CURSO DO TRAJETO ANTROPOLÓGICO

A relação entre história e imaginário é tecida com sutilezas de lenda, de legenda, de inscrição e de mito (SILVA, 2017, p. 89).

A partir das proposições de vários pesquisadores, em especial Bachelard, Jung, Cassirer e Eliade, que de algum modo apresentaram uma percepção sobre o que é o Imaginário, Durand (2002) reuniu cada característica que considerava essencial em seus escritos para a formulação de uma teoria que fundamentasse a totalidade de sua própria compreensão sobre o tema. Como resultado desse processo, o autor desenhou uma teoria que descreve o trajeto antropológico, o curso do Imaginário e suas estruturas universais. O teórico apresenta um mapa conceitual capaz de proporcionar uma compreensão ampla sobre esse conceito que estrutura a formação do homem.

O mérito dos estudos de Durand (1983; 1985; 1996; 2001; 2002) não se faz apenas no sentido de criar uma teoria que explica as matrizes e potências geradoras das imagens e símbolos que norteiam a estruturação da sociedade, mas pelo fato de apresentar um modelo que permite estabelecer relações entre culturas diversas através das imagens construídas no espaço/meio em que os indivíduos estão inseridos.

> Os traços fundantes da teoria são a convergência, o isomorfismo e a totalidade das imagens produzidas (e representadas) pelo *Homo sapiens* que é, também, *Homo symbolicus*. Há um fio condutor que liga o imaginário da humanidade, já que é possível verificar as mesmas imagens e estruturas afetivas se manifestarem, ainda que simbolicamente atualizadas, no espaço e no tempo. Ao estudarmos o imaginário, podemos refletir sobre o dinamismo da vida e suas manifestações culturais. Podemos encontrar relação entre as narrativas das antigas mitologias com as materialidades culturais (e midiáticas) da atualidade. Os símbolos e os mitos se repetem através do tempo. (MORAES, 2016).

A teoria do Imaginário desenhada por Durand (2002) permite unir os pontos e as especificidades culturais diversas pelo viés das imagens recorrentes e pela percepção sensível que o homem, em seu trajeto antropológico, lança sobre elas. A busca por um método que propusesse uma hermenêutica mais precisa entre o homem e sua relação com as imagens não chega ao fim com a proposta que Gilbert Durand, apresentada em sua teoria, mas, ao contrário, delineia o ponto de partida para compreendermos o homem em sua totalidade imagética.

O autor considera que o indivíduo seja, ao mesmo tempo, produto e produtor de sua cultura ao conceber “o trajeto antropológico [...] como sendo a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras as intimações objetivas que

emanam do meio cósmico e social. [...] gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa" (DURAND, 2002, p. 41). Esse processo de estabelecimento de relações subjetivas e com o meio passa a ser percebido como um local de constituição de símbolos e mitos que solidificam e reafirmam "a imagem, manifestada no símbolo, que dinamiza a estrutura" (TURCHI, 2003, p. 26). Por isso, a cultura também é categoria importante para a análise da narrativa, uma vez que ela é formada pelos sujeitos ouvidos, mas também os forma.

O trajeto antropológico pode se estabelecer a partir da cultura ou do natural psicológico, uma vez que necessita estar contido entre essas duas dimensões para garantir a essência da representação e do símbolo (PITTA, 2005). O Imaginário é resultante dos conjuntos/sistemas simbólicos inter-relacionados e dependentes que, como afirma Durand (2002), decorrem de uma visão de mundo específica, imaginária, que é a própria cultura. Turchi (2003, p. 24) salienta o esforço de Durand para ampliar e, ao mesmo tempo, simplificar a compreensão do Imaginário

> Buscando essa generalização, vai considerar o imaginário como a dinamização da totalidade das imagens produzidas pelo homem, sem nenhuma determinação histórica ou geográfica, individual ou coletiva, consciente ou inconsciente, normal ou patológica. A visão ampla do imaginário, com a soma das representações do homem, despreza o conteúdo do princípio de realidade, a noção de real e falso, aceitando o princípio de verdade, e reforça o postulado da semanticidade das imagens.

Nesse mesmo movimento, "o símbolo, pelo seu caráter dual, é um mediador que complementa ou totaliza o consciente e o inconsciente, a subjetividade e a objetividade, o passado e o futuro, baseando a bipolaridade do símbolo na sua qualidade de unificador de pares opostos" (DURAND *apud* TURCHI, 2003, p. 24). Assim, os símbolos se originam a partir das propriedades que compõem as três dominantes reflexas estabelecidas como matrizes nas quais as reflexões simbólicas vão naturalmente se integrar. Desse modo, Durand (2002) faz dos grandes gestos reflexológicos o ponto de partida de seu método – concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas.

> É assim que o primeiro gesto, a dominante postural, exige as matérias luminosas, visuais e a técnicas de separação, de purificação, de que as armas, as flechas, os gládios são símbolos frequentes. O segundo gesto, ligado à descida digestiva, implica as matérias da profundidade; a água ou a terra cavernosa suscita os utensílios continentes, as taças e os cofres, e faz tender para aos devaneios técnicas da bebida ou do alimento. Enfim, os gestos rítmicos, de que a sexualidade é o modelo natural acabado, projetam-se nos ritmos sazonais e no seu cortejo astral, anexando todos os substitutos técnicos do ciclo: a roda e roda de fiar; a vasilha onde

> se bate a manteiga e o isqueiro e, por fim, sobredeterminam a fricção tecnológica pela rítmica sexual. (DURAND, 2002, p. 54).

Assim, o cotidiano e a cultura vivenciada nele tendem a motivar a reflexão e o devaneio humano, sendo consequência do "projeto natural fornecido pelos reflexos dominantes que lhe servem de tutor instintivo" (DURAND, 2002, p. 52). A presença dos gestos, motivados pelos reflexos dominantes, dão certo direcionamento às ações do homem durante sua vida. É a flexibilidade dos gestos que se substantificam em arquétipos que demonstra a maleabilidade da matéria imaginada, que, por sua expressão reflexológica e suas pulsões tendenciais, embasam a constituição do Imaginário Social. "É ao nível das imagens naturais sugeridas pela situação psicofisiológica e dos símbolos sociais que o mito vai operar" (DURAND, 1996, p. 45) e fortalecer as construções míticas primárias que alicerçam social e historicamente as convenções imagéticas, simbólicas e fundamentalmente arquetípicas das sociedades.

Durand (2002, p. 60) qualifica os *schèmes* como sendo uma "generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a facticidade e a não-substantividade geral do imaginário". Em relação a seu aspecto factivo, refere-se à existência humana, que é definida pelas situações em que o indivíduo participa e é confrontado sobre sua experiência e própria condição. Quanto à sua não-substantividade, o autor reflete o caráter não substanciado do imaginário, demonstrando sua condição de produto formulado a partir de um conjunto de fatores (subjetivos, sociais, culturais, geográficos, entre outros). Assim, "os esquemas formam o esqueleto dinâmico, esboço funcional da imaginação" (DURAND, 2002, p. 60).

O fato de ser originário das emoções e dos gestos situa o imaginário como precedente da própria imagem. Temos os *schèmes* da subida e o da divisão, que se relacionam com a verticalidade da postura humana; e os *schèmes* da descida, que corresponde ao percurso dos alimentos após serem engolidos, e do aconchego na intimidade, representado pela amamentação. Os *schème*s agem como presentificadores dos gestos e das pulsões inconscientes. Araújo e Baptista (2003, p. 173) reafirmam que o *schème* constitui o conceito-chave da teoria durandiana do imaginário.

O *schème* permite, a partir dos processos biológicos (sensoriomotores, reflexológicos), o funcionamento do imaginário e a compreensão da representação da imagem e seu simbolismo. Durand (1996, p. 74) descreve que "os *schèmes* são o capital referencial de todos os gestos possíveis da espécie *homo sapiens"*. Assim, a contribuição direta dos *schèmes* para o aparelho simbólico e para o Imaginário Social seria a instantaneidade de forjar as

representações figurativas. Anteriores, a palavra e a escrita são o esboço da imagem. Nesse sentido, estruturam a identidade de um grupo e sua cultura, assim como também determinam as matrizes simbólicas que orientarão seu trajeto antropológico. Enquanto gestos inconscientes, os *schèmes* (enquanto estruturas sensíveis) passam a representar culturalmente um grupo, uma região, uma sociedade, uma nação. Conforme esclarece Pitta (2005, p. 19):

> Isso não significa que todos os elementos da cultura se encontram nesse registro de sensibilidade e percepção, mas que existe um polo predominante. Por esse motivo, não se trata de classificar uma cultura em tal ou tal estrutura, mas de perceber qual é a "polarização" predominante, isto é, o tipo de dinamismo que se encontra em ação, o que leva à determinação do "trajeto antropológico" em determinada cultura ou grupo social (PITTA, 2005, p. 19).

Durand (1983, p. 9) pontua que as representações simbólicas são resultantes de um nível fundador que fora intitulado por Jung como inconsciente coletivo. O autor critica essa nomenclatura e sugere que esta deveria ter sido intitulada por Jung como inconsciente antropológico, e define que o inconsciente coletivo já é culturalizado e que "não se pode esquecer que o homem não é nunca um animal natural, o homem transporta sempre a sua cultura". É importante ressaltar que as matrizes das representações imaginárias e sociais variam de uma sociedade para outra, desencadeando o inconsciente cultural, o qual se forma geral e modelado pelas línguas naturais e pelas paisagens culturais iniciais a que o indivíduo tem acesso. Durand (1983, p. 10) sinaliza, nesse contexto, que "tudo isto constitui a primeira impregnação cultural"; e "é com este nível fundador que se devem relacionar os mitos". Os *schèmes*, enquanto gestos portadores de sentido, atualizam e embasam as imagens que serão expressas pelos arquétipos.

Enquanto representação dos *schèmes*, os arquétipos se estabelecem como imagem primeira/original. São o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais. Os arquétipos representam "a substantificação dos conceitos quando do contato com o ambiente social e cósmico" (DURAND, 2003, p. 177). Definem as imagens primeiras, conferem sentido aos *schèmes* e determinam o 'trajeto' do homem; sua subjetividade a partir dos vários sentidos atribuídos às imagens e aos contextos em que este se insere ao longo deste percurso. Os arquétipos se ligam a imagens muito diferenciadas pelas culturas e nas quais vários esquemas vêm se imbricar. Os arquétipos são a via da diferenciação perceptiva e da distanciação exógena (DURAND, 1996, p. 76). Turchi (2003, p. 28) acrescenta que o arquétipo "vem mediar entre os esquemas, puramente subjetivos, e as imagens concretas proporcionadas pela percepção, como sendo imagens primordiais, unívocas e adequadas ao

esquema". Deste modo, os gestos dominantes diferenciados em esquemas, no contato com o ambiente, natural e social, determinam os grandes arquétipos.

Os arquétipos podem ser compreendidos como estruturas psicológicas que enredam as construções humanas e imagéticas da sociedade. É a concretude dos gestos (*schémes*), propiciada pelos arquétipos, que fundamentam, gerem, orientam, amparam, estruturam e (re)estruturam nossas percepções e ações cotidianas. Conforme já proposto por Pitta (2005, p. 18):

> Imagem primordial de caráter coletivo e inato, é o estado preliminar, zona matricial da ideia (JUNG). [...] Ele é uma forma dinâmica, uma estrutura organizadora de imagens, mas que está sempre além das concretudes individuais, biográficas, regionais e sociais, da formação das imagens.

Os arquétipos são acessados e atualizados em diferentes contextos "e a partir daí coordenam o campo psicológico. Apesar de presentes em todos nós, sua intensidade e momento de manifestação são imensamente variáveis de um ser humano para outro, tanto quanto a voz, a audição ou a forma de pensar e de sonhar" (BYINGTON, 1994, p. 7).

A necessidade de atualização dos arquétipos ocorre em todos os tempos e em todas as culturas. Todavia, é essa flexibilidade que fortalece sua veracidade mesmo em novas roupagens. Os arquétipos que orientam as constituições míticas são diversos, mas podemos citar alguns que exemplificam e fundamentam o esboço arquetípico das sociedades. Destacam-se o guerreiro, o bobo, o Matriarcal, o Patriarcal, o da Alteridade (da Anima, no homem; do Animus, na mulher), da Totalidade, do Herói, da Bruxa, do Velho sábio, da Morte, do Mestre-Aprendiz, do Caçador, do Líder, do Sacerdote, do Inocente, entre outros (MORAES e JORGE, 2015, p. 12). Os arquétipos principais que compõem a nossa formação social são: o Matriarcal, o Patriarcal, o da Alteridade (da Anima e do Animus) e o da Totalidade.

> O arquétipo matriarcal: estabelece-se pelos princípios da sensualidade, da fertilidade e do prazer expressos mais por vivências e imagens do que por palavras. Através dele é que se elaboram as grandes vivências sensuais do processo de desenvolvimento da personalidade. O arquétipo patriarcal: prioriza a tarefa e o dever codificados abstratamente em conceitos que tendem a operar dogmaticamente. Faz-se mais por palavras e conceitos do que por imagens, é mais racional. É por seu intermédio que são elaboradas competitivamente as principais tarefas do processo existencial. O arquétipo da Alteridade (da Anima e do Animus): permite perceber o encontro entre o Eu e o Outro no nível criativo e dialético e assim refletir sobre os seus aspectos positivos e negativos, o que possibilita troca de papéis e mutualidade na relação.O arquétipo da totalidade: compreensão do sentido do processo existencial como um todo a cada momento em que é ativado. Sua função é fornecer uma síntese instantânea do conjunto das inúmeras polaridades dos símbolos (alegria

> e dor, saciedade e frustração, mocidade e velhice, certo e errado, bem e mal, sucesso e fracasso, saúde e doença, luz e sombra, indivíduo e cultura, vida e morte, finitude e eternidade) que constituem as vivências do ser-no-mundo. (BYINGTON, 1994, p. 8).

Se os *schémes* podem ser entendidos como a parte mais abstrata da imagem, os símbolos integram um conjunto de signos que propiciam a representação da concretude.

> Os arquétipos, ao se realizarem, ligam-se a imagens diferenciadas pelas culturas, dando origem à manifestação dos símbolos propriamente ditos que podem apresentar vários sentidos. Em outras palavras, se o arquétipo mantém sua universalidade constante e sua adequação ao esquema, o símbolo apresenta-se de modo polivalente (PITTA, 2004, p. 4).

Isso é possível pela intervenção do símbolo como signo concreto que remete a algo ausente ou impossível de ser percebido. O símbolo "é uma representação que faz aparecer um sentido secreto. São visíveis nos rituais, nos mitos, na literatura, nas artes plásticas etc." (PITTA, 2005, p. 18). O símbolo, no contexto antropológico e na percepção de Durand (1996, p. 74), deve ser entendido como um mecanismo que 'dê um sentido' que nos faça concordar e compreender o que está sendo expresso, acima do que está sendo comunicado.

Os símbolos são culturalmente criados e apropriados nos mais diversos contextos sociais. No entanto, o símbolo precisa causar nos integrantes de uma mesma sociedade efeitos de sentido que sejam partilhados coletivamente. Para Teixeira (2013, p. 49), o símbolo tem "um caráter mediador, pois a função simbólica é lugar de passagem", indicando, deste modo, que os conjuntos de símbolos podem variar em ambiências culturais diferentes. A autora sugere que é o símbolo que "faz a articulação entre a invariância do arquétipo e a variação das imagens, entre os dois polos do trajeto antropológico no qual é produzido" (TEIXEIRA, 2013, p. 49). Os símbolos, de acordo com Durand (*apud* TEIXEIRA, 2013), designam a expressão cultural concreta do arquétipo e especificam-se sob a influência do meio físico (clima, fauna, vegetação etc.) ou cultural (tecnologia, práticas alimentares, organização familiar ou social etc.). Os simbolismos são produzidos e determinados de acordo com as características específicas de cada região e levam em consideração todos os seus aspectos peculiares.

> Dessa forma, enquanto a dimensão arquetípica garante a estabilidade e a universalidade das representações imaginárias, a dimensão sociocultural permite que os símbolos, enquanto variações culturais dos arquétipos modifiquem-se culturalmente, sendo, portanto, sempre manifestações de uma intencionalidade sociocultural. (TEIXEIRA, 2013, p. 50).

Enfim, podemos demarcar que o símbolo é, então, a busca por uma imagem representativa, produzida através de uma construção imaginal arquetípica para materializar ou concretizar a atribuição de um sentido, e se refere à instantaneidade constitutiva das significações.

O mito é constituído por intermédio das relações estabelecidas entre os esquemas, os arquétipos e os símbolos. Durand (2002, p. 62) pressupõe o mito como "um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa". O mito é já um rascunho da racionalização, que se vale do tracejo dos fios do discurso e costura os símbolos que se resolvem em palavras e imprimem as ideias através dos arquétipos.

O mito é legitimado pela sociedade a partir de sua identificação com as construções narradas, e demonstra em suas ações um empenho em partilhar mediante a 'razão sensível' desse mesmo inconsciente cultural. Enfim, baseando suas experiências sob um viés semelhante sociocultural, que é evidenciado através do Imaginário Social.

> Todo mito é condensado de 'diferenças', de diferenças irredutíveis por qualquer outro sistema de logos. O mito é o discurso último onde se constitui a tensão antagônica, fundamental a todo discurso, isto é, a todo 'desenvolvimento' do sentido. Isto significa que a lógica presente no mito não é a lógica clássica ocidental, binária, mas aquela constituída pelas redundâncias que permitem a expressão dos antagonismos próprios da vida como um todo (e não só racional). O mito é então alógico. O mito é um discurso relativo ao ser. (PITTA, 2004, p. 4).

Durand (1985, p. 245) sugere que o mito pode ser entendido como um relato (discurso mítico) que dispõe em cena personagens, situações, cenários geralmente não naturais (divinos, utópicos, *surréels* etc.), que é constituído pelos mitemas – reduzidas unidades semânticas –, que através dos repetidos usos carregam uma pregnância simbólica. Conforme já alegamos em outro momento,

> Os fios pelos quais os mitos são tecidos passam a conferir ao relato/narrativa uma regularidade perceptiva que o legitima de tal maneira que o torna impregnante no cotidiano do indivíduo, como se todos os narradores desse relato fossem autores e atores no processo de construção do mesmo. O mito nessa instância deixa sua marca atemporal e demonstra sua atualização constante que lhe adjudica autencidade. (MORAES E JORGE, 2016, p. 120).

Podemos situar o mito como um discurso que fundamenta e propicia a formulação de sentido dentro de uma narrativa. Pitta (2005, p. 18) compreende que o mito é um relato fundante da cultura, que tem como função fornecer modelos de comportamento e permitir a

construção individual e coletiva da identidade. Em tese, o discurso mítico só tem validade quando, em consequência de sua disseminação, encontra receptividade e ressonância nos segmentos sociais mais diversificados. Durand (1985, p. 245) lembra que "é paradoxalmente [...] a 'disseminação' diacrônica das sentenças (mitemas) a responsável pela coerência sincrônica do discurso mítico". Nesse sentido, podemos inferir que o mito é composto por elementos que, observados por uma ótica macro, insinuam estarem fragmentados e sem conexão, mas quando analisados dentro de um contexto cultural específico micro, vemos que os arquétipos e os *schèmes* são simbolicamente compartilhados e repetidos, constituindo um sistema dinâmico que se materializa como relato e, por conseguinte, apresenta-se como história, representando, sobremaneira, simbolicamente os efeitos de sentido partilhados por determinado grupo.

As dimensões que um mito pode alcançar são resultado da sensibilidade de cada cultura, e são provenientes, por sua vez, das interações estabelecidas com um meio. Não temos como intenção apontar uma classificação hierarquizante, que confere a esse ou àquele mito uma importância maior, mas, ao contrário, pretendemos ressaltar que a força do mito ou sua pregnância simbólica é estabelecida a partir da identificação, apropriação e dos usos que um determinado grupo faz dele.

A partir dos apontamentos de Pitta (2005), podemos assinalar as possibilidades de convergência do simples relato em história, que revela o percurso de um grupo, que é reafirmado sempre que repetido, e através dessas recorrências enfatiza relativamente sua relevância e o legitima. O relato como produto singular formatado pelo cenário/contexto característico de um grupo é costurado em seu cotidiano através desse fio condutor que o Imaginário representa, que, convertido em linguagem, outorga-lhe a autoridade de reger a organização da sociedade e direcionar a ação dos indivíduos em suas práticas sociais cotidianas. A identificação com esse produto não pode ser traduzida, codificada ou interpretada, pois ela contém compreensivamente o seu próprio sentido, como já afirmou Durand (2002).

Podemos, diante das proposições mencionadas, inferir que o mito ocupa uma posição central no estabelecimento da condição humana. Da mesma forma que é referência para o processo de construção dos enredos relato-narrativos que desenham e permeiam o trajeto antropológico do homem, o que lhe permite ser ator e autor em uma mesma história. Durand (1996, p. 87) marca que "é o mito que, de algum modo, distribui os papéis da história e permite decidir aquilo que faz o momento histórico, a alma de uma época, de um século, de uma idade da vida". E, como já nos disse Moraes (2016, p. 146), "a pregnância do mito é o

que vai permitir sua resistência ou dispersão no tempo. A atualização pode se dar como tomada de um estereótipo e/ou ressignificação mítica da narrativa".

O homem estrutura seu trajeto antropológico a partir dos mitos fundadores que sustentam e motivam a humanidade a prosseguir e a espelhar-se de modo a depreender ações semelhantes aos grandes atos já registrados em sua história, mesmo que em algumas situações essas ações sejam apenas fruto da história oral, da narrativa mítica, que busca reforçar e, de certo modo, reacender mais uma vez a intenção de perseguir o mesmo caminho, de demonstrar a mesma intencionalidade. Durand (1996, p. 44) argumenta "que a matéria-prima do mito é existencial: é a situação do indivíduo e do seu grupo no mundo que o mito tende a reforçar, ou seja, legitimar. O mito é, simultaneamente, modo de conhecimento e modo de conservação".

Diante das situações nas quais existe a possibilidade de dúvidas, ou seja, a ausência de explicações científicas satisfatórias ou convincentes, o mito se utiliza dos símbolos, objetivando motivar as redundâncias através dos chamamentos simbólicos ressonantes. Essas lacunas, por ora, são preenchidas através das aproximações sucessivas que o mito tende a criar, uma espécie de persuasão, em que a intuição justifica a escolha por esta ou aquela sequência de imagens. O mito, desta forma, vive da "progressão semântica da convicção" (DURAND, 1996) e das redundâncias expressas pela linguagem e pelas imagens. Quando a disseminação do mito começa a ser reduzida, ele passa ao nível mais simplificado de lenda ou conto de fadas. O autor enfatiza que é o mito que confere um sentido autêntico ao acontecimento humano, a vivência associada ao conservadorismo mítico fundamenta o equilíbrio da comunidade humana.

O mito, em sua organização dinâmica, resulta em constelações de imagens e assim a presença do isomorfismo é evidenciada. Essa convergência propicia a formatação de certos protocolos normativos das representações imaginárias, as quais Durand (2002) agrupa de acordo com suas peculiaridades, e atribui a nomenclatura de estruturas. Por fim, essas estruturas podem ser entendidas aqui, em sua essência, como algo que sustenta e organiza esse agrupamento de imagens, que é ao mesmo tempo flexível e transformável. Durand (2002, p. 64) sintetiza que os regimes são agrupamentos rígidos de formas mutáveis, que podem ser motivados pelo conjunto de traços caracterológicos ou tipológicos do indivíduo, além de estarem ligados às suas transformações, relacionadas às pressões históricas e sociais. O autor subdivide os regimes em uma ordem binária e os intitula como Regime Diurno da Imagem e Regime Noturno da Imagem.

O Regime Diurno da Imagem pode ser compreendido como o regime da antítese, dos opostos bem-mal, claro-escuro, e, por sua característica de luz, permite as distinções: dividir, separar, lutar. Agrega a dominante postural, com suas implicações manuais e visuais, e é descrita por Durand (2002, p. 48) como a dominante de posição que coordena ou inibe todos os outros reflexos e se refere à sensibilidade estática, a topologia da verticalidade. Muito presente "a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação" (DURAND, 2002, p. 58).

O Regime Diurno, postulado por Durand (2002, p. 179), pode ser compreendido como o

> Regime específico da imagem, caracterizados por constelações simbólicas, todas polarizadas em torno de dois grandes esquemas, diairético e ascensional, e do arquétipo da luz. É com efeito o gesto diarético que parece subentender todo esse regime da representação [...]. E pode-se dizer que a atualização do Regime Diurno da imagem se faz pelo gládio e pelas atitudes imaginárias diairéticas. O Regime Diurno é, portanto, essencialmente polêmico. A figura que o exprime é a antítese [...].

A estrutura figurativa que norteia este regime é a heroica, porque este polo põe em ação ou atrai imagens e temas de lutas (TEIXEIRA, 2013, p. 51). Neste regime, a luz sempre vence as trevas, tudo é revelado, o herói prevalece.

O Regime Noturno da Imagem surge da inversão dos valores atribuídos aos termos da antítese, dessa forma caracteriza-se pela unificação, conciliação: regime da harmonização. É fundamentado por Durand (2002, p. 58) através das estruturas míticas e sintéticas produzidas a partir de um conjunto de símbolos, e o autorexplica que:

> subdivide-se em dominante digestiva e cíclica: a primeira assume as técnicas do continente e do *habitat*, os valores alimentícios e digestivos e a sociologia matriarcal e alimentadora; a segunda agrupa as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos.

O Regime Noturno difere-se essencialmente do diurno por estabelecer-se com uma finalidade inversa em relação à valorização do conteúdo afetivo das imagens, considerando que, "no seio da própria noite, o espírito procura a luz e a queda se eufemiza em descida e o abismo minimiza-se em taça" (DURAND, 2002, p. 198). A consciência da constância e da fluidez temporal permitem a sintetização das aspirações da transcendência ao além e as intuições imanentes ao devir, ações que impulsionam este regime. Essa eufemização se faz através da organização do tempo e procura, nas lendas históricas e nos mitos, fugir dos

semblantes do tempo e da certeza da finitude. A fuga desse Cronos é arquitetada no Imaginário. O Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo.

Gilbert Durand (2001, p. 6) posiciona o Imaginário como "museu" de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas. As possibilidades do "museu" são infinitas e articuladas potencialmente pelos segmentos aos quais os indivíduos perpassam durante a sua vida e que são constituídos por diversas representações simbólicas. As imagens são dispostas, absorvidas, interpretadas, sem que o sentido se esgote. "Poderíamos dizer ao classificar estas altas construções do imaginário de mitológicas, que é a mitologia que constitui o aperfeiçoamento exemplar da gênese do símbolo" (DURAND, 1996, p. 81). As construções imaginárias, quando convencionadas simbolicamente, buscam direcionar um determinado tipo de comportamento social único. Gilbert Durand (1996) reafirma que "o trajeto antropológico pluraliza e singulariza as culturas sem esquecer a natureza biológica do homem". Natureza biológica esta do *homo sapiens,*

> [...] que não é de forma alguma, vazia, mas cheia de potencialidades, e que essas potencialidades se aplicam em infinitas atualizações. São essas atualizações as culturas, que constituem os sinais privilegiados e específicos do homem, mas não a causa, o fator dominante, das suas representações (DURAND, 1996, p. 82).

O Imaginário enreda todas as culturas e, através dos sistemas simbólicos, compensa e justifica as práticas exercidas culturalmente que podem remeter aos olhares de culturas diferentes como sendo práticas sem sentido. O sentido da/na cultura estabelece-se pela força do mito, que se faz "da pregnância simbólica dos símbolos que põe em narrativa: arquétipos ou símbolos profundos" (DURAND, 1996, p. 85).

Os conhecimentos, as crenças, a arte, a moral, as leis e os costumes são aspectos essenciais que precisam ser considerados quando se pretende compreender as construções imagéticas e o Imaginário construído por um determinado grupo acerca de outro a partir de fios de discursos tecidos e iniciados em outros períodos e reproduzidos por várias gerações. Giddens (1991, p. 38) salienta que

> Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço que insere, qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes.

Podemos evidenciar que o Imaginário alimenta simbolicamente a humanidade desde sua origem, e na contemporaneidade tem demonstrado a exigência de atualizações de forma constante, rápida e permanente. No que se refere à problemática, Giddens (1991, p. 39) salienta que "a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter". As práticas sociais são reformuladas e atualizadas, mas os mitos fundadores constituem-se os mesmos, apenas ganham outra roupagem. São os processos de interação estabelecidos que fortalecem as construções identitárias e produzem novos mitos a partir dos mesmos moldes. Stuart Hall (2005, p. 39) sugere que:

> A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, [...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

As identidades são constituídas a partir das representações simbólicas produzidas pelo homem resultantes de sua interação em diversas ambiências culturais e com os outros sujeitos que compõem esses entre-lugares. O estabelecimento de laços de pertencimento e as identificações sociais criadas em diversas paisagens culturais permitem que as interações sociais se ampliem nessa linearidade espacial e temporal como zona de contato, conforme proposto por Pratt (1999, p. 32):

> "Zona de contato" é uma tentativa de se invocar a presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam. Ao utilizar o termo "contato", procuro enfatizar as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos de conquista e dominação. [...] Pondo em relevo a questão de como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros. Trata as relações entre colonizadores e colonizados, ou viajante e "visitados", não em termos da separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro das relações radicalmente assimétricas de poder.

Os processos de interação social ocorridos nos municípios do Alto Vale do Itajaí – SC, desde o século XVII, desencadearam uma série de novas manifestações culturais construídas historicamente pela ação de diferentes atores sociais que se esforçaram para atenderem aos requisitos estabelecidos nesta ambiência local a cada nova geração,

demarcando assim sua condição de pertencimento a este espaço, e estabelecendo um imaginário local. Esta reformulação aconteceu nos mais variados contextos, como apresenta García Canclini (1997, p. 23):

> Hibridação os processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras. [...] Às vezes, isso ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Mas frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico.

Com a noção do trajeto antropológico, Durand (2002) conecta o polo subjetivo, da natureza humana, e o polo objetivo, das manifestações culturais que se relacionam através dos esquemas, dos arquétipos e dos símbolos. Em consequência, três estruturas figurativas se constituem: a heróica, a mística e sintética ou dramática. Teixeira (2013. p. 52) as percebe como sendo "polos atratores que organizam semanticamente as imagens, configurando-as em universos míticos, cada qual correspondendo a uma forma de representação imaginária". Cada estrutura integra um conjunto de simbolismos relacionados com o mundo que regula, ao mesmo tempo, o equilíbrio individual e social, favorecendo a atribuição de sentido e a apropriação de conhecimentos.

O Imaginário pode ser entendido como essência do espírito, à medida que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo) é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade e emoções...), é a raiz de tudo aquilo que, para o homem existe (PITTA, 2005, p. 15). O trajeto antropológico delineado por Gilbert Durand (2002) evidencia as batalhas que o homem trava ao fugir da maior certeza que ele tem na vida, que é a finitude, a morte, a própria luta contra o envelhecimento, o intenso desejo de retornar. Nesse trajeto, o homem se constrói a partir de sua experiência e exposição ao polo subjetivo e social. Os gestos orientam suas escolhas, e os mitos indicam o caminho.

Partindo de uma percepção mais sociológica do Imaginário, Legros*et al* (2014, p. 10) o situa como civilização que circula através da história, das culturas e dos grupos sociais. É um fenômeno coletivo, social, histórico. Deste modo, à medida que os indivíduos inserem-se na sociedade, indiferente do segmento cultural, passam a compartilhar as representações coletivas mediante essa gama de simbolismos produzidos nestes contextos socioculturais ambivalentes. "O Imaginário Social é, nesse caso, definido como a única potência

determinante e ativa apta a impulsionar e a dominar a prática dos indivíduos" (LEGROS *et al*, 2014, p. 36). Dificilmente uma sociedade pode sobreviver sem estar impregnada pelos enredos que fundam o imaginário social.

Stronneau (*apud* LEGROS, 2014) descreve que o imaginário social devido à sua polissemia, que pode se configurar a partir de três conceitos fundamentais. O primeiro situa-se na dimensão mítica da existência social: "é ela que inspira as mitoanálises sociológicas e conduz ao esclarecimento dos mitos dominantes de uma determinada época, de uma cultura, de uma nação, de uma geração, literária ou artística, de uma classe social". O segundo significado, a Imaginação de outra sociedade, "está em marcha nas utopias, nos milenarismos, nas ideologias revolucionárias. É o imaginário da esperança [...]". O terceiro significado é o Imaginário mais moderno e cotidiano (recente): "visto nas práticas de todos os dias: paisagem urbana, objetos familiares, encontros fortuitos, percursos usuais, distrações populares" (STRONNEAU *apud* LEGROS, 2014, p. 11). Neste sentido, são as ambiguidades que compreendem a conceituação do termo Imaginário Social, que facilitam a compreensão da(s) dimensões específicas que pretendemos observar nosso objeto.

A intencionalidade das imagens, mesmo que subjacente, é compartilhada de forma inconsciente e passa a compor "os valores íntimos do comportamento e da ação coletiva que se inscrevem em um cenário em que o passado, o presente e o futuro permanecem emaranhados" (LEGROS *et al*, 2014, p. 18). Os sentidos são atribuídos de forma que, mesmo em contextos atemporais, são atuais sempre, mesmo com a ocorrência de algumas adaptações de acordo com a experiência dos indivíduos, que atribuem novos sentidos ou disseminam os sentidos já comunicados outrora.

3.1 IMAGINÁRIO DO MEDO

Partindo do desenho teórico que alicerça os estudos do Imaginário apresentado até o momento, discutiremos nesta sessão o Imaginário do medo como extensão desse complexo de imagens que constitui o indivíduo e o representa em sociedade. Seguindo esse raciocínio, e, considerando que o Imaginário do medo consistira numa das categorias que serão utilizadas para analisarmos as construções imagéticas produzidas a partir desse sentimento/elemento afetivo - medo -, e que se buscou em virtude deste reafirmar a condição de dominadores dos

colonizadores em relação àquelas terras e, por sua vez, a formulação de um estereótipo Laklãnõ Xokleng que se justifica pelo compartilhamento deste sentimento, foi que propomos esta seção.

A representação do contexto das narrativas é acessada pelos descendentes dos colonizadores através dos recorrentes exercícios de narração oral e de memória. A paisagem, a vegetação, as personagens, o clima, as vestimentas, os instrumentos, os ritos, os sentimentos são descritos de modo criterioso e detalhista, permitindo a quem ouve estas narrativas revisitar esse espaço e construir representações simbólicas que continuarão sendo narradas e projetadas pelas próximas gerações.

Trataremos especificamente do sentimento que, em tese, é pregnante simbolicamente na construção do imaginário em relação aos indígenas e potencializador (e justificador) da posição dos colonizadores e seus descendentes em relação a terra, o sentimento do medo. O medo pode ser observado tanto sob a ótica de um medo real, em virtude de uma situação a que o indivíduo foi exposto, como também um medo como resultante da experiência do outro, que ao ser narrado é tomada como experiência própria.

O sentimento de medo é disseminado, compartilhado e concretiza-se enquanto materialidade mítica que, pelas recorrências com que é acessado e repetido, permite uma presentificação simbólica, que é sinalizada pelos usos da memória do narrador, que conta e reconta, e da memória, que armazena o enredo. Ferreira-Santos e Almeida (2012) entendem a recorrência simbólica como o processo pelo qual determinado mitema atravessa a narrativa (textual ou imagética), de modo a reiterar seu nível de pertença a um registro simbólico específico ou estrutura de sensibilidade.

> Tem-se, pois, que o homem necessita representar o medo, atribuir significados comuns a situações, objetos e pessoas que causam temor. A representação é, em si, uma forma de controlar, antecipar, conhecer o medo. Pela representação, ele é partilhado e socializado, mas ao mesmo tempo, é ampliado e estendido, e a consequência é que deseja controlá-lo cada vez mais. (TEIXEIRA; PORTO, 1998, p. 54).

Dessa forma, a partilha do sentimento de medo subsidia o sentimento de pertencimento ao enredo narrado à medida que sinaliza o afastamento da vivência da experiência individual e fortalece a vivência coletiva. A recorrência, assim, possibilita ao mitema ser percebido ao longo da obra (texto verbal ou não), evidenciando sua estrutura interna e significativa de toda obra a que pertence e suas marcas míticas ou arquetipais (FERREIRA-SANTOS e ALMEIDA, 2012, p. 76).

O medo se sustenta em um universo equiparado em constelações de imagens que se constituem ao longo do trajeto antropológico. O imaginário do medo resulta, portanto, das relações sociais que o indivíduo estabelece e das experiências que ele vivencia. Nesse sentido, os aspectos históricos, geográficos, culturais, ideológicos, entre outros, não podem ser desconsiderados.

O Imaginário do medo estabelece uma ponte entre o vivido e o repertório ressonante que deriva do ato narrativo. Assim, a utilização da linguagem narrativa permite a anulação da demarcação do tempo e, por sua vez, a reversibilidade é concedida pela representação (DURAND, 2002, p. 400). A representação é postulada pelos elementos que compõem o imaginário, sendo este fruto e domínio do tempo, tempo que é de domínio da memória.

> Longe de estar às ordens do tempo, a memória permite um redobramento dos instantes e um desdobramento do presente; ela dá uma espessura inusitada ao monótono e fatal escoamento do devir, e assegura nas flutuações do destino a sobrevivência e a perenidade de uma substância. O que faz com o pesar esteja sempre imbuído de alguma doçura e desemboque cedo ou tarde no remorso. Porque a memória permite voltar ao passado, autoriza em parte a reparação dos ultrajes do tempo. A memória pertence de fato ao domínio do fantástico, dado que organiza esteticamente a recordação. (DURAND, 2002, p. 402).

O imaginário é o elo que propicia a identificação; a memória é o reservatório infindável que captura o passado, permeia o presente e goteja o futuro. E, por fim, a linguagem é o meio utilizado para fortalecer a propagação do imaginário do medo resultante dos processos e das trocas vivenciadas direta ou indiretamente pelo indivíduo durante seu trajeto antropológico.

Segundo Osnildo, Bressan e Moraes (2017), o medo é "a representação feita sobre algo que não se tem acesso, mas do qual se criou uma imagem". A representação, a narrativa e o imaginário acontecem pela falta de referenciais que expressem uma imagem. O medo é a própria incerteza, sua constância faz-se através de sua ausência. O estranhamento coletivo também proporciona identificação e permite acessar a imagem do outro, acessar seu inconsciente cultural (DURAND, 1983) e estabelecer, em virtude de uma angústia compartilhada, laços de pertencimento. "A existência do medo no imaginário potencializa o repertório crescente das imagens que fomentam o imaginário do medo. Este, por sua vez, torna o medo mais latente no imaginário, catalisando mais imagens e atualizando a angústia primordial: o medo da morte" (OSNILDO, BRESSAN e MORAES, 2017).

Provavelmente tenha sido o medo dos índios, em virtude dos aspectos gerais observados (diferenças estéticas e comportamentais), que impulsionou a formulação e disseminação de um imaginário que posiciona o indígena como ameaça aos imigrantes. Talvez esse mesmo sentimento e imaginário fosse compartilhado pelos índios Laklãnõ Xokleng. O que chama a atenção, neste caso em específico, é que a pregnância no discurso disseminado mobilizou as recorrências simbólicas e a construção do imaginário dos descendentes dos colonizadores a tal ponto que serviu de justificativa para a tomada das terras dos indígenas. O estereótipo (pejorativo), carregado de sentidos reprovados socialmente, fez com que os índios fossem compreendidos como invasores no território colonizado.

4 DESENHANDO OS TRAJETOS DA PESQUISA

> *São esses conjuntos, essas constelações em que as imagens vêm convergir em torno de núcleos organizadores que a arquetipologia antropológica deve esforçar-se por distinguir através de todas as manifestações humanas da imaginação (DURAND, 2002, p. 41).*

A essência do Imaginário está no ato de vislumbrar os embates travados pelo Ser com os semblantes do tempo durante seu trajeto antropológico. Nessa batalha, o imaginário consolida-se como enfrentamento à certeza da finitude. Sendo assim, o homem recorre a estratégias imaginais para criar laços de pertencimento, para constituir suas identidades e, para isso, mobiliza seu imaginário, através de imagens arquetípicas, símbolos e mitos. Com o intuito de encontrar respostas para o problema que norteia a pesquisa, nesse caso: "Quais são os elementos que expressam/embasam as representações simbólicas e o Imaginário Social dos descendentes dos colonizadores europeus no município de José Boiteux – SC sobre os Laklãnõ Xokleng? ", delineamos os procedimentos metodológicos, norteados pelo viés analítico do Imaginário proposto por Durand (2002).

4.1 A BUSCA POR UMA TÉCNICA

Em busca de compreendermos a força com que a apropriação do narrado se apresenta nas falas e na própria cultura dos descendentes dos colonizadores europeus no município de José Boiteux – SC, deparamo-nos com a necessidade da formulação de uma técnica que contemplasse tanto a essência estruturante da Teoria do Imaginário apresentada por Durand (2002) quanto seus procedimentos mitodológicos de análise, e contribuísse para alcançar os objetivos propostos nessa pesquisa.

A partir da constatação da necessidade de emprego de uma técnica específica que atendesse nossas pretensões nesse trabalho, iniciamos uma busca por referenciais bibliográficos diversos que tratassem de propostas metodológicas de ação que valorizassem o 'sentido' da palavra e as 'motivações' imbricadas nela. Esse levantamento indicou supostas possibilidades de abordagens, mas nenhuma contemplava integralmente nosso propósito. Nesse momento, percebemos que poderíamos utilizar dessas técnicas apenas algumas características ou etapas, e conceber uma técnica que corroborasse com as nossas pretensões.

Para tanto, convergimos à percepção refinada da narrativa da técnica de História Oral, a identificação dos elementos comuns a um grupo, ou seja, as representações coletivas da técnica de Associação de Palavras e a proposta de sondagem das iscas semânticas que compõem o teste AT-9 idealizado por Yves Durand (1988) a partir da teoria das Estruturas Antropológicas do Imaginário proposta por Gilbert Durand (2002). Essas características foram organizadas, de modo que serão empregadas em consonância nessa pesquisa através da Técnica de Associação Semântica resultante dessa convergência, que será apresentada na sequência.

4.1.1 A técnica de Associação Semântica

Nossa intenção, basicamente, consistiu em explicar hermeneuticamente quais elementos compõem as experiências narradas pelos descendentes dos colonizadores no município de José Boiteux – SC em relação aos índios Laklãnõ Xokleng – que vivem na mesma região, cujas recorrências estabelecem um imaginário social. Partimos da observação de que as construções narradas, em sua maioria, são formuladas em decorrência ao que foi vivido e narrado pelos seus antepassados. Os moradores da cidade apreendem os contextos relatados, os armazenam em sua memória e apropriam-se de tal maneira que, ao narrarem (repetirem) os fatos, percebem-se como se tivessem vivenciado diretamente essa mesma história. Como resultado, o imaginário social vai sendo atualizado, mas preserva os elementos descritos por outras gerações. Meihy (1996, p. 15), ao conceituar a história oral, esclarece como se dá essa apropriação de sentido do narrado ao dizer que:

> A presença do passado no presente imediato das pessoas é a razão de ser da história oral. Nessa medida, ela não só oferece uma mudança do conceito de história, mas, mais do que isso, garante sentido social à vida dos depoentes e leitores, que passam a entender a sequência histórica e se sentem parte do contexto em que vivem.

Essa particularidade, em especial, contribui e reforça a (re)formulação dos imaginários, o fortalecimento dos mitos e, por fim, a constituição das representações simbólicas arquetípicas, e evidencia que a aplicação da técnica de História Oral não seria suficiente para executarmos em profundidade e consonância com a Teoria do Imaginário de

Durand (2002)a análise dos elementos expressos nos relatos narrados. Por isso, aproveitamos da História Oral seus **procedimentos de coleta de dados**.

Encontramos, nesse percurso, a Técnica de Associação de Palavras, proveniente das Técnicas de Análise Projetivas, que buscam, através da exposição de algumas palavras, verificar os elementos comuns a um grupo, ou seja, suas representações coletivas motivadas pelo sentido da palavra. Percebemos que esse modelo poderia enriquecer ainda mais nossa pesquisa e seus resultados ao **permitir a seleção e exposição de palavras fundamentais** verificadas nos referenciais bibliográficos durante a construção desse trabalho e, por conseguinte, identificar quais efeitos de sentido e memórias cada palavra suscitava em cada participante da pesquisa. Para complementar nossa proposição de método de coleta e análise de dados, buscamos no Teste Arquetípico dos nove elementos -AT-9 proposto por Yves Durand (1988), a partir da Teoria do Imaginário concebida por Gilbert Durand (2002), a inserção da sondagem realizada pelos elementos ou, como serão descritos nessa metodologia, **iscas semânticas**.

O emprego das iscas semânticas permite a **percepção analítica simultânea dos aspectos qualitativos (semântico), quantitativos (recorrências) e estruturais (organização de sentido dos textos culturais)**, propiciando que os elementos que compõem a imaginação simbólica e o imaginário social de um grupo sejam identificados, conforme proposto no objetivo geral desse trabalho. Tal característica exemplifica a importância de sua inserção nos procedimentos metodológicos dessa pesquisa, bem como corrobora com nossa intenção de executar uma leitura mitohermenêutica embasada no método mitocrítico de análise proposto por Gilbert Durand (2002). As iscas semânticas são palavras aleatórias, mas que em consonância fazem sentido aos participantes de um grupo quando seu contexto geográfico, histórico, cultural e social é levado em consideração, ou seja, quando seu universo imaginário culturalmente determinado é a base para formulação dessas estruturas de sondagem.

A soma das particularidades de cada técnica destacadas até aqui foi convertida na **Técnica de Associação Semântica**.

Para esclarecer um pouco melhor a origem da Técnica de Associação Semântica, apresentamos, na sequência, um pouco mais detalhados os conceitos das técnicas que foram utilizadas como base para a formulação da Técnica de Associação Semântica.

4.1.1.1 A história oral: a legitimação do narrado

A técnica de história oral atualmente é empregada em estudos etno-históricos, etnográficos, sociológicos, antropológicos e arqueológicos, devido ao fato de permitir uma compreensão mais significativa sobre um determinado grupo ou tempo. No início, ela era utilizada principalmente por historiadores, que, quando se deparavam com a ausência de fontes escritas, recorriam às fontes orais. Os depoimentos orais eram solicitados para então responder a questões que outras fontes não tinham conseguido. "Assim, a história oral ganhava legitimidade como documento complementar" (RIOS, 2000, p. 10). A legitimidade da história oral é evidenciada através dos relatos que ilustram o sentimento de pertencimento ao contexto cultural, histórico e social ao qual pertencem os depoentes: o privilégio de contar a sua história, a história do seu lugar e de seu tempo, a sua experiência. Em muitas situações, a história que não está registrada nos documentos oficiais, especialmente quando tratamos de dados locais.

O uso da técnica de coleta de história oral permite ao pesquisador visitar os locais específicos e entrevistar os moradores que, por sua vez, narram fatos que consideram relevantes da sua comunidade. A partir desses relatos, podemos conhecer a história, a identidade e entender a singularidade e diversidade cultural de cada localidade.

Segundo Meihy (1996, p. 13), a "história oral é um recurso moderno usado para elaboração de documentos, arquivamento e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos. Ela é sempre uma história do tempo presente e também reconhecida como história viva". Toda história narrada está carregada de sentidos e, assim como o imaginário, é constantemente atualizada. O autor reforça ainda que, mesmo após a apreensão, análise ou estabelecimento de um texto das entrevistas, elas não se esgotam. A história oral enquanto relato é um discurso dinâmico que é atualizado pelos atores sociais conforme sua inserção no cotidiano, desta forma carrega tanto traços narrados na ambiência familiar, como adquiridos nos mais diversos contextos em que o sujeito se insere durante sua vida.

Cabe ressaltar "que todo relato é uma narrativa histórica no sentido intencional dos autores" (MEIHY, 1996, p. 31). Mas, mesmo que o relato não tenha uma completa veracidade, os elementos matriciais arquetípicos são evidenciados pelas repetidas recorrências simbólicas expressas pelos símbolos descritos pelos entrevistados em seus relatos. As recorrências demonstram a estrutura interna e significativa de toda a obra a que pertence e suas marcas míticas ou arquetipais (FERREIRA-SANTOS, 2012, p. 76). A reprodução dos

símbolos pelos depoentes sugere uma raiz comum, que manifesta a identificação, o pertencimento e mobiliza as estruturas sensíveis semelhantes que insurgem nas narrativas aleatórias coletadas. Queiroz (1987, p. 3) salienta que:

> A transmissão tanto diz respeito ao passado mais longínquo, que pode ser mesmo mitológico, quanto ao passado muito recente, a experiência do dia-a-dia. Ela se refere ao legado dos antepassados e também a comunicação da ocorrência próxima no tempo; tanto veicula noções adquiridas diretamente pelo narrador, que pode inclusive ser o agente daquilo que está relatando, quanto transmite noções adquiridas por outros meios que não a experiência direta, e também antigas tradições do grupo ou da coletividade.

A palavra, o relato oral, é uma das primeiras técnicas que permitiram a conservação do saber, antecedendo até mesmo o desenho e a palavra escrita. Conforme elucida Queiroz (1986), "da mesma forma que o desenho e a palavra escrita constituem uma reinterpretação do relato oral, também o indivíduo intermediário, por mais fiel, acrescenta sua própria interpretação àquilo que está narrando".

4.1.1.2 As técnicas de análise projetiva

As técnicas de análise projetiva são técnicas que efetuam sua análise considerando duas faces da expressão humana: uma interpretação e uma criação-manipulação do objeto. A essência das técnicas de análise projetiva consiste em perceber a personalidade do sujeito, principalmente em relação à sua estrutura psicoafetiva, a fim de verificar suas representações coletivas e os imaginários sociais produzidos (LEGROS et al, 2014, p. 165). Legros (2014, p. 165) acrescenta ainda que "o indivíduo dispõe de um capital narrativo que utiliza conforme suas conversações ou reflexões, modelando assim sua visão de mundo e revelando sua singularidade individual ou coletiva". Nosso propósito é verificar quais elementos compõem esse capital narrativo, de modo que as palavras lançadas remetam à necessidade de acesso e revisitação às memórias e à própria consciência do indivíduo.

4.1.1.2.1 A técnica das associações de palavras

A técnica das associações de palavras é uma das propostas apresentadas dentre as técnicas de análise projetiva. Podemos dizer que a utilização de uma técnica que considerasse as projeções ou ideias a partir de um tema começou a ser desenhada no final do século XIX e recebeu o nome de associacionismo. Mas foi apenas no século XX que passa a ser agregada a teoria à dimensão afetiva e emocional que as associações suscitavam. Neste mesmo período, entre 1906 e 1910, Jung utiliza as associações verbais para revelar a existência dos complexos (LEGROS *et al*, 2014, p. 165).

Na psicologia clínica, o método de associação verbal de palavras é centrado sobre a singularidade do paciente e do seu psiquismo, conforme explica Legros *et al* (2014, p. 166). Assim, interessa apenas identificar as associações particulares de um único indivíduo e analisar seus complexos. Quando o método é desenvolvido na psicologia social, na sociologia e na antropologia, tem por objetivo desenvolver os elementos comuns a um grupo, ou seja, intenta verificar suas representações coletivas. Dessa forma, o emprego da técnica é reestruturado e ao invés de apresentar várias palavras indutoras a uma só pessoa, sugere a apresentação de uma só palavra a vários indivíduos. A palavra indutora corresponde a um referente, à representação social (LEGROS et al, 2014, p. 166). São as recorrências presentes nas falas dos indivíduos que indicam a formulação de um imaginário social e dão pistas de quais arquétipos sustentam essa imaginação simbólica.

4.1.1.3 As iscas semânticas

As iscas semânticas são palavras ou temas que podem ser utilizados de modo semelhante às palavras indutoras da técnica de associação de palavras apresentada anteriormente. Elas podem ser adaptadas a todos os temas devido à sua flexibilidade de elaboração. As iscas, originalmente, compreendem o Teste Arquetipal dos Nove Elementos – AT-9, que é um método de avaliação do imaginário centrado sobre o estudo da personalidade proposto por Yves Durand (1988) a partir do modelo proposto por Gilbert Durand em ‘As estruturas antropológicas do imaginário’ (2002). Yves Durand propõe a utilização de nove elementos simbólicos a partir das estruturas heróica, mística e sintética descritas por Durand (2002). A partir da exposição das iscas, os sujeitos envolvidos no teste fazem um desenho, explicam o seu desenho e respondem algumas perguntas. Todo esse material é analisado e

norteia os resultados. Considerando nossos objetivos nesse trabalho, utilizaremos apenas a ideia de exposição das iscas semânticas proposta no AT-9.

4.1.2 A Técnica de Associação Semântica e seus usos como procedimento

Considerando nossa escolha por empregar a Técnica de Associação Semântica criada especificamente para materializar o corpus da pesquisa e responder aos objetivos sinalizados nesta, iniciamos nossa trajetória refletindo que essa técnica se estrutura sob o viés especulativo e acionador das memórias dos participantes através da exposição das iscas semânticas. Dessa forma, consiste em verificar nesses relatos as representações simbólicas e o imaginário social formulado em decorrência de tais representações. Amado e Ferreira (2001, p. 16) esclarecem que a história oral é "um espaço de contato e confluência interdisciplinares; sociais, em escalas e níveis locais e regionais; com ênfase nos fenômenos e eventos que permitam, através da oralidade, oferecer interpretações qualitativas de processos histórico-sociais". Para tanto, partiremos dos dados já registrados por pesquisas arqueológicas, etno-históricas e etnográficas, amparando-nos no objeto de estudo de cada uma dessas áreas de conhecimento para abarcarmos a temática proposta neste trabalho em sua totalidade.

Conforme descrevem Schmitz et al (2009), "a arqueologia estuda o passado sem escrita da cultura material remanescente; a etno-história explora os documentos escritos que trazem informações sobre o passado sub-atual; a etnografia procura analogias, através de contato com os descendentes atuais". O levantamento bibliográfico realizado foi essencial para um maior entendimento do contexto histórico, social e geográfico que permeia a construção dos enredos relatados nas entrevistas. O cumprimento dessa ação permitiu a identificação prévia de alguns elementos que sinalizam as memórias, a cultura e os processos de aculturação, dentre outros diversos aspectos que revelam inferências de convivência direta e indireta entre os índios Laklãnõ Xokleng e os colonizadores, que foram repassados, e que agora são recontados por seus descendentes, o que apontou a necessidade da formulação de uma técnica específica de análise e coleta de dados.

4.1.2.1 A aplicação

As iscas semânticas foram definidas a partir dos referenciais teóricos estudados durante a construção da pesquisa, e por isso são inéditas. Para garantir que as inferências projetadas ficassem livres de intencionalidade dos relatores e não fossem comprometidos os resultados, o problema de tese e a temática central da pesquisa não foram revelados aos participantes. Foi realizado apenas o esclarecimento de que era uma pesquisa, assim como foi exposto o modo como aconteceria a dinâmica de exposição das iscas semânticas. Assim, as iscas semânticas (palavras) foram apresentadas a 20 moradores do município de José Boiteux, que descreveram narrativas ou memórias ativadas a partir da exposição dessas palavras.

Durante a trajetória da pesquisa, verificamos a incidência de palavras que apareciam com frequência nas bibliografias que tratavam sobre a temática, e muitas delas eram tomadas como linhas centrais que estruturavam as discussões. Percebendo essa constância semântica foi que elencamos as **sete iscas semânticas** que serviram de eixos norteadores para a coleta de dados dessa pesquisa. Assim, foram listadas as seguintes palavras:

1. **Imigrantes**
2. **Colonização**
3. **Índios**
4. **Herói**
5. **Terra**
6. **Disputa/luta**
7. **Medo**

As palavras foram apresentadas a todos os participantes na ordem em que estão descritas acima, e os colaboradores falavam tudo o que lembravam e associavam a cada uma delas. A ordem em que as iscas foram organizadas foi baseada nos referenciais bibliográficos estudados, considerando que nossa pretensão era verificar o imaginário e as recorrências simbólicas de acordo com a história e percepção dos descendentes dos colonizadores europeus de José Boiteux. Não foi estipulado um tempo para a resposta, e de modo algum a pesquisadora interviu nos relatos, evitando comprometer os fatos narrados. É importante ressaltar que os dados coletados não foram transcritos integralmente, pois não era essa nossa intenção. Com a aplicação da Técnica de Associação Semântica, intentamos verificar,

relacionar e transcrever somente as recorrências presentes nos relatos que evidenciam representações simbólicas que originaram o imaginário social local e regional e a construção de mitos; e que influenciam até os dias atuais o comportamento dos moradores de José Boiteux, Santa Catarina, descendentes dos colonizadores europeus. Para tanto, procedemos ao longo das análises citando as associações motivadas pelas iscas semânticas, e transcrevendo os trechos que exemplificaram as construções imaginárias produzidas na localidade onde a pesquisa foi desenvolvida.

Quanto à tipologia, nossa pesquisa, por incluir a coleta de informações e partir de referenciais bibliográficos, classifica-se como uma pesquisa empírica de cunho qualitativo, agregada a um estudo de caso.

Rauen (2015, p. 155) define que "numa pesquisa empírica, além de proceder a uma pesquisa bibliográfica que disponha sobre os fundamentos teóricos da pesquisa, [...] o pesquisador precisa coletar informações factuais, sejam naturais ou humanas". Objetivando atender essa premissa foi que projetamos a Técnica de Associação de Palavras. Não pretendemos explicar em sua essência os relatos coletados, mas sim analisá-los sob o viés da pesquisa descritiva, visando determinar suas características a partir do levantamento de dados. E de acordo com essa característica, nossa pesquisa apresenta-se com caráter qualitativo, que "consiste no tratamento descritivo-discursivo das características intrínsecas dos fatos ou fenômenos, que vão sendo sucessivamente agrupados por critérios descritivo-discursivos, de modo que as conclusões decorrem das propriedades emergentes destes agrupamentos" (RAUEN, 2015, p. 155).

Considerando que nossa investigação aconteceu no município de José Boiteux-SC e que demarcamos nosso interesse, em especial, em tratar os dados coletados na região de forma descritiva, observando suas características singulares, a fim de verificar quais elementos sugerem a construção de um Imaginário formulado pelos descendentes dos colonizadores acerca dos índios Laklãnõ Xokleng, podemos situar essa pesquisa como um estudo de caso. Rauen (2015, p. 559) esclarece que um estudo de caso é "uma análise profunda e exaustiva de um ou poucos objetos, de modo a permitir o seu amplo e detalhado conhecimento". O autor ainda complementa que há um estudo de caso quando analisamos algo que tem valor em si mesmo, ou seja, quando estudamos o valor intrínseco de um objeto a partir de suas características peculiares. Assim, sua unicidade é que lhe confere valor.

4.1.3 Descrição do objeto

Nosso objeto de pesquisa é resultante da aplicação da Técnica de Associação Semântica - TAS junto aos moradores do município de José Boiteux, pertencente à mesorregião do Alto Vale do Itajaí, em Santa Catarina. A visita ao local em estudo aconteceu entre os dias 25 e 28 de dezembro de 2017, quando foi realizado o reconhecimento mais detalhado das características do município, pois em nossa primeira visita à região, ainda no ano de 2014, data de início do projeto de pesquisa, isso não havia sido possível.

O emprego da TAS resultou na coleta de 140 registros orais gravados em áudio provenientes da exposição das sete iscas semânticas listadas anteriormente. Reforçamos que a única ação empreendida pela pesquisadora foi esclarecer aos participantes que se tratava de uma pesquisa, além de explanar o modo como se daria a aplicação da Técnica de Associação Semântica.

As iscas semânticas serviram de eixos norteadores e ativadores das memórias dos relatores e propiciaram à pesquisadora uma percepção ampliada dos elementos e marcas que compõem o imaginário social e as representações simbólicas dos descendentes dos colonizadores acerca dos índios Laklãnõ Xokleng nessa região.

4.1.4 Quem são os narradores?

Os relatos em questão são narrados por moradores do local que são descendentes dos primeiros colonizadores europeus da região, que atualmente compreende a microrregião do Alto Vale do Itajaí. Pesquisas arqueológicas realizadas em Santa Catarina apontam que o local foi cenário tanto de contato como de conflito entre os colonizadores europeus e os grupos indígenas conhecidos como Laklãnõ Xokleng (SCHMITZ *et al*, 2009; SANTOS, 1987). Os depoentes que compõem a amostragem da pesquisa foram escolhidos aleatoriamente, de acordo com sua disponibilidade, sem grau de parentesco entre eles e a autora, sendo de diferentes classes sociais, escolaridade e bairros do município. A amostra da pesquisa é compreendida por colaboradores com idades variadas que abrangem sete faixas

etárias (20, 30, 40, 50, 60, 70 e 80 anos), com plena capacidade mental. Dentre estes sujeitos, 11 são do sexo masculino e 9 do sexo feminino.

É importante ressaltar que todos os participantes assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, bem como um termo de autorização para a gravação de áudio (ambos os termos encontram-se nos apêndices), consentindo a utilização das informações relatadas e a publicação dos dados.

Os colaboradores, em sua maioria, relataram histórias contadas pelos pais, avós e pela comunidade local. Histórias que foram forjadas na trajetória de muitas gerações, a partir da vivência (contato) direta ou indireta dos imigrantes que se instalaram após a segunda metade do século XIX e parte do século XX na região em que viviam os índios Laklãnõ Xokleng.

O cenário atual do município evidencia aspectos que indicam a presença da colonização e são expressos na arquitetura, visto que as casas são feitas com os moldes semelhantes ao período da colonização; na gastronomia, apresentando os pratos típicos trazidos dos países de origem e as adaptações sofridas na falta de alguns ingredientes; na cultura, com as vestimentas, danças, sotaques, comportamentos; enfim, na disseminação de um imaginário de quem mora nessa região sobre as terras e sobre o modo de ver os índios, que é resultante das interações entre os indígenas e os primeiros colonos que chegaram ao local na época do início da colonização.

4.2 ANÁLISE DOS RELATOS ORAIS

4.2.1 A Mitocrítica como técnica para evidenciar o Imaginário

A análise é a primazia de uma pesquisa, a essência de sua abrangência e existência. De acordo com Queiroz (1986, p. 5), esta fase permitirá a decomposição do texto, a fragmentação de seus elementos fundamentais, assim como tornará possível separar os diversos componentes, recortá-los, a fim de utilizar somente o que é compatível com a síntese que se busca.

Partindo dessa constatação, esclarecemos que nossa análise será realizada com base nas proposições de Gilbert Durand apresentadas em sua teoria do Imaginário (2002). O autor sugere a compreensão das imagens através de dois regimes: o Diurno e o Noturno, e apresenta todos os elementos que constituem a imagem e que permitem a formulação do Imaginário Social. Durand desenha um esquema que propicia a compreensão do Imaginário e das construções imaginais das quais nos constituímos. Dessa forma, as constatações abordadas por Durand indicam o caminho para a interpretação das construções imaginais através da evidenciação no imaginário social local de elementos dispostos nos relatos coletados que compreendem o *corpus* dessa pesquisa e sinalizam o mito diretor contextualizado na região, além das demais interfaces da teoria do imaginário.

Nesta ótica, destacamos nossa intencionalidade ao cruzar os contextos narrados com a teoria do imaginário e a técnica mitocrítica, sugerida também por Durand, para evidenciar os elementos que embasam as representações simbólicas dos descendentes dos colonizadores acerca dos índios Laklãnõ Xokleng. A oralidade é legitimada enquanto texto cultural que está sempre em constante construção.

> É através do oral que se pode apreender com mais clareza as verdadeiras razões de uma decisão; que se descobre o valor de malhas tão eficientes quanto as estruturas oficialmente reconhecidas e visíveis; que se penetra no mundo imaginário e do simbólico, que é tanto motor e criador da história quanto o universo racional (AMADO E FERREIRA, 2000, p. 34).

E é essa condição que torna a aplicação da mitocrítica tão eficaz e significativa para a leitura e mensuração de nosso objeto. Durand (1996, p. 245) esclarece que o pesquisador deve basear-se em uma interpretação mais fiel e sincera possível, não podendo, nesse sentido, negligenciar nenhum pormenor, nenhum esclarecimento sobre a obra, sobre o autor em sua época e em sua sociedade. A compreensão do contexto histórico, social e geográfico de um determinado narrador tem que ser considerada durante a aplicação da mitocrítica e a realização da análise. Os preceitos mitocríticos estabelecem

> que toda narrativa (literária, como é obvio, mas também, em outras linguagens: musical, cênica, pictorial, etc.) possui um estreito parentesco com o sermomythicus, o mito. O mito seria, de algum modo, o modelo matricial de toda a narrativa, estruturado pelos esquemas e arquétipos fundamentais da psique do sapiens sapiens, a nossa (DURAND, 1996, p.246).

A utilização da técnica de história oral autoriza perfeitamente uma análise pelo viés mitocrítico quando consideramos a presença da repetição e a redundância marcada pelos

elementos descritos nos relatos. É a redundância que assinala um mito, nas palavras de Durand (1996, p. 247). A reafirmação instituída pelo constante narrar impregna o contexto social de um grupo, de um tempo, de uma geração. Nesse sentido, a narração oral, a contação de história, permite ao narrador vivenciar, re-viver até mesmo fatos que ele não viveu através dos elementos constitutivos do Imaginário. Conforme os escritos de Busatto (2011, p. 107), a narração oral está relacionada

> [...] ao narrar enquanto ação que se liga a recordação, re-cordar (*cor*, *cordis*: coração, em latim), trazer para o coração o que estava na memória, e fazer da memória um coração, numa relação com a narração original, no sentido de narração que se ouviu primeiro, a que primeiro despertou no imaginário. Quando conto uma história é a história que se narra através de mim. Eu me torno a história. Eu me torno a minha própria história. Neste contexto, o contador de histórias é também um espectador, um leitor. Ao trazer do coração para o corpo presente as histórias narradas e suas significações, ativa-se a instância do recordar a si próprio, da experiência vivida.

A força/potência que a narração confere ao narrador propicia o fortalecimento e a disseminação do mito. A repetição e a atualização do mito, que é reforçado pelo ato narrativo, constituem a essência do mito que "repete e repete-se para impregnar" (DURAND, 1996, p. 247). Ferreira-Santos (2012) corrobora com esta proposição descrevendo que esta recorrência simbólica transpõe a narrativa textual ou imagética, de modo a reiterar seu nível de pertença a um registro simbólico específico ou estrutura de sensibilidade.

A utilização da mitocrítica é válida pelo fato de que as entrevistas são compreendidas como um texto cultural, pelo contexto em que foram coletadas e pelo conteúdo que descrevem. Teixeira (2013, p. 57) salienta que a mitocrítica pretende "extrair das obras os cenários, os temas redundantes, os mitemas característicos, a fim de identificar o mito diretor subjacente". A autora sugere que essa verificação subsidia a detectação das estruturas figurativas que configuram uma obra; favorece assinalar os mitos e suas metamorfoses mais significativas, as quais caracterizam a obra individual de um autor ou de uma obra de uma época ou de determinado ambiente psico-socio-cultural. As sucessivas repetições balizam a formatação do mito que se configura, segundo Durand (1985, p. 244), "como um relato (discurso mítico) que dispõe em cena personagens, situações, cenários geralmente não naturais, segmentáveis em sequências ou reduzidas unidades semânticas" denominadas mitemas. É a disseminação, a repetição diacrônica dos mitemas que confere sincronicidade ao discurso mítico.

Durand (1985) concebe a mitocrítica enquanto método de crítica literária (ou artística), seja em sentido amplo ou restrito, de crítica do discurso, que se concentra no

esforço de compreensão no relato de caráter mítico inerente à significação de todo e qualquer relato. Para tanto, o autor sugere que a percepção dos mitemas pode ser realizada a partir dos seguintes procedimentos: a) Inicialmente, um levantamento dos "temas", motivos redundantes, que constituem as sincronias míticas da obra; b) A seguir podem ser examinadas as situações e as combinatórias das situações, personagens e cenários; c) Por fim, podem ser detectadas as diferentes lições do mito (diacronia) e as correlações de uma tal lição de um tal mito com as de outros mitos de uma época ou de um espaço cultural bem diferente (DURAND, 1985, p. 253). Estas ações idealizadas por Gilbert Durand permitem analisar cada imagem, palavra e gesto, bem como suas recorrências e ressurgências míticas.

A utilização mitocrítica se dará em quatro passos dos cinco que são sugeridos por Durand (1983) e aplicados por Eunice Simões Lins Gomes em seu livro 'A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social'(2011), que serão descritos a seguir. Assim, os relatos coletados através do emprego da Técnica de Associação Semântica serão observados pelas lentes da técnica mitocrítica de análise.

4.2.1.1 Mitema: o núcleo do mito

O mitema é a menor unidade de discurso miticamente significativa e seu conteúdo pode ser um motivo, um tema, um cenário mítico, um emblema, uma situação dramática (DURAND, 1998, p. 253). O autor ainda infere que os mitemas são os pontos fortes, repetitivos da narrativa. Representam a possibilidade de organizar os seus elementos em pacotes (enxames, constelações, etc.) sincrônicos (isto é, possuidores de ressonâncias, de homologias, de semelhanças semânticas), ritmando obsessivamente o fio diacrônico do discurso. O mitema é o núcleo do mito que é verificado através das redundâncias, repetições e homologias descritas nos contextos estudados. Para Gomes (2011, p. 107), "este núcleo, que é o centro do mito, permite a análise" dos textos culturais em suas particularidades. Com isso, pretendemos verificar em cada história oral os mitemas fundadores (diretores), a fim de compreender os núcleos que se destacam pela presença da pregnância simbólica.

4.2.1.2 Mitologemas

Os mitologemas correspondem ao tema ou à ideia-força da narrativa. Eles resultam do empobrecimento do mitema, porque é uma narrativa resumida e abstrata de uma situação mitológica, o esqueleto de uma obra (DURAND, 1983, p. 32). Enquanto resumo, o

mitologema permite dimensionar a amplitude do mito e estabelecer-se, portanto, “como um tema constituído de unidades mais significativas e menos redundantes que o mitema” (TEIXEIRA, 2013, p. 65).

4.2.1.3 Narrativa Canônica

A narrativa canônica é mais complexa, completa e ampla que o mitologema. Ela sistematiza omito. Conforme descreve Gomes (2011, p. 109), a narrativa canônica “não se restringe ao resumo da obra (os textos entre si, daquela época), leva em consideração todas as lições de um mito e tenta dar o modelo delas”. Ela propicia formular um padrão para mapear as variantes e suas possíveis derivações.

4.2.1.4 Variantes

Com o passar do tempo, o mito sofre alterações em suas características e “assume outras funções ou acrescenta outros elementos a sua imagem” (GOMES, 2011, p. 110). A flexibilidade do mito permite sua atualização e ampliação em função do tempo. As variantes garantem o dinamismo do mito reformulando alguns e desfazendo outros nesse processo. Gomes (2011) informa que podemos considerar três possibilidades de variação: variantes de um tema (temas que recorrem no texto); variantes da situação mítica (heróica, mística, triangular...) e variantes da derivação”.

Os relatos orais serão analisados, com base na técnica mitocrítica e suas noções operatórias, a fim de interpretarmos, através das narrativas, os elementos imaginais em relação aos índios Laklãnõ Xokleng. Por isso, destacamos o medo como hipótese na formação de toda a narrativa mítica dentro dos depoimentos.

Apesar da presença dos grupos indígenas ter sido relatada por vários entrevistados, ser citada nas narrativas orais coletadas e também ser constatada em pesquisas arqueológicas já realizadas na região, torna-se perceptível o receio, o medo, bem como, em algumas situações, o descaso dos moradores pela temática. Sentimentos estes que foram gerados desde o início do período da colonização, devido aos conflitos que se sucederam entre os colonos e os indígenas, os quais fora sendo alimentados pelas gerações seguintes.

5 AS MARCAS DO IMAGINÁRIO: ANÁLISE DOS RESULTADOS

Afinal, não passavam de selvagens! (NOVAIS, 1998, p. 275).

Entendendo que as entrevistas coletadas através da Técnica de Associação Semântica constituem-se em uma materialidade denominada por Durand (1996) como um texto cultural, empregaremos a mitocrítica e suas noções operatórias para que possamos analisá-las. Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 113) situam a mitocrítica como sendo "uma técnica de investigação que parte das obras literárias, artísticas, dos relatos, histórias de vida, documentos e narrativas de modo geral para depreender os mitos diretores dessas produções". Os autores ainda enfatizam que há um relato mítico inerente à significação de todo relato, reafirmando as proposições de Durand no que confere à estrutura do mito.

A constelação de símbolos e as recorrências simbólicas são citadas pelos teóricos como alicerces que sustentam o mito e fortalecem sua disseminação, como podemos evidenciar nos relatos coletados, uma vez que, mesmo quem não viveu a situação narrada diretamente, conta os fatos com riqueza de detalhes. Para fins de análise, temos 140 relatos resultantes da exposição das sete iscas semânticas aos 20 colaboradores (20 colaboradores x7 iscas semânticas=140 relatos), os quais serão observados na íntegra, mas somente os trechos que contemplem nosso enfoque, ou seja, que evidenciem elementos e representações imaginárias/simbólicas acerca dos índios Laklãnõ Xokleng que viveram na região, e ilustrem o imaginário social e local é que serão transcritos e apronfundados hermeneuticamente. Os relatos serão identificados pelas iniciais grafadas em letras maiúsculas, seguidas da idade dos relatores dentro de cada uma das sete categorias: **imigrantes**, **colonização**, **índios**, **herói**, **terra**, **disputa**/**luta** e **medo**.

Na sequência, apresentamos alguns aspectos e elementos, ou melhor, marcas que foram identificadas nas narrativas em questão.

5.1 AS ISCAS SEMÂNTICAS, AS REFLEXÕES E OS RESULTADOS

Iniciamos nossa apresentação dos resultados esclarecendo que, antes mesmo da chegada ao Brasil, os imigrantes já carregavam um imaginário sobre os povos que viviam nas

Américas. Afinal de contas, o que era divulgado na Europa contribuía para uma percepção mística e quase surreal do índio, fortalecendo para os imigrantes uma ideia de inexistência ou apagamento indígena. Brunello (citado por SELAU, 2006, p. 114) considera que "a distância de um quarto de século os povos indígenas desapareceram ou estão destinados a desaparecer como qualquer outra raça inferior do planeta, em cumprimento da lei da seleção natural". A extinção dos indígenas sinalizava, para os futuros imigrantes, certa tranquilidade e esclarecimento.

A apresentação da isca semântica **imigrantes** suscitou reações e relatos bastante semelhantes entre os colaboradores, evidenciando que, em sua maioria, os entrevistados são descendentes de italianos e alemães e seus pais, avôs ou bisavôs vieram para o Brasil de navio buscando melhores condições de vida. Os trajetos das travessias eram longos e as expectativas eram muitas.

> O senhor BM/83 relatou que "seu pai veio para o Brasil ainda criança e que seus avôs viajaram três meses de navio e por isso sua avó que estava grávida deu à luz a gêmeos durante o trajeto".
>
> A senhora IG/78 também informou que "seu avô veio de navio para o Brasil".
>
> O entrevistado IRG/79 esclarece que "seu avô nasceu no navio vindo da Itália para cá". CMB/85 esclarece que os primeiros imigrantes foram "os italianos e alemães".
>
> A senhora LVK/50 relatou que "Vieram primeiro os italianos para cá e meus pais também são descendentes de italianos. Eu não cheguei a conhecer meus avôs, mas parte deles também era da Itália.

Os relatos sugerem que avinda dos europeus para o Brasil não era algo programado, mas, devido à situação que alguns países estavam passando, a América representava uma opção para condições mais dignas de sobrevivência. "O grande sonho desses excluídos era ter uma pequena propriedade e trabalhar de forma autônoma. O ideal era ser dono de um pedaço de terra e dela tirar o próprio sustento (WIESE, 2007, p. 95) ".

> BM/83 explicou que seu pai contava que o motivo de eles terem vindo para América era que "*os homens lá não trabalhavam, só tinha emprego para as mulheres* e que a terra era sinônimo de "*trabalho, pois na Itália passavam tanta fome e tanto frio que eles faziam um rancho redondo(casa) e colocavam o gado ao redor para se aquecerem*".

> AF/67 "*Vieram da Alemanha. Contavam que praticamente fugiram da guerra".*

A partir do ano de 1922, após a Proclamação da Independência no Brasil, teve início um programa para colonizar o sul do país. De acordo com Wiese (2007, p. 95), a Alemanha, na época, passava por grandes transformações internas. A miséria também assombrava praticamente todos os países da Europa. A Revolução industrial liberou grande quantidade de mão de obra, tanto nos campos quanto nas cidades. Convulsões políticas também criaram insegurança em todos os sentidos e estimularam a emigração de muitos habitantes.

Assim, aos poucos os imigrantes foram se lançando rumo às terras brasileiras. Inicia-se aí uma nova e longa jornada, que podemos relacionar à proposta da jornada do herói, que, de acordo com Joseph Campbell (2007, p. 36), remonta "o percurso padrão da aventura mitológica do herói e uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: separação-iniciação-retorno". Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 146) explicam que "há inicialmente um chamado que separa o herói de sua esfera social, familiar (separação), segue-se um período de provas, que pode culminar com um grande feito, uma realização (iniciação); a última etapa é a volta do herói ao seio familiar, social, que pode ser bem sucedida ou não (retorno)".

Muitos já vieram destinados, por acordo em contratos, a fixarem-se em Santa Catarina. No município em estudo, os entrevistados confirmaram que inicialmente chegaram os alemães e, na sequência, os italianos. Na ocasião da chegada dos imigrantes europeus, os índios já habitavam vários pontos do local que ainda pertenciam ao município de Ibirama. Apesar disso, alguns acreditam que os índios não foram os primeiros moradores da região, conforme destacamos nas entrevistas que seguem.

> AP/67 disse que os imigrantes "*vieram da Alemanha para cá".*
>
> AF/67 *"Depois vieram os italianos <u>e os índios também</u>*".
>
> AVF/46 "*Na verdade os imigrantes foram chegando e praticamente tiraram a metade da reserva indígena"* (a referência diz respeito à área que atualmente compreende a reserva, pois na ocasião os índios ocupavam esse território, mas ainda não havia demarcação).
>
> JA/66 reforçou que "*imigrantes, agora tem bastante gente que veio para cá, mas antes eram só os colonos velhos e os indígenas*".

> AP/67 "*Primeiro os alemães foram para Blumenau- primeiro território ocupado - aí vieram subindo o Rio Itajaí até aqui Rio Itajaí do Norte foram então ocupando esses espaços assim. O Odebrecht* (foi um dos engenheiros que demarcou os lotes na época) *foi fazendo as medições e isso tudo aqui seria depois o município de Ibirama. Aí Ibirama foi subindo o Rio ao norte e prosseguindo essa imigração que nós temos ali. Aí vieram os italianos que ocuparam mais o interior do município, onde fica Dalbérgia que é bem na entrada lá embaixo e pertence ainda a Ibirama. José Boiteux foi criado bem depois e foram subindo o rio, foram ocupando os espaços*".

O imigrante chega ao Brasil com a missão de sobreviver e vencer na vida. Vem para fazer e ver tudo o que tinha imaginado cumprir na terra da fartura. Na percepção dos descendentes dos colonizadores, os primeiros colonos atravessaram o oceano, arriscando-se não só contra as forças da natureza, mas estando à mercê das doenças, das condições insalubres e da falta de alimentação durante as longas viagens transoceânicas. De acordo com Moraes e Bressan (2018, p. 368), "é a força e o efeito de se crer em uma terra de abundância e riqueza fácil que moveu/move o ser humano em busca de paraísos [...]". Só por isso já construíram uma narrativa heróica. Sua ânsia e desejo era chegar logo às terras do Novo Mundo, arregaçar as mangas e fazer cumprir a proposta de instalar-se nas regiões e estabelecer as vilas, contribuindo, dessa forma, com o progresso nessas terras, imprimindo sua marca. Ainda, almejavam trazer a pátria distante para esse território e firmar aqui, nesse Novo Mundo, um mundo seu.

O projeto de implantação das colônias no território catarinense, seguindo uma tendência mundial, é historicamente conhecido como a ação de bravos homens que são convidados a se lançarem em uma aventura desafiadora em terras desconhecidas, cruzando os oceanos, à mercê da sorte. O chamado surge para os imigrantes como resposta à situação momentânea que estavam vivendo em seus países e só é posto em prática principalmente por esse motivo. As dificuldades do continente americano e de seus povos eram divulgadas na Europa e reforçavam ainda mais o imaginário de superioridade do europeu e a necessidade de padrões a serem adotados para amenizar essa situação. Esse é o imaginário descrito, construído e disseminado no Brasil em relação aos colonos europeus. Uma construção marcada pela "imagem do imigrante e seus descendentes como cidadãos fortes e trabalhadores, que contribuíram para o progresso da região, desbravando as matas para implantar a civilização" (SELAU, 2006, p. 122). O senhor AF/68 deixa bem claro:

> "*Nós somos os desbravadores da região. Da carroça, do cavalo, das picaretas, das estradas, foi muito trabalho*".

> LVK/50 "*A gente lembra que foi bastante sofrido. Batalharam bastante para conseguir o que eles têm aqui. Quando a gente vê nas novelas a gente até sente saudade. A gente gostaria de lembrar como é que foi aquele tempo e tudo que eles passaram para chegar até aqui e hoje e ter o que eles têm. A gente se considera italiano*".

É essa a ideia que, em decorrência da situação vivida nos países de origem pelos imigrantes, sinaliza também o fortalecimento de uma continuidade exploratória, desbravadora, que lhes confere o título de heróis na medida em que deixam a sua pátria e a vida difícil que estavam vivendo e se lançam rumo ao desconhecido, com a única certeza de que se chegassem vivos teriam suas próprias terras, sustentariam suas famílias, teriam uma vida abundante e ajudariam de certo modo esse povo que carecia de uma identidade e até mesmo visibilidade. Essa representação do imigrante enquanto herói "pelos seus feitos" apareceu nos relatos que indicavam a família e os pais como heróis da região por tudo o que passaram.

> MO/72-CIBR/54 "*Meus pais*".
> CR/42 "*Meu pai, pelo que passou*".

> AVF/46-LVK/50-IZ/73-OJZ/76-IRG/79-IG/78-BM/83-CMB/85 "*A família, o pai*".

De acordo com o senhor BM/83, a intenção era trabalhar para sustentar a família, e na medida do possível adquirir seu próprio terreno:

> "*Vieram trabalhar. Primeiro plantavam arroz, depois pai comprou o terreno e ficou com a família*".

> AF / 67 complementa que "*Eles vieram e se instalaram em Scharlach no começo aqui do município. A maioria deles se instalou nos interiores, nessas tifas como eles chamavam. Onde tinha bastantes pedras eles achavam que ali tinha terra fértil para eles poderem produzir. Aí se instalaram nessas tifas ali era o lugar preferido deles até porque não se interessavam em terras planas"*.

> AP/67 explicou que "*a colonização é bem mista. Primeiro os alemães, depois italianos, mas foram chegando outras levas de habitantes que foram ocupando esse espaço. Então colonizaram e a hanseática é que dominou essa área aí"*.

A imagem de um imigrante comprometido e trabalhador é forjada como "'verdade' histórica e é fortalecida por meio das obras de história local que enfocam a bravura e a força de trabalho do imigrante para vencer o meio hostil, ou seja, a floresta e o que havia nela" (SELAU, 2006, p.122). O imigrante se coloca em uma condição na qual não mede esforços para ver seus projetos se cumprirem. Todos trabalham muito para colher os frutos da terra 'prometida' e regozijar-se nas recompensas que ela poderia proporcionar. A participante MO/72 reforça que sempre foi assim: "*O branco se mata de trabalhar".* Quando os primeiros colonos europeus começaram a chegar às terras do Vale do Itajaí, boa parte dos terrenos eram cobertos por mata fechada. Antes das estradas, todo transporte se dava através de canoas pelos rios.

> CSV/47 diz que na época "*tudo era mato não tinha nem estrada*".
>
> IZ/73 contou em detalhes as histórias da mãe "*Eu lembro que quando meus pais vieram para esse lugar, minha mãe tinha sete anos vieram de canoa pelo rio porque não tinha estrada. Não tinha nada só índio xucro. Depois foi vindo outras pessoas morar ali. Aí a família do meu avô se criou ali. Eles subiam tudo de canoa. Depois meu pai comprou um terreno tudo fazendo estrada. Faziam estrada de enxadão para ganhar os terrenos*".
>
> OJZ/76 disse que "*eles pagavam os terrenos com serviço. Eles trabalhavam para pagar os terrenos. Meu avô ajudava fazendo transporte para os índios pelo rio. Levava para reserva lá dentro do mato. Com o tempo foram abrindo estrada devagarzinho, devagarzinho, foram montando um sistema de maquinário*".

Figura 19: Hammonia – Início da Colônia Hansa

Fonte: Wittmann, 2015.

> LVK/50 disse que da colonização lembra que "*muita coisa que a gente aprendia era na escola. Tinha Hansa-Hamonia onde eles vieram abrir estradas por perto de Ibirama. Mais imigrantes alemães e italianos na verdade vieram e construíram isso*".

Figura 20: Abertura de estradas

Fonte: Wittmann, 2015.

Como já dito anteriormente, a situação encontrada pelos imigrantes ao chegarem aos locais onde as futuras colônias seriam construídas era, de certo, modo desmotivadora, em virtude da paisagem composta por densas florestas de matas cerradas. Os caminhos precisavam ser abertos, as casas precisavam ser construídas, os recursos eram escassos, a falta de infraestrutura e as condições básicas de sobrevivência (saúde, alimentos, produtos de higiene, utensílios em geral) e o isolamento revelavam que, para se obter o sucesso e conquistar esse território, os imigrantes precisariam passar pelas provas de desbravar e desvendar os desafios que a terra da fartura lhes reservava. Precisavam não se render aos sentimentos de medo, de pressão, que assim como o isolamento e a falta de recursos lhes cerceavam. Como prever quais mistérios essa terra lhes ocultava? Afinal de contas, o imaginário dessa terra que 'emanava leite e mel' e que poderia ser 'um lindo ramalhete de flores'[6] estava literalmente caindo por terra à medida que mais e mais trabalho e esforços eram empreendidos para que os colonos de fato pudessem estabelecer as vilas. Além das condições precárias de instalação, agregadas a diversos outros fatores até chegarem ao Brasil, os colonos se deparam com a existência de índios nas terras que estavam adquirindo. Assim, a face oculta e silenciosa que espreitava o cotidiano dos colonos começava a ser revelada. Logo, os recém-chegados encontraram indígenas e deram notícia da sua presença. Começam, aos poucos, formular uma descrição mais próxima do real e bem diferenciada do que era descrito na Europa.

Os encontros com esta população, que, ao contrário do que conheciam, estava viva e desfrutava de um território para sua sobrevivência, passaram a ser percebidos com preconceito e, ao mesmo tempo, como "fator de risco" (SANTOS, 2003, p. 437). De acordo com os colaboradores:

> OJZ/76 contou que "*os índios acamparam primeiro em Dalbérgia. Depois foram se espalhando, foram indo rio acima para procurar lugar. Começaram a entrar nos terrenos lá de cima e tomar conta*".
>
> IZ/73 "*Primeiro vieram os Laklãnõ Xokleng, os botocudos como nós chamamos. Depois os Guaranis do Paraná, daí foi trazido duas mulheres e um homem para ajudar a amansar os índios*".

---

[6] O trecho destacado refere-se à canção do folclore italiano Merica-Merica (1875). Sua letra apresenta uma percepção do que os imigrantes viveram durante as longas viagens transoceânicas e do que encontraram ao chegar a América.

> OJZ/76 continua dizendo que "*para nós os índios não incomodam. Os índios já incomodaram um monte. Hoje eles não incomodam. Eles queriam tomar conta de tudo. Já teve muita incomodação.*

> AF/67 "*os índios eu acho que vieram da região que a princípio era Dona Emma, da região do posto. Depois acho que em 1919 eles se transferiram de lá para cá e daqui eles foram subindo até a reserva onde é a reserva deles ali. Naquela época os índios plantavam, produziam e eles vinham de canoa de lá de dentro até aqui, até Ibirama vender os produtos deles e o artesanato*".

Mesmo sem a existência de um contato direto, o imaginário que os imigrantes construíram ainda na Europa sobre os indígenas começa a ser reforçado nas terras brasileiras em decorrência do que agora era visualizado e divulgado pelos habitantes das colônias. O preconceito e a formulação de um estereótipo associado à figura indígena passavam a ser disseminados e a superioridade do europeu ganhava cada vez mais destaque. O fato de os índios não serem civilizados conforme os moldes dos imigrantes europeus justificava o seu desaparecimento ou extinção.

> [...] Era como se as populações indígenas não existissem em relação com os brancos europeus vindos para a América. Por este procedimento, os povos considerados inferiores tendiam ao desaparecimento, pois só sobreviveriam se "evoluíssem" a ponto de se tornarem civilizados conforme os padrões europeus. A postura dos europeus em relação aos mesmos passou a ser de indiferença, pois a ideia da seleção natural justificava o comportamento predominante entre os brancos em relação aos indígenas, ou seja, o extermínio dos mesmos passava a ser visto de forma natural e como uma etapa evolutiva da civilização, já que poucos eram os que reconheciam nos indígenas uma sociedade digna de respeito, e no caso dos botocudos, menor ainda era o número de pessoas que acreditavam que os mesmos poderiam conviver com o modelo de civilização europeia (SELAU, 2006, p. 115).

Os índios e os imigrantes compartilhavam o mesmo território, mas isso não garantiu que os imigrantes compreendessem que eram de fato os indígenas. O antropólogo Sílvio Coelho dos Santos (1987, p. 109) esboça uma proposição essencial no que se refere à concepção do indígena que ocupava o território catarinense, descrevendo que, "na verdade, ninguém sabia explicar como era o indígena; o porquê de sua conduta; a razão de seus costumes". As histórias contadas é que determinavam quem era o índio e indicavam todos os aspectos do seu perfil. AF/68 inicia sua fala sobre o índio dizendo que:

> "*Muitas histórias contadas, né? Porque aqui eles eram até naquela ponte de Dalbérgia. Quem trabalhar naquelas terras vai encontrar ponta de flecha onde eles caçavam".*

> JA/66 explica que "*eu tenho bastante lembrança porque eu morava lá em cima pertinho da aldeia. Os índios antigamente eram os índios. Vamos supor assim, tu querias comprar um porco, um gado, um milho, era dos índios, mas hoje em dia estragou bastante".*
>
> IG/78 diz que "*antes, há uns 50 anos eles desciam o rio iam remando até Dalbérgia e vendiam palmito. Hoje eles estão mais recuados. Eles têm tudo o que precisam. Hoje eles não vão mais*".

Tudo o que se sabia dos indígenas era o que se ouvia nas colônias ou o que a imprensa noticiava, mas foi o suficiente para que a imagem de um índio Laklãnõ Xokleng, "selvagem e desalmado", que tudo fazia para matar o branco fosse se constituindo (SANTOS, 1987, p. 97). A disseminação de um índio bravo e agressivo foi necessária para justificar as ações que sobre eles deflagravam os bugreiros e os colonos.

> BM/83 lembrou de um episódio onde "*juntaram uma turma de brasileiros para escolher um terreno dos índios. Os índios os pegaram, botaram em fila e tiraram todas as armas deles. Tinha um índio que ligou para Curitiba para perguntar se era para libertar. Eles não sabiam usar as armas. Só as lanças*".

Devido à falta de comunicação entre os índios e imigrantes, muitas percepções individuais eram lançadas e rapidamente concebidas como 'verdade'. Uma delas era que o índio poderia ser ingênuo ao ponto de aceitar que seu território fosse tomado sem maiores problemas. Não sabiam os colonos que os indígenas já disputavam espaço com outros grupos indígenas e não aceitariam tão facilmente essa invasão, e muito menos se renderiam de imediato aos modelos de organização social e cultural dos imigrantes.

As narrativas espalhavam-se rápido pelas colônias e núcleos coloniais e, assim, além de ser um povo sem escrita, sem história e sem Estado (SILVA, FARIAS, 2013, p. 185), os Laklãnõ Xokleng passaram rapidamente a ser impiedosos, frios, imaturos, irresponsáveis, indóceis, pagãos, imorais e até criaturas fantásticas que viviam em grandes templos que possuíam um rei, que guardava um tesouro composto por todos os tipos de frutas do Brasil (SANTOS, 1987). Os colonos os percebiam como seres místicos originários das recorrências simbólicas descritas nas constantes narrativas repetidas na região. Concluía-se, então, que o índio, enquanto terror do sertão, que trucidava as suas vítimas em emboscadas, "não era exatamente humano" e isso fortalecia a ideia estereotipada de quem era o índio.

> "O índio não é uma pessoa humana"; "O índio não é gente"; "Por isso ele comete essas barbaridades". Essas as conclusões a que muito chegaram ao ouvir as

> narrações sobre os ataques realizados pelos silvícolas. E se o índio não era verdadeiramente humano, o melhor remédio para ele seria chumbo. As colônias distribuíam avisos lembrando a época que os indígenas costumavam fazer suas correrias e alertavam para que todos tivessem suas armas em condições de imediato uso. (SANTOS, 1987, p. 98).

Esse imaginário foi o estopim de todos os problemas, pois tudo passou a ser atribuído aos índios. Se os colonos resolvessem morar na cidade, se a colheita não fosse farta, se os bois desaparecessem, se a mula se assustasse numa curva no caminho, os culpados eram os indígenas. A imprensa contribuiu significativamente para a formação dessa imagem negativa do índio. Nas áreas de colonização, os jornais sempre reforçavam a ameaça que os indígenas representavam. Santos (1987, p. 109) explica que "o índio ontem, como hoje, era um desconhecido que a maioria da população não desejava conhecer". Afinal de contas, o índio era visto e concebido segundo os padrões de vida e conduta que os brancos possuíam.

O rótulo de indomesticável já estava afixado e, para garantir a segurança, apenas o uso da força e das armas de fogo seria viável. A partir do desconhecimento da presença dos indígenas por parte dos primeiros colonos do Alto Vale do Itajaí e da falta de contato com os índios, além das histórias assustadoras sobre eles, os imigrantes foram criando suas representações sobre esses sujeitos.

> AF/67 "*Naquela época nos anos 50 ou 60 nós tínhamos medo dos índios. Nós tínhamos medo dos índios dos outros não, mas dos índios nós tinha medo pelas histórias que se ouvia. A forma que eles eram. Eles não tinham um diálogo com o branco praticamente, muito pouco. Os mais velhos até eu creio que sim. Mas os índios, eles ficavam lá dentro. Se dizia lá vinham os índios, nossa*! "

O desconhecido gerava medo, que, agregado à fama de agressividade desencadeada por sua resistência à dominação e aos moldes de civilidade europeus, reforçava ainda mais a constituição de um estereótipo que, por sua vez, culminou com sua sentença.

> AP/67 "*O medo era assim, os índios tinham medo dos brancos e os brancos tinham medo dos indígenas. Achavam que atacavam coisa e tal e eles tinham receio também".*

Era incompreensível para o imigrante a resistência dos indígenas à civilização. Eles não entendiam como os índios podiam dar as costas a tudo o que eles estavam dispostos a compartilhar. Era um privilégio estar ofertando essa oportunidade. Afinal, quem não se interessaria em ser portador dos hábitos que compunham a cultura europeia? Os índios não se

importavam com a percepção que os imigrantes tinham deles e menos ainda julgavam necessário abrir mão de sua cultura para agradá-los. Os indígenas vinham há décadas cultivando a sua cultura e repassando de geração em geração seus costumes e tradições. Trabalhavam todos voltados à coletividade e vivendo um dia de cada vez, sem estocar alimento, sem dividir o terreno entre os componentes do mesmo grupo. Essa era a sua marca. Assim eram eles. Esse era um dos aspectos que provavelmente mais intrigava os colonos. Trocavam o ajuntar, empilhar e somar por dividir e trabalhar em equipe.

> Assim, a construção de uma representação sobre os habitantes desta floresta foi marcada pelo preconceito e pela negação ao direito de ser diferente, uma vez que na época, final do século XIX, o pensamento dominante era de que os povos estavam fadados a seguir uma evolução até atingir o progresso, representado pelo modelo de civilização europeu, ou estariam condenados ao desaparecimento. (SELAU, 2006, p. 122).

Selau (2006, p. 107) salienta que "a reputação que se constrói sobre os botocudos é da ferocidade, do indomável, o que não aceita curvar-se à civilização". Os elementos que enredavam as narrativas não permitiam conceber o índio de outra maneira, se não um selvagem astuto. O autor discorre sobre a percepção que os colonos e até mesmo representantes do governo tinham dos Laklãnõ Xokleng citando que:

> Esta reputação serviu de base para elaboração de um pensamento que condenava os botocudos a morte, uma vez que não sendo possível o contato amistoso com a civilização, sua morte passa a ser vista como um fator necessário a apropriação e integração de várias áreas ocupadas por estes grupos aos interesses econômicos do Império, razão pela qual se declara uma verdadeira guerra aos botocudos ao longo do século XIX. (SELAU, 2006, p. 107).

O fato era que a terra estava sendo usurpada ao índio pela força. Muitos interesses estavam em jogo nos governos, nas companhias de colonização. Assim, em muitos casos, tanto o índio quanto o colono foram vítimas nesse processo de ocupação sistemático e irreversível (SANTOS, 2003, p. 437).

Novais (1998, p. 275) esclarece que para os imigrantes "os indígenas nunca foram considerados vizinhos ou proprietários das terras onde se encontravam". O índio é sempre associado à figura de um ser sanguinário que ataca as plantações, rapta as mulheres e mata as crianças. "O horror quando da presença dos índios nas imediações de suas propriedades era comum entre os colonos. Ninguém deseja se expor às flechas e bordunas indígenas, ninguém pretendia admitir a possibilidade de uma aproximação pacífica" (SANTOS, 1987, p. 112). Aos poucos a imagem de um índio enquanto ser que poderia ser instruído a ponto de tornar-se

civilizado foi se dissolvendo e fortalecendo outra imagem para os não civilizados que assinavam seu atestado de ignorância ao resistirem ao progresso.

> No que diz respeito aos indígenas, em pouco tempo, a ideia do bom selvagem, o homem em seu estado puro, que predominou na Europa até meados do século XIX vai aos poucos ceder espaço para a construção de um inimigo a ser combatido, pois as colônias, como vimos, foram implementadas no território histórico dos Laklãnõ Xokleng, que por sua vez, não aceitaram esta invasão sem esboçar reação. (SELAU, 2006, p. 120).

O horror e o medo justificavam as ações praticadas, pois a vida dos colonos e das colônias era mais importante que a destes desalmados imprevisíveis. Uma das medidas tomadas em todo o estado de Santa Catarina e no município foi a contratação de bugreiros principalmente por empresários madeireiros que estavam se instalando na região.

> AP/67 "*Os bugreiros vieram para caçar os indígenas e muitos índios foram dizimados, mas eles também tinham medo. Eles também vieram do litoral para cá, forma pessoas contratadas pelos madeireiros e aí eles vinham para cá para ocupar o espaço e 'caçar os índios'*".

O sentimento de medo vivido pelos primeiros colonos da região é relatado por seus descendentes e toma a forma de um medo secundário, aparecendo "como um rastro de uma experiência passada de enfrentamento da ameaça direta – um resquício que sobrevive ao encontro e se torna um fator importante na modelagem da conduta humana mesmo que não haja mais uma ameaça direta à vida ou à integridade" (BAUMAN, 2008, p. 9).

A experiência vivenciada pelos antepassados ganha proporções relevantes devido à forma pregnante como foi repassada, transformando-se num sentimento que se presentifica, que é partilhado ainda nos dias atuais. É possível verificar que o ser humano pode, assim, se apropriar de experiências não vivenciadas diretamente e até mesmo partilhar de forma sensível os aspectos da situação original. O sentimento de medo verificado na maioria das entrevistas aparece muitas vezes nas narrativas como uma memória do outro que aos poucos começa a ser citada, como se pertencesse a quem narra. O conjunto de expressões que foram associadas à narrativa – choro, gestos, suspiros, o olhar distante – revelaram essa proximidade com o fato narrado e, de acordo com os entrevistados, motivaram a prática de algumas ações no tempo presente. É o que Bauman (2008, p. 9) denomina de "medo de segundo grau, um medo, por assim dizer, social e culturalmente "reciclado", ou um medo derivado que orienta seu comportamento, quer haja ou não uma ameaça imediatamente presente".

> BM/83 *"Meu pai tinha medo dos índios porque tinha que sair no escuro (*choro*). As casas eram pregadas por dentro com sarrafos para os índios não entrar enquanto eles estavam bravos. Depois de manso não. O pai tinha medo porque eles podiam estar escondidos com as flechas e eles encostavam a flecha assim... para fazer medo (*o entrevistado aponta para a região entre o pescoço e o peito*) e faziam comer coros aqueles bichos que dá na madeira podre".*
>
> OM/39 diz que "*o medo é presente, na verdade por parte das duas etnias brancos e índios. Continua assim, sempre o confronto. Pode ser num baile, festa, evento, se olhar dá confusão. Se tem uma festa a gente não vai lá porque tem medo, mas eles vem. O branco não vai porque tem medo*".
>
> BM/83 diz que o medo *"Era enorme. Medo que Deus nos livre. Todo mundo tinha medo. Agora ainda ninguém quer saber de bobagem*".

Os relatos acima descrevem a presença do regime diurno da imagem quando expressam a separação, segregação, onde os conflitos evidenciam a luta e supostamente a divisão entre as partes na busca por vitória. Todo esse contexto de medo e disputa revela, na realidade, o que estava em questão, que era a posse da terra e, nessa luta, a usurpação era um método válido. "Afinal, não passavam de selvagens!" (NOVAIS, 1998, p. 275). Para que querem a terra?

> OJZ/76 "*Olha as terras na verdade aqui. Naquele tempo foi bem dividido os índios ganharam um tanto de terra e aí os brancos foram entrando e comprando e começaram a fazer escritura. Eles tem 80 mil lotes não querem para nada. Eles tem terra mais não aproveitam para nada. Não, não, nunca foram de trabalhar. Um ou outro mestiço que plantava uma malhinha de qualquer coisa, mas não dava nem tempo um ia lá e já colhia*".
>
> CMB/85 explica que "*Os colonos usam a terra dos índios. Eu acho que teve problemas dos colonos com os índios porque eles queriam mais terra. Os índios não se davam bem com os colonos por causa de terras eu me lembro que eles falavam que os colonos não eram índios e por isso deu problema. Os colonos queriam dominar certas regiões de terras que eram dos índios.*

A terra representava para ambas as partes envolvidas nessa disputa por território a sobrevivência. Tanto para os índios quanto para os imigrantes a terra sinalizava a vida e a esperança. Para os colonos, a posse das terras, em especial, era a motivação para o início dessa jornada por territórios desconhecidos. Conforme IG/78 "*A terra era tudo! O que meu pai mais fez foi dívida para comprar terra".*

A tomada das terras pelos imigrantes era autorizada pelo governo, conforme relatado anteriormente. Eles pagavam as terras prestando serviços ao próprio governo: abrindo estradas, fazendo pequenas construções e estabelecendo as colônias. O índio e o perigo que ele representava para a Sociedade Colonizadora e para os imigrantes da Colônia de Hammonia eram um empecilho aos projetos do Governo da época. "Para o imigrante, o índio era um problema e para a Sociedade Colonizadora um entrave para o desenvolvimento. Todavia, para os índios, era exatamente o contrário, os brancos significavam o fim de sua cultura e a ameaça de extermínio" (WIESE, 2007, p. 283). Assim, à medida que as colônias se estabeleciam e cresciam, os índios observavam o seu espaço ser modificado, e aos poucos começavam a ser cerceados em um território mais reduzido.

> CSV/47 "*A colonização foi empurrando os índios para essa região*".
>
> AF/68 "*Mais aí eles foram encurralados".*
>
> CIBR*/54 "Aí eles foram empurrados um pouco para cá e um pouco para Lages. Eles viviam no litoral e foram sendo empurrados, empurrados, por nós, pela chegada dos imigrantes quando começaram as colônias.*

Os imigrantes não entendiam quando chegaram às terras do Vale do Itajaí as ideias e os comportamentos dos indígenas no tocante aos seus costumes; e não compreendem até os dias atuais porque eles querem as terras se não trabalham, pois não usam para nada.

> AF/68 "*Ainda hoje eles querem certa parte dessa região aqui para eles". Eles têm bastante terra, cerca de 900 lotes de terra aqui. Índio não trabalha! ".*
>
> IZ/73 "*Eles têm bastante terra. Nunca foram muito de trabalhar".*

Uma das estratégias utilizadas pelo governo e pelos moradores das colônias, como já dissemos, foi a contratação dos bugreiros para estabelecer a segurança dos pequenos povoados. Outra estratégia implementada foi cercear e amansar os índios para que passassem a ser mais civilizados. Dessa forma, os que não foram caçados e mortos foram empurrados para a atual região onde se localiza atualmente a Reserva Indígena Duque de Caxias. Sua situação era semelhante à de quem vive em cárcere privado. Não estavam presos literalmente, mas não podiam sair da reserva. Viviam numa espécie de confinamento semiaberto.

> AP/67 "*Os índios sempre ocuparam o Brasil pelo litoral. A imigração foi aumentando e os índios foram recuando, recuando aí se juntaram a reserva que é considerada Duque de Caxias, mas ela nunca deixou de ser uma reserva florestal e ambiental. Hoje, nós estamos ocupando o espaço dos Laklãnõ Xokleng".*
>
> RJS/75 "Tinha um portão. O branco não entrava e o índio não saía".
>
> BM/85 "*Depois o Eduardo proibiu eles de sair de lá de dentro da divisa".*

Para que a civilização e, de certo modo, o cerceamento dos índios acontecessem e fossem monitorados, foi criado o Posto de Atração do Rio Krauel, que prestava atendimento aos índios. Um dos trabalhadores designados pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI para esse posto foi o jovem Eduardo de Lima e Silva Hoerhan. Após instalar-se no posto, Eduardo começa a se interessar mais em cumprir seu propósito, de fato, naquele local. Na medida em que Eduardo foi se familiarizando com o território e com os costumes dos índios, ele construiu uma casa grande dentro da reserva, onde, além de morar, ele armazenava todos os mantimentos provenientes do governo, e assim começou a criar estratégias para chamar os indígenas e se aproximar deles, pois o Serviço de Proteção aos Índios - SPI não detinha nenhum tipo de plano de intervenção. Conforme descreveram alguns relatores:

> BM/85*"Na frente da casa do Eduardo eles enchiam de fitas tipo enfeite de tudo que era cor de papel. Botava para os índios verem de longe e irem chegando. Era para chamar eles".*
>
> OM/39*"O Eduardo tinha que domar e amansar. Então ele derrubou uma área e fez como se fosse criar um passarinho. Para eles ficar manso foi agradando e amansando. Foi tratando e eles foram chegando ficou amigo e inimigo".*

Depois das várias ações empreendidas por Eduardo e pelos outros empregados do posto, aos poucos os índios, tomados pela curiosidade, foram observando de longe o que acontecia em torno da sede e da casa do suposto pacificador. Os hábitos, as vestimentas, os utensílios recebidos e armazenados (ferramentas, máquinas, roupas, calçados etc.) ali tão próximos permitiam aos índios um observatório da cultura dos brancos. O fato de os brancos estarem instalados no seu espaço deixava margem para os indígenas pensarem que eram eles que estavam se rendendo e sendo amansados. Não sabiam eles que as intenções motivadoras dessa inserção dos brancos em seu território sinalizavam o início do processo de aproximação e, por consequência, resultaria, mais tarde, na pacificação. Sem contar que a proximidade dos

brancos significava que os índios estavam cada vez mais expostos às doenças que por eles eram desconhecidas.

Uma das maiores dificuldades encontradas pelo SPI em sua missão depois do distanciamento e receio dos indígenas talvez tenha sido a falta de comunicação. Não falavam a mesma língua. Os índios utilizavam muitos dialetos para se comunicarem, o que dificultava mais ainda a situação. Assim, aprender seu código era necessário. Conforme relatado por um entrevistado que morou boa parte da infância dentro da reserva, BM/ 85 "*O Eduardo falava índio com eles*".

Assim, os Laklãnõ Xokleng gradativamente foram se aproximando e depois de um tempo, quando tinham um pouco mais de confiança, se ficassem doentes, procuravam o Eduardo.

> BM/85"*Eles vinham quando ficavam doentes, eles vinham nus e ele dava remédio para eles. Os índios ficavam contentes quando ganhavam roupas".*

Mas nem sempre Eduardo e seus companheiros praticavam benfeitorias para os índios. Logo que eles foram aceitando alguns direcionamentos, Eduardo foi se impondo como autoridade e, se não obedecessem, sofriam as consequências. Da mesma forma acontecia com os mantimentos e utensílios recebidos, pois ficavam armazenados e não eram distribuídos.

> BM/83 *"O Eduardo recebia tudo quanto é coisa, roupa de monte, arame de cerca para fazer pasto, máquina de olaria para fazer telha e tijolo. Tudo isso ele não dava nada. (Choro). Pai passou muito trabalho. O Eduardo guardava tudo num rancho, nunca entregou nada! Apodreceu tudo!".*
>
> CMB/85 disse que "*eu ouvia dizer que tinha um que cuidava dos índios, o Eduardo. Ele veio pacificar, assim né, do jeito dele, não do jeito dos índios. Eles amarravam os índios nas árvores e davam coça neles".*
>
> BM/83 *"Quando eles estavam mais calmos depois o Eduardo se cobrava. Quando os índios não obedeciam, ele pegava e amarrava e os empregados os juntavam na tala – um chicote de surrar cavalo com argolas. Metia o pau depois soltava".*

A aproximação voluntária dos indígenas não era garantia de submissão ou rendição. Conforme explica Harry Wiese (2007, p. 304), "os índios realmente se aproximaram do Posto de Atração do Rio Krauel, mas não para serem pacificados ou aldeados". Para os

trabalhadores do Posto, isso era motivo suficiente para comemorarem o sucesso na atração dos indígenas, mas não significava o fim dos problemas desencadeados pela instalação dos imigrantes na região. Os colonos, as companhias colonizadoras e próprio governo solicitavam que alguém tivesse controle sob as ações dos índios. Era necessário que eles obedecessem a um comando. Eles tinham que ter um líder que pudesse ensinar-lhes de modo a não atrapalhar os interesses dos brancos. Foi aí que o Eduardo entrou em cena e assumiu esse papel. Tudo teria que transcorrer de acordo com a sua vontade, afinal de contas:

> OM/39 "*A voz era ele. Não tinha diálogo. Se não fosse assim ele judiava e vinha chumbo*".
>
> IF/62 "*Quando eles foram domesticados- não sei como se diz- quando tinha o Eduardo, ele os prendia".*
>
> RJS/75 *"No tempo do Eduardo eles tinham lei".*

A imagem de Eduardo enquanto autoridade se fortalecia entre os índios à medida que ele demonstrava seu poder através das punições aplicadas aos índios que insistiam em desobedecê-lo. Já entre os brancos essas ações punitivas eram narradas e contribuíram para intitulação de Eduardo como um herói na cidade e na região do Alto Vale do Itajaí. A coragem de Eduardo e seu empenho em manter os índios dentro da reserva fizeram com que principalmente os moradores da região estimassem a postura do pacificador ao ponto de considerarem seus feitos como atos heroicos, os quais são narrados pelos descendentes dos colonizadores muitas décadas depois. Os relatos que seguem foram descritos em resposta à apresentação da isca semântica herói e apontam Eduardo como o grande herói:

> AF/67 "*Acho que o grande herói foi o pacificador, Eduardo. Ele foi o pacificador da reserva indígena principalmente*".
>
> CSV/47 "*Eduardo porque ele ensinou e iniciou os indígenas*".
>
> IF/62 - RJS/75 "*Foi o Eduardo que cuidava dos índios. Tinha um portão, o branco não entrava e o índio não saia. Ele morava lá. Tinha uma casa numa estradinha bem estreita*".
>
> AP/67 "*Aqui da população seria o Eduardo Lima e Silva. Foi ele que pacificou e tal, hoje tenho assim ele como herói*".
>
> AF/68 "*Eduardo Lima é o mais herói que conheço na região. Ele veio para o mato, com gente do mato e sobreviveu, é um herói. Ele conseguiu dobrar eles. Ele se enfiou de cabeça no mato*".

> JA/66 "*Eu acho que herói foi quem amansou os índios. Ele foi um herói. Eles contavam que ele era bastante rígido, mas ele conseguiu dominar. Fazia com que eles trabalhassem coisas assim*".

Durante mais de 40 anos[7] Eduardo de Lima e Silva Hoerhan viveu junto aos índios na reserva. Os Laklãnõ Xokleng, com o passar do tempo, acostumaram-se com a sua presença e o aceitaram como autoridade e representante dos seus direitos em alguns momentos. O fim de sua história e de sua aceitação na reserva foi acontecendo gradativamente devido aos excessos de autoridade praticados e às várias denúncias que foram se acumulando relacionadas a maus-tratos.

> BM/83 *"Depois o Eduardo proibiu eles de sair de lá. Dentro da divisa ele tinha fuzil. Um dia dois índios teimaram e fugiram e se jogaram no rio. O Eduardo acertou um tiro na nuca de um deles. Ele boiou. Depois de matar o índio ele foi preso".*
>
> IF/ 62 "*Foi, foi e daí acabou-se o Eduardo".*

No ano de 1972 tiveram início as obras de construção da barragem para a contenção das cheias no Baixo e Médio Vale do Itajaí, no território que compreendia a reserva indígena e a Terra Indígena Laklãno[8], e mais uma vez a vida dos indígenas e dos imigrantes começa a sofrer transformações. Um dos colaboradores da pesquisa expôs sua percepção baseando-se na proximidade com que acompanhou o início da colonização, e ressalta que talvez a maior mudança enfrentada pelos colonos e indígenas na região na época tenha sido a construção da barragem.

> RJS/75 "*A Barra Dolmann* (vila que se desenvolveu as margens do Rio Dolmann) *aqui tinha quatro ou cinco mercados. Tinha um povoado cheio de gente. Vieram fazer essa barragem, fizeram umas casarias aí o pessoal foi garrando Blumenau e Indaial e agora tem uns em cima do morro e o resto saiu e sumiu tudo*".

---

[7] Em 1954, Eduardo de Lima e Silva Hoerhan completou 40 anos de atividades junto aos Laklãnõ Xokleng, à frente da administração do Posto Indígena (SANTOS, 1987, p. 185).

[8] A obra foi projetada e executada com o fim específico de conter enchentes que afetam cidades do Baixo e Médio Vale do Itajaí. Seu lago de contenção atinge as terras de várzea que antes da obra eram habitadas por povos Laklãnõ Xokleng e Kaingang, pelo grupo cafuzo inserido na área no final de da década de 1940 e pelo grupo Mbya-Guarani lá instalado no início dos anos de 1950. Também atinge terras agricultáveis situadas às margens do Rio Dollmann, as quais eram utilizadas por descendentes de colonos instalados no lugar desde meados da segunda década do século XX (ATHAYDE E MARTINS, 2017, p. 11).

> *AVF/46 "Complicou depois que saiu a barragem. A barragem acabou com tudo. Os índios faziam plantações, moravam mais perto do rio e viviam bem. Quando chegou a barragem tiveram que mudar uns 500 metros para cima, já tudo na beirada do morro. Hoje a maioria das casas caiu tudo porque foram feitas na encosta".*

A barragem, para os moradores das proximidades do Rio Dollmann, para os índios e colonizadores, representou o início de mais uma briga em defesa do território para os primeiros e o fim dos sonhos para os últimos. O governo indenizou os colonizadores que, em sua maioria, foram residir em outros municípios da região. Aos índios ficou acordada a construção de casas novas em outras áreas da reserva. Até hoje os indígenas reclamam que o acordo foi cumprido em partes. Sendo que algumas casas foram edificadas nas encostas dos morros e, devido ao tipo de solo, na época das cheias, o excesso de umidade tem feito com que elas desabem. Outras foram edificadas em locais com declives acentuados, o que faz com que as moradias fiquem inundadas frequentemente. Essa é uma das razões pelas quais os índios reclamam restituição.

O principal motivo que alimenta as discussões e reivindicações dos indígenas desde a instalação da barragem é a demarcação da terra indígena pelas medidas originais da primeira definição, datada de 3 de abril de 1926, de acordo com o Decreto Estadual número 15[9]. É importante ressaltar que em virtude da falta de recursos do Serviço de Proteção aos Índios e da falta de interesse do governo estadual a área fixada pelo Decreto de 1926 jamais foi delimitada (SANTOS, 1987, p. 198). A falta de posicionamento do governo em relação às indenizações e redefinições territoriais faz com que os índios realizem constantes manifestações na casa de máquinas da barragem.

> CIBR/54 "*A barragem já era projeto de alguns anos atrás. Só que essa barragem era dentro da reserva. Os índios alegam que não foram indenizados o suficiente. O que realmente era para ser. Até hoje sempre tem essa briga de índios e governo. Perto das cheias eles fecham a estrada. O governo diz que sim. Eles alegam que foram enganados tiraram mais do que foi combinado".*

[9] Pouco antes do início das obras de construção da Barragem Norte no Rio Itajaí, a Terra Indígena Ibirama/Laklãnõ passou por uma redução em sua área devido ao acordo celebrado entre o Governo do Estado de Santa Catarina e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Assim, entre os anos de 1949 e 1950 houve uma redução de 830 hectares de área que passariam periodicamente a ser inundados pela barragem (PORTAL KAINKANG, 2018).

> OM/39 "*Abriga é por falta de indenização por parte dos índios. O índio não trabalha, assim o colono fica mais bravo ainda. Isso contribui para briga. Cresce a disputa. O Governo Federal só quer dar a eles casa. Quando chove tudo amolece. O branco não sabe o que acontece lá. O governo faz as casas lá em cima e chove e amolece e as casas caem".*
> IG/ "*A barragem também era dentro da reserva dos índios era para eles serem indenizados*".
>
> JA/66 descreve que "*A disputa é longa. Como eu falei que estragou foi à barragem. Agora tem essa disputa lá. Se eles prometeram para eles agora eles tem que se explicar e fazer o que prometeram. O governo lá, isso vem de muitos anos*".
>
> IF/62 "*Na verdade, na verdade, quem estragou os índios foi à barragem, eles trabalhavam para sobreviver. Depois veio a barragem aquela vendição de madeira aquelas coisas, daí estragou. E hoje em dia está bem difícil lá! "*
>
> AP/67 "*As disputas foram realmente os territórios indígenas. Ainda continua em relação à velha demarcação, a primeira demarcação que é do Rio Dollmann para cima. É uma área muito grande e essa área toda deveria ser ocupada pela população indígena. Devido à colonização hanseática foram vendidos os lotes para os brancos onde houve aquele conflito e tal. Bastante conflito sim, mas é um conflito de querer território e ainda continua e vão ver de novo a demarcação. Uma hora vem outra não vem. E estão aí aguardando esse território que era deles*".

A construção da barragem serviu de marco social e divisor de águas no tocante à separação de índios e brancos. A edificação da obra fortaleceu a segregação dos indígenas, servindo de limitação de seu território e tranquilizando os moradores das colônias por algum tempo, pois os muros da barragem indicavam o término de sua área, a fronteira entre índios e brancos, enfim, o confinamento autorizado dos indígenas.

O entrevistado RJS/75 reforça essa ideia de que antes o índio tinha alguém que direcionasse, e então respeitava as 'fronteiras'; atualmente, eles estão para cá da barragem, aproximando-se cada vez mais.

> RJS/75 "*Quando eu conheci isso aqui a reserva era bem lá dentro e aí tinha o Eduardinho que cuidava deles (os índios). Dava remédio e alimento e depois eles vieram. <u>Estão aqui na barragem, já vivem por ali tudo</u>. <u>Antes a cerca era bem lá dentro</u>. Tá feio por ali! A gente quando precisava ir ao médico ia lá. Ele dava remédio para os índios e dava para nós os brancos também. Depois eles plantavam milho agora eles estão liberados para vim para cá. Quando era o tempo do*

> *Eduardo eles plantavam aquelas rocinhas de milho, criavam porco. Nós buscava lá dentro, agora o governo trata eles. Agora eles não plantam mais nada".*
>
> AP/67 "*Sempre eles estão ali habitando a barragem também uma contenção de cheias que foi construída, hoje eles ainda estão a receber donativos adquiridos na época*".
>
> RJS/75 *"No tempo do Eduardo eles tinham lei agora é liberado".*

A fala dos colaboradores revela que a falta de um líder branco pode ser a causa da desordem instaurada no local de construção da barragem e o motivo pelo qual cada vez mais os índios estão se aproximando da cidade e "desrespeitando as fronteiras". Em nenhum momento os descendentes dos colonizadores fazem alusão aos auxílios prestados pelo governo aos primeiros imigrantes e, de modo sutil, lançam críticas ao assistencialismo do governo, de acordo com os trechos destacados nas falas dispostas acima e nas que seguem:

> LVK/50 "*Não tenho nada contra eles, só que índio, não tem mais, o que tinha já foi! A gente mora aqui a gente vê. Tem uma FUNAI ali porque esse prédio não é dentro da reserva indígena, né? Eles dizem que eles são discriminados, mas o que a gente vê de material que chega ali para eles, não é isso. Eles ganham tudo e não sabem aproveitar o que eles ganham. Poderiam ter uma vida diferente. Nessa região que está demarcada ali é a área de risco. Quando eles fizeram ali eles já sabiam que não podia construir estão ali onde não era para estar porque tem enchente. Vieram para baixo. Não aceitaram, na verdade eles querem estar aqui. Bem perto*".
>
> MO/72 "*Eles ganharam, mas eles venderam para os brancos. Os brancos caíram na onda de comprar. Eu gosto do índio e tudo. Mais o índio é o que mais tem porque eles não trabalham. Pior que o branco trabalha só que o índio só quer ganhar do governo e não faz nada. Só vem para baixo vão comer no restaurante. Todo mundo aposentado então para que trabalhar".*

Os moradores entrevistados dizem que não têm preconceito, mas nas entrelinhas de seus relatos deixam claro que não compreendem porque os indígenas insistem em vir para a cidade. A presença deles na cidade ainda causa estranhamento e desperta desconfiança. Na percepção deles, o índio não tem porque ir à cidade. Como se tudo o que eles precisassem estivesse lá, até porque não trabalham, como tem dinheiro para gastar na cidade? A reserva recebe a conotação de cidade dos índios, por isso a sugestão de o prédio da FUNAI também ser instalado dentro da própria reserva. Assim, eles não teriam motivo para se dirigirem ao

centro da cidade. Os índios parecem não ser considerados habitantes do mesmo município que os brancos. E ainda são idealizados como selvagens por alguns, e vistos como aproveitadores por muitos. O preconceito é bastante latente, mas manifestado de modo implícito, para não gerar possíveis problemas.

> CSV/47 "*A aceitação ao índio não é tranquila. Aqui no município é complicado, até para dar emprego às pessoas ficam pensando: será que vai trabalhar vai me botar na justiça, vai faltar, tem sempre um pé atrás. Alguns pensam que eles ainda andam pelados. Pensam por que querem terra se não trabalham. Preconceito tem bastante e é nós que criamos. Não nasce com a gente. Eu fui criada assim e é difícil mudar".*
>
> IZ/73 "*Lá dentro tem índio que não presta, mas tem índio bom. Trabalhador, que faz as coisas certas. Um monte de índio bom. Não são todos que é vagabundo e safado*".
>
> OJZ/76 "*Antes eles viviam assim, mas aí começaram a entender seus direitos. Ficaram um pouco civilizados. Depois com eles estudando e vendo os direitos deles a prefeitura teve que arrumar terra. Tem índio com pós-graduação, magistrado ali dentro*".
>
> LVK/50 "*O que é de direito é de direito então porque ficar invadindo os brancos! Quantas famílias eles tocaram embora e elas ficaram sem nada. Trabalhavam na escola na Barra Dollmann eles abandonaram a casa e os índios destruíram casa, destruíram tudo. Para pegar madeira. Para destruir, fazer fogueira, vender, não tem lógica!*"

A chegada dos imigrantes à região de José Boiteux – que anteriormente compreendia o território de Ibirama – e a fundação da Colônia de Hammonia são datadas de 8 de novembro de 1897[10], e, mesmo já tendo-se passado 120 anos do início da colonização do local, no imaginário social dos atuais moradores os índios ainda são idealizados em muitos aspectos como se vivessem da mesma forma que viviam naquele período. Alguns relatos justificam essa percepção ao descreverem os índios em situações em que eles agem como se ainda não fossem civilizados e demonstram um comportamento inconsequente e selvagem.

[10] No dia 8 de novembro de 1897, a comitiva chegou à barra do Ribeirão Taquaras, afluente do Rio Itajaí do Norte. Depois de feitas algumas explorações ao redor do local, atualmente nas imediações do prédio prefeitura Municipal de Ibirama, ou antigo Fórum da Comarca, na Rua 11 de Março, o diretor da Sociedade Colonizadora Alfred Wilhelm Sellin achou-o favorável e bem situado para a sede da nova colônia e deu-lhe o nome de Hammonia. Havia-se procedido, desta forma, a fundação da nova zona de colonização (WIESE, 2007, p. 42).

> *OJZ/76 "Na barragem na Serra da Abelha, queriam tudo onde tinha reflorestamento. Queriam vender o reflorestamento porque terra eles não querem! Porque eles não trabalham, só querem o que está pronto! Agora eles trancaram a barragem. Agora sei lá o que vai dar aquilo ali. Já destruíram duas vezes. Eles trancaram e colocaram câmera. Essa é a dificuldade com eles. Má fama. Aqui é difícil vender porque o pessoal tem medo por causa deles. Sempre tem".*
>
> RJS/75 "A *terra... a reserva estava lá agora eles pegaram até aqui. Quando tinha o Eduardo e antes da barragem era mais tranqüilo. Mas a barragem acabou naquilo ali. Era para ser um lugar de turista. De gente ver porque é grande e bonito, mas eles arrodiaram tudo. Já trancaram e andaram mexendo ali. Agora tá um lixeiro*".

A suspeita de que a inserção do branco na reserva seja a causa do mau comportamento dos indígenas em algumas situações também foi descrita. O branco aparece, assim, como influenciador e motivador de situações que prejudicam os próprios brancos e fortalecem o estigma de que os índios são malfeitores, egoístas e aproveitadores.

> RJS/75 "*O que estragou o índio é que o branco vem e se enfia ali. Mais da metade não é índio é branco*".
>
> IZ/73 "*Quando eu era nova eles pescavam e caçavam no tempo em que tinha chefe. Depois entrou essa Funasa, esses brancos começaram a entrar lá dentro, começaram a fazer as aldeias aí descontrolou tudo*".
>
> CSV/47 "*Antes eles tinha criação, gado, porco, o que tu imaginar tinha: aipim, mandioca. Entrou o branco lá dentro e começou a demarcar as terras e mostrar as madeiras e a nova geração com dinheiro fácil não quer trabalhar*".
>
> CIBR/ 54 "*Lembro que passavam caminhões com toras. Os madeireiros fizeram um negócio muito bom e os índios foram explorados. Eles iam a Ibirama porque aqui não tinha comércio. Eles compraram geladeira, televisão, enfim eletrodomésticos, mas não tinha nem energia elétrica na reserva*".

A maior disputa verificada nos dias atuais relaciona-se ainda à questão das terras, assim como no princípio da colonização. É claro que as discussões se intensificaram com a construção da barragem, mas essa disputa pelo território, para saber quem são os verdadeiros donos, ainda gera divergências que acabam desencadeando confusões nas mais simples e diversas situações do cotidiano. Conforme já descrito em outra parte da análise, as dissensões pela disputa das terras acabam refletindo nas festas religiosas da comunidade, nas

comemorações do aniversário da cidade, nos campeonatos de futebol, no compartilhamento dos espaços públicos, como creches e escolas.

A reivindicação maior por parte dos Laklãnõ Xokleng é reaver o que foi retirado deles e receber o que foi combinado. Quem tem que se posicionar é o governo, mas como desde o início da colônia este nunca demonstrou muito interesse pelas condições de quem habitava esse espaço ou pelo o que acontecia ali, continua agindo como se nada estivesse em desconformidade, o que reforça ainda mais que a culpa é do outro; colocando mais uma vez índios e brancos em situação desfavorável, lutando uns contra os outros.

> AVF/ 46 "*Aí hoje a briga é porque os índios querem pegar as terras de volta, mas está na justiça. Os brancos são toda vida contra é difícil uma pessoa ser a favor e eles continuam brigando"*.
>
> LVK/50 "*Aluta é pela demarcação de terras indígenas porque os brancos conquistaram é deles. Tem escritura, eles lutam pelo que é deles.*
>
> PHC/22 diz que existe "*Os índios alegam que é deles por direito porque eles já estavam aqui. Os brancos têm a escritura"*.
>
> CIBR/54 "*Tiraram mais do que deveriam tirar eles querem reaver"*

Atualmente, os índios são concebidos, no imaginário dos descendentes dos colonizadores, como pessoas que não trabalham e vivem à custa do governo. Alguns não entendem porque eles brigam tanto pela terra se não a usam para nada, julgando-os como revoltados, pois têm muitos direitos e sempre querem mais, principalmente no tocante à terra. Já possuem uma grande área e sempre querem mais, segundo a fala dos descendentes dos colonizadores. Relatam que eles se acham os donos de tudo porque chegaram primeiro, mas os direitos garantidos foram para os primeiros índios, os "índios de verdade", que trabalhavam e que hoje não existem mais. Esses que estão avançando para a cidade seriam aproveitadores, beneficiados pelo governo e protegidos. Ninguém pode mexer com eles porque se não sofrerá as consequências; enquanto eles fazem só o que querem ou não fazem nada e só têm privilégios.

> MO/72 *"O índio não quer saber de trabalhar*".
>
> CMB/85 "*Falam que eles não plantam. Não trabalham. A gente vai para lá não vê roça nenhuma. Eles vêm no centro comem, almoçam,*

> *bem vestidos, não sei como. Eles não olham para gente. Nem cumprimentam.*"
>
> IZ/73*"Se em 500 anos não ensinaram a trabalhar ainda mais agora*".
>
> CR/42 "*Revoltados têm direitos. É eles tem muitos direitos*".
>
> AVF/46 "*Praticamente os índios não são mais índios. Perderam tudo. Perderam a cultura. Poucas pessoas que fazem o artesanato, só os mais velhos. Dificilmente os mais novos falam a língua".*
>
> RJS/75 "*Eles estão aqui pertinho daqui a pouco estão em José Boiteux (centro), vão passar por aqui e a gente não pode fazer nada. Cada vez estão mais para fora. E aonde eles invadem a gente não pode fazer nada porque se o branco surrar o índio não saí mais da cadeia. Agora, o índio, mas eles pode amarrar e surrar o branco que não dá nada*".

O imaginário acerca dos índios hoje sugere a pregnância de histórias vividas em outro tempo. Imprime as marcas das recorrências simbólicas forjadas pela força do discurso e representadas pela imagem e pelos efeitos de sentido que carregam. Um imaginário que é marcado pela chegada, que indica a presença dos que permaneceram e se sobressaíram. Um imaginário que parte de constelações de imagens e as decompõe em palavras, em registros, que elucidam outras imagens, que estabelecem papéis para personagens que encenam um roteiro. Papéis e imagens que delimitam o espaço e a área de atuação. Papéis e imagens que, com o teor de justiça[11], desenham a 'escritura' de uma história. Desenham as imagens da 'escritura' de uma terra. Desenham o destino de gerações e ilustram os caminhos de um povo.

> CMB/85 "*Eles pensaram sempre que a terra era deles porque quando o Brasil foi descoberto eles é que estavam aqui. No entanto eu até penso que eles foram um pouco vítimas e que eles tem razão por um lado. Os imigrantes vieram para o Novo Mundo, só que esse mundo já era habitado*".

Conforme reflete a entrevistada CMB/85, a força da imagem só pode ser superada por outra imagem.

---

[11] De acordo com o artigo 1.204 do Código Civil "Adquiri-se a posse desde o momento em que se torna possível o exercício, em nome próprio, de qualquer dos poderes inerentes a propriedade". Assim, é com registro imobiliário do título de transferência que se opera a aquisição da propriedade imobiliária, inter vivos, de acordo com a sistemática civil pátria (Art. 1.245) (https://www.direitocom.com/codigo-civil-comentado/artigo-1204-2) Acesso em: 30 de maio de 2018.

5.2 A DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A percepção da América pelos europeus é desenhada desde muito antes da instalação, de fato, de imigrantes europeus no território americano. O Brasil, assim como vários outros países, era pintado lá fora através das lentes dos estrangeiros. Sébastien Joachim (2010, p. 100) reforça que "pelo prisma dos viajantes e de toda política colonial, fomos identificados, descritos, nomeados, classificados e postos em museus, arquivos, tratados, Histórias e Memórias oficiais da Europa". Os relatos aliados aos diversos formatos de acervos sobre a América contribuíram fortemente para a formulação de um imaginário sobre os recursos infindáveis e a vida farta que teriam no Novo Mundo. "É sabido que o olhar estrangeiro traça em nosso território os primeiros mapas, desenha a cartografia e fornece as linhas mestras do imaginário oficial. Nascemos como um "Novo Mundo", como América, continente produtor de riquezas e exportador de matérias exóticas" (JOACHIM, 2010, p. 103).

Com a chegada dos imigrantes, esse Novo Mundo e a atualização dos imaginários sobre a América começam a ser produzidos, principalmente a partir do século XVIII, com novas narrativas, feitas a partir "de dentro" (JOACHIM, 2010, p. 101). Essas narrativas consubstanciam-se e disseminam a pregnância de novos discursos míticos que sublinham a presença de novos heróis, os quais mais uma vez passam a ser desenhados, descritos, narrados, eliminados, nomeados, identificados e, por fim, arquivados na história e na memória.

A lacuna nessa percepção do olhar do outro situa-se no complexo movimento de tradução das imagens. Durand esclarece que "há, por assim dizer, uma tensão sociológica crescente que especifica o simbolismo do arquétipo e do esquema universal na expressão social precisa do conceito por intermédio do signo de uma linguagem bem diferenciada" (2002, p. 390). Neste sentido, é essencial, antes de tomarmos um registro como substancial e verídico, refletirmos que a tradução das imagens que compõem os registros históricos e pictográficos dos povos da América na Europa é originária de uma única matriz, ou seja, os relatores/descritores descendem de uma mesma vertente bio-psíquico-social. Em sua maioria, os registros históricos que discorrem sobre os povos da América considerados oficiais foram produzidos sob o viés analítico dos europeus que pela América passaram. O autor ainda explica "que uma língua -domínio semiológico- não se traduza completamente noutra língua"

(DURAND, 2002, p. 390). Então, porque esse imaginário produzido e disseminado sobre a América ganhou tanta relevância? Durand (2002, p. 390) elucida que uma tradução utilizando o semantismo dos mitemas seja sempre possível.

A história, assim como a memória, ganha autenticidade através das narrativas míticas que só são reconhecidas devido à força pregnante que os símbolos que compõem essas representações carregam. Por conseguinte, a narrativa atualizadora se concretiza pelos vieses do imaginário. Assim, os arquétipos não precisam ser traduzidos, podem ser adaptados a contextos e épocas diferenciadas, sem perderem suas singularidades. De acordo com Durand (2002, p. 390), "longe de ser um produto da história, é o mito que vivifica com a sua corrente a imaginação histórica e estrutura as próprias concepções da história".

O Imaginário é essa corrente, esse fio condutor, que só se perpetua pela força que os arquétipos possuem. E é a versatilidade que facilita a adequação aos contextos mais inusitados, que, ao serem reproduzidos, se legitimam em sua forma mítica. Mesmo havendo possibilidades para questionamentos, o mito se sobrepõe devido à sua potência matricial, obra original, aquela que de fato tem posse da aura. Enquanto aura, o imaginário é compartilhado, quase que de modo involuntário, é o tipo de sentimento que não sabemos explicar porquê, só sabemos que sentimos. É essa partilha do sensível que nos toma como se fosse contagioso, que nos faz sentir imersos e fazer parte da narrativa que engendra os fatos, os atos e as composições míticas das sociedades. É o que Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 76) chamam de recorrência simbólica, ou seja, "o processo pelo qual determinado mitema atravessa a narrativa (textual ou imagética), de modo a reiterar seu nível de pertença a um registro simbólico específico ou estrutura de sensibilidade". Esta característica demonstra que o imaginário é a pedra fundante das histórias da humanidade e que suas propriedades estruturantes flexibilizam e permitem sua atualização. Essa pregnância simbólica que a representação transporta permite a própria reversibilidade temporal. Os fragmentos elencados e tecidos na narrativa fundamentam o mito e ampliam as possibilidades de alcançar o fantástico. A narrativa é o fio condutor que viabiliza a formulação do mito, como essência, enquanto produto do imaginário que se materializa através das representações simbólicas.

Considerando que nosso intento nesta pesquisa se faz no tocante à compreensão do imaginário e das recorrências simbólicas formuladas pelos descendentes dos colonizadores sobre os índios Laklãnõ Xokleng no município de José Boiteux – Santa Catarina, podemos ressaltar que a aplicação da Técnica de Associação Semântica junto aos moradores da cidade permitiu-nos verificar nos relatos coletados a presença de um imaginário vivo e latente que se

perpetuou e ainda é pregnante de tal forma que orienta algumas ações cotidianas praticadas pelos moradores atuais no presente.

Assim, um aspecto a ser ressaltado é que a recordação fruto da memória aproxima e confere não apenas a aceitação do dito/narrado, mas sinaliza a partilha da experiência, autoriza sentir hoje o que se sentiu no passado. Um relato que não permite que o tempo seja percebido como tempo sinônimo de passado e que mais uma vez só é autorizado pela força do imaginário. A luta constante contra o cronos e a finitude são amparadas pela teia do imaginário que a narrativa do medo faz surgir. Conforme evidenciaram os relatos analisados, a partilha sensível se faz pelos acessos às memórias, que se presentificam através do ato de poder viver o próprio relato narrado enquanto se narra. As dificuldades que motivaram a decisão de partir, ainda no continente europeu, para as longas viagens em condições desumanas, as incertezas da chegada e a realidade da terra da fartura são narradas em detalhes, assim como os sentimentos que os imigrantes expressaram através de gestos, olhares e choro durante as narrações. Uma memória afetiva que perdura por gerações.

> Esse período, na vida dos que o enfrentaram, transformou-se num verdadeiro acontecimento que não só acompanhou a memória de seus protagonistas, mas perdurou por algumas gerações. Desse modo, muitos descendentes de italianos, entrevistados no sul, invariavelmente iniciaram os relatos sobre as viagens de seus antecedentes com um "coitado de meu avô" ou "pobre de minha mãe". (NOVAIS, 1998, p. 240).

Ouvir e recontar são ações que colocam os moradores atuais no mesmo tempo em que os fatos aconteceram, de modo que eles possam se enxergar como integrantes daquele mesmo espaço temporal. Aparecem neste contexto traços da ancestralidade. Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 60) concebem a ancestralidade como "o traço constitutivo de meu processo identitário que é herdado e que persiste para além de minha própria existência". Os autores discorrem que somos portadores de algo muito mais amplo e profundo do que imaginamos. Assim, nossas vozes tornam-se a ressonância das vozes de nossos ancestrais. "Portanto, a característica de assumir sempre a conjugação em primeira pessoa que reafirma o caráter pessoal desta relação com o traço herdado que se soma, por sua vez, aos outros fatores formativos no processo identitário" (FERREIRA-SANTOS e ALMEIDA, 2012, p. 60).

Essas memórias autorizam o reencontrar, o reviver, a reorganização do todo a partir dos fragmentos vividos e acessados através do exercício de revisitar. A autenticidade da memória se fundamenta pelos usos da linguagem, em que a legitimidade do relato é conferida pelo ato de narrar o mesmo fato. Entendemos aqui a descrição de um processo identitário que

ultrapassa a ideia de uma identidade imutável e finalizada, e apreciamos a proposição de que a identidade seria:

> um processo aberto e em permanente construção no qual dialogam fatores constitutivos, escolhidos ou não, em contraste com as alteridades com que nos relacionamos. Este processo identitário, ligado a própria construção da pessoa, como embate constante entre as pulsões subjetivas e as intimações do mundo, nunca terá fim, nunca será acabado ou finalizado. (FERREIRA-SANTOS E ALMEIDA, 2012, p. 60).

Podemos inferir que o imaginário que permeia a formulação dessas narrativas foi tecido a partir de experiências e significações produzidas em uma determinada ambiência cultural, e desencadeou um processo imaginal que se desdobrou ao longo do tempo através da produção de imagens que se converteram em um conjunto de símbolos. E esse movimento permitiu que estas se perpetuassem por várias gerações, de modo pregnante, resultando na constituição dessa narrativa mítica, que infere compreensões divergentes em relação aos protagonistas da história do município de José Boiteux.

Os descendentes de colonizadores defendem ainda hoje os ideais a que se dedicaram seus antecedentes e disseminam um imaginário acerca dos índios Laklãnõ Xokleng que remonta as percepções dos imigrantes logo que chegaram à região. De acordo com Selau (2006, p. 120), torna-se importante

> frisar que colonos imigrantes e Laklãnõ Xoklengnão renegociaram fronteiras no sentido de co-habitar um mesmo espaço marcando asdiferenças dentro de uma mesma sociedade. Mas, que na interação provocada peloenfrentamento os grupos definiram os atributos de pertença, como se estivessem colocandouma fronteira entre os mesmos. No caso dos imigrantes, podemos perceber pelas fontesdisponíveis que se definiu como atributos de pertença a ideia de civilizado, portador doprogresso, cristão e defensor da propriedade em detrimento dos atributos que este grupodenominava como sendo os dos Laklãnõ Xokleng: bárbaro, incapaz de conviver com a civilização, saqueador de propriedades e matador de colonos.

Essas diferenças que se associavam aos atributos dos grupos – lembrando que tais características foram descritas por um grupo apenas, “os brancos” – acirraram ainda mais a disputa pelas terras, pelo espaço, pelo melhor modelo de ser, por quem tem razão entre índios e brancos. Esse embate é alimentado e reforçado pelas narrativas locais há mais de um século no município de José Boiteux e ainda causa efeitos de sentido. Essas narrativas sustentam o imigrante, o colonizador como alguém que deixa a sua pátria, passa pelas provas no Novo Mundo e triunfa.

A marca de herói passa a ser divulgada, afinal eles mereceram. “Anexaram às suas pacatas existências um período que podemos denominar “de translado” e que, longe de significar uma viagem de um ponto ao outro, transformou-se numa verdadeira epopéia, se considerarmos o tempo empregado e os choques que significou para muitos” (NOVAIS, 1998, p. 237). Sem contar os desafios e provações que esperavam pelos imigrantes no Brasil. Em comparação com a jornada do herói de Campbell (2007, p. 36), a saga dos imigrantes diferencia-se no que diz respeito ao retorno à terra natal e à apresentação no regresso de seus feitos e tesouros, pois seu sucesso é marcado não pelo retorno a Europa, mas vai além. Traduz-se em uma narrativa heróica de maior amplitude, consiste em construir uma Nova Europa sob medida no Brasil a partir das condições inóspitas e precárias que aqui encontraram.

A execução desse projeto e a trajetória que permeia os feitos dos imigrantes ainda são narradas com orgulho por seus descendentes, da mesma forma que a ideia de que qualquer situação que representasse impedimento ao cumprimento dos seus propósitos deveria ser eliminada.

A supremacia de um imaginário desbravador e aventureiro, de um imigrante forte e determinado, foi construída ainda no seu continente de origem e transportada para o Novo Mundo a bordo dos gigantes transatlânticos e das memórias vividas e contadas por seguidas gerações. Junto à imagem desses bravos e com essas memórias, formularam-se imagens de uma população inferior que estava prestes a ser extinta. A surpresa veio quando chegaram ao país e encontraram nessas terras um povo que, além de estar bem vivo, não era tão submisso assim. O desfecho deste encontro entre imigrantes e índios foi totalmente desfavorável para os últimos citados, e o imaginário do medo, considerando que em muitos casos esse encontro, de fato, nunca aconteceu literalmente, motivou várias ações que resultaram em um massacre autorizado aos nativos. Uma marca recorrente e pregnante que apareceu nos contextos narrados a qual se situou substancialmente no sentimento de medo. Este sentimento, conforme López (*apud* TEIXEIRA e PORTO, 1998, p. 11), consiste em uma condição trans-histórica, uma qualidade social que emerge ou desaparece em função da relação real ou imaginária com o exterior.

O medo faz parte da nossa natureza, mas seus objetos são historicamente determinados, assim como as formas da organização social para combatê-lo. Constitui-se em realidade e representação, cujo fundamento empírico serve de base e de justificação para a constituição de um imaginário seu.

Uma das nossas intenções nessa pesquisa era verificar se o medo em relação ao indígena serviu de estrutura simbólica para justificar a tomada e permanência nas terras pelos colonizadores e seus descendentes. Podemos concluir que o medo dos indígenas, em maior ou menor proporção, apareceu nos relatos de todos os colaboradores. Em alguns casos, relacionado a um medo baseado alicerçado pelo temor a estes seres desconhecidos e, por assim dizer, assustadores, frios e matadores de homens. Essa representação foi citada, em especial, pelos entrevistados que compreendem uma faixa etária mais elevada. Os que possuem maior idade, em sua maioria, vivenciaram a situação de medo aparente, por estarem inseridos no contexto de contato com os indígenas ou por residirem no período dos conflitos nas imediações territoriais; já os mais novos narram as histórias de forma como se as tivessem vivenciado e o fazem a partir da mesma estrutura simbólica.

Em outros casos, o medo permeou os relatos referindo-se às disputas pelas terras. Verificamos que os descendentes dos colonizadores consideram que a posse não justifica os atos cometidos no passado contra os indígenas, mas ressaltam que a terra representava a sobrevivência, pois foram movidos por essa intenção que eles vieram para o país. Além disso, alguns até concordaram que o medo que se espalhou pela região através da disseminação de diversas narrativas que nomeavam o índio como desalmado e inescrupuloso suscitou várias investidas contra os indígenas. Ficou evidente que o contexto histórico-cultural foi (re)apropriado pelos narradores, de modo que as representações imagéticas produzidas por seus pais, avós, bisavós e tataravós fossem interiorizadas simbolicamente no momento em que a repetição do fato permite a identificação com a experiência e, por sua vez, a (re)apropriação através da narrativa.

Dentre os elementos que compõem o imaginário e também são reforçados pelas narrativas destacaram-se os relatos da trajetória de sucesso do pacificador Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, hoje conhecido na região como herói, conforme apresentado nas análises, pelo papel fundamental que desempenhou na localidade junto aos índios. Eduardo fez o que muitos não conseguiram. Embrenhou-se mata adentro, se aproximou dos índios e, depois de muito tempo, ganhou sua confiança e respeito. O ato que consagrou Eduardo enquanto herói foi seu sucesso em conseguir fazer com que os indígenas ficassem dentro de seu território e trabalhassem.

Conforme relatado, várias expressões descreveram o seu feito e todas no sentido de imposição de liderança, ordem e autoridade. Para exemplificar, podemos citar as seguintes expressões que foram recorrentes nos relatos: ‘*Amansou e domou os índios*’, ‘*domesticou’*, ‘*iniciou os índios’*, ‘*ensinou os índios’*, ‘*pacificou’*, ‘*ele era a lei*’, ‘*quando tinha o Eduardo*

era diferente'. A particularidade nas narrativas que citaram a importância da figura do pacificador para o município se refere ao confinamento dos índios na reserva, o que, na época, indicava um possível indício de amansamento dos índios, o que deixava o cotidiano dos colonos bem mais tranquilo e garantia maior liberdade de ação. A inoperância dos índios em relação às intervenções dos imigrantes sinalizava a expansão dos territórios e uma tomada mais concreta das terras que cultivavam, já que a dominação dos indígenas era iminente, o que mais tarde se concretizou.

> Efetivada a pacificação dos Laklãnõ Xokleng no Alto Vale do Itajaí do Norte e no Rio dos Pardos, necessária se tornou a fixação de áreas territoriais onde os indígenas pudessem se estabelecer. Essas áreas permitiram simultaneamente o confinamento e o "amansamento" dos silvícolas, de maneira que os civilizados da vizinhança logo se libertavam da insegurança em que viviam. Os indígenas, depois de atraídos, tinham que se sujeitar a viver limitados ao território sob controle do Posto e dele não podiam afastar-se sem autorização expressa dos funcionários. (Santos, 1987, p. 196).

As descrições expostas nos relatos apresentaram opiniões divergentes em relação aos métodos utilizados pelo pacificador durante a trajetória de amansamento dos índios. Nem todos concordam com o tipo de regime e as ações praticadas por Eduardo, mas alguns justificam que foi necessário, pois não deve ter sido fácil civilizá-los. No que se refere à compreensão do importante papel cumprido por ele, a unanimidade prevaleceu. Graças ao empenho de Eduardo e de alguns trabalhadores do Posto de Atração que os índios foram confinados e puderam entender que "o lugar deles é lá - naquelas terras e na reserva" -, conforme afirmou certo número de colaboradores. A manutenção dessa condição de confinamento ainda é bastante lógica, de acordo com os relatos dos entrevistados.

Os discursos produzidos evidenciam que no imaginário atual dos descendentes dos colonizadores os comportamentos dos índios ainda não são previsíveis. Assim, seus antecedentes, descritos ainda no período da colonização, justificam a cautela no trato com os indígenas hoje: "*Agora, ainda ninguém quer saber de bobagem*" (BM/83). O imaginário construído faz com que os moradores da região ainda tenham receio por não saberem como eles podem se comportar. Este imaginário de medo, reforçado na cidade pela disputa das terras, conforme vimos na apresentação dos dados, motiva algumas ações e sentimentos por parte dos descendentes dos imigrantes, o que suscita e justifica mais uma vez a necessidade da separação.

Os relatos continuam sendo (re)produzidos de tal modo que passaram a ser reconhecidos como marcas intrínsecas da população local do município. São os descendentes desses primeiros colonizadores europeus que continuam a reproduzir e atualizar as narrativas

míticas e, por consequência, o imaginário acerca dos Laklãnõ Xokleng. Parecem fortalecer, assim, a construção de um estereótipo carregado de pregnância simbólica. Durand (1985, p. 254) explica que "a redundância patente dos conteúdos mitêmicos tende ao estereótipo identificador". Neste sentido, as recorrentes inferências sobre o caráter do índio fizeram com que, ao longo de todos esses anos, pouca coisa tenha mudado. Antes, os imigrantes o viam como desalmado, selvagem, não civilizado; hoje, ele é percebido como imprevisível, devido aos seus antecedentes, aproveitador, preguiçoso, explorador, e até corrupto.

Alguns adjetivos que compunham a percepção acerca dos indígenas no início da colonização na região em estudo foram trocados por outros, mas o fato a ser destacado é que em todas as representações que derivam dos discursos dos descendentes prevalece a força de um estereótipo que vem sendo formulado há muito tempo. A força dos símbolos divulgados pelas narrativas e repetidos permitiu a demarcação de características estereotipadas tão pregnantes que propiciaram a formatação do índio como protagonista dessa narrativa mítica idealizada pelo viés do regime noturno e, ao mesmo tempo, com traços que articulam o conflituoso sentimento alimentado pelo regime da antítese.

O embate com aquele que representava o desconhecido, o incompreensível, era iminente e permeava as representações. Nesse cenário, a semântica do símbolo foi sendo passada para as outras gerações através de relatos orais e, ainda hoje, é muito presente nas falas dos descendentes. As histórias são permeadas por um cenário de medo e de disputa, em que os 'bugres' precisam ser combatidos. É este sentimento, essa aura imaginal, que serve de ligação simbólica entre os indivíduos pertencentes a este grupo. Há identificação com o sentido das narrativas, porque elas se complementam, se repetem, eufemizam a própria atuação dos colonizadores frente à ameaça do mal. Por isso, os patriarcas colonizadores e o pacificador aparecem em atos de heroísmo, na voz dos descendentes, pois se empenharam em prender, dominar, ensinar, civilizar e confinar aqueles que amedrontavam ou representavam o mal.

A antítese, marca dos símbolos do regime diurno, se apresenta pelo gládio, pela separação entre o bem e o mal. Já no regime noturno os símbolos representam a transformação do devir. A eliminação do mal é necessária, ainda que, ou principalmente, pela atuação de guerreiros, no uso de suas armas. "As narrativas míticas revelam sua importância ao sinalizar uma explicação para os fatos" (CASIRRER, 1997, p. 121), justificando assim a dominação espacial pelos colonizadores, o cerceamento dos índios, e até sua morte.

Os relatos foram produzidos pelos 20 colaboradores que participaram da pesquisa e, apesar de residirem em bairros diferentes de José Boiteux, foi perceptível a convergência

em diversos aspectos, conforme apresentamos anteriormente, que evidenciam a força das recorrências simbólicas e a pregnância simbólica com que a imagem do índio foi idealizada na localidade.

5.3 A PERCEPÇÃO MITOCRÍTICA

Dentre todos os elementos dispostos nos relatos, podemos perceber a presença de algumas palavras que apareceram de forma recorrente para reforçar o enredo narrado. A repetição, assim, insiste em compartilhar a significação das imagens de geração em geração, e criar vínculos de pertencimento ao contexto narrado, o que gera marcas, as quais se configuram em símbolos partilhados de forma sensível e coletivamente. São estas marcas perceptíveis nas narrativas coletadas que embasam culturalmente os simbolismos acerca da relação vivida no passado entre índios e colonizadores, mas que se constitui, ainda que como uma representação, a história dos descendentes dos últimos citados.

Com o intuito de compreender as imagens e essas recorrências e ressurgências míticas que embasaram a construção do imaginário dos descendentes dos colonizadores europeus acerca dos índios Laklãnõ Xokleng, apresentaremos na sequência os mitemas (núcleos do mito que são verificados através das redundâncias), os mitologemas (ideia-força da narrativa), a narrativa canônica (sistematiza o mito) e as variantes (reformulação e atualização dos mitos).

O mitema consiste na menor unidade significativa dos discursos e por isso ele se estabelece como o núcleo do mito. A partir dele é que o mito se organiza e se substantifica. De acordo com Durand (1985), o mitema, semanticamente, pode se manifestar de dois modos diferentes, um modo patente e um modo latente. “De modo patente, pela repetição explícita de seu ou seus conteúdos (situações, personagens, emblemas etc.). De modo latente, pela repetição de seu esquema de intencionalidade implícita” (DURAND, 1985, p. 254). Analisando as recorrências que permearam os relatos, podemos destacar os seguintes mitemas: índios, colonos, terra, barragem e o pacificador. Essas cinco unidades semânticas foram citadas de modo recorrente, mediante a exposição das iscas semânticas.

De modo patente atravessaram as narrativas os mitemas índios, colonos, barragem e pacificador. Os índios, por ocuparem a região, já sustentavam narrativas míticas. Os colonos

chegam ao território nacional e depois se instalam na região ocupada pelos índios. Aí se inicia mais um viés desta narrativa. A disputa pelo espaço e pelas terras anunciava a necessidade de apaziguar a situação entre nativos e imigrantes. Então, Eduardo, o pacificador, passa a compor esse enredo. Quando tudo parecia estar tranquilo, a construção da barragem movimenta mais uma vez a vida e os imaginários da região.

De modo latente, o mitema identificado foi a terra e a briga/disputa por quem tem mais direitos sobre ela. Quem são os donos? Os que já moravam nela ou quem tem a sua escritura? Esses mitemas associados integram a formulação do mito diretor que sustenta essas narrativas míticas. Os mitemas vão sendo reforçados à medida que as narrativas são repetidas e recontadas. O intento da repetição vai revelando expressões que melhor imprimam as situações apresentadas, independentemente de terem sido vivenciadas de fato ou de estarem apenas sendo recontadas. Aos poucos os enredos começam a ser compartilhados, e as ações manifestadas na narrativa mítica passam a motivar e orientar suas práticas cotidianas. Neste momento são revelados os vestígios de uma impregnação cultural, na qual acontece uma forte aplicação mítica e um máximo de não-racionalidade (DURAND, 1983, p. 10).

Nesse caso, o autor esclarece que, quanto mais a racionalidade é empregada, menor será a intensidade da narrativa mítica, pois quando os questionamentos surgem em relação ao discurso mítico, ele tende a enfraquecer ou ser atualizado mediante as conclusões a que se chega. Um grupo, um povo, uma sociedade e a própria sociologia não são assimilados sem a constituição de uma cultura ancorada em seus símbolos, historicamente construídos, sentidos, significados e compartilhados.

O mito é um fio diacrônico da narrativa, assim como a linguagem literária, visto que assume tanto o caráter descritivo quanto demonstrativo. No discurso literário existe sempre a necessidade de uma redundância através da temporalidade, evoca-se o que se passou precedentemente, o passado que justifica o presente (DURAND, 1983, p. 27). Ele sempre fará sentido se compartilhado dentro de uma mesma cultura, ou seja, com grupos que partilham e vivenciam aspectos semelhantes em um determinado espaço.

Durand (1983, p. 31) propõe que "a narrativa, com efeito, pode ser um pequeno fragmento, uma página destacada num texto ou um poema canonicamente minúsculo: uma quadra, um soneto". Assim, quanto maior é o campo da narrativa, mais o mitema se empobrece em mitologema, pois amplia as percepções diferenciadas. Os mitologemas resultam do empobrecimento dos mitemas, mas são compostos por unidades mais significativas e menos redundantes. Contudo, sobressaíram-se os mitologemas relacionados à "saga dos imigrantes desde a Europa até o Brasil", "o heroísmo dos colonos mediante as

condições que encontraram", "a pacificação dos indígenas", "o comportamento dos índios', "o sentimento de medo" e "o caráter do índio justifica sua dizimação".

As representações imaginais coletivas cotidianas narradas vão se transformando com o passar do tempo e começam a ganhar atualizações e acréscimos de acordo com a sociedade de cada época. Durand (1983, p. 34) explica que "na realidade quando nós contamos um mito, tentamos dar dele uma narrativa canônica".

Como narrativa canônica que compõe os depoimentos, podemos destacar a construção de uma narrativa que versa sobre o seguinte contexto: os imigrantes cruzam o oceano, chegam à terra da fartura trazem o progresso, vencendo todo impedimento a qualquer custo, mesmo que a morte dos nativos seja a solução, mais do que triunfar era necessário sobreviver.

A partir do mito canônico, passamos às variantes, que são outro indicador de significação. Durand (1983, p. 35) elucida que "há o que se repete que permite ver o que varia". O teórico ainda esclarece que, tal como o mito, a narrativa possui várias lições no seu próprio interior. As repetições da narrativa, mesmo que partam da mesma vertente, com o passar do tempo começam a sofrer alterações, que são demonstradas nas variações do discurso. Mesmo com as recorrências sendo reforçadas enquanto lição em seu interior, elas ainda apresentam variações. Esse tipo de variação configura-se como *variantes de um tema*. Elas também podem ser derivações "intra-culturais que se desenvolvem no curso de uma fatia de tempo, de um eixo de temo genérico literário, a um outro", o que Durand (1983, p. 35) compreende com *variantes de derivação*.

Ainda temos as constelações de afinidades, as afinidades de mitemas ou de mitos de uma cultura para outra. Elas nos permitem interrogar por que via, ou porque ressonância de situações idênticas elas se realizam (DURAND, 1983, p. 37). Essas constelações de afinidades seriam as *variantes da situação mítica*. De acordo com Durand (1983, p. 39), "as afinidades culturais podem remeter-se para um esquema, podem dar-nos já indicações que permitem apreender se um mito é universal ou, pelo contrário, se pertence a uma experiência histórica, política ou ideológica".

As variantes identificadas se referem ao comportamento dos indígenas no que se refere a questões da cultura, linguagem, memória, identidade e sociabilidade, que, ao mudarem do contexto das narrativas iniciais, permitiram a modificação do imaginário sobre eles. Essas seriam as variantes de derivação verificadas nos relatos.

A apropriação do mito da narrativa do herói colonizador por outras gerações revela as variantes da situação mítica. Por fim, podemos evidenciar as variantes de um tema no tocante

ao próprio contexto narrado na região sobre a vivência de índios e brancos, a percepção dos indígenas e a compreensão do colonizador no município.

Como eixos norteadores dessas narrativas e mitos diretores dessas construções, podemos citar “a disputa pelas terras” e a “saga dos imigrantes na região”. A terra que sustenta e abriga é motivo de disputas acirradas no município até os dias atuais, e ainda mobiliza a construção de novos imaginários.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando nesta etapa da pesquisa, podemos compreender a amplitude da decisão de nos enveredarmos pelos caminhos da construção de uma tese de doutoramento. O trajeto antropológico do pesquisador é complexo e solitário. Cada etapa do percurso traz um novo desafio a ser vencido, mas, antes de vencê-lo, é necessário estudá-lo, compreendê-lo, para então podermos entender qual sua verdadeira essência. A beleza dos estudos do imaginário nos mais diversos contextos situa-se na compreensão dessas constelações de imagens que o estruturam e que alimentam o cotidiano das sociedades.

É o imaginário que sustenta os enredos e seus narradores, que ao narrarem se incluem nos contextos, assim como os símbolos, as representações e os mitos aparecem manifestados tanto nos modelos particulares de pequenas localidades quanto nos contextos partilhados universalmente.

O que motivou essa pesquisa foi a inquietação despertada em uma viagem de trabalho realizada pouco antes da construção do projeto de pesquisa durante o processo seletivo do curso de doutorado. Nesta viagem à mesorregião do Alto Vale do Itajaí, observamos, ao conversar com alguns moradores das localidades, a força com que as narrativas se repetiam, como se fossem formuladas a partir de uma única matriz, interligadas por um fio condutor. Surgiu o seguinte questionamento: “Seria o imaginário o responsável por esse efeito de sentido?”.

Hoje, quatro anos depois, chegando ao término desta pesquisa, podemos afirmar que o imaginário é, sim, o responsável por esse efeito de sentido. O imaginário é esse elo que tende a unificar a experiência do vivido à experiência do presente, demonstrando assim a pregnância de um discurso que fomenta o que se pensa sobre toda uma região e que é idealizado desde o período da colonização dos imigrantes europeus.

Como protagonistas dessas narrativas míticas, destacamos os imigrantes europeus e os índios Laklãnõ Xokleng que ainda residem na região e impulsionam há mais de um século as construções imaginais tecidas nesse território.

Nosso intento referia-se essencialmente em verificar as representações simbólicas que estruturam e permitem a disseminação desse imaginário no município de José Boiteux, Santa Catarina. A escolha desse município, em especial, deu-se devido ao fato de muitos fatos importantes terem acontecido nele. Podemos enumerar: a demarcação da reserva indígena, a pacificação dos indígenas, a chegada dos imigrantes, o início da instalação das colônias e os

embates travados entre índios e imigrantes devido à disputa pelas terras e, por último, a construção da barragem de contenção das cheias.

Visando cumprir a proposta metodológica descrita nesta pesquisa, retornamos ao município de José Boiteux- SC em dezembro de 2018, a fim de coletarmos os dados por meio da utilização da Técnica de Associação Semântica e concluirmos nosso objetivo de verificar as recorrências simbólicas e o Imaginário dos descendentes dos colonizadores da região em estudo acerca dos índios Laklãnõ Xokleng. O emprego da técnica, conforme descrito na metodologia, consistiu em apresentar aos colaboradores sete palavras e ouvir os relatos acerca de cada uma delas. As iscas semânticas foram compostas pelas seguintes palavras: imigrantes, colonização, índios, herói, terra, disputa/luta e medo.

A apresentação das iscas nos permitiu coletar indícios de um imaginário formulado na região e verificar, a partir da utilização da técnica de análise mitocrítica, os mitemas, mitologemas, a narrativa canônica e as variantes que compõem, nos contextos relatados, as representações simbólicas decorrentes do imaginário local sobre os índios Laklãnõ Xokleng.

Apesar de as iscas semânticas serem apresentadas sem questionamentos agregados, afinal de contas esse era nosso objetivo ao utilizar a Técnica de Associação Semântica, as explicações e complementações expressas nos discursos revelaram o sucesso na escolha das iscas, o que foi evidenciado pela descrição de fatos ligados a iscas que ainda seriam apresentadas ou que eram reforçados à medida que as iscas eram lançadas. As recorrências apareceram de modo interdependente e os enredos narrados à complementaridade do imaginário e suas atualizações. As recorrências revelaram a pregnância de um discurso que, mesmo atualizado, ainda reforça a imagem estereotipada de um índio constituída essencialmente pela disseminação do medo entre os primeiros imigrantes que chegaram ao município e pelo o que era contextualizado pela mídia na época. É claro que esse medo justificava-se em parte, pois tanto índios quanto imigrantes não se conheciam, não falavam a mesma língua e apresentavam costumes e cotidianos bem diferenciados. Mas foi a disputa pelas terras que intensificou o medo e o imaginário local. A partir daí, tudo justificava a ação dos imigrantes e das companhias destinadas a combater os índios ou a amansá-los. Até mesmo uma dizimação autorizada.

Assim como a disputa pelas terras, a disseminação desse imaginário construído em outro tempo continua. Poucas mudanças ocorreram em relação ao imaginário do colonizador sobre o índio Laklãnõ Xokleng. O que foi verificado nos relatos quando os descendentes dos colonizadores citavam a percepção inicial do colonizador ou de seus

antepassados em relação ao índio é que esse imaginário não sofreu muitas alterações, ou que este ainda é produzido e representado a partir das percepções lançadas e herdadas anteriormente. Compreendemos, dessa forma, a proposição de Silva (2017, 155) ao descrever que:

> Toda descrição é um ponto de vista, a vista de um ponto, um olhar com uma lente que amplia, reduz, forma e deforma. Mesmo aquele que se autodescreve, cria, recria, inventa e transfigura, mas não aleatoriamente. O imaginário só se dá a ver consistentemente como desconstrução e reconstrução.

O movimento que impulsiona a narrativa mítica é poder refletir seu núcleo diretor e descrevê-lo de maneira recorrente, fazendo com que a ideia central do discurso e seus símbolos sejam cada vez mais reforçados e significativos nos contextos em que são narrados, assim, ao recuperar a narrativa, contando-a outra vez, ela se torna ainda mais autêntica.

O imaginário dos descendentes dos colonizadores analisado nesta pesquisa abarcou sete faixas etárias diferentes e alcançou as percepções de três gerações (consideramos uma nova geração a cada 30 anos). Durante o andamento da pesquisa e na busca por conservar a integridade dos dados, pensamos em utilizar uma técnica em que o pesquisador não influenciasse os/nos relatos, por isso idealizamos a Técnica de Associação Semântica, resultante da junção de características de três métodos diferentes que foram convergidos em um único modelo.

A utilização das iscas semânticas que, por sua vez, originaram-se dos exaustivos estudos bibliográficos, serviu de estratégia para que as memórias fossem acessadas e o imaginário viesse à tona. Cada palavra lançada a cada colaborador foi recebida com uma expressão diferente. E, depois de alguns segundos, assim como água em vertentes naturais, o imaginário começava a brotar. Questionamo-nos: Conseguimos verificar o imaginário e as recorrências simbólicas dos descendentes dos colonizadores sobre os índios Laklãnõ Xokleng no município de Jose Boiteux? Sim, conseguimos. E, além disso, foi possível também sentir e vivenciar *in loco* como esse imaginário foi construído através da experiência no local, com as pessoas e com os relatos narrados.

Podemos afirmar que os entrevistados, em sua maioria, narram histórias contadas pelos pais, avós e pela comunidade local. Histórias que foram construídas na trajetória de muitas gerações e nesse curso fortaleceram cada vez mais a constituição do estereótipo acerca do índio Laklãnõ Xokleng que viveu na região.

Apesar de alguns entrevistados não descreverem relatos extensos para cada uma das iscas semânticas apresentadas, os dados coletados evidenciaram a presença de muitas memórias relacionadas ao período da colonização no município. A pregnância é evidenciada novamente nos relatos dos entrevistados quando estes falavam dos grupos indígenas fazendo as afirmações com sentimento de medo e temor, justificando essa sensação pelo fato de que os pais ou avós relatavam histórias em que o índio aparecia como ameaça. A faixa etária dos colaboradores também foi um fator que contribuiu para a exposição de situações mais detalhadas que contribuíram para enriquecer as análises.

Os arquétipos que se sobressaíram nas narrativas foram o do herói relacionado ao colonizador e ao pacificador; do inocente relacionado à compreensão do índio como não civilizado, e por isso agia da forma com agia; o paternal e matriarcal direcionado à importância dos familiares para a construção da história do município. Esses arquétipos embasaram as representações simbólicas dos moradores do município, e são narrados pelos colaboradores de faixas etárias, bairros e ambiências culturais diferenciadas, mas que se originam de núcleos singulares que se convergem e se constituem nas narrativas que descrevem o imaginário local. Durand (2002, p. 43) salienta que “os símbolos que compõem as narrativas constelam porque são desenvolvidos de um mesmo tema arquetipal, porque são variações sobre um arquétipo”. Desse modo, são esses mitos diretores ou núcleos organizadores que servem de base para a formatação das representações simbólicas e do imaginário que permeia o município de José Boiteux desde o início de sua colonização, perpetuando-se até os dias atuais.

REFERÊNCIAS

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. 4 ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

AMAVI. Resgate do patrimônio. Disponível em: https://www.amavi.org.br/resgate-patrimonio-historico&municipio=420915 Acesso: 30/01/2018ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo. **Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações e prática hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ATHAYDE, Marcia Fusinato Barbosa; MARTINS, Pedro. Barragem Norte e suas influências socioespaciais no município de José Boiteux – SC: um olhar sobre as comunidades atingidas. **Geosul**, Florianópolis, v. 32, n. 64, p. 110-125, mai./ago. 2017.

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. In: **Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios Sobre Literatura e História da Cultura**. Obras Escolhidas. Vol. 1. São Paulo, Brasiliense, 1994.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº1/92 a 42/2003 e pelas Emendas constitucionais de revisão nº 1 a 6/94. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2004.

BUSATTO, Cléo. **A arte de contar histórias no século XXI: tradição e ciberespaço**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

CAMINHOS DO ALTO VALE. Histórico da cidade de José Boiteux Santa Catarina – SC. Disponível em: http://www.caminhosdoaltovale.com.br/site/paginas/?pg=jose-boiteux. Acesso em: 15 jan. 2018.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. A missão de seu Gabriel e o arquétipo do chamado. **Junguiana**– Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, n. 12, São Paulo, 1994.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.

CRISTOFOLINI, Evanir Renato. **Pouso Redondo: nossa História, nossa gente.** Pouso Redondo: Nova Era, 2000.

DURAND, Gilbert. **Mito e sociedade**: a mitánalise e a sociologia das profundezas. Lisboa: A regra do jogo, 1983.

_____. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdiciplinares: mito, mitanálise e mitocrítica. **R**. **Fac**. **Educ**., 11 (1/2): 243-273, 1985.

_____. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. **O Imaginário**. 2 ed, Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Yves. Imaginário e Psicilogia. In: ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo. **Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações e prática hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

FARIAS, Deisi Scunderlick Eloy de. **Distribuição e padrão de assentamento – propostas para os sítios da tradição Umbu na encosta de Santa Catarina**. 2005.367f. Tese de Doutorado (Doutorado em Arqueologia) - Curso de Pós-graduação em História- Doutorado Internacional em Arqueologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

FAUSTO, Boris. **O Brasil republicano, v. 9: sociedade e instituições (1889-1930)**/por Paulo Sérgio Pinheiro...[et al.]; introdução geral de Sérgio Buarque de Holanda. – 8ª Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

FDL. A tragédia que ninguém vê: o outro lado da barragem. Disponível em: http://www.fld.com.br/blog/a-tragedia-que-ninguem-ve-o-outro-lado-da-barragem/ Acesso em:06/02/2018.

FECAM. Composição do índice José Boiteux. Disponível em: http://indicadores.fecam.org.br/indice/municipal/codibge/42309151/ano/2018/codMunicipio/138. Acesso em: 15 jan.2018.

FELINTO, Erick. Novas tecnologias, antigos mitos: apontamentos para uma definição operatória de imaginário tecnológico. **Galáxia**. n.6. out. 2003. p. 165-188.

FERREIRA. Marieta de Moraes. **História Oral: desafios para o século XXI**. – Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Casa Oswaldo Cruz/ CPDOC- Fundação Getúlio Vargas, 2000.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, **Rogério de. Aproximações ao Imaginário:** bússola de investigação poética. São Paulo: Képos, 2012.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair na modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GOMES, Eunice Simões Lins. **A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes**: quando a imaginação molda o social. 2. ed. João Pessoa: Editora UFPB, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade** – 10. Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOUAISS. **Minidicionário de língua portuguesa**. Organizado pelo Instituto Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. – 2.ed. rev. e aum. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

IBGE, Cidades. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico>. Acesso em 25 maio. 2017.

JOACHIM, Sébatien. **Poética do imaginário-leitura do mito**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

LEGROS, Patrick et al. **Sociologia do Imaginário**. Porto alegre: Sulina, 2007.

MARCON, Telmo. Fontes Orais e escritas. **Cadernos do CEOM**. Chapecó: Argos, 2000.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MORAES, Heloisa Juncklaus Preis. **Sob a perspectiva do imaginário: os mitos como categoria dos estudos da cultura e da mídia.** In: FLORES, Giovanna G. Benedetto; NECKEL, Nádia Régia Maffi; GALLO, Solange Maria Leda (orgs.) Análise de Discurso em Rede: cultura e mídia. Campinas: Vozes, 2016.

MORAES, Heloisa Juncklaus Preis; JORGE, Leidiane Coelho. A pregnância simbólica de um estereótipo: as narrativas tecidas pelos descendentes dos colonizadores acerca dos índios Laklãnõ Xokleng no município de Pouso Redondo – SC. **Sociopoética**, Campina Grande, v. 1, n. 15, p. 1-26, jul-dez. 2015.

MORAES, Heloisa Juncklaus Preis; JORGE, Leidiane Coelho. O mito Laklãnõ Xokleng e o imaginário do medo como memória e linguagem dos descendentes de colonizadores do Alto vale do Itajaí – SC. **Boitatá**, Londrina, n. 22, p. 118-131, jul-dez. 2016.

MORAES, Heloísa Juncklaus Preis; Bressan, Luiza Liene. A terra prometida: do núcleo mitêmico à estesia. In: Imag(em)inário: imagens e imaginário na comunicação. Ed. Imaginalis/Página 42, 2018. p. 364-383,

NOVAIS, Fernando A. **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOVASCO, Raul Viana. Mapa de localização dos municípios do Alto Vale do Itajaí – SC/ Mapa de ocupação dos Laklãnõ Xokleng no período pré-colonial, Tubarão, 2017.

OSNILDO, Reginaldo; BRESSAN, Luiza Liene; MORAES, Heloisa Juncklaus Preis. O medo no imaginário e o imaginário do medo. **Memorare**- Dossiê Imaginário e Cotidiano, 2017.

PATTÉ, Ana Roberta Uglõ. Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Santa Catarina. 2015.

PESQUISA ITALIANA. Dia do imigrante italiano no Brasil. Disponível em: www.pesquisaitaliana.com.br/dia-do-imigrante-italiano-no-brasil/. Acesso em: 21 jan. de 2018.

PIB SOCIOAMBIENTAL. Os bugreiros e suas vítimas. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/povo/Laklãnõ Xokleng/976. Acesso: 25/04/2017.

PITTA, Danielle Perin Rocha. Imaginário, cultura e comunicação. **Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário**. UFRO. Ano IV, n. 6, jan-dez. 2004.

_____. **Iniciação à teoria do Imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

PMJB. Aspectos da região. Disponível em: https://pmjb.sc.gov.br/. Acesso em:18/01/2018.

PORTELLI, Alessandro. Oque faz a história Oral diferente? In: **Projeto história**/ Programa de Estudos Pós-graduandos em História e do Departamento de História da PUC/SP. São Paulo, n. 14, 1997.

PRATT, Mary Louise. **Osolhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do indizível ao dizível. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 39, n. 3, p. 272-286, mar., 1987.

RAUEN, Fábio José. **Roteiros de iniciação científica: os primeiros passos da pesquisa científica desde a concepção até a produção e apresentação**. Palhoça: Ed. Unisul, 2015.

RICHTER, Klaus. **A sociedade colonizadora Hanseática de 1897 e a colonização no interior de Joinville e Blumenau**. Florianópolis: UFSC; Blumenau: FURB: 2ª Ed. rev. e ampl., 1992.

RIOS, Kenia de Souza. **Cadernos do CEOM**. Chapecó: Argos, 2000.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Laklãnõ Xokleng**. Porto Alegre, Movimento, 1987.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Os índios Xokleng: memória visual**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Encontros de estranhos além do "mar oceano". In: **Etnográfica**. Vol. VII (2), 2003. p. 431-448.

SCHMITZ et al. Taió, no Vale do Rio Itajaí: o encontro de antigos caçadores com casas subterrâneas. In: **Pesquisas. Antropologia**, n 67, São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 2009.

SCHWENGBER, Valdir Luiz. **Relatório de Pesquisa Arqueológica submetido ao IPHAN como requisito parcial à licença ambiental prévia (LP)**. Tubarão, 2014.

SELAU, Mauricio da Silva. **Aocupação do território Xokleng pelos imigrantes italianos no Sul Catarinense (1875-1925): Resistência e Extermínio**. 2006.156f. Dissertação

(Mestrado em História) -Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

SILVA, Juremir Machado da. **Diferença e descobrimento. O que é o imaginário? A hipótese do excedente de significação**. Porto Alegre: Sulina, 2017.

SILVA, Ketilin Keli da; FARIAS, Deisi Scunderlick de. Os primeiros contatos estabelecidos entre os Laklãnõ Xokleng e os imigrantes italianos na cidade de Urussanga, Santa Catarina. **Memorare**, Tubarão, v. 1, n. 1, p. 183-198, 2013.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. **Gilbert Durand: imaginário e educação**. – 2. ed. – Niteroi: Intertexto, 2013.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. PORTO, Maria do Rosário Silveira. Violência, insegurança e imaginário do medo. **Cadernos Cedes**, ano XIX, nº 47, dezembro/1998.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. PORTO, Maria do Rosário Silveira.**Imaginário, cultura e educação**. São Paulo: Plêiade, 1999.

TURCHI, Maria Zaira. **Literatura e antropologia do imaginário**. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

WIESE. Harry**. Terra da fartura**. Ibirama: Edigrave, 2007.

WITTMANN, Angelina. **Localização das primeiras nucleações no Vale do Itajaí e data dos primeiros assentamentos.** Disponível em: https://angelinawittmann.blogspot.com.br/2015/09/colonia-blumenau-o-surgimento-dos.html. Acesso em: 21 jan. 2018.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA - CEP UNISUL
Cep.contato@unisul.br, (48) 3279.1036

TERMO DECONSENTIMENTOLIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O IMAGINÁRIO E AS RECORRÊNCIAS SIMBÓLICAS NARRADAS PELOS DESCENDENTES DOS COLONIZADORES EUROPEUS SOBRE OS ÍNDIOS LAKLÃNÕ XOKLENG: ESTUDO DE CASO NO MUNICÍPIO DE JOSÉ BOITEUX - SC

Você está sendo convidado (a) para participar, como vo1untário (a), em uma pesquisa que tem como título "O Imaginário e as recorrências simbólicas narradas pelos descendentes dos colonizadores europeus sobre os índios Laklãnõ Xokleng: estudo de caso no município de José Boiteux – SC". A pesquisa tem como objetivo compreender que elementos expressam/embasam as representações simbólicas e o Imaginário Social dos descendentes dos colonizadores europeus do município de José Boiteux – SC acerca dos índios Laklãnõ Xokleng.

É perceptível que a inserção em diferentes culturas resulte em modificações nos modos de organização do homem. E fundamentalmente nas formas como este concebe o mundo. O homem institui-se enquanto ser social a partir das relações estabelecidas com o meio e de sua ambiência cultural. O Imaginário, compartilhado inconscientemente é que sustenta em parte, o caráter identitário que se perpetua como a marca de um grupo, como uma identidade cultural local única, mas sempre aberta a transformações que podem ser desencadeadas pelas atualizações das estruturas que compõe as constelações imaginais. Sendo assim, o Imaginário se destaca enquanto vertente teórica que se orienta a partir da subjetividade e do meio sociocultural, e, dessa forma, permite entendermos o homem em seus processos de desenvolvimento e as possíveis origens dessa multiplicidade identitária constante.

Esta pesquisa será realizada com os moradores do município de José Boiteux – SC, especificamente com descendentes dos colonizadores europeus. Será aplicada aos participantes a técnica de Associação Semântica, onde algumas iscas semânticas (palavras)

serão apresentadas aos entrevistados que descreverão narrativas ou memórias que serão ativadas a partir da exposição das palavras.

Você, não é obrigado (a) a responder todas as perguntas e poderá desistir de participar da pesquisa a qualquer momento (antes, durante ou depois de já ter aceitado participar dela ou de já ter feito a entrevista), sem ser prejudicado (a) por isso.

Como o objetivo da pesquisa é identificar as recorrências simbólicas e o imaginário dos descendentes dos colonizadores europeus sobre os índios Laklãnõ Xokleng no município de José Boiteux – SC, não são previstos desconfortos durante a execução da mesma. Mas, caso você se sinta desconfortável durante a entrevista, é importante que diga isso à pesquisadora para que ela possa auxiliá-lo(a).

Você poderá quando quiser pedir informações sobre a pesquisa à pesquisadora. Esse pedido pode ser feito pessoalmente, antes ou durante a entrevista, ou depois dela, por telefone, a partir dos contatos do pesquisador que constam no final deste documento.

Todos os seus dados de identificação serão mantidos em sigilo e a sua identidade não será revelada em momento algum. Em caso de necessidade, serão adotados códigos de identificação ou nomes fictícios. Dessa forma, os dados que você fornecer serão mantidos em sigilo e, quando utilizados em eventos e artigos científicos, assim corno em campanhas de prevenção, a sua identidade será sempre preservada.

Lembramos que sua participação é voluntária, o que significa que você não poderá ser pago, de nenhuma maneira, por participar desta pesquisa.

Eu, _____, abaixo assinado, concordo em participar desse estudo como sujeito. Fui informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora Leidiane Coelho Jorge sobre o tema e o objetivo da pesquisa, assim como a maneira como ela será feita e os benefícios e os possíveis riscos decorrentes de minha participação. Recebi a garantia de que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto me traga qualquer prejuízo.

Nome por extenso: _____

RG: _____

Local e Data: _____

Assinatura: _____

Pesquisador Responsável: Leidiane Coelho Jorge
Telefone para contato: (48) 996158529

APÊNDICE B – Consentimento para fotografias, vídeos e gravações

Eu _____ permito que os pesquisadores relacionados abaixo obtenham:

( ) fotografia,
( ) gravação de voz,
( ) filmagem ou gravação em vídeo

de meu filho(a) para fins de pesquisa científica, médica e/ou educacional.

Eu concordo que o material e informações obtidas relacionadas à minha pessoa possam ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Porém, minha identidade não deve ser revelada, tanto quanto possível, por nome ou qualquer outra forma.

As fotografias, vídeos e gravações ficarão sob a propriedade do grupo de pesquisadores pertinentes ao estudo e sob sua guarda.

Nome do sujeito da pesquisa e/ou paciente: _____

RG: _____

Endereço: _____

Assinatura: _____

Nome dos pais ou responsáveis: _____

RG: _____

Endereço: _____

Assinatura: _____

Se o indivíduo for menor de 18 anos de idade ou legalmente incapaz, o consentimento deve ser obtido e assinado por seu representante legal.

Nomes completos dos pesquisadores: LEIDIANE COELHO JORGE
Telefones dos pesquisadores: (48) 996158529

Data e Local onde será realizada a pesquisa: _____