

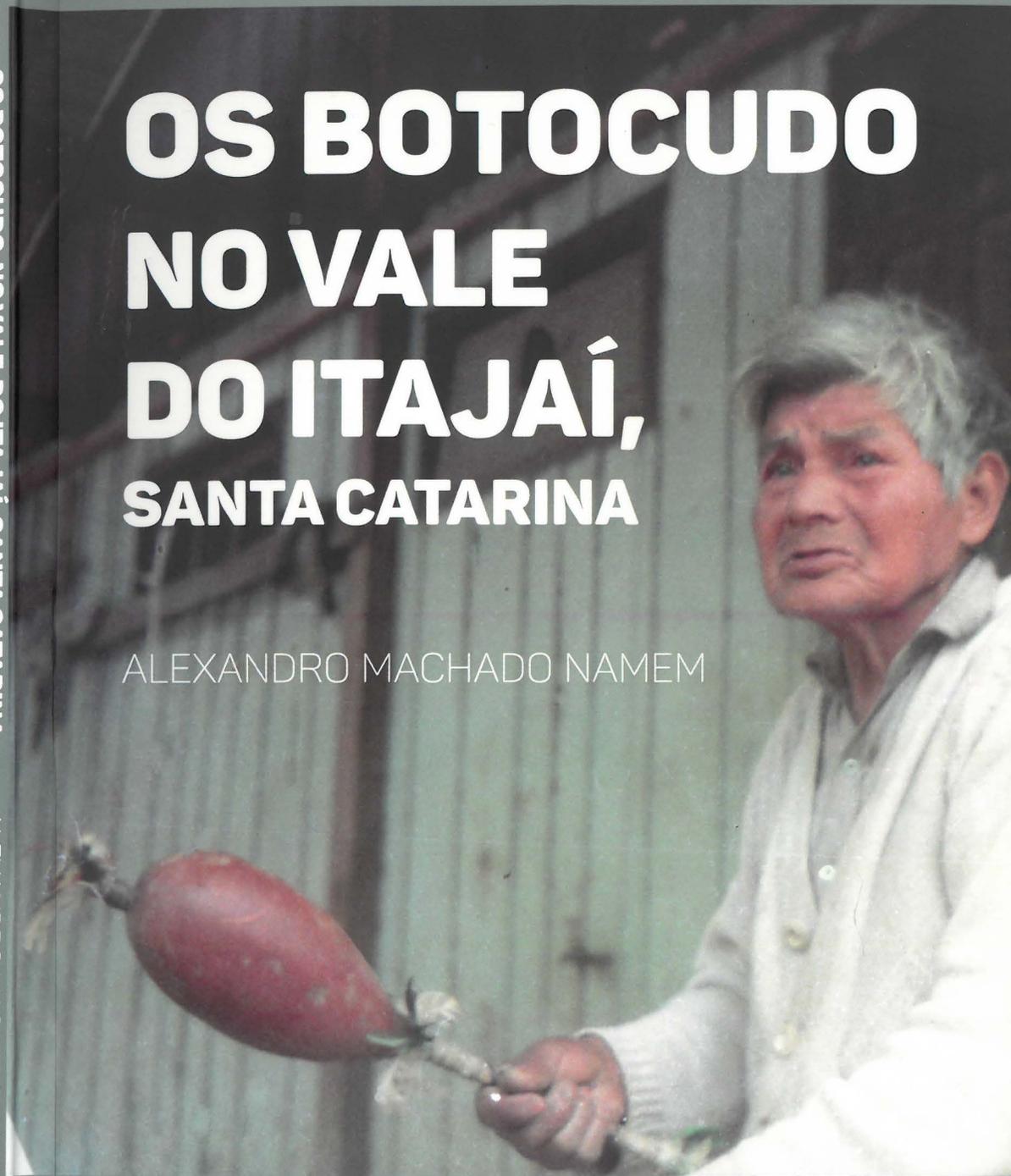
Neste livro são abordados aspectos da visão de mundo, da organização social e da história dos Botocudo de Santa Catarina, ameríndios que vivem na Terra Indígena Ibirama e que também são conhecidos como Xokleng ou Laklanõ. São debatidos as teorias e os conceitos relativos à constituição da pessoa, assim como os processos de manutenção da língua, de valorização das tradições e de negociação de categorias étnicas. A abordagem etnográfica apresenta as incursões na mata, as relações nas cidades vizinhas à terra indígena e como se forma e se expressa a identidade étnica povoando o território e a cena pública na luta por direitos e cidadania. O autor, Alexandre M. Namem, que iniciou suas pesquisas com os Botocudo em meados da década de 1980, é professor de antropologia na Universidade Federal de Roraima (UFRR), mestre em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e, atualmente, doutorando em ciências humanas na Universidad de Los Andes (ULA), em Mérida, na Venezuela.

OS BOTOCUDO NO VALE DO ITAJAÍ, SANTA CATARINA

ALEXANDRO MACHADO NAMEM

# OS BOTOCUDO NO VALE DO ITAJAÍ, SANTA CATARINA

ALEXANDRO MACHADO NAMEM



facebook.com/editorad afurb



EDITORA DA FURB

ISBN 978-85-7114-297-0



9 788571 142970



Com "Os Botocudo no Vale do Itajaí" o autor nos ajuda a compreender um pouco mais sobre os índios no sul do Brasil. Um desafio. Embora sejam muitos e estejam por todas as partes, o olhar desinteressado de pesquisadores e o preconceito apressado da colonização, forjaram a invisibilidade étnica destes grupos. Para muitos, no sul do Brasil os índios pertencem ao passado. Um tempo superado. Uma condição a ser superada. Os que vivem hoje não são mais índios. Esta visão distorcida atualiza o preconceito e a violência para com estas populações que estão por aqui há muitos anos (entre 3 e 4 mil anos antes do presente, como estimam as pesquisas arqueológicas).

Nesta reedição atualizada de sua dissertação de mestrado (PPGAS/UFSC 1991), o antropólogo Alexandre Machado Namem nos mostra como os Botocudo sobreviveram aos primeiros contatos no século XIX, foram submetidos à 'pacificação' e tiveram seus territórios tradicionais controlados pelas instituições indigenistas. Confinados e contidos pelo regime da tutela, eles atravessaram o século XX e reinseriram sua identidade étnica na cena pública enfrentando os projetos de modernização do alto vale do Itajaí a partir dos anos oitenta.

Além das considerações sobre a história, o autor discute aspectos da organização social e da visão de mundo destes índios. Partindo de uma abordagem etnológica, que aproxima os Botocudo e os Kaingang dos estudos sobre os grupos Jê, as análises não se satisfazem com os processos de mestiçagem ou aculturação. Ao contrário, convidam o leitor a compreender a riqueza das divisões e classificações internas que sustentam o contínuo processo de negociação entre categorias como índios puros, mestiços, cafuzos, ou mesmo, Botocudo, Xokleng, Kaingang e Guarani.

Os desafios contemporâneos são tratados com a sensibilidade da etnografia: o gosto pela pesca e pela caça; as investidas na mata; o interesse pelo sangue e constituição da pessoa; o atendimento institucional e as compras no mercado nas cidades vizinhas... Estes temas do cotidiano são tratados ao lado das discussões políticas sobre a luta por direitos, em especial, a retomada da terra e as indenizações da barragem no rio Itajaí.

Com os detalhes da etnografia, informada por uma pesquisa que se iniciou ainda nos anos 1980, o autor apresenta suas considerações teóricas sobre as transformações que envolvem as noções de comunidade e cultura presentes nos projetos individuais e coletivos de retomada da língua e valorização das tradições.

Ricardo Cid Fernandes

# OS BOTOCUDO NO VALE DO ITAJAÍ, SANTA CATARINA

9  
06/07/20  
Desterrado

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE  
REGIONAL DE BLUMENAU**

**REITORA**

Marcia Cristina Sardá Espindola

**VICE-REITOR**

João Luiz Gurgel Calvet da Silveira



**EDITORA DA FURB**

**CONSELHO EDITORIAL**

Edson Roberto Scharf  
Helena Maria Zanetti de Azeredo Orselli  
Moacir Marcolin  
Adiléia Aparecido Bernardo  
Simone Leal Schwertl  
Carla Fernanda Nolli  
Rodrigo Diaz de Vivar Y Soler

**EDITOR-CHEFE**

Maicon Tenfen

**CAPA**

**Ilustração:** *Wäipõn Paté* tocando e cantando, *Aldeia Sede*,  
03/09/1988 (NAMEM, 1994a, capa)

**Arte-final:** Fabrício Bittencourt

**REVISOR**

Douglas Mattos - Tikinet

**DISTRIBUIÇÃO**

Edifurb

Alexandro Machado Namem



# **OS BOTOCUDO NO VALE DO ITAJAÍ, SANTA CATARINA**



**edifurb**  
**EDITORA DA FURB**  
Blumenau, 2020

© Copyright 2020. Alexandre Machado Namem.



Editora da FURB  
Rua Antônio da Veiga, 140  
89012-900 Blumenau SC BRASIL  
Fone: (047) 3321-0329  
3321-0330  
3321-0592

Correio eletrônico: editora@furb.br

Internet: www.furb.br/editora

Distribuição: Editora da FURB

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra,  
por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive por processo  
xerográfico, sem permissão expressa do autor.

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei nº 10994,  
de 14 de dezembro de 2004.

“Impresso no Brasil / Printed in Brazil”

Ficha catalográfica elaborada por Everaldo Nunes – CRB 14/1199  
Biblioteca Universitária da FURB

N174b

Namem, Alexandre Machado  
Os Botocudo no Vale do Itajaí, Santa Catarina / Alexandre Machado  
Namem. - 1. ed. - Blumenau: Edifurb, 2020.  
81 p. : il.

Bibliografia: p. [73]-81.  
ISBN: 978-85-7114-297-8

1. Nativos. 2. Índios. 3. Índios - Vale do Itajaí (SC : Mesorregião). 4. Reservas indígenas. 5. Antropologia. I. Título.

CDD 980.41

À Alice e à Sara Feijó Sampaio,  
ao Lucca Giacomazzi Picon,  
à Lygia e à Júlia de Souza Maciel Machado Namem,  
*frutos da vida!!!*

## Agradecimentos

Aos botocudo, em especial às minhas mães Iocô Uvãheçû e Aneglôn Ndíli Cuzúgn, e aos outros habitantes da Terra Indígena Ibirama/Laklanõ.

À Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), ao Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ) e à Universidade Federal de Roraima (UFRR), pelo tempo e ambiente proporcionados ao estudo.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela bolsa de estudos concedida ao longo do mestrado, de 1986 a 1991, na UFSC; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelas bolsas de estudo concedidas também ao longo do mestrado, e durante o curso de doutorado, não concluído, na Unicamp, de 1998 a 2003.

À Universidade Regional de Blumenau (Furb) pela acolhida e ao Prof. Dr. Maicon Tenfen, Editor-Chefe da Edifurb, pela fineza e profissionalismo, pois tive o mais desejado por um autor: todo o tempo que precisei para escrever!

Ao Evaldo Magalhães Freitas, ao Parmênio Camurça Citó, à família Paulo Sousa Sarmiento e Regina Porto Meira Magalhães, ao Luis Garcia, ao Orlando de Lira Carneiro e ao Martin Charles Nicholl, em Boa Vista (RR); à Célia Marques e ao Dr. Manoel Marques, no Rio de Janeiro (RJ); à Maira Raquel Ensfeld e ao Gerson Lueders, em Florianópolis (SC); à Onadir e ao Gerson Dietrich, e à família David Vinci, em Ibirama (SC), pela amizade e por tudo que fizeram nos meus momentos mais difíceis!

Aos amigos e colegas Marco Antonio Lazarin (Universidade Federal de Goiás) e Stephen Grant Baines (Universidade de Brasília), pelos diálogos ao longo de muitos anos e também por tudo o que fizeram nos meus momentos mais difíceis!

Ao Ernesto Jacob Keim (Universidade Federal do Paraná), à Evelyn Martina Schuler Zea (UFSC), à Lays Cruz Conceição, doutoranda na UFSC, e ao Lucas Carneiro de Carvalho, doutor pela University of Virginia, pelos diálogos em tempos mais recentes.

Ao amigo Éder Rodrigues dos Santos (UFRR), pelo excelente trabalho com as fotografias.

Ao Sérgio Antônio Borges, pela leitura do manuscrito.

E à Bethânia Almeida Borges, que fez tudo para que este livro tomasse forma e conteúdo, com carinho!

*[...] a língua não foi feita pra inventar ruindade [...]*

Oliveira Neto (2000, p. 121)

## Lista de Fotografias

- Fotografia 1.** Wäipõn Paté tocando e cantando, Aldeia Sede, 3 set. 1988 (NAMEM, 1994a) ..... capa
- Fotografia 2.** Gravação de canções com Pembá Vomblê e Cozicrã Lágn Criri (da direita para a esquerda), Aldeia Bugio, 19 ago. 1988 ..... 29
- Fotografia 3.** Alfredo Cangó e Du-ün Patté, Aldeia Bugio, 13 jul. 2001 ..... 30
- Fotografia 4.** Cooctá Vomblê e Anergo Patrício Corrêa (Anorfo Farias), Aldeia Bugio, 5 jun. 2001 ..... 30
- Fotografia 5.** Iaqué e Nilda Cuzúgn com o filho durante Batismo nas Águas da Igreja Assembleia de Deus, no rio Plate, Aldeia Sede, 19 mar. 1989 ..... 31
- Fotografia 6.** Lágn Ndíli Cuzúgn e Nilton Tomaz com um dos filhos durante Batismo nas Águas da Igreja Assembleia de Deus, no rio Plate, Aldeia Sede, 19 mar. 1989 ..... 31
- Fotografia 7.** Monumento em homenagem aos colonizadores, Praça dos Imigrantes, Ibirama (SC), 21 dez. 2000 ..... 33
- Fotografia 8.** Família Ingo e Linda Posanski, localidade de Nova Stettin, Ibirama (SC), 10 mar. 1991 ..... 33
- Fotografia 9.** Paclõn Ndíli Cuzúgn e Weitchá Uvànhecù Téiê (da esquerda para a direita), esperando ônibus pela manhã na margem direita do rio Itajaí do Norte ou Hercílio, TI Ibirama, 12 jun. 1989 ..... 36
- Fotografia 10.** Aneglõn Ndíli Cuzúgn, Aldeia Palmeira, 19 maio 2007 ..... 37
- Fotografia 11.** Maria Paté Ndíli no culto da Igreja Assembleia de Deus, Aldeia Palmeira, 10 jan. 2009 ..... 37
- Fotografia 12.** Cotchen Mõgconã e José Cuzúgn Patté, Barragem Norte, Aldeia Sede, 15 jul. 2007 ..... 38
- Fotografia 13.** Iocô Uvànhecù na roça de batata-doce, Aldeia Sede, 9 abr. 2000 ... 39
- Fotografia 14.** Vomblê Ndíli colhendo batata-doce, Aldeia Coqueiro, 4 fev. 2005 ..... 40
- Fotografia 15.** Coví Juvei (à direita) com Cangúi Ndíli, Laiondá Juvei, Jerônimo (enfermeiro da Funai) e Väjijà Paté debulhando milho, Aldeia Bugio, 30 out. 1989 ..... 40

<b>Fotografia 16.</b> Zandágn Pitcà Mõgconã Conglui Zeitchin batendo feijão, Aldeia Sede, 12 jun. 2001 .....	41
<b>Fotografia 17.</b> Davi Coví Mõgconã coletando mel, Aldeia Sede, 5 dez. 1988 .....	41
<b>Fotografia 18.</b> Coleta de mel, Aldeia Palmeira, 28 out. 2000 .....	42
<b>Fotografia 19.</b> Setembrino Vomblê Càmlel com a tarrafa e Cuzúgn Ramos com o remo, rio Itajaí do Norte ou Hercílio, Aldeia Coqueiro, 26 jun. 2007 .....	42
<b>Fotografia 20.</b> Vàiijà Càmlel e Cundign Cuzúgn (da esquerda para a direita), Aldeia Figueira, 7 abr. 2001 .....	43
<b>Fotografia 21.</b> Isabela Càmlel Paté e Amêndô Paté assando peixe (da esquerda para a direita), Barragem Norte, Aldeia Sede, 3 fev. 2001 .....	43
<b>Fotografia 22.</b> Artesanato e guarda-roupa, 19 maio 2007 .....	44
<b>Fotografia 23.</b> Barragem Norte, fotografada da TI Ibirama, no rio Itajaí do Norte ou Hercílio, sentido montante-jusante, na localidade de Barra Dollmann, em Ibirama (SC), hoje José Boiteux (SC), segundo semestre de 1989 .....	46
<b>Fotografia 24.</b> Ruínas da casa que foi da família Eduardo Hoerhann, em época de enchente, na margem direita do rio Itajaí do Norte ou Hercílio e na cota de inundação do lago da Barragem Norte, Aldeia Palmeira, 19 out. 2000 .....	47
<b>Fotografia 25.</b> Acampamento para exploração madeireira, na região do ribeirão Ipê, Aldeia Bugio, durante a retomada das terras invadidas por colonos e empresas madeireiras, 11 fev. 2005 .....	49
<b>Fotografia 26.</b> Cõpacà Uvànhecù durante exploração madeireira na retomada das terras invadidas por colonos e empresas madeireiras, região do ribeirão Ipê, Aldeia Bugio, 11 fev. 2005 .....	49
<b>Fotografia 27.</b> Carne de gado na geladeira, 22 maio 2007 .....	50
<b>Fotografia 28.</b> Escola Estadual Laklanõ, Aldeia Palmeira, 20 jan. 2005 .....	51
<b>Fotografia 29.</b> Diego Pembá Ingaclã, Jemerson Cangó Ingaclã, Camila Nãndjá Ingaclã e Jeferson Càmlel Ingaclã (da esquerda para a direita), Aldeia Bugio, 27 jun. 2001 .....	52
<b>Fotografia 30.</b> Jovens divertindo-se, José Boiteux (SC), abr. 2001 .....	55
<b>Fotografia 31.</b> Ijuclün Paté (atrás à esquerda) em família, Aldeia Palmeira, 29 jan. 2001 .....	56
<b>Fotografia 32.</b> Vomblê Ingaclã com Cangó Ingaclã e Du-ũn Vomblê (da esquerda para a direita) cortando carne de porco, Aldeia Bugio, 23 jun. 2001 .....	57
<b>Fotografia 33.</b> Lauro Càmlel Juvei, Aldeia Bugio, 22 jun. 2001 .....	64
<b>Fotografia 34.</b> Nganveng Paté Criri e Moisés Ngoiotchá Morló atravessando o rio Plate, Aldeia Sede, 17 jan. 2001 .....	65
<b>Fotografia 35.</b> Meio de transporte comumente usado na terra indígena, Aldeia Figueira, 5 maio 2001 .....	66

<b>Fotografia 36.</b> Família Candágn Paté e Cândida Criri Paté em tempo de eleição municipal, Aldeia Palmeira, 2 out. 2000 .....	67
<b>Fotografia 37.</b> Batismo nas Águas da Igreja Assembleia de Deus, rio Plate, Aldeia Sede; avista-se, da esquerda para a direita, Laiondá Juvei (vestido azul), Presbítero João de Andrade (à frente na água), João Congô Paté (camisa azul e gravata) e Coví Canhárrã (boné e camiseta listrada), 19 mar. 1989 .....	70
<b>Fotografia 38.</b> Wili Ndíli, Cunhepã Paté, Aristides Faustino Criri, Unglõn de Lima, Candágn Paté e Manoel Caxias Pápó (da esquerda para a direita, excetuando-se o jovem ao fundo) durante culto religioso da Igreja Assembleia de Deus na TI Ibirama, dez. 1988 .....	70
<b>Fotografia 39.</b> João Congô Paté orando para criança enferma da família Caxias Pápó durante culto religioso da Igreja Assembleia de Deus, Aldeia Figueira, abr. 2001 .....	72

## Lista de Mapas

<b>Mapa 1.</b> Terra Indígena Ibirama (hachurada) .....	27
<b>Mapa 2.</b> Terra Indígena Ibirama: aldeias, rios e estradas – 2009 .....	28
<b>Mapa 3.</b> Barragens de proteção contra inundações no Vale do Itajaí .....	45
<b>Mapa 4.</b> Terra Indígena Ibirama/Laklanõ .....	48

## Lista de Figuras

<b>Figura 1.</b> Categorias étnicas na TI Ibirama .....	34
---	----

## Lista de Tabelas

<b>Tabela 1.</b> Censo da TI Ibirama – nov. 1988 a mar. 1989 .....	35
<b>Tabela 2.</b> Censo dos botocudo – ago. 1999 a jul. 2001 .....	36

## Lista de Quadros

<b>Quadro 1.</b> Sistemas religiosos na TI Ibirama – 1988/1989 .....	69
--	----

## Lista de Abreviaturas

TI Ibirama – Terra Indígena Ibirama

## Lista de Siglas

DNOS – Departamento Nacional de Obras de Saneamento

ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente

Funai – Fundação Nacional do Índio

Funasa – Fundação Nacional de Saúde

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

Rani – Registro Administrativo de Nascimento de Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

## Sumário

Apresentação .....	17
Os Botocudo no Vale do Itajaí, Santa Catarina .....	21
Referências .....	73

# Apresentação

Neste livro o leitor encontrará uma contribuição à antropologia dos botocudo atuais, que vivem na Terra Indígena Ibirama (TI Ibirama), situada no estado de Santa Catarina, na região do Alto Vale do Itajaí, nos municípios de José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis. Nela habitam também outros contingentes populacionais, como guarani, kaingáng e cafuzos. Registrei que os botocudo somavam pouco mais de uma centena, entre as cerca de 1.700 pessoas que ali residiam em 2007, segundo a Fundação Nacional de Saúde.

No Alto Vale do Itajaí, em 2000 e 2013, existiam 28 municípios, nos quais residiam, respectivamente, 250 mil e cerca de 280 mil habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, descendentes principalmente de alemães, italianos, poloneses e suíços (para a colonização da região, ver, por exemplo, RICHTER, 1986).

Optei pelo termo “botocudo” porque essa é a autodenominação que valorizam na língua portuguesa, entretanto, são mais conhecidos na literatura como xokleng ou shokleng (ver URBAN, 1996, p. 28-65). Segundo a linguística e a antropologia, junto com os kaingáng, eles compõem os chamados jê do Sul, da família linguística jê, que é composta também pelos jê Centrais: xavante, xerente e xakriabá, e pelos jê do Norte: kayapó setentrionais, subdivididos em mebengokre, gorotire, xicrin etc., panará ou kayapó do sul, apinayé ou timbira ocidentais e timbira orientais, subdivididos em krahô, canela, gavião, krikati, suyá e tapayuna.

Em meados da década de 1990, a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e a Universidade Regional de Blumenau (Furb) editaram, em forma de livro, a minha dissertação de mestrado, defendida anos antes na UFSC (NAMEM, 1994a). Como o livro está esgotado há mais de uma década, no início de novembro de 2014, fiz contato com o Editor-Chefe da Edifurb, Prof.

Dr. Maicon Tenfen, objetivando uma reedição, cujos originais ele prontamente aceitou receber e encaminhar ao conselho editorial para apreciação. Depois, em março de 2015, por sugestão do Dr. Tenfen, tentei iniciar uma atualização do livro, que imaginei baseada em duas publicações mais recentes (NAMEM, 2012, 2013). Entretanto, ao pensar em reeditar o livro e tentar atualizá-lo, acabei concebendo outra obra a partir dele e dessas publicações, mas com praticamente todas as mesmas referências que os fundamentaram. Os originais foram entregues à editora em novembro de 2015 e, para a edição, foram feitas algumas correções em outubro de 2017 e no primeiro semestre de 2018, sem alteração de conteúdo. Assim, ser acolhido pela Furb e sua editora foi uma oportunidade especial para corrigir, alterar, rever, melhorar e consolidar parte do que consegui fazer ao longo de 30 anos de estudos e pesquisas.

Meus primeiros estudos sobre os botocudo foram feitos em meados da década de 1980, ainda durante a graduação em Ciências Sociais na UFSC. De junho de 1988 a março de 1989, durante curso de mestrado em antropologia na mesma universidade, fiz pesquisa de campo na TI Ibirama por cerca de 4 meses (NAMEM, 1994a). Mais tarde, de agosto de 1999 a julho de 2001, por ocasião da pesquisa de campo para curso de doutorado, não concluído, na Universidade Estadual de Campinas, estive por 13 meses na terra indígena (NAMEM, 2012). De 1989 a 1999, por motivos diversos, estive brevemente algumas poucas vezes na terra indígena e, de 2003 a 2009, realizei pouco menos de 20 meses de pesquisa de campo em 4 etapas: dezembro de 2003 a fevereiro de 2004, dezembro de 2004 a março de 2005, abril a agosto de 2007 e agosto de 2008 a março de 2009. Portanto, convivi interruptamente com os botocudo e outros habitantes da terra indígena por aproximadamente 37 meses de pesquisa de campo ao longo de 30 anos de estudos!

Ainda assim, consegui apenas um aprendizado rudimentar da língua botocudo, e o português acabou sendo a língua de pesquisa. No curso de mestrado, abordei a história botocudo pós-1954 (NAMEM, 1994a), e no de doutorado, enfoquei de maneira inconclusa a noção de pessoa botocudo, as relações políticas que estabelecem com outros contingentes populacionais na e para além da terra indígena, e a sua conversão ao Cristianismo (NAMEM, 2012, 2013).

As pessoas com quem mais conversei estão mencionadas a seguir pelos nomes reais e pelas ascendências autodeclaradas porque elas me solicitaram que assim fizesse. Ao saber que as conversas poderiam levar inclusive a publicações, elas fizeram questão da autoria de suas falas! (NAMEM, 1994a, p. 48-52; 2012, p. 60). Os envolvidos foram, de 1988/89 a 2009, Iocô Uvânhecù, mulher botocudo, o botocudo João Congô Paté, Wili Ndíli, de ascendência botocudo-kaingáng e Aristides Faustino Criri, de ascendência kaingáng; em 1988/89, Alice Fiamoncini (ou Cóingancô Priprá) e Lino Nuncfooro, ambos de ascendência branca-kaingáng, Édi Priprá, de ascendência kaingáng-branca, Aimar Càmlen Priprá, homem de ascendência botocudo-kaingáng,

e os homens botocudo Cangúi Ndíli, Wáipõn Paté e Waicuclõn Priprá, os cafuzos Joaquim Machado, Vitalina Souza Prestes e Antônio da Penha, os guarani Carai e Verá, e as guarani Taquí e Djatucá; de 1999 a 2009, Nganveng Paté Criri, Ijuclün Paté, Suzana Culúng Weitchá Téiê, Vanda Cutchó Priprá e Odilma Coví, mulheres botocudo, Zeitchá Pembá, Alfredo Cangó Patté, Cangó Ingaclá, Ijucá Coví, Vàiijà Càmlen, Vànhecù Clendô, Clendô Ângelo Namblá e Lauro Càmlen Juvei, homens botocudo, Faustino Criri, de ascendência kaingáng-botocudo, Setembrino Vomblê Càmlen, de ascendência botocudo-branca, Cândida Caxias Pápó, de ascendência botocudo-branca-kaingáng, e Luis Càmlen, de ascendência branca-botocudo. Os nomes ameríndios foram grafados conforme o sistema ortográfico da língua portuguesa, muitos deles como escrito pelos próprios habitantes da terra indígena.

Palavras, expressões e frases em *itálico* ao longo do texto são próprias dos botocudo ou dos demais habitantes da terra indígena. As fotografias são de minha autoria.

**OS BOTOCUDO  
NO VALE  
DO ITAJAÍ,  
SANTA CATARINA**

Os ameríndios falantes de línguas jê figuraram na literatura etnológica como “anômalos”. Eles apresentam culturas materiais simples e vivem em territórios onde os recursos naturais não são abundantes. Nesse sentido, são “grupos marginais”, segundo Steward e Faron (1959). Apesar disso, eles apresentam formas complexas de organização social. Na teoria estruturalista de Lévi-Strauss (1949) e mais recentemente em Rivière (1984) e Viveiros de Castro (1993a, 1993b, 1998, 2001), as sociedades ditas simples deveriam se caracterizar pela presença de metades exogâmicas, ou seja, homens de uma metade trocando suas irmãs com homens da outra metade, o que leva ao casamento com a prima cruzada simétrica. No entanto, as sociedades jê aparentavam não possuir essa forma de casamento. Além disso, os jê também figuraram como “anômalos” diante das teorias relativas à terminologia de parentesco. Enquanto a terminologia *crow* está associada à presença de matrilinearidade e a terminologia *omaha* à presença de patrilinearidade em outras partes do mundo, como na África, na Nova Guiné e na América do Norte, os jê não se conformam a esse padrão, pois não possuem linhagens, pelo menos não na sua forma clássica, isto é, com nomes, direitos a territórios e bens, grupos de aliança para a guerra etc., mas os kayapó têm terminologia *omaha*, e os timbira de leste e xavante têm terminologia *crow*. As formas de residência pós-marital também não podem ser correlacionadas a essas terminologias, tendo em vista que todos os jê moram de forma uxorilocal.

Maybury-Lewis (1960) fez uma primeira tentativa de afastar a “anomalia” jê ao sugerir que as quatro classes matrimoniais exógamas e bilaterais, os chamados *kiyê*, que pareciam prescrever o casamento entre os *apinayé*, segundo Nimuendajú (1939), eram uma instituição secundária. Sugeriu também que, por razões estatísticas, teria sido impossível que essas classes matrimoniais regressem os casamentos na época da pesquisa de Nimuendajú e da maneira por ele descrita. Conforme Da Matta (1976b) e Zerries (1976), entre os *apinayé* a análise de parentesco fazia supor também, segundo Maybury-Lewis (1960), a existência de metades exogâmicas, o que corroboraria as teorias de Lévi-Strauss sobre a organização social das sociedades simples. Para tentar entender melhor as sociedades jê, Maybury-Lewis (1979b) coordenou uma equipe que fez pesquisas de campo em algumas delas.

No caso dos apinayé, Da Matta (1976b), que também fez parte dessa equipe, mostrou que os casamentos não eram regulados por metades exogâmicas, mas argumentou que as metades eram encontradas em outras instituições, como nas amizades formais e, em sentido mais amplo, nas representações simbólicas. Em relação à terminologia de parentesco apinayé, ele sugeriu que a variação dos termos para os primos cruzados, em vez de ser explicada fundamentalmente devido ao contato com os brancos da sociedade brasileira, poderia ser entendida da seguinte forma: primeiro, a nomeação parece ser uma síntese de instituições kayapó e timbira de leste, ou seja, as variações são motivadas por ênfase ora nos transmissores de nomes, como fazem os timbira de leste (com sistema terminológico *crow*), ora nos pais adotivos, como entre os kayapó (com sistema terminológico *omaha*); segundo, as variações decorrem da importância e do equilíbrio de todas as relações vis-à-vis, umas com as outras, ou seja, deve-se saber como cada relação é vista e considerada por dado ego. O argumento é reforçado pela proposição de uma possível relação entre essa peculiar síntese de instituições kayapó e timbira de leste, operada pelos apinayé para fins de nomeação, e a posição geográfica destes, situados que estão entre os timbira de leste e os kayapó a oeste do rio Tocantins.

A partir de dados como os de Da Matta, a equipe coordenada por Maybury-Lewis (1979a) concluiu que os jê poderiam ser entendidos por meio de outras instituições que não as metades reguladoras de casamentos, tais como os grupos de idade, os sistemas de nomeação e as associações de homens. Concluiu também que a característica que mais os assemelha é a opção por sistemas sociais dualistas. A ênfase desses pesquisadores nos sistemas dualistas relaciona-se às teorias mais gerais do estruturalismo, embora enfatizem a importância de se considerarem as relações sociais concretas, o que Lévi-Strauss não teria feito, segundo eles, ao destacar os sistemas de representação.

Gross (1979), em contrapartida, adotando outra postura teórica, pensa que a organização social dos jê se caracteriza por “associações entrecortadas”, e não pelo dualismo. Para ele, os grupos de idade, as amizades cerimoniais, as sociedades de homens, as equipes esportivas etc. têm em comum o fato de dividir as lealdades dos membros da sociedade. Assim, uma pessoa “a” pode ser membro da mesma equipe de corrida de toras que a pessoa “b”, em oposição à pessoa “c” de outra equipe, contudo, “a” pode pertencer à mesma associação de homens de “c” em oposição à associação de homens a que pertence “b”. Gross explica essas associações como uma maneira de evitar o faccionalismo em sociedades igualitárias que reúnem pessoas e grandes grupos temporariamente. Nesse sentido, “a” e “b” não se juntariam contra “c”, porque “a” também tem relações especiais com “c”. De qualquer forma, ainda é importante lembrar, com certa cautela, que “até termos um trabalho que elabore com um maior cuidado crítico o que o domínio da ‘substância’ significa

entre os gê, devemos continuar sem saber ao certo quais das abordagens à antropologia dos gê conta toda a história.” (McCALLUM, 1998, p. 241).

\*\*\*

Os botocudo e kaingáng foram deixados de lado nesse debate relacionado às sociedades jê, embora aqueles tenham sido pesquisados por Henry (1964) e Coelho dos Santos (1973) e considerados em alguns textos significativos de Nimuendajú (1946), Métraux (1947) e Hicks (1971). Essa omissão talvez se deva a dois fatores: primeiro, o longo contato com a frente de expansão dos colonos europeus que migravam para o Sul do Brasil, e para o Vale do Itajaí em particular, e as transfigurações étnicas pelas quais passavam; segundo, as primeiras descrições dessas populações, as quais indicavam a ausência de características tidas até então como próprias dos jê, tais como complexidade de organização social e dualismo<sup>1</sup>.

Os botocudo há muito vêm sendo pesquisados (COELHO DOS SANTOS, 1973, 1997; HENRY, 1964; URBAN, 1978, 1991, 1996; WIJK, 2004a, 2004b)<sup>2</sup>. No entanto, até a década de 1970, eles e os kaingáng eram comumente desconsiderados ou somente citados nas reflexões de maior fôlego sobre as terras baixas da América do Sul (GROSS, 1979; MAYBURY-LEWIS, 1979a; TURNER, 1979). Nas últimas décadas é que, também junto com os kaingáng, passaram a ser efetivamente levados em consideração (CARNEIRO DA CUNHA, 1993; COELHO DE SOUZA, 2002a, 2002b; SHERZER; URBAN, 1986; URBAN, 1978, 1991, 1992; URBAN; HENDRICKS, 1983; VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1993b, 1995, 1998, 2002).

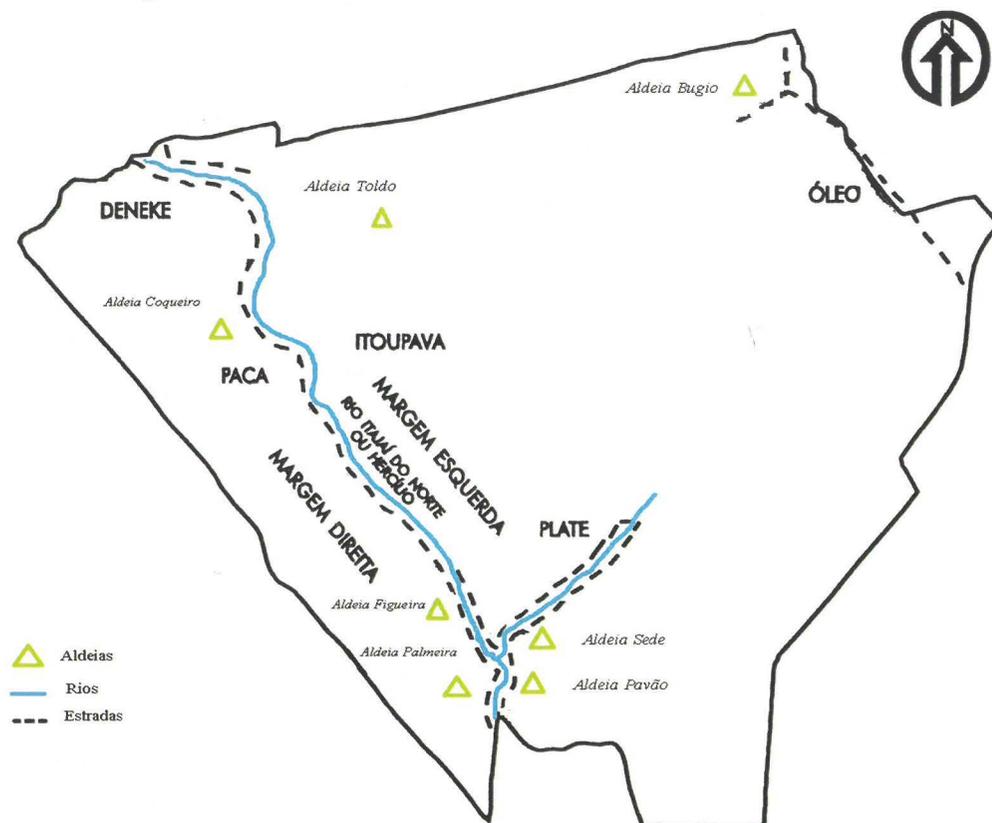
Henry (1964) concluiu que os botocudo não estavam estruturados socialmente, o que os tornou “anômalos” em relação aos outros jê. Para o autor, a única unidade de cooperação estável entre os botocudo girava em torno de interesses sexuais, os quais alicerçavam as famílias extensas e, nelas, a ligação entre os companheiros de caça especialmente, bem como o controle pela opinião para a preservação das características do “homem ideal” botocudo, o *waikayú*, que é um tipo de homem, autoamoroso, que se vangloria e se desenvolve por estágios. Ainda segundo o autor, famílias extensas, companhia para a caça e preservação das características do *waikayú* foram os meios que eles conservaram para manter sua coerência e possibilidade de subsistir. É possível que Henry tenha enfatizado a falta de estrutura social, primeiro, por ter deparado com uma sociedade na qual eram praticadas simultaneamente diversas formas de casamento, como poliandria, monogamia e casamento grupal, o que dava a impressão de não existirem regras de casamento, e segundo, porque parecia inexistir grupos de parentesco claramente definidos, tais como linhagens, clãs ou classes matrimoniais.

<sup>1</sup> Ver Namem (1994a, p. 16-17).

<sup>2</sup> Ver também Dias-Scopel (2005), Hicks (1971), Loch (2004), Métraux (1947), Namem (1994a, 2012), Nimuendajú (1946), Oliveira (2002), Sens (2002) e Werner (1985).



Mapa 2. TI Ibirama: aldeias, rios e estradas – 2009



- △ Aldeias
- Rios
- - - Estradas

Fonte: modificado de Namem (1994a, p. 42).

Em 1914, quando Eduardo Hoerhann contatou os botocudo, ele estava acompanhado por um pequeno grupo de kaingáng vindo do Paraná (NAMEM, 1994a, p. 25-26)<sup>4</sup>. Ao longo do tempo, esses kaingáng foram estabelecendo casamentos e mantendo relações sexuais com os botocudo e, principalmente, com pessoas vindas de cidades diversas, inclusive de outros estados da Federação, e os botocudo fizeram o mesmo, mas em menor quantidade, assim, são muitos os descendentes desses relacionamentos que vivem na terra indígena. Nas últimas décadas foram cada vez mais frequentes os relacionamentos de habitantes da terra indígena com pessoas vindas de cidades. Casamento aqui significa união monogâmica, e não implica necessariamente em certidão de casamento registrada, muito embora isso também ocorra. Muitas vezes casa-se com registro apenas na sede local da Fundação Nacional do Índio (Funai) ou, então, sem qualquer registro.

<sup>4</sup> Para os kaingáng de outras terras indígenas, ver Crépeau (1994, 1997), Fernandes (2003), Tommasino (1995) e Veiga (2000, 2006).

Registrei com muitos detalhes a atuação de Hoerhann – heroica aos nossos olhos ocidentais e desastrosa aos olhos dos botocudo e de outros habitantes da terra indígena –, a qual culminou com a sua exoneração, em 1954, como chefe do posto indígena (NAMEM, 1994a, p. 63-70)<sup>5</sup>. A história do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e da Funai, agências tutelares e da chamada proteção aos ameríndios, tantas vezes elogiadas por seus princípios rondonianos e pela tarefa de garantir a sua sobrevivência, vêm sendo reescrita<sup>6</sup>. Hoerhann foi personagem de uma dessas agências. Autores como Oliveira Filho (1988, 1989), Menezes Bastos (1989), Lima (1995) e Oliveira Filho e Almeida (1998, p. 69-123) têm enfatizado que a contrapartida da tutela-proteção é a dominação, que passa pela utilização da mão de obra ameríndia e, num sentido mais amplo, pela sua submissão, embora sagaz, na medida em que tem sido utilizada como arma extrema de combate (MENEZES BASTOS, 1989, p. 546).



Fotografia 2. Gravação de canções com Pembá Vomblê e Cozicrã Lágñ Criri (da direita para a esquerda), Aldeia Bugio, 19 ago. 1988

<sup>5</sup> Ver também Urban (1985b).

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, Ribeiro (1979).



Fotografia 3. Alfredo Cangó e Du-ün Patté, Aldeia Bugio, 13 jul. 2001



Fotografia 4. Cooctá Vomblé e Anergo Patrício Corrêa (Anorfo Farias), Aldeia Bugio, 5 jun. 2001



Fotografia 5. Iaquá e Nilda Cuzúgn com o filho durante Batismo nas Águas da Igreja Assembleia de Deus, no rio Plate, Aldeia Sede, 19 mar. 1989



Fotografia 6. Lágn Ndíli Cuzúgn e Nilton Tomaz com um dos filhos durante Batismo nas Águas da Igreja Assembleia de Deus, no rio Plate, Aldeia Sede, 19 mar. 1989

Na terra indígena viviam também dois pequenos grupos de guarani<sup>7</sup>, que ali chegaram na década de 1950, inicialmente vindos das fronteiras do Paraguai e da Argentina (COELHO DOS SANTOS; MÜLLER, 1981), depois de outras terras indígenas dos estados do Paraná e Rio Grande do Sul (NAMEM, 1994a). Em 1988/1989, durante minha pesquisa para o mestrado, eles viviam na região do Toldo, e na segunda metade da década de 1990, alguns passaram a viver na Aldeia Bugio. Na terra indígena viviam ainda pouquíssimos cafuzos, remanescentes de um grupo que participou da Guerra do Contestado, 1912-1916, que vivia na terra indígena, na margem esquerda do rio Plate, desde o final dos anos de 1940, e foi reassentado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária em 1992, na localidade de rio Laeisz, em José Boiteux (MARTINS, 1995, 2001). Em 1988/1989, quando fiz pesquisa de campo, eles estavam todos na terra indígena.

Na região do Alto Vale do Itajaí, a língua portuguesa tem o papel de “língua franca”, conforme Crystal (LÍNGUA, 2000)<sup>8</sup>, tendo em vista que é utilizada para a comunicação entre pessoas que falam línguas distintas. A língua botocudo é falada pela imensa maioria dos botocudo, por parte significativa dos seus descendentes de relacionamentos e casamentos com os kaingáng, e por vários de seus descendentes com pessoas vindas das tais cidades diversas<sup>9</sup>. A língua kaingáng é falada por pouquíssimos kaingáng e menos ainda pelos seus descendentes dos relacionamentos com os botocudo. A língua guarani é falada pelos guarani, a cafuza, salvo engano ainda não pesquisada, é falada por alguns cafuzos. A língua alemã é falada por descendentes dos alemães e suíços, a italiana por descendentes dos italianos e a polonesa por descendentes dos poloneses; entre esses descendentes de imigrantes, há também aqueles que falam de três a quatro dessas línguas europeias, incluída a portuguesa. Os falantes das línguas botocudo e guarani, quando entre os seus, falam suas respectivas línguas em detrimento do português; em determinadas situações, como cultos religiosos ou encontros em que estão presentes outras pessoas, eles usam o português. Assim sendo, na região como um todo, algumas pessoas são bilíngues, outras plurilíngues (DUBOIS *et al.*, 1978). Ressalto que, principalmente nas últimas décadas, o português vem tomando o lugar dessas línguas nos processos de socialização das pessoas desde a mais tenra idade e, no caso dos falantes do botocudo, mais recentemente essa situação tem se acentuado.

7 Para aspectos da cultura guarani, ver Schaden (1974).

8 Ver também Unesco (1953) e Samarin (1968).

9 Para estudos linguísticos sobre os botocudo, ver Gakran (2005), Henry (1935, 1948), Mullen e Vandresen (1986), Urban (1985a, 1992) e Wiesemann (1978). Ver também D'Angelis (2009), Davis (1966, 1968), Nimuendajú e Mansur Guérios (1948), Rodrigues (1986), e Santos e Pontes (2002).



Fotografia 7. Monumento em homenagem aos colonizadores, Praça dos Imigrantes, Ibirama (SC), 21 dez. 2000

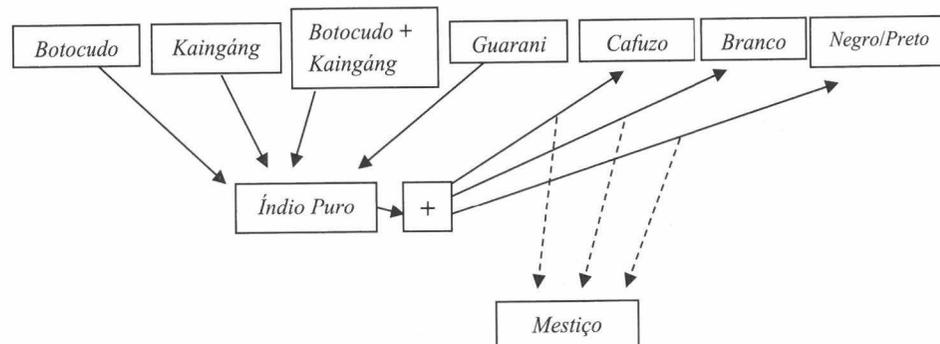


Fotografia 8. Família Ingo e Linda Posanski, localidade de Nova Stettin, Ibirama (SC), 10 mar. 1991

Não existem censos fidedignos sobre as populações residentes na TI Ibirama. Quem a conhecesse a partir de pesquisas mais aprofundadas, suponho, provavelmente sentiria as nuances e sutilezas das categorizações étnicas, mesmo que “somente” em português, pois aglutinam, com base em critérios de consanguinidade, genealogia e socialização, pessoas e contingentes populacionais *kaingáng*, *mestiços*, *botocudo*, *cafuzos*, *brancos*, *índios puros*, *negros/pretos* e *guarani*. Ressalto que, para os botocudo, a consanguinidade e a ascendência parecem ser determinantes: um ameríndio descendente de *kaingáng* socializado na terra indígena e falante das línguas botocudo e portuguesa é considerado *kaingáng*; um descendente de europeus migrados para o Alto Vale do Itajaí adotado por botocudo e falante das línguas botocudo e portuguesa pode ser considerado botocudo, embora a sua ascendência seja sempre lembrada (NAMEM, 1994a, p. 36-37). Ressalto também que os cafuzos não veem os guarani como ameríndios (ibidem). Os descendentes de relacionamentos e casamentos entre ameríndios, por exemplo, botocudo e *kaingáng*, são vistos na terra indígena como *índios puros*, e os descendentes de relacionamentos e casamentos entre ameríndios e pessoas vindas das cidades são vistos como *mestiços*. “Botocudo puro”, aqui, significa descender direta e exclusivamente daquelas pessoas contatadas por Eduardo Hoerhann em 1914.

Essas categorias certamente não esgotam o universo múltiplo de identificações, o que faz supor a existência de sistemas de identificação étnica próprios a cada contingente populacional, principalmente se forem considerados aqueles estabelecidos a partir das suas línguas maternas. Pertencer a certas categorias significa, entre outras coisas, ter acesso a recursos estratégicos, tais como terra, madeira e favores da Funai. Também aqui, como no Alto Xingu e outras paragens, “a política da etnicidade encontra na biologia e na cultura objetos primordiais na direção de sua representação ideológica. Representação esta, ao mesmo tempo – e complementarmente –, contestatória e reivindicativa” (MENEZES BASTOS, 1989, p. 567).

Figura 1. Categorias étnicas na TI Ibirama



Fonte: modificada de Namem (1994a, p. 37).

Os censos mais recentes dessas populações que habitam a terra indígena, para o período aqui considerado, disponíveis na Funai em 1997 e na Fundação Nacional de Saúde (Funasa) em 2007, mesmo que se aproximem do número total de habitantes, cerca de 1.000 e 1.700, respectivamente, acabam incluindo pessoas sem efetivamente considerar suas ascendências e socializações, o que gera distorções gravíssimas, a ponto de se imaginar, por exemplo, serem numerosos os botocudo. Com os censos da Funai de 1980 e 1985 ocorria o mesmo (NAMEM, 1994a). Ao contrário, na virada do século XX para o XXI, conforme as suas categorizações étnicas referentes aos atributos da pessoa botocudo, como será visto adiante, eles somavam pouco mais de uma centena, o que não era e não é muito diferente, respectivamente, da década de 1980 e dos dias de hoje. Suponho que ficaria visível, para quem os conhecesse um pouco melhor, que são mínimas as possibilidades de casamento entre eles mesmos, considerando as suas categorizações, as faixas etárias e os relacionamentos existentes entre homens e mulheres. Eles próprios vêm dizendo, nas últimas décadas, que “estão se acabando”, que “irão acabar” (NAMEM, 2012, p. 64-65), sentimento que parece existir há muito (HENRY, 1964, p. 95). Assim, na situação em tela, fazer uso de censos oficiais sem perspectivas críticas obscurece, quase por completo, a diversidade sociocultural existente na terra indígena, chegando mesmo a escamotear aspectos importantes de demografia.

Os censos que elaborei e apresento a seguir, de 1988/1989, parcial, e de 1999/2001, praticamente extensivo, embora não conclusivos, aproximam-se bastante do número total dos botocudo.

Tabela 1. Censo da TI Ibirama – nov. 1988 a mar. 1989\*

Grupos Étnicos	Nº pessoas
<i>Botocudo</i>	98
<i>Kaingáng</i>	7
<i>Branco</i>	50
<i>Botocudo + Kaingáng</i>	99
<i>Mestiço Índio Puro + Branco</i>	226
Total	480

\*de 176 casas, 91 foram recenseadas.

Fonte: modificada de Namem (1994a, p. 45).

**Tabela 2.** Censo dos botocudo – ago. 1999 a jul. 2001.

Faixa etária	Mulheres	Homens
De 80 anos em diante	3	1
70-79 anos	10	4
60-69anos	2	2
50-59 anos	8	14
40-49 anos	16	9
30-39 anos	19	17
21-29 anos		
Até 20 anos	7	5
Total	65	52

Fonte: modificada de Namem (2012, p. 64).



**Fotografia 9.** Paclõn Ndíli Cuzúgn e Weitchá Uvânhecù Têiê (da esquerda para a direita), esperando ônibus pela manhã na margem direita do rio Itajaí do Norte ou Hercílio, TI Ibirama, 12 jun. 1989



**Fotografia 10.** Aneglõn Ndíli Cuzúgn, Aldeia Palmeira, 19 maio 2007



**Fotografia 11.** Maria Paté Ndíli no culto da Igreja Assembleia de Deus, Aldeia Palmeira, 10 jan. 2009



Fotografia 12. Cotchen Mõgconã e José Cuzúgn Patté, Barragem Norte, Aldeia Sede, 15 jul. 2007

Todos esses contingentes populacionais residentes na terra indígena compravam mercadorias e usavam serviços nos municípios da região, tais como carnes, farinhas, banha de porco, fralda descartável, roupas, creme hidratante, consertos em geral e comida em restaurantes. Os recursos eram provenientes, sobretudo, de salários nos sistemas diferenciados de educação e saúde, assim como de aposentadorias por idade e invalidez, de pensões para órfãos e viúvos e de bolsa-família para crianças no ensino fundamental. Recursos também eram obtidos por meio da exploração florestal, de lenha, moirões e toras, da venda de artesanato e de pássaros silvestres. Excetuando-se os guarani e cafuzos, eles sempre contrataram pessoas vindas das cidades para trabalhar temporariamente na exploração florestal e nas roças, onde plantavam para consumo, principalmente, feijão, aipim, milho e batata-doce. Eles pescavam, caçavam e coletavam mel e frutas também para consumo. Ressalta-se que, há muito, os rios da região estão poluídos por agrotóxicos utilizados pelos agricultores, principalmente nas plantações de fumo, e portanto, esses peixes

com os quais a população da terra indígena se alimenta são atingidos por essa poluição. Essas atividades eram realizadas no que eles chamam de “frentes”, que são trechos de terra com dimensões que não foi possível mensurar, nos quais, de um lado, as pessoas exploravam a floresta e, de outro, as famílias nucleares viviam havia décadas, às margens do rio Itajaí do Norte ou Hercílio e suas imediações, fazendo roças e criando animais domésticos e para consumo – galinhas e, às vezes, porcos e gado – e, mais recentemente, criando peixes em açudes e abelhas para obter mel, também para consumo (NAMEM, 2012, p. 65). No ano de 2006, a cada quatro meses, as famílias nucleares recebiam alimentos do Programa Fome Zero (ibidem).

Em 1988/1989 os habitantes da terra indígena já vendiam madeira, exceto os guarani e cafuzos, mas isso não quer dizer que tinham e têm igual acesso a esse recurso, e alguns poucos dependiam somente da agricultura (NAMEM, 1994a)<sup>10</sup>. Entre aqueles que vendiam madeira, alguns tinham outras fontes de renda, como venda de produtos agrícolas e carvão vegetal, e salários da Funai; criavam galinhas, suínos e gado para consumo e plantavam, sobretudo para consumo, aipim, batata-doce, milho e feijão, estes dois últimos também para venda e troca; empregavam homens vindos das cidades na exploração madeireira e na agricultura, os quais muitas vezes tinham relações, e às vezes passavam a viver, com mulheres da terra indígena; empregavam cafuzos e guarani também na agricultura; e uns poucos plantavam fumo para venda. Os guarani confeccionavam e vendiam cestas e balaios, e assim como os cafuzos, também plantavam para consumo.



Fotografia 13. Iocô Uvãheçú na roça de batata-doce, Aldeia Sede, 9 abr. 2000

<sup>10</sup> Ver também Coelho dos Santos (1973) e Müller (1987).



Fotografia 14. Vomblê Ndíli colhendo batata-doce, Aldeia Coqueiro, 4 fev. 2005



Fotografia 15. Covi Juvei (à direita) com Cangúi Ndíli, Laiondá Juvei, Jerônimo (enfermeiro da Funai) e Väijjá Paté debulhando milho, Aldeia Bugio, 30 out. 1989



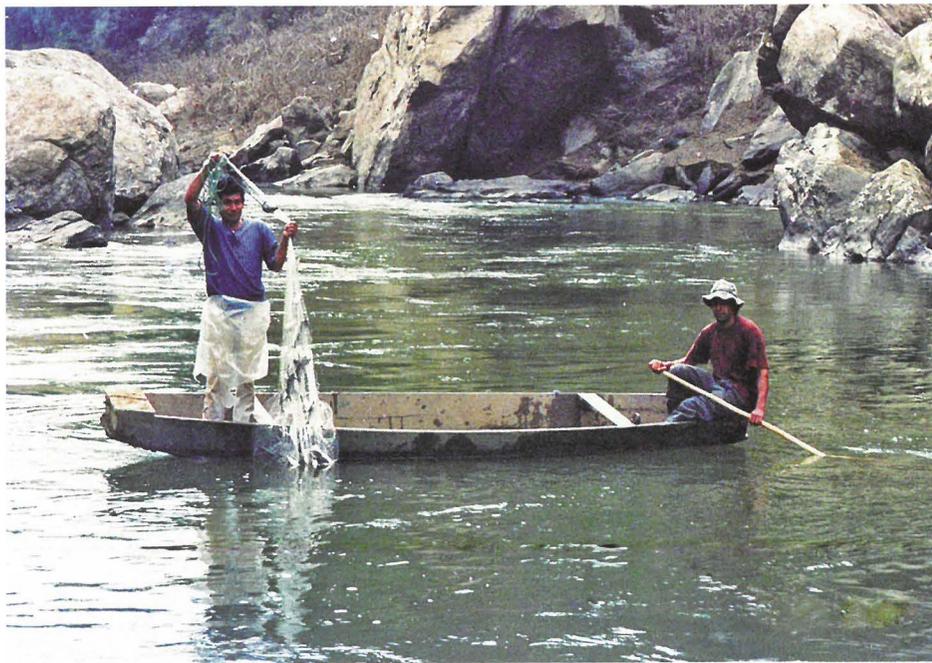
Fotografia 16. Zandágn Pitcã Mõgconã Conglui Zeitchin batendo feijão, Aldeia Sede, 12 jun. 2001



Fotografia 17. Davi Covi Mõgconã coletando mel, Aldeia Sede, 5 dez. 1988



Fotografia 18. Coleta de mel, Aldeia Palmeira, 28 out. 2000



Fotografia 19. Setembrino Vomblê Càmlen com a tarrafa e Cuzúgn Ramos com o remo, rio Itajaí do Norte ou Hercílio, Aldeia Coqueiro, 26 jun. 2007



Fotografia 20. Vàijia Càmlen e Cundign Cuzúgn (da esquerda para a direita), Aldeia Figueira, 7 abr. 2001



Fotografia 21. Isabela Càmlen Paté e Amêndô Paté assando peixe (da esquerda para a direita), Barragem Norte, Aldeia Sede, 3 fev. 2001



Fotografia 22. Artesanato e guarda-roupa, 19 maio 2007

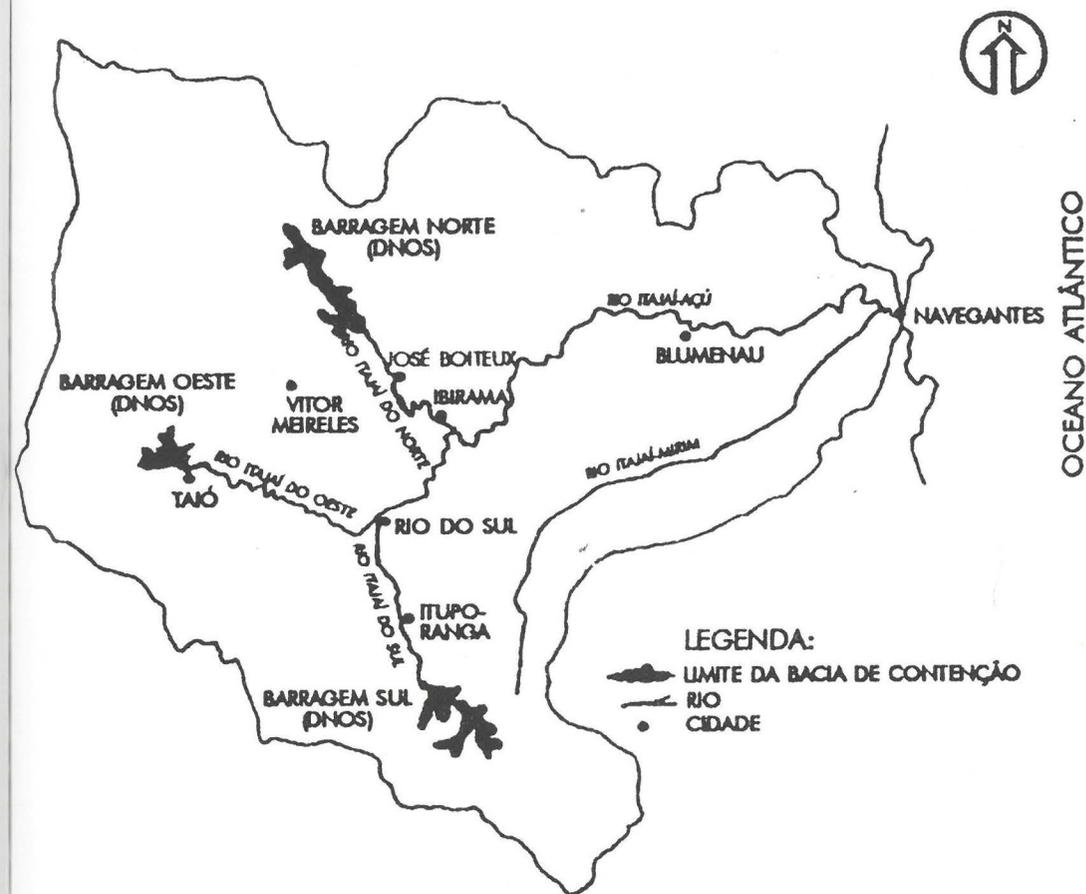
\*\*\*

A TI Ibirama foi criada em 1926, com aproximadamente 20 mil hectares. Em 26 de outubro de 1965, o governo do estado de Santa Catarina titulou a terra em nome dos botocudo, e o registro da gleba foi feito pelo SPI no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Ibirama, totalizando 14.156,58 hectares. Em 15 de fevereiro de 1996, a Presidência da República homologou a terra indígena com 14.084,8 hectares, o que possibilitou o registro em nome da União Federal, no referido cartório, em 28 de fevereiro, e na Delegacia do Patrimônio da União, em Santa Catarina, em 3 de julho de 1996, passando ao status de “terra regularizada” (FUNAI, 2014).

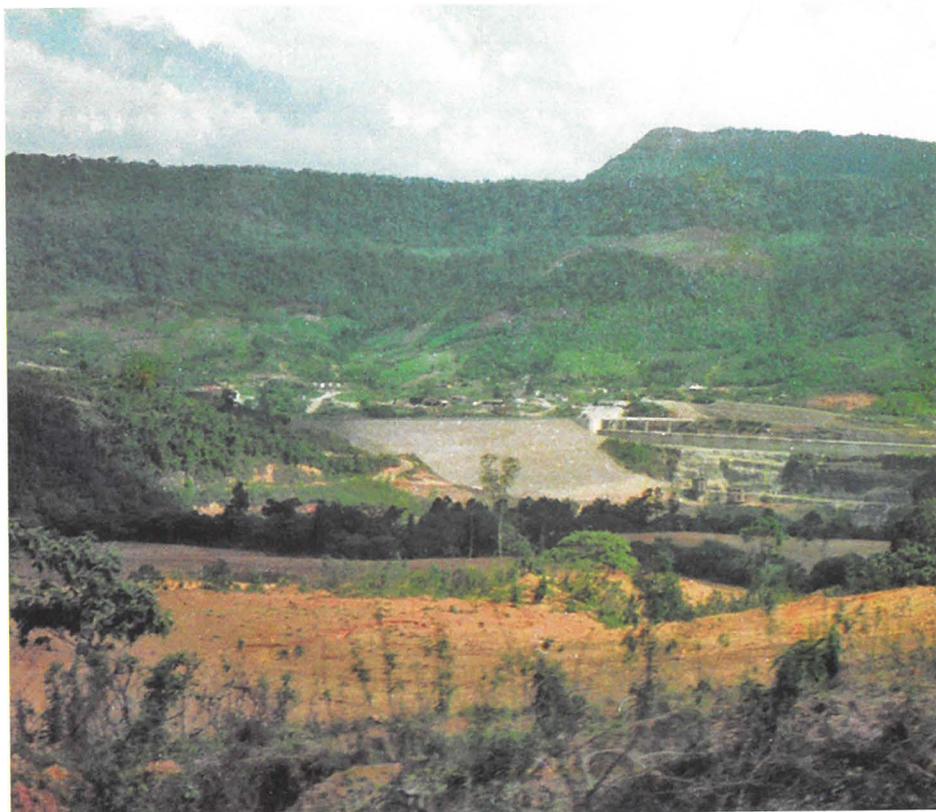
Com o passar do tempo, principalmente a partir da década de 1960, por meio de ações envolvendo o SPI, o governo estadual e a Sociedade Colonizadora Hanseática, a terra indígena foi invadida por colonos e madeireiras inescrupulosas. Em 1975, o governo federal, com a anuência da Funai e sem consultar os habitantes da terra indígena, declarou de utilidade pública parte dela, a qual passaria a ser utilizada como bacia de contenção das águas do rio Hercílio, por ocasião da construção da Barragem Norte, na localidade de Barra Dollmann, na época pertencente ao município

de Ibirama, hoje a José Boiteux. Essa barragem faz parte do Plano de Contenção das Enchentes do Vale do Itajaí, definido em 1961 e executado pelo Departamento Nacional de Obras de Saneamento (DNOS), e começou a ser construída em março de 1976, ficando pronta somente na década de 1990 depois de vários problemas. Cerca de 870 hectares são inundados nos períodos de cheia e dois terços do lago de contenção das águas situam-se na terra indígena. Desse plano fazem parte outras duas barragens, a Barragem Oeste, localizada em Taió (SC) e concluída em 1972, e a Barragem Sul, localizada em Ituporanga (SC) e concluída em 1975, além de dragagens nos rios Itajaí-Açú e Itajaí-Mirim, que nunca foram executadas plenamente (NAMEM, 1994a; WERNER, 1985).

Mapa 3. Barragens de proteção contra inundações no Vale do Itajaí



Fonte: modificado de DNOS (NAMEM, 1994a, p. 33).



**Fotografia 23.** Barragem Norte, fotografada da TI Ibirama, no rio Itajaí do Norte ou Hercílio, sentido montante-jusante, na localidade de Barra Dollmann, em Ibirama (SC), hoje José Boiteux (SC), segundo semestre de 1989

Relatei detalhadamente, em *Botocudo: uma história de contacto* (NAMEM, 1994a)<sup>11</sup>, os impactos e transtornos provocados pela construção e funcionamento da Barragem Norte na vida dos habitantes da TI Ibirama e das imediações. Werner (1987) já havia mostrado que a exploração florestal na terra indígena se acentuou após o início da construção da barragem.

Como em outras regiões do mundo em que foram construídas barragens e outras obras de engenharia, o complexo de barragens construído no Vale do Itajaí se liga a interesses dominantes que se concretizam a partir de projetos desenvolvimentistas sustentados autoritariamente e violentamente (ASPELIN, [198-?], informação verbal; LAWSON, 1983; RIBEIRO, 1987, 1991, 2000). Na situação do Vale do Itajaí e particularmente de Ibirama, como de resto em outras partes do mundo, ocorreram problemas relacionados a impactos ambientais e conflitos sociais em decorrência dessas obras.

<sup>11</sup> Ver também Coelho dos Santos e Müller (1981).

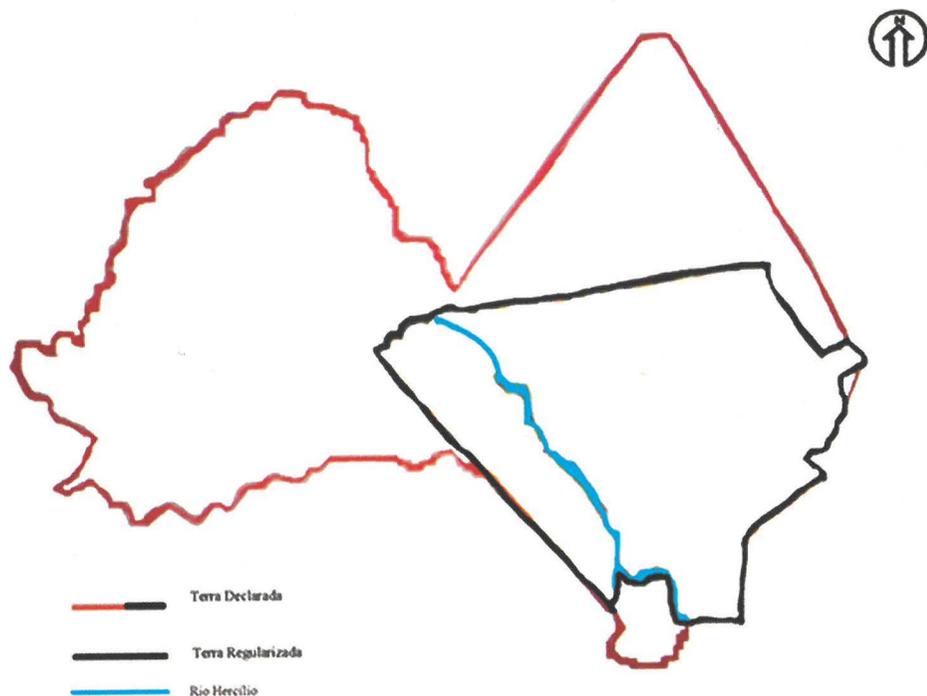


**Fotografia 24.** Ruínas da casa que foi da família Eduardo Hoerhann, em época de enchente, na margem direita do rio Itajaí do Norte ou Hercílio e na cota de inundação do lago da Barragem Norte, Aldeia Palmeira, 19 out. 2000

Ocorre que a TI Ibirama nunca foi plenamente demarcada. Em 1996, os seus habitantes iniciaram um processo de retomada das terras invadidas, que culminou com a constituição de um grupo de trabalho para realizar o estudo da delimitação visando a procedimento demarcatório, cuja proposta é de 37.108 hectares (SILVA PEREIRA, 1998). Assim, a TI Ibirama/Laklanõ passou à condição de “terra declarada”, o que também inclui parte do município de Rio

Negrinho (SC) (FUNAI, 2014). “Laklanõ” é o termo com o qual os botocudo também têm se autodenominado há pelo menos duas décadas – o que remete à facção rakranõ proposta por Urban (1978) –, aparecendo em vários dos estudos mais recentes (GAKRAN, 2005; NAMEM, 2012; WIJK, 2004a).

Mapa 4. Terra Indígena Ibirama/Laklanõ



Fonte: elaborado pelo autor (2015).

A partir de então, ficou evidente que a própria criação da terra indígena em 1926, com cerca de 20 mil hectares, constituiu-se como o primeiro ato de expropriação perpetrado contra o território que o governo brasileiro destinou aos botocudo. Nas regiões de Bom Sucesso, Ribeirão Ipê, Barra da Prata, Rio Bruno, Losa, Deneke Baixo, Rio das Frutas, Deneke Alto e Serra da Abelha, as terras foram invadidas por colonos e empresas madeireiras. Assim, não se deve esquecer que os botocudo e demais habitantes da terra indígena foram impedidos de manter a posse de algumas áreas da terra indígena, cabendo-lhes indenização, entre outros reparos, pelo tempo transcorrido sem usufruí-las, pelos prejuízos causados por essas expropriações e pela destruição da flora e da fauna (SILVA PEREIRA, 1998).



Fotografia 25. Acampamento para exploração madeireira, na região do ribeirão Ipê, Aldeia Bugio, durante a retomada das terras invadidas por colonos e empresas madeireiras, 11 fev. 2005



Fotografia 26. Côpacá Uvânhecû durante exploração madeireira na retomada das terras invadidas por colonos e empresas madeireiras, região do ribeirão Ipê, Aldeia Bugio, 11 fev. 2005

\*\*\*

Como foi dito, existiam sete aldeias na terra indígena no início de 2009, período em que realizei a última pesquisa de campo, seis delas localizadas ao longo das duas estradas paralelas ao rio Hercílio, no sentido montante-jusante, respectivamente, na margem direita, *Coqueiro*, *Figueira* e *Palmeira*; na margem esquerda, *Toldo*, *Sede* e *Pavão*; *Aldeia Bugio*, a sétima, ficava ao norte-nordeste da terra indígena, ao longo de uma estrada nas regiões do Bugio e Óleo. Os guarani habitavam separadamente certos locais nas Aldeias Toldo e Bugio, e os pouquíssimos cafuzos viviam maritalmente com outros habitantes da terra indígena em algumas aldeias. Nas Aldeias Toldo e Pavão não residiam botocudo. Cada aldeia tinha uma liderança, e havia também uma liderança para a terra indígena como um todo, como ainda veremos.

Nos anos de 1988/1989, as casas na terra indígena eram de madeira. Durante os períodos de pesquisa de campo de 1999 a 2009, a maioria das casas era de alvenaria, mas havia também de madeira, as quais contavam com fornecimento de energia elétrica e, mais recentemente, parte significativa de água encanada e tratada, serviços prestados pelas companhias estaduais de água e energia elétrica. Entretanto, não havia rede de esgoto, e o lixo dos postos de saúde, escolas e casas não eram recolhidos, sendo que o último era jogado em volta das casas. A Funasa, por meio de convênio com a organização não governamental Projeto Rondon, com polo-base sediado em José Boiteux, prestava o atendimento aos habitantes da terra indígena, contando com uma equipe composta por enfermeiros, auxiliares de enfermagem, agentes indígenas de saúde e saneamento, médico, dentista, engenheiro sanitário e motorista, utilizando também a rede hospitalar regional, estadual e, quando necessário, de outros estados da Federação. A dieta das populações ali residentes era composta por excesso de açúcar, massas, farinhas, banha de porco e sal, e os alimentos, em geral, eram inadequadamente protegidos e conservados, e ficavam acessíveis a baratas, ratos e animais domésticos. As pessoas automedicavam-se, inclusive com antibióticos. Elas sofriam com inúmeras enfermidades: entre outras, cálculos vesiculares, toxoplasmose, intoxicações medicamentosas, pneumonia, sífilis e enfermidades bucais.



Fotografia 27. Carne de gado na geladeira, 22 maio 2007

Ao contrário do preconizado pelo sistema diferenciado, as ações de saúde não eram realizadas prioritariamente na terra indígena, e faltavam continuidade nos serviços e consideração pela dimensão propriamente sociológica das visões sobre saúde, doenças, curas... Não existiam, por exemplo, estudos, dados ou perfis epidemiológicos, nem ações que promovessem a participação efetiva dos habitantes da terra indígena nos conselhos local e distrital de saúde, que estimulassem a utilização de plantas medicinais existentes no local e que erradicassem a automedicação. Os prestadores desses serviços não decidiam os orçamentos anuais com as populações atendidas e não divulgavam periodicamente a contabilidade; por outro lado, pagavam salários que não eram realmente diferenciados e, assim, não estimulavam a contratação de profissionais de saúde e pessoal de apoio (NAMEM, 2012).

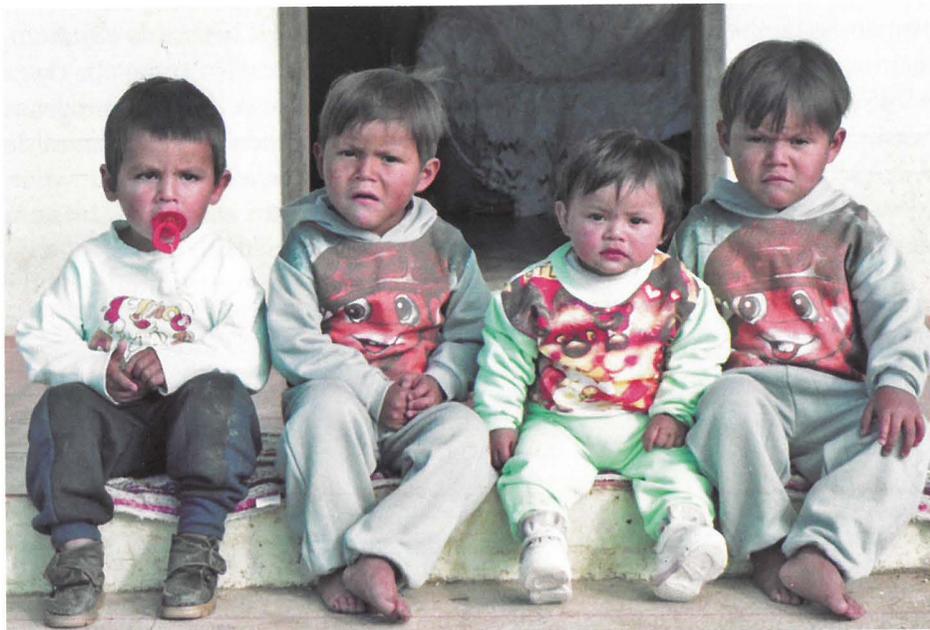
Na terra indígena havia quatro escolas estaduais de ensino bilíngue: uma na Aldeia Palmeira, uma na Aldeia Toldo e duas na Aldeia Bugio. Havia também três creches, uma na Sede, uma na Palmeira e outra no Bugio. Professores bilíngues ministravam aulas de língua botocudo e guarani, e os estudantes também tinham aulas de antropologia, história botocudo e guarani, teatro e artesanato, além das demais disciplinas escolares. No entanto, a carga horária era a convencional, aquela que vigora nas escolas não indígenas brasileiras. A merenda também era a mesma distribuída aos estudantes da rede escolar estadual. Alguns poucos habitantes da terra indígena cursavam o ensino médio em José Boiteux, e vários frequentavam cursos diversos em universidades e faculdades no Vale do Itajaí (NAMEM, 2012).



Fotografia 28. Escola Estadual Laklanõ, Aldeia Palmeira, 20 jan. 2005

\*\*\*

Os botocudo dizem ser frutos biparentais das relações sexuais entre homens e mulheres (URBAN, 1978) e de relações que levam a determinada produção corporal e forma específica de construir os gêneros, declarando, entretanto, que hoje em dia não há tratamento propriamente diferenciado para isso, como a ingestão de certas ervas, dietas alimentares ou determinados rituais. As crianças nascem nos hospitais da região de parto normal e inúmeras cesarianas. Veem os homens como mais fortes que as mulheres física e mentalmente, e os têm como os “cabeças” das casas das famílias nucleares. Paradoxalmente, elas são tão ativas na política quanto eles. Eles podem trabalhar na roça, na exploração florestal ou em cidades da região, nas olarias, nas madeireiras e nas empresas fumageiras; elas podem trabalhar na roça e nas cidades da região como empregadas domésticas, ou nas malharias como faxineiras (NAMEM, 2012).



Fotografia 29. Diego Pembá Ingaclã, Jemerson Cangó Ingaclã, Camila Nãndjá Ingaclã e Jeferson Cãmilen Ingaclã (da esquerda para a direita), Aldeia Bugio, 27 jun. 2001

O idioma privilegiado aqui é o da substância, mas aparentemente não como atributo imaterial (NAMEM, 2012, p. 70). Como principal atributo, a pessoa botocudo deve ter “*sangue puro*”, como eles dizem, isto é, descender direta e exclusivamente daqueles contatados por Eduardo Hoerhann em 1914, uma vez que, como foi dito, a consanguinidade e a ascendência entre eles parecem ser determinantes. Costumam dizer que eram índios puros, mas

hoje são misturados com kaingáng, brancos, cafuzos, além de outros, e “*estão acabando!*” Para eles, mesmo que os filhos de relacionamentos e casamentos interétnicos aprendam a língua botocudo, o importante é o “*sangue*”, a “*cor da pele*”. De qualquer forma, ainda preciso tentar entender se a noção de “*sangue puro*” aciona atributos imateriais. Falar a língua e ter um nome botocudo, partilhar determinada visão de mundo, moral e forma de amar, observar certas regras de comensalidade e atitudes que cabem aos gêneros na convivialidade cotidiana, reconhecer-se como botocudo e, se possível ou de preferência, residir na terra indígena, aparentemente também são atributos que fazem parte do processo de constituição da pessoa, mas é impossível abordá-los aqui sistematicamente<sup>12</sup>.

Ser botocudo na terra indígena significou, ao menos em princípio, ter direito às indenizações pagas em virtude da construção da Barragem Norte. Significou, durante as minhas pesquisas de campo, ao menos para alguns, ter acesso à madeira para venda. Casando-se com um deles se teria, por exemplo, o direito de vender recursos florestais. No entanto, os demais habitantes da terra indígena, índios puros, mestiços e brancos casados com eles, excetuando-se os guarani e os cafuzos, tinham os mesmos direitos. Também ao menos em princípio, segundo os botocudo, para ter os mesmos direitos dos ameríndios na terra indígena, o mestiço deve ser filho de uma mulher ameríndia ou de um homem ameríndio, o que significa “*ter no mínimo 50% de sangue indígena*”. Reconhecer-se como ameríndio também é importante, mas a “mistura”, às vezes associada à residência, tem papel decisivo na maneira como veem as coisas.

Para eles, quando um homem branco passa a viver na terra indígena com uma mulher local, as leis a serem observadas pelo casal e os recursos a serem usufruídos devem ser aqueles da sociedade do homem, já quando a mulher é branca e se junta a um homem da terra indígena, ao contrário, entendem que as leis e os recursos devem ser ameríndios. Na terra indígena, um mestiço de primeira, segunda, terceira ou quarta geração até pode ter os mesmos direitos que um ameríndio, porém precisa considerar-se ameríndio e ali residir. Já um mestiço de terceira geração que não resida na terra indígena está correndo o risco de ser tratado de maneira diferenciada no que se refere, por exemplo, ao usufruto das riquezas nela existentes, principalmente madeira para venda e benfeitorias e indenizações em dinheiro relacionadas à barragem. Dessa forma, tentando excluir mestiços que não se consideram ameríndios e mestiços de

12 Para saber mais das noções de pessoa e parentesco entre os botocudo, na perspectiva da teoria da aliança, ver Coelho de Souza (2002a, 2002b); para a noção de substância na TI Ibirama, ver Wiik (2004a, 2004b, 2010), cujos argumentos são forjados a partir da noção de “mediação cultural”; para a noção de substância entre os krahó, ver Melatti (1976, 1979), os apinayé, Da Matta (1976a, 1976b, 1979), e os jê como um todo e timbira em geral, respectivamente, Coelho de Souza (2002a, 2002b, 2004, 2006); na Melanésia, para os etoro, ver Kelly (1993) e Strathern (1999), e para os hagen, Strathern (1984, 1999).

terceira geração que não residem na terra indígena, segundo os botocudo, “o sangue indígena é valorizado e conservado”. Alguns botocudo entendem que mais e mais recursos governamentais serão destinados à terra indígena à medida que cresce o número de pessoas falantes da língua botocudo e de índios puros.

Os botocudo consideram-se *civilizados* porque adotaram usos, costumes e língua dos brancos. Trabalham “cada vez mais de forma individual”, pois “cada um colhe o que planta” na roça, na vida... Dizem que os brancos sentem-se superiores e acham-se mais entendidos, mais sabedores das coisas que eles. Pensam que têm o mesmo jeito dos descendentes de kaingáng que nasceram e vivem na TI Ibirama, mas veem que esses últimos não comem carne e leite bovinos, casam até com parentes consanguíneos, têm vários relacionamentos, são pouco atenciosos com os filhos, catam piolhos uns nos outros, têm uma maneira muito própria de caminhar e dizem-se botocudo, mas fazem muita questão, às vezes velada, da ascendência kaingáng. Os botocudo gostam de viver e comer juntos, “comem numa mesma panela”, e gostam também de receber visitas, deixando-as à vontade. Um botocudo deve comer a seu modo, com as mãos, principalmente carne de gado ou de caça, farinha de mandioca, batata-doce, aipim e mel.

Os botocudo devem dar coisas aos outros, não as emprestar, o que faz parte da visão segundo a qual “as pessoas devem doar, repartir, para ficar na memória dos outros!” Trata-se de uma ética da abundância que gera conflitos, por exemplo, nos casamentos com brancos, que são tidos como “individualistas”, e vem acompanhada pela ausência de orientação para a expansão de qualquer produção e acumulação de riquezas (URBAN, [1975-1985?], p. 5). Além disso, afirmam que não guardam mágoa por muito tempo, pois “brigam hoje, mas amanhã estão unidos”. Entretanto, segundo eles, o contato com os brancos, os relacionamentos e casamentos interétnicos e a presença de escolas na terra indígena têm modificado tudo isso, pois às vezes a comida é separada, e as pessoas evitam doar as coisas, o que é visto como “individualismo”. A escola parece ser vista como a instituição fundamental que leva à mudança e ao abandono, por assim dizer, da visão de mundo ameríndia, mas como o ensino tem sido bilíngue, recentemente, quase contraditoriamente a escola acaba sendo vista por alguns como uma estratégia de “resgate da cultura”, como eles dizem.

O amor que sentem uns pelos outros, segundo eles próprios, é algo importante que também os caracteriza, sentimento que se expressa, por exemplo, nas práticas de adoção de crianças, como ainda será visto. Dizem que o amor vem do *carinho*, que é o beijo, o abraço, o relacionamento, incluindo o sexual, e tudo começa com o *interesse* de uma pessoa pela outra. A relação de casamento não precisa ser necessariamente formalizada, geralmente é duradoura, e o importante é que o homem *sustente* a mulher e os filhos, e que não fique parado em casa sem trabalhar ou “andando na estrada atrás de

mulheres”, e que a mulher seja responsável, *apoiando* o homem e cuidando bem dos filhos, pois são os “frutos da vida”. No cotidiano, por outro lado, o sentimento amoroso não costuma ser enfatizado, não havendo referência quando se trata das relações entre homens e mulheres, não existindo até hoje uma palavra para “amor” na língua botocudo.

Hoje em dia, os botocudo começam a *namorar* com 11 ou 12 anos de idade. Mulheres e homens, segundo eles, escolhem os namorados, as namoradas e os cônjuges, *escolhem as pessoas que gostam*, não ouvem mais os *conselhos dos pais, dos mais velhos, dos parentes*, e a preferência é por brancos e brancas. Tais pessoas até aconselhariam a favor ou contra os relacionamentos e as uniões, mas a escolha dos parceiros seria pessoal. O Cristianismo parece ter papel fundamental nessa mudança, uma vez que, segundo eles, de acordo com a Bíblia, “é pecado obrigar alguém a casar”, mas ter “olhado o mundo” e “visto os brancos” são outros motivos alegados. Assim, as coisas parecem se passar aqui como Gow (1991) registrou entre os piro, no Peru: os relacionamentos e casamentos são vistos como servindo para satisfazer os parceiros, que são selecionados por suas qualidades individuais e erotismo, não pelas alianças estabelecidas no passado por seus ascendentes. Uma vez juntos, a residência pós-marital do casal geralmente é neolocal, às vezes uxorilocal ou virilocal. Minhas observações deixam entrever, no entanto, que os tais conselhos ainda têm sua eficácia, pois vêm acompanhados por sentimentos diversos, como ódio e amizade, e por preferências, experiências vivenciadas e alianças bem ou malsucedidas.



Fotografia 30. Jovens divertindo-se, José Boiteux (SC), abr. 2001

Todos esses aspectos – “sangue”, língua, visão de mundo... – fazem com que os botocudo se sintam integrantes de uma comunidade de substância, aqui sim com atributos imateriais, e fazendo parte da comunidade da terra indígena, tanto quanto das comunidades a que uma pessoa pode pertencer em um determinado momento em virtude de certas lealdades, por exemplo, políticas ou religiosas, como a comunidade de tal cacique, a comunidade de tal igreja (NAMEM, 2012, p. 73).

\*\*\*

Os botocudo comumente adotam crianças de suas filhas e de seus filhos (HENRY, 1964, p. xviii e 43; URBAN, 1978, p. 141 e 173-176), inclusive quando estes são mães e pais solteiros, e às vezes também as adotam de irmãos, irmãs e outros parentes consanguíneos, bem como dos demais parentes, amigos e até de brancos: “os parentes se amam porque têm o mesmo sangue”, dizem eles. Os motivos para adotar crianças, atualmente, vão desde o costume de as mulheres jovens, especialmente as filhas, doarem uma de suas crianças pequenas a mulheres idosas, especialmente às mães, até o falecimento da mãe biológica ou do pai biológico da criança, passando pela esterilidade feminina, necessidade de *companhia* e *ajuda* na velhice, *nominação* e *amizade* (NAMEM, 2012, p. 74). A adoção, entretanto, não precisa ocorrer necessariamente em tenra idade; crianças e adolescentes em faixas etárias variadas também são adotados, e outros são prometidos ou pedidos antes mesmo de nascer (NAMEM, 2013, p. 138). Para adoção entre os txicão, ver Menget (1988), e entre os kaiowá, Pereira (1999, 2002).



Fotografia 31. Ijuclun Paté (atrás à esquerda) em família, Aldeia Palmeira, 29 jan. 2001



Fotografia 32. Vomblê Ingaclá com Cangó Ingaclá e Du-ün Vomblê (da esquerda para a direita) cortando carne de porco, Aldeia Bugio, 23 jun. 2001

Na língua botocudo, a mãe e suas irmã(s) e mãe, bem como a mãe do pai e a(s) irmã(s) deste, são referenciadas pelo mesmo termo, “jō”, enquanto o pai, seus irmão(s) e pai, bem como o pai da mãe e o(s) irmão(s) desta, são referenciados também por um mesmo termo, “jüg”, e a mãe e o pai, nos dias de hoje, são referenciados ainda pelos termos “mana” e “mano”, emprestados da língua portuguesa. Em outras palavras, não há avós e netos, tios e sobrinhos, nem palavras para designá-los; há, isto sim, pais e filhos!

Amor é o que dizem sentir pelos adotados; mais do que isso, sempre declaram, inclusive na presença dos filhos biológicos, que os adotados são mais amados por eles do que os filhos de sangue, algo confirmado por todos. Em virtude desse sentimento, dizem eles, é que não há pessoas botocudo e da terra indígena vivendo em orfanatos e asilos! Eles também fazem uma distinção entre os filhos adotados: os “legítimos”, como os filhos biológicos, são aqueles registrados no nome dos pais adotivos; os “de criação” permanecem com o nome dos pais biológicos (NAMEM, 2013, p. 138). Observa-se, por outro lado, que são estabelecidas relações diferenciadas com eles dependendo de suas ascendências, o que instiga articular tais relações à noção de substância. Os pais e mães adotivos geralmente pedem aos pais e mães biológicos que se afastem das crianças por um período para

que essas os *esqueçam*, o que varia com suas idades, e preferem contar que são adotadas quando estão crescidas, já com 16 ou 17 anos de idade, senão ficam *malcriadas* e não lhes *obedecem*.

Os botocudo atuais dizem que as pessoas que doam crianças, por exemplo, às mães ou aos pais têm relações mais estreitas com eles, seja para acompanhar mais de perto a criação delas, seja porque acaba existindo maior intimidade entre eles. Adoção implica em aliança, aproxima as pessoas envolvidas na relação a ponto de, por exemplo, outros parentes consanguíneos ou afins sentirem *inveja*. O filho que ama os pais doa crianças a eles. A filha que não *despreza* a mãe doa crianças a ela, sendo este um dos aspectos que manifestam, no meu entender, a relação culturalmente particular, socialmente fundamental e afetivamente visceral que une especialmente as mães às filhas ou, ao menos, a uma ou algumas das filhas, bem como às crianças delas. Ressalta-se que essas práticas e concepções têm sido adotadas por outros habitantes da terra indígena, excetuando-se, salvo engano, os guarani.

Às vezes, por exemplo, alguém pede para adotar uma criança a fim de a nominar, é uma troca, ganha-se uma pessoa, um corpo, para dar um *nome*, por exemplo, de um ente querido vivo ou falecido, às vezes de um parente, cuja *memória* será cultivada, pessoa a quem se deve dar comida e outras coisas mais, educar... enfim, criar. Em outras palavras: às vezes crianças são doadas para que se cultive, por meio dos nomes, a memória de certas pessoas vivas ou falecidas, em alianças ditas feitas com amor, algumas estabelecidas além das parentelas mais imediatas, uma vez que, como se viu, são variadas as possibilidades de adoção. Os nomes pessoais botocudo, por exemplo, pertencem às famílias extensas, são exclusivos delas, e trazem as pessoas, vivas ou mortas, à presença e ao convívio principalmente dos parentes, mas também dos amigos. Dito de outro modo: as pessoas são também aquelas das quais os nomes provêm; por exemplo, a pessoa que tem uma criança cujo nome é o mesmo do irmão do pai, tem diante de si, por meio dela, o irmão do pai. Que fique claro, no limite às vezes o adotado é um branco, o nome não precisa ser ameríndio, e pode não estar em jogo uma aliança no âmbito da terra indígena. Coelho dos Santos (1973) já havia enfatizado que o sistema de nomeação tinha sido o mecanismo básico e fundamental para a operação de sua organização social e sobrevivência até aquele momento, ao mostrar o impacto do nosso contato sobre as relações sociais e políticas botocudo<sup>13</sup>.

Os botocudo e outros habitantes da terra indígena consideram indispensável o registro em cartório das pessoas adotadas, além do Registro

<sup>13</sup> Para a troca de nomes entre os timbira e os mebengokre, ver respectivamente Ladeira (1982) e Lea (1992, 1993, 1995).

Administrativo de Nascimento de Indígena (Rani) pela Funai. Dizem que é pela importância dos nomes, para que tais pessoas sejam criadas do jeito que desejam os pais adotivos, sem a interferência dos pais biológicos, e para que estes não os peguem de volta depois que estiverem crescidos, pois às vezes acabam se transformando em arrimos de família. Ressalta-se que as pessoas adotadas, uma vez registradas, usufruirão ainda as pensões e heranças que lhes cabem, caso os pais adotivos venham a falecer antes que atinjam a maioridade legal. Tais heranças geralmente envolvem casa ou rancho; às vezes pertences pessoais, os quais também podem ser, como um todo ou em parte, destruídos ou doados a parentes, amigos ou quaisquer outras pessoas; as chamadas “frentes”; e, muito raramente, um automóvel, uma motocicleta, um caminhão ou um trator (NAMEM, 2013, p. 140). Assim, o registro das pessoas adotadas não é algo desprezível, ainda mais porque os habitantes da terra indígena enfrentam dificuldades de toda ordem. Essas pensões e heranças não são as principais preocupações, pois o que eles realmente desejam é que essas pessoas venham a usufruir plenamente o legado de seus pais adotivos, o que corresponde aos sentidos de práticas e concepções que valorizam os cuidados recíprocos que os relacionamentos engendram.

Estas práticas de adoção foram recorrentes por décadas e, muitas vezes, registradas em cartório até a instauração da Lei nº 8.069, de 10 de julho de 1990 – Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) (BRASIL, 1990). Ocorre que os juízes nas comarcas da região do Alto Vale do Itajaí não reconheciam o Rani e impediam os registros das crianças adotadas, pressionando sistematicamente os cartórios e exigindo que não as registrassem como solicitado pelos habitantes da terra indígena. Para tanto, valiam-se do ECA, que impedia uma pessoa de ser adotada por seus ascendentes e irmãos (art. 42º, § 1º) e articulava, em cada comarca do país, cadastros de pretendentes à adoção aos fluxos de crianças a serem doadas (art. 50º, § 5º e 6º). Em outras palavras, se houvesse uma criança para adoção e se corresse tudo como previsto, ela deveria parar nas mãos da pessoa ou do casal da vez previamente cadastrados nas sedes das comarcas brasileiras. A ordem preferencial era a seguinte: adoção nos municípios da própria comarca, em outras comarcas do estado, em comarcas de outros estados da Federação e, por último, em outros países. O Conselho Tutelar da Criança e do Adolescente acompanhava isso de perto, e os habitantes da terra indígena vi-nham sendo impedidos de dar continuidade a essas práticas de adoção registrada. Como se não bastasse, alguns tinham sido até penalizados em decorrência delas, penas cujos detalhes desconheço. Outros, adotantes e, salvo engano, adotados, faleceram sem obter os registros. Em 3 de agosto de 2009, foi sancionada a Lei nº 12.010 (BRASIL, 2009) que, entre outras coisas, dispõe sobre adoção e altera o ECA, mas manteve o artigo que impede uma pessoa de ser adotada por seus ascendentes e irmãos e, a despeito de certas inovações que introduziu, não

dissolveu, assim, os impedimentos e dificuldades que os habitantes da terra indígena enfrentavam. Dessa forma, o ECA e a Lei nº 12.010/2009 configuram-se como impróprios para um país pluriétnico como o Brasil, porque ferem a Carta Magna (BRASIL, 1988), a qual assegura que as crianças e as sociedades ameríndias tenham vidas diferenciadas e não sejam discriminadas.

Ora, a simples aplicação dessas leis aos botocudo e demais habitantes da TI Ibirama representa uma violação direta ao direito das populações ameríndias de manter suas organizações sociais e familiares, garantido no artigo nº 231 da Constituição, que diz serem “reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (ibidem), comprometendo também o objetivo de assegurar às crianças uma vida segundo os valores, os padrões e as normas sociais próprios de sua cultura. Nessa medida, ao impossibilitar os habitantes da terra indígena de continuar criando seus filhos no âmbito das estruturas e redes familiares que lhes são próprias, a recusa em legalizar as adoções sob a alegação de que não se enquadram nas leis vigentes fere ainda outro preceito constitucional, formalizado no artigo nº 227, que diz ser “dever da família, da sociedade e do Estado, assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação [...] além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação” (ibidem). Em outras palavras, em situações nas quais os juízes deveriam usar o bom senso, lendo o ECA e a Lei nº 12.010/2009 à luz da Constituição Federal de 1988, os habitantes da terra indígena acabam impedidos de vivenciar suas práticas e concepções de adoção.

Assim, exigir dos botocudo práticas de adoção que passem pelos cadastros de adoção e que impeçam uma pessoa de ser adotada por seus ascendentes e irmãos é uma garantia de que não continuarão a viver como desejam, tendo em vista que dificilmente determinadas crianças botocudo seriam adotadas por pessoas botocudo segundo suas normas culturais. Ressalta-se que nós atingimos os modos de reprodução social e cultural das sociedades ameríndias quando tentamos impedir ou efetivamente impedimos, por meio de leis, que continuem vivendo, por exemplo, conforme suas regras de parentesco (NAMEM, 2013).

\*\*\*

Os botocudo atuais estão organizados politicamente tendo como referência o mito cristão de origem das pessoas e das coisas. Como foi dito, eles vivem em famílias nucleares monogâmicas. Não há metades, linhagens e clãs. Nunca consegui identificar a existência de facções claramente definidas, mas o caráter das alianças políticas que estabelecem, em um sentido mais amplo, como se verá a seguir, parece incluir muitas de caráter circunstancial e algu-

mas poucas de longa duração. Na terra indígena, parentesco consanguíneo ou por afinidade não significa necessariamente apoio, algo que uma pessoa tem dependendo da habilidade de estabelecer relações amigáveis com outras pessoas, de apoiá-las e de ser por elas apoiada em certas ocasiões; boa conduta e retórica não parecem ser obrigatoriamente características dos líderes, tornando-se difícil dizer, ao menos para mim, do que depende o êxito de uma pessoa na política (NAMEM, 2012, p. 79).

Na política botocudo, os processos que levam à formação das lideranças nas aldeias e na terra indígena estão articulados à importância relativa das parentelas e às relações entre mulheres e homens, tendo como moldura mais imediata a região do Alto Vale do Itajaí (WERNER, 1985). Em geral, as coisas parecem se passar aqui como Viveiros de Castro propõe para os jê: “as hierarquias são instáveis e dependem de condições ‘performativas’, de lutas de prestígio que mobilizam estratégias múltiplas e locais de aliança” (1990, p. 75). Entretanto, ainda durante a primeira metade do século XX, parece ter-se iniciado ao menos uma aliança de longa duração com os kaingáng, a qual envolveu um casamento e a doação de uma criança. Depois, ao longo do tempo, em parte no sentido sugerido por Viveiros de Castro (ibidem), outras tantas alianças foram estabelecidas com funcionários da Funai, políticos e outras pessoas da região, principalmente aqueles ligados às indústrias madeireiras (WERNER, 1985). Essas alianças com os kaingáng e outras pessoas têm implicações, inclusive ou principalmente, no que se refere à reprodução das condições de dominação do Estado nacional brasileiro em relação aos botocudo, em particular, e aos habitantes da terra indígena, em geral, sendo a exploração madeireira uma das formas, talvez a mais significativa, de garantir tais condições. Werner (ibidem, 1982) examinou o impacto do contato sobre as formas de liderança também entre os botocudo, sugerindo que tal impacto influencia na herança de posições de liderança nas sociedades ameríndias.

A TI Ibirama é titulada em nome dos botocudo, mas eles tiveram apenas quatro dos seus como cacique durante praticamente toda a segunda metade do século XX, pois o cargo foi ocupado por um kaingáng e por pessoas das mais diversas ascendências. De 1914 a 1954, ano em que Eduardo Hoerhann foi afastado da chefia do Posto Indígena, o cacique foi Vomblê Ngaclã; depois, de 1954 a 1960, Wäipõn Paté assumiu o cargo. Em setembro de 1999, Lauro Càmlel Juvei elegeram-se cacique da terra indígena, sendo destituído do cargo no primeiro semestre de 2001; mais tarde, em abril de 2006, durante seu segundo mandato, ele veio a falecer em circunstâncias não devidamente esclarecidas, ocasião em que Alfredo Patté assumiu o cargo.

Na terra indígena, os motivos dos desentendimentos entre as pessoas são os mais variados: fofocas, roubos, posicionamentos pessoais e políticos, adultérios, rixas pessoais, acusações de feitiçaria e usufruto das “frentes” nas

quais as famílias residem ou a exploração madeireira ocorre. Pegar animais de criação ou bens manufaturados, mesmo que sejam de parentes, por exemplo, é considerada atitude ilícita, *roubo*, sendo moralmente condenável. Os botocudo e demais habitantes da terra indígena classificam como roubo as incursões que alguns deles fazem às propriedades de brancos, que residem próximo à terra indígena, a fim de pegar palmito, gado, porcos e galinhas. Ocorrem acusações de feitiçaria em virtude de brigas pessoais, relacionamentos e disputas políticas mais amplas. De acordo com os habitantes da terra indígena, aqueles que não são convertidos ao Cristianismo por meio do Pentecostalismo envolvem-se em inúmeros conflitos. Não é comum ocorrerem assassinatos políticos e expulsão de pessoas das aldeias, embora um botocudo tenha sido assassinado por desentendimento pessoal na década de 1990, e o então cacique, Lauro Juvei, tenha falecido em condições um tanto misteriosas em 2006, como será visto a seguir.

No final da década de 1990, as aldeias começaram a formar associações de moradores para tentar obter recursos em diversas instâncias, mas não tenho sequer materiais sobre isso. Há mais de uma década, os caciques são eleitos por votos secretos e têm prerrogativas e atribuições bem definidas, como será visto logo adiante. As eleições são pautadas por uma “*portaria*” e podem ter segundo turno, caso os candidatos não obtenham maioria absoluta nas votações do primeiro turno. Pessoas que tenham no mínimo 15 anos de idade, alfabetizadas ou não, elegem um *Cacique Presidente* e seu *Vice-Cacique* para mandatos de 3 anos, e eles lideram a terra indígena como um todo. Esse cacique indica um número variável de “*assessores*”, e essa liderança resolve assuntos como os que dizem respeito a indenizações, a projetos e a problemas referentes à invasão de terras.

Nas aldeias, *Caciques Regionais* e seus *Vice-Caciques* são eleitos simultaneamente às eleições para Cacique Presidente, para mandatos também de 3 anos. Esses caciques de aldeia indicam um número variável de “*capitães*”, também chamados “*delegados*”, que por sua vez indicam um número também variável de “*policiais*”. Os capitães e os policiais são responsáveis pela manutenção da *ordem*. Essa liderança lida com questões relacionadas especificamente à aldeia, e esse cacique e seu vice-cacique indicam o *Presidente* e o *Vice-Presidente* do *Conselho Indígena da Aldeia*, os quais indicam um número variável de “*membros*” que o compõem, geralmente em torno de sete pessoas. Esse conselho trata dos mais diversos assuntos, como casamentos, brigas, roubos e questões mais amplas referentes à aldeia, *aconselhando* e determinando *punições* sempre que necessário. Os caciques presidente e regionais têm ainda a prerrogativa de distribuir bens, principalmente roupas e alimentos provenientes de doações filantrópicas e governamentais, no entanto,

os habitantes da terra indígena frequentemente os acusam de monopolizá-los. A atuação dessas lideranças também é pautada pela mesma portaria que pauta as eleições.

Os processos eleitorais são acompanhados e fiscalizados por um “*juiz eleitoral*”, que é escolhido pelas lideranças. As lideranças são bastante variadas em termos de composição étnica e faixas etárias: homens na faixa dos 20 aos 70 anos de idade e, em menor número, mulheres na faixa dos 30 aos 50 anos, sendo que brancos casados com pessoas que vivem na terra indígena também podem integrá-las. Os guarani têm seu próprio cacique e votam nas eleições das Aldeias Toldo e Bugio, onde residem, mas nunca são candidatos nas eleições dessas aldeias e da terra indígena como um todo.

Em 2007, adotaram o “*plebiscito*” para resolver situações importantes, como a destituição de um cacique, do juiz eleitoral ou de um diretor de escola. Apesar da tal portaria, as discórdias acabam sendo resolvidas nos embates do dia a dia, e um abaixo-assinado contra um líder, contendo assinaturas e impressões digitais, acompanhado ou não por uma exposição de motivos tratando de seus deslizes, é capaz de destituí-lo do cargo.

No primeiro semestre de 2001, Lauro Juvei foi destituído do cargo de Cacique Presidente, mediante abaixo-assinado acompanhado de justificativa, para o qual havia sido eleito em setembro de 1999. Isso ocorreu porque as lideranças e os moradores das aldeias estavam em constante desentendimento com ele, alegando que interferia nos assuntos próprios das aldeias, deixando inclusive de cuidar de suas atribuições, o que se configurava como uma oposição à sua atuação. Lauro disputou o cargo tendo Iraci Nuncfooro Anibal José como candidata a Vice-Cacique, mulher de ascendência kaingáng e branca. Na ocasião, todos os candidatos a Cacique e um a Vice-Cacique eram botocudo. Assim, Iraci assumiu o cargo, a primeira mulher na história da terra indígena a ser Cacique Presidente.

Ocorre que, em abril de 2006, durante um segundo mandato de Cacique Presidente, Lauro veio a falecer, oficialmente de parada cardiorrespiratória. Na ocasião, comemorava-se o “Dia do Índio” na terra indígena, e ele desapareceu no único momento em que ficou sozinho determinada noite, ao andar uma pequena distância pela estrada no escuro, na Aldeia Figueira, sendo encontrado já sem vida somente na manhã seguinte, perto da estrada, caído por cima de uma cerca eletrificada e com as mãos marcadas por queimaduras. Era um momento em que Lauro atuava intensa e sistematicamente junto com a sua liderança no sentido da retomada das terras invadidas por colonos e madeireiras (NAGEM, 2012, p. 82-83). Alfredo Patté, o Vice-Cacique, assumiu então o cacicado, mas muitos meses depois ele e sua liderança ainda eram ameaçados por brancos residentes na região.

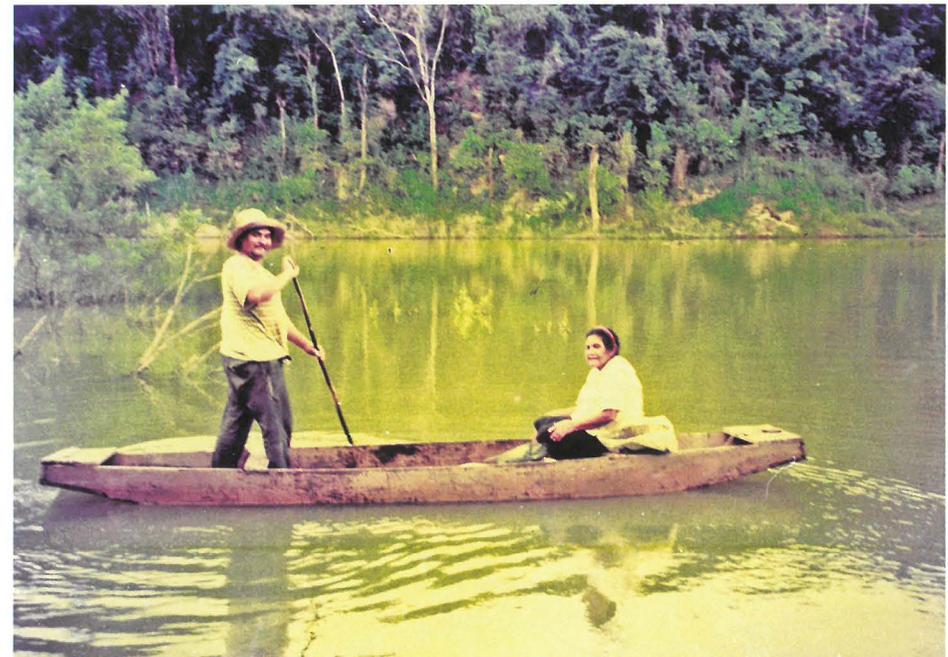


Fotografia 33. Lauro Càmlen Juvei, Aldeia Bugio, 22 jun. 2001

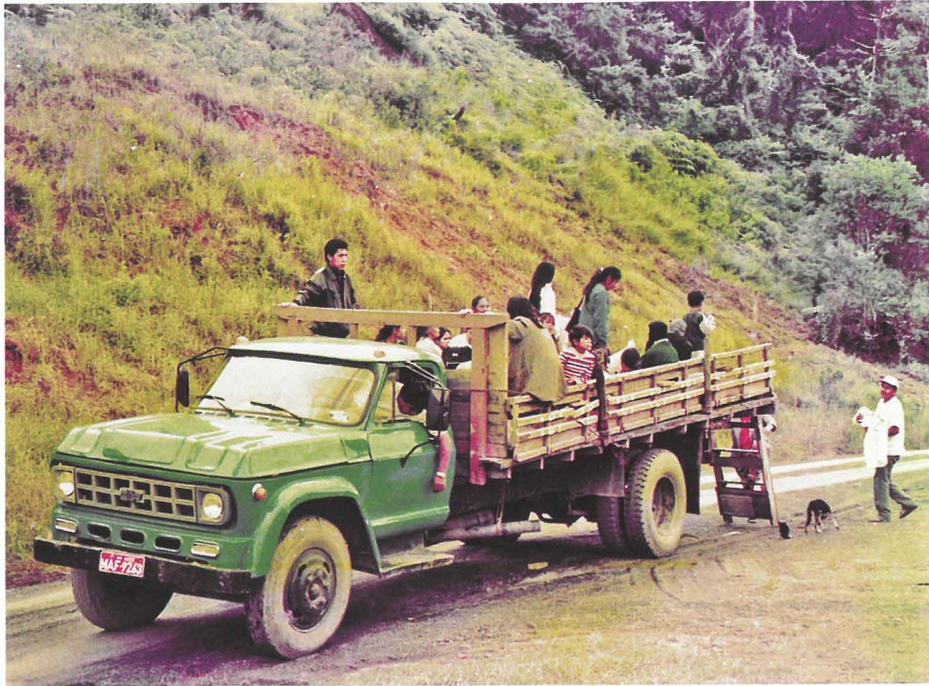
Para os habitantes da TI Ibirama, os caciques devem atender às pessoas e às famílias residentes nas aldeias, *distribuindo recursos de maneira igualitária*. Alegam que são eleitos principalmente com os votos de seus consanguíneos e afins, e que atendem somente esses parentes e alguns poucos aliados políticos. No entanto, é difícil atribuir peso determinante aos parentes dos candidatos, tendo em vista que a política na terra indígena é complexa, uma vez que são muitas as pessoas influentes de ascendências diversas, e que são comuns articulações com a política regional (WERNER, 1982, 1985). Talvez as parentelas fossem decisivas até, no máximo, o início da década de 1990, período a partir do qual passaram a se constituir outras aldeias além das já existentes, Sede e Bugio. Até então, a conduta das lideranças não se modificava de forma significativa em relação aos mais diversos assuntos, como postura perante as pessoas da terra indígena e acesso aos recursos estratégicos, uma vez que os seus componentes, praticamente os mesmos, se alternavam nos cargos e aqueles que nelas ingressavam já lhes davam

apoio. Para atingir e resguardar a posição de cacique, nos dias de hoje, a pessoa depende das relações e alianças que estabelece nas aldeias e na terra indígena e precisa também dos amigos, da parentela mais ampla e de certos políticos e empresários regionais, em particular de madeireiros que também são políticos, os quais geralmente doam dinheiro às campanhas eleitorais e carnes para festas, a fim de obter votos e madeira. Se os candidatos e os caciques têm prestígio, ele vem desses grupos de apoio e sustentação, e parece que contam a autoafirmação, ao menos um pouco a habilidade na oratória e, principalmente, saber lidar com os brancos.

As relações entre as pessoas das aldeias, em geral, são amistosas; elas visitam umas às outras, em particular parentes e amigos, e os caciques podem intermediar os conflitos. Elas devem acatar as ordens dos caciques, que podem implicar em *punição* caso não sejam cumpridas. Ordens não devem mesmo ser ignoradas, se forem relacionadas a assuntos ou problemas considerados graves, pois a pena pode ser até a prisão em algum local na terra indígena, embora isso raramente ocorra. Os anciões botocudo e de outras ascendências quase sempre reclamam que estão abandonados, até mesmo por seus consanguíneos mais imediatos, e que suas experiências são desconsideradas pelos mais jovens; ainda assim, como recebem aposentadorias, muitas vezes acabam sendo arrimos de família.



Fotografia 34. Nganveng Paté Criri e Moisés Ngoiotchá Morló atravessando o rio Plate, Aldeia Sede, 17 jan. 2001



Fotografia 35. Meio de transporte comumente usado na terra indígena, Aldeia Figueira, 5 maio 2001

As aldeias parecem ser concebidas pelos botocudo como agrupamentos temporários em determinados locais na terra indígena. Há pouco mais de 30 anos eles viviam em uma aldeia junto com os demais habitantes da terra indígena e, mais recentemente, como se viu, residiam em cinco das sete aldeias existentes. Nas últimas décadas, a fissão de uma aldeia pode ocorrer quando o cacique perde apoio e sustentação, e devido aos interesses da população da terra indígena. A maioria dos botocudo considera que a divisão atual em aldeias é melhor por ser inevitável, pois “*os seres humanos, vivendo juntos, acabam se separando*”, tanto quanto porque os caciques regionais procuram os recursos de que seus liderados necessitam.

Os casamentos interétnicos, a Barragem Norte e, mais recentemente, os cargos nos sistemas diferenciados de educação e saúde são vistos, pelos botocudo e por outros habitantes da terra indígena, como as fontes principais dos conflitos políticos. Os casamentos interétnicos porque, segundo os botocudo, “*misturam os sangue*”, os quais carregam as características inconciliáveis das pessoas, fazendo aparecer muitos interesses divergentes, pois “*os mestiços e brancos não se entendem com os índios puros*”. A Barragem Norte, de acordo com os habitantes da terra indígena, devido ao lago de contenção das águas, pois fez com que abandonassem as terras mais propícias à agricultura e o melhor espaço habitável, gerando dificuldades e dividindo as pessoas em várias

aldeias. Os cargos nos sistemas diferenciados de saúde e educação, também de acordo com eles, porque são ocupados por pessoas indicadas pelos caciques e por suas lideranças, geralmente seus parentes consanguíneos ou por afinidade, amigos e aliados políticos (NAMEM, 2012, p. 86).

Os habitantes da TI Ibirama também participam da política regional e do movimento indígena estadual e nacional. Há mais de duas décadas que eles participam da política regional com candidatos ao cargo de Vereador e, no ano 2000, tiveram uma candidata a Vice-Prefeita. Na década de 1990, Elpídio Priprá, de ascendência kaingáng e branca, filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), foi eleito duas vezes para o cargo de Vereador em José Boiteux. Em 1995 e 1996, Pedro dos Santos Lemos, um guarani do estado de São Paulo casado com uma mulher de ascendência botocudo e kaingáng, foi vereador também pelo PMDB em José Boiteux. Em 2000, Diná Ganvêm Patté, de ascendência botocudo e kaingáng, candidatou-se pelo Partido dos Trabalhadores ao cargo de Vice-Prefeita em José Boiteux, mas não foi eleita. Para a legislatura 2005-2008, Hélio Cuzúgn Farias, de ascendência botocudo e branca, foi eleito vereador, também em José Boiteux, pelo Partido da Social-Democracia Brasileira.



Fotografia 36. Família Candágn Paté e Cândida Crirí Paté em tempo de eleição municipal, Aldeia Palmeira, 2 out. 2000

Em 2000, os habitantes da terra indígena enviaram representantes às manifestações por ocasião dos “500 anos de descobrimento do Brasil”, ocorridas no estado da Bahia, as quais denunciavam os massacres e as discriminações seculares vivenciados pelos ameríndios e durante as quais apanharam da polícia (FERREIRA, 2008). Em 2001, o botocudo Aniel Petpêle Priprá tornou-se presidente do Conselho Indígena de Santa Catarina; ele havia sido cacique presidente na TI Ibirama, de 1996 a 1999, e foi indicado, em 2000, pelo então cacique presidente Lauro Juvei, para representá-los no conselho. Em maio de 2001, a botocudo Suzana Culúng Weitchá Téiê foi eleita vice-presidente do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas para um mandato de 4 anos. Em 1996, por ser vice-cacique na Aldeia Figueira, ela havia assumido o cargo de Cacique-Regional, depois que o titular foi destituído, sendo a primeira mulher na história da terra indígena a ocupá-lo. Entender a política botocudo e na terra indígena significa ver também como contribuem para moldar as identidades étnicas e como estas têm sido investidas na terra indígena, no Alto Vale do Itajaí e na proclamada nacionalidade pluriétnica brasileira.

Indagados sobre política, os habitantes da terra indígena associam-na à participação em eleições, vistas como “*tempo de mentiras*”, sejam as realizadas no país, nos municípios da região ou na terra indígena, pois veem os candidatos que os representam atuando da mesma forma que os candidatos brancos, imitando-os, o exemplo mais contundente disso sendo as falsas promessas que fazem na época das campanhas eleitorais. Para eles, as pessoas fazem política quando são candidatas ou assumem cargos políticos em qualquer instância, inclusive na terra indígena, e tendem a pensar que aparecem intrigas e desavenças junto com a política partidária, pois antes havia “*união, comunhão*”, mas hoje “*são individualistas, mentem, fazem falsas promessas e compram votos*”, o que inclui os próprios eleitores.

\*\*\*

No âmbito da religião, na TI Ibirama ocorre menos fissão político-social do que união e confraternização religiosas. Em 1988/1989, a Igreja Assembleia de Deus havia se consolidado em grande parte da população da terra indígena, a qual se identificava como “*crente*”. A conversão dos botocudo e outros habitantes da terra indígena à Igreja Assembleia de Deus ocorreu em 1953 (COELHO DOS SANTOS, 1973; NAMEM, 1994a, 2012; RIBEIRO, 1979; URBAN, [1975-1985?]; WIJK, 2004a, 2004b). De 1999 a 2001, havia cinco igrejas, sendo uma católica, na Aldeia Sede, e quatro pentecostais da Assembleia de Deus, uma na Aldeia Sede, uma na Aldeia Toldo e duas na Aldeia Bugio. Em 2007, havia 13 igrejas pentecostais: seis da Assembleia de Deus, quatro da Razão de Viver, duas da Voz de Deus e uma da Cristo é Real. Ainda em 2009, a maioria dos botocudo era convertida à Igreja Assembleia de

Deus. Os guarani e os cafuzos, por outro lado, já praticavam o Catolicismo em 1988/1989, e assim continuavam fazendo em 2009.

Coelho dos Santos (1973, p. 270-276) registrou as constantes mudanças de orientação religiosa na terra indígena ao longo dos anos 1950, 1960 e 1970. Entre 1953 e 1968, a orientação pentecostal foi dada pela Igreja Assembleia de Deus. A partir de 1968, a Igreja Católica também passou a atuar ali e, na primeira metade dos anos 1970, ganhou maior número de adeptos, sendo que os guarani e os cafuzos sempre se identificaram como católicos. Urban ([1975-1985?], p. 7-8) argumentou que a conversão dos botocudo à Assembleia de Deus, ainda que tenha passado pela internalização de novos valores, acabou por preservar a sua integridade social e cultural, pois viam nos cultos religiosos um substituto das suas cerimônias tradicionais, diferenciando-os de brancos da região do Alto Vale do Itajaí, que eram católicos ou, ao menos, não eram membros da Assembleia de Deus.

Ao imaginar a região do Alto Vale do Itajaí hoje em dia com um número proporcionalmente maior de convertidos ao Pentecostalismo do que em décadas anteriores, não seria de se enfatizar, ao menos até 1988/1989, o aspecto da diferenciação referenciado por Urban (ibidem) em relação aos brancos ali residentes e, acrescento, em relação a outros habitantes da terra indígena, avistando aí uma mera diacriticidade no sentido da acomodação a relações sociais e, portanto, no sentido da resistência cultural e política? Enfim, não estaríamos aqui diante de uma rede de classificações sociais, do campo da etnicidade, codificada por sistemas religiosos?

Quadro 1. Sistemas religiosos na TI Ibirama – 1988/1989

Católicos	Pentecostais
Branco residentes na região	Botocudo
Guarani	Kaingáng
Cafuzos	Botocudo+kaingáng
Alguns poucos botocudo+kaingáng	Mestiços botocudo+branco e kaingáng+branco
Alguns poucos mestiços botocudo+branco e kaingáng+branco	Alguns poucos brancos residentes na terra indígena
Alguns brancos residentes na terra indígena	

Fonte: modificado de Namem (1994a, p. 97).



**Fotografia 37.** Batismo nas Águas da Igreja Assembleia de Deus, rio Plate, Aldeia Sede; avista-se, da esquerda para a direita, Laiondá Juvei (vestido azul), Presbítero João de Andrade (à frente na água), João Congô Paté (camisa azul e gravata) e Coví Canhárrá (boné e camiseta listrada), 19 mar. 1989



**Fotografia 38.** Wili Ndíli, Cunhepã Paté, Aristides Faustino Crirí, Unglôn de Lima, Candágn Paté e Manoel Caxias Pápó (da esquerda para a direita, excetuando-se o jovem ao fundo) durante culto religioso da Igreja Assembleia de Deus na TI Ibirama, dez. 1988

Wiik (2004a, 2004b, 2010) propõe que a conversão dos botocudo ao Pentecostalismo levou à formação de amplos grupos corporados sociorreligiosos e políticos fora dos quadros das unidades das famílias extensas em que elementos estruturais centrais de sua cultura mediam práticas sociais e dinâmicas políticas em andamento, pois o contato pode iniciar processos sociais dialéticos de mudança e continuidade que transformam e/ou ressignificam elementos ocidentais nos próprios repertórios culturais e sistemas sociopolíticos nativos. O Pentecostalismo botocudo, segundo o autor, media as formações de grupos corporados sociorreligiosos e unidades de família extensa de maneiras análogas à relação entre as formas anteriores de grupos comunais coletivos e suas unidades de família extensa, define a organização social no mais alto nível de compartilhamento comunal e determina o conteúdo de seus grupos sociais e suas relações constituintes. As relações sociais entre pessoas que formam essas corporações, também segundo o autor, são orientadas pelo sistema de parentesco e por construções culturais centrais de corporalidade: “substância”, “transmissão de substância” e “consubstancialidade”.

Entendo que a conversão dos botocudo ao Cristianismo Pentecostal aparentemente levou à internalização de alguns valores cristãos, configurando-se como um movimento no sentido de afastar das pessoas o “sentimento de vingança”, em uma cultura outrora marcada pelas vendetas (HENRY, 1936), fazendo ainda com que se afastem da bebida alcoólica e da feitiçaria. Eles acreditam na existência de Deus, do Diabo, da alma e na vida após a morte, tal como preconizadas pelo Cristianismo, e enfatizam “o fim do mundo”, “a volta de Jesus Cristo” e “a subida dos crentes ao céu” em seus discursos durante os cultos e nas falas cotidianas. Ser um dos eleitos para acompanhar Jesus, “alcançar essa benção”, e garantir segurança e prosperidade após a morte, passa exatamente por aceitar a palavra de Deus presente na Bíblia, deixando de lado as práticas e os pensamentos religiosos dos botocudo de antes da conversão em 1953 e dos *tempos do mato* antes do contato em 1914. Durante os cultos nas igrejas, eles oram sempre com muito fervor, havendo momentos de profunda emoção, nos quais as pessoas aplaudem e louvam ouvindo as pregações, que exortam a observar a palavra de Deus, perseverar na fé, trabalhar e contribuir pagando o dízimo à Igreja (NAMEM, 2012, p. 78).



**Fotografia 39.** João Congô Paté orando para criança enferma da família Caxias Pápó durante culto religioso da Igreja Assembleia de Deus, Aldeia Figueira, abr. 2001

## Referências

- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, p. 1, 5 out. 1988. Disponível em: <http://bit.ly/2p1MWjW>. Acesso em: 26 jun. 2011.
- BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, p. 18551, 16 jul. 1990. Disponível em: <http://bit.ly/2JzgT2s>. Acesso em: 26 jun. 2011.
- BRASIL. Lei nº 12.010, de 3 de agosto de 2009. Dispõe sobre adoção; [...]. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, p. 1, 4 ago. 2009. Disponível em: <http://bit.ly/2NVdglI>. Acesso em: 26 jun. 2011.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Les études gé. **L'Homme**, Paris, v. 33, n. 126/128, p. 7793, 1993. Disponível em: <http://bit.ly/2XU9oXM>. Acesso em: 16 jul. 2019.
- COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002a.
- COELHO DE SOUZA, M. We are those who are alive: kinship and person among Gê groups. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 2, p. 23-49, 2002b.
- COELHO DE SOUZA, M. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004. Disponível em: <http://bit.ly/2xMKoqP>. Acesso em: 16 jul. 2019.
- COELHO DE SOUZA, M. Blood kin: incest, substance and relation in Timbira thought. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, ed. esp., p. 1-25, 2006. Disponível em: <http://bit.ly/30y5Uft>. Acesso em: 16 jul. 2019.
- COELHO DOS SANTOS, S. **Índios e brancos no Sul do Brasil**: a dramática experiência dos xokleng. Florianópolis: Edeme, 1973.
- COELHO DOS SANTOS, S. **Os índios xokleng**: memória visual. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina; Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 1997.
- COELHO DOS SANTOS, S.; MÜLLER, S. As barragens e os grupos indígenas. **Boletim de Ciências Sociais**, Florianópolis, v. 23, p. 16-20, 1981.

CRÉPEAU, R. Mythe et rituel chez les indiens kaingang du Brésil méridional. **Religiologiques**, Montréal, v. 10, p. 143-157, 1994. Disponível em: <http://bit.ly/2Ybw6Pk>. Acesso em: 16 jul. 2019.

CRÉPEAU, R. Les kaingang dans le contexte des études gé et bororó. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v. 21, p. 45-66, 1997. Disponível em: <http://bit.ly/2XOwwqJ>. Acesso em: 16 jul. 2019.

D'ANGELIS, W. R. O xokleng, o kaingáng e sua filiação ao proto-jê: antecedentes para uma reflexão atual. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, DF, v. 1, n. 2, p. 283-314, 2009. Disponível em: <http://bit.ly/2xO6XLV>. Acesso em: 16 jul. 2019.

DA MATTA, R. Uma reconsideração da morfologia social apinayé. In: SCHADEN, E. (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976a. p. 149-163.

DA MATTA, R. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976b.

DA MATTA, R. The Apinayé relationship system: terminology and ideology. In: MAYBURYLEWIS, D. (ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 83-127.

DAVIS, I. Comparative Jê phonology. **Estudos Linguísticos**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 10-24, 1966. Disponível em: <http://bit.ly/2SliZWp>. Acesso em: 16 jul. 2019.

DAVIS, I. Some macro-Jê relationships. **International Journal of American Linguistics**, Bloomington, v. 34, n. 1, p. 42-7, 1968. Disponível em: <http://bit.ly/30JcVdF>. Acesso em: 16 jul. 2019.

DIAS-SCOPEL, R. P. **O agente indígena de saúde xokleng**: por um mediador entre a comunidade e os serviços de atenção diferenciada à saúde: uma abordagem da antropologia da saúde. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

DUBOIS, J. *et al.* **Dicionário de linguística**. São Paulo: Cultrix, 1978.

FERNANDES, R. C. **Política e parentesco entre os kaingáng**. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FERREIRA, A. Desigualdade e diversidade no Brasil dos 500 anos: etnografia da Conferência e Marcha Indígena. In: KANT DE LIMA, R. (org.). **Antropologia e direitos humanos 5**. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia: Booklink, 2008. p.11-64.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Terras indígenas. In: FUNAI. *Fundação Nacional do Índio: índios no Brasil*. Brasília, DF: Funai, 2014. Disponível

em: <http://bit.ly/2LTjNRp>. Acesso em: 15 jul. 2019.

GAKRAN, N. **Aspectos morfossintáticos da língua laklãnõ (xokleng) “jê”**. 2005. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

GOW, P. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GROSS, D. A new approach to central Brazilian social organization. In: MARGOLIS, M.; CARTER, W. (ed.). **Brazil: anthropological perspectives**. New York: Columbia University Press, 1979. p. 321-342.

HENRY, J. A Kaingáng text. **International Journal of American Linguistics**, New York, v. 8, n. 3-4, p. 172-218, 1935.

HENRY, J. The personality of the Kaingáng indians. **Character and Personality**, Durham, v. 5, n. 2, p. 113-123, 1936.

HENRY, J. The Kaingáng language. **International Journal of American Linguistics**, New York, v. 14, n. 3, p. 194-204, 1948.

HENRY, J. **Jungle people: a kaingáng tribe of the highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1964.

HICKS, D. A structural analysis of Aweikoma symbolism. **Ethnos**, Stockholm, v.31, p. 96-111, 1966.

HICKS, D. A structural model of Aweikoma society. In: BEIDELMAN, T. O. (ed.). **The translation of culture: essays to E. E. Evans-Pritchard**. London: Tavistock Publications, 1971. p. 141-159.

KELLY, R. **Constructing inequality: the fabrication of a hierarchy of virtue among the Etoro**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.

LADEIRA, M. E. **A troca de nomes e a troca de cônjuges**: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira. 1982. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

LAWSON, M. L. Federal water projects and Indian lands: the Pick-Sloan Plan, a case study. **American Indian Culture and Research Journal**, Los Angeles, v. 7, n. 1, p. 23-40, 1983.

LEA, V. Mebengokre (Kayapo) onomastics: a facet of houses as total social facts in central Brazil. **Man**, London, v. 27, n. 1, p. 129-153, 1992. Disponível em: <http://bit.ly/2xOnXS6>. Acesso em: 16 jul. 2019.

LEA, V. Casas e casas mebengokre (jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, E.,

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: Fapesp, 1993. p. 265-282.

LEA, V. The houses of the Mebengokre (Kayapo) of central Brazil: a new door to their social organization. In: HUGH-JONES, S.; CARSTEN, J. (org.). **About the house**: Lévi-Strauss and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 206-225.

LÉVI-STRAUSS, C. **Les structures élémentaires de la parenté**. Paris-Haia: Mouton&Co., 1949.

LIMA, A. C. de S. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LÍNGUA franca. In: CRYSTAL, D. **Dicionário de linguística e fonética**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 160.

LOCH, S. **Arquiteturas xokleng contemporâneas**: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

MARTINS, P. **Anjos de cara suja**: etnografia da comunidade cafuzo. São Paulo: Vozes, 1995.

MARTINS, P. **Comunidade cafuzo de José Boiteux/SC**: história e antropologia da apropriação da terra. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MAYBURY-LEWIS, D. Parallel descent and the *Apinayé* anomaly. **Southwestern Journal of Anthropology**, Albuquerque, v. 16, n. 2, p. 191-216, 1960. Disponível em: <http://bit.ly/30G9gND>. Acesso em: 16 jul. 2019.

MAYBURY-LEWIS, D. Conclusion: kinship, ideology, and culture. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). **Dialectical societies**: the Gê and Bororo of central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979a. p. 301-312.

MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). **Dialectical Societies**: the Gê and Bororo of central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979b.

McCALLUM, C. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (org.). **Antropologia da saúde**: traçando identidades e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Fiocruz: Relume Dumará, 1998. p. 215-245.

MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. In:

SCHADEN, E. (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 139-148.

MELATTI, J. C. The relationship system of the krahó. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). **Dialectical societies**: the Gê and Bororo of central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p.46-79.

MENEZES BASTOS, R. J. de. **A festa da jaguatirica**: uma partitura crítico-interpretativa. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

MENGET, P. Note sur l'adoption chez les txicáo du Brésil central. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v. 12, n. 2, p. 63-72. 1988. Disponível em: <http://bit.ly/2GgUJjx>. Acesso em: 16 jul. 2019.

MÉTRAUX, A. Social organization of the Kaingáng and Aweikóma according to C. Nimuendajú's unpublished data. **American Anthropologist**, Menasha, v. 49, n. 1, p. 148-151, 1947. Disponível em: <http://bit.ly/2XRZMx0>. Acesso em: 16 jul. 2019.

MULLEN, P.; VANDRESEN, P. O bilinguismo xokleng/português no Posto Duque de Caxias. In: ENCONTRO DE VARIAÇÃO LINGUÍSTICA E DE BILINGUISMO NA REGIÃO SUL, 4., 1986, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: UFRGS, 1986. p. 1-20.

MÜLLER, S. A. **Opressão e depredação**: a construção da barragem de Ibirama e a desagregação da comunidade indígena local. Blumenau: Edifurb, 1987.

NAMEM, A. M. **Botocudo**: uma história de contacto. Florianópolis: UFSC; Blumenau: Edifurb, 1994a.

NAMEM, A. M. A pré-histórica dos botocudo do estado de Santa Catarina (Brasil). **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 8, n.1, p. 157-165, 1994b. Trabalho apresentado na 7ª Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira, 1993, João Pessoa. Disponível em: <http://bit.ly/2YUssGL>. Acesso em: 27 out. 2015.

NAMEM, A. M. Os laklanõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa Catarina/SC, Brasil. In: BAINES, S. G. *et al.* (org.). **Variações interétnicas**: etnicidade, conflito e transformações. Brasília, DF: UnB: IEB: Ceppac/UnB: Ibama, 2012. p. 59-95. Disponível em: <http://bit.ly/2XHyDS9>. Acesso em: 27 out. 2015. [Ver errata. Disponível em: <http://bit.ly/2Jzy6c8>. Acesso em: 27 out. 2015].

NAMEM, A. M. Laklanõ: adoção-doação de crianças em uma sociedade jê do Sul – estado de Santa Catarina (SC). In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 3.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE: DIÁLOGOS INTERCULTURAIS NA PANAMAZÔNIA, 12., 2011, Boa Vista. **Anais [...]**. Boa Vista: UFRR, 2013. p. 131-147. Disponível em:

<http://bit.ly/2YWqQfC>. Acesso em: 27 out. 2015.

NIMUENDAJÚ, C. **The Apinayé**. Washington: Catholic University of America, 1939. (Anthropological Series, 8).

NIMUENDAJÚ, C. Social organization and beliefs of the Botocudo of eastern Brazil. **Southwestern Journal of Anthropology**, Albuquerque, v. 2, n. 1, p. 93-115, 1946. Disponível em: <http://bit.ly/2YT4uvL>. Acesso em: 16 jul. 2019.

NIMUENDAJÚ, C.; MANSUR GUÉRIOS, R. F. Cartas etno-linguísticas. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 2, p. 207-41, 1948. Disponível em: <http://bit.ly/2Sjalbh>. Acesso em: 16 jul. 2019.

OLIVEIRA, P. de. **Da tanga às havaianas**: historicidade e etnicidade xokleng (1914- 2001). 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2002.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **“O nosso governo”**: os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: MCT; CNPq, 1988.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. (org.). **Os poderes e as terras dos índios**. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1989. (Comunicação, 14).

OLIVEIRA FILHO, J. P. de.; ALMEIDA, A. W. B. de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Fundação Nacional do Índio (Funai). In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 69-123.

OLIVEIRA NETO, G. de. **Marcelino Nanmbrá**: o Manumisso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

PEREIRA, L. M. **Parentesco e organização social kaiowá**. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

PEREIRA, L. M. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os kaiowá. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. da S.; NUNES, A. (org.). **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002. p. 168-187.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**: a integração dos povos indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1979.

RIBEIRO, G. L. ¿Cuánto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. **Desarrollo Económico**, Buenos Aires, v. 27, n. 105, p. 3-27, 1987. Disponível em: <http://bit.ly/2LYSAwz>. Acesso em: 16 jul. 2019.

RIBEIRO, G. L. **Empresas transnacionais**: um grande projeto por dentro. São

Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: Anpocs, 1991.

RIBEIRO, G. L. **Cultura e política no mundo contemporâneo**: paisagens e passagens. Brasília, DF: UnB, 2000.

RICHTER, K. **A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a colonização do interior de Joinville e Blumenau**. Florianópolis: UFSC; Blumenau: Edifurb, 1986.

RIVIÈRE, P. **Individual and society in Guiana**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge Studies in Social Anthropology, 51).

RODRIGUES, A. D. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SAMARIN, W. J. Lingua francas of the world. In: FISHMAN, J. A. (ed.). **Readings in the sociology of language**. Mouton: Yeshiva, 1968. p. 661-72.

SANTOS, L. dos; PONTES, I. **Línguas jê**: estudos vários. Londrina: UEL, 2002.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3. ed. São Paulo: EPU: Edusp, 1974.

SENS, S. L. **Alternativas para a auto-sustentabilidade dos xokleng da Terra Indígena de Ibirama**. 2002. Dissertação (Mestrado em Engenharia da Produção) – Centro Tecnológico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

SHERZER, J.; URBAN, G. (ed.). **Native South American discourse**. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986.

SILVA PEREIRA, W. (coord.). **Laudo antropológico de identificação e delimitação da terra de ocupação tradicional xokleng**: história do contato, dinâmica social e mobilidade indígena no Sul do Brasil. Porto Alegre: Funai, 1998.

STEWART, J. H.; FARON, L. C. **Native peoples of South America**. New York: McGraw-Hill, 1959.

STRATHERN, M. Marriage exchanges: a Melanesian comment. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v. 13, p. 41-73, 1984.

STRATHERN, M. **Property, substance & effect**: anthropological essays on persons and things. London: The Athlone Press, 1999.

TOMMASINO, K. **A história kaingáng da Bacia do Tibagi**: uma sociedade jê meridional em movimento. 1995. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TURNER, T. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). **Dialectical societies**: the Gê and Bororo of central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 147-178.

UNESCO – UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION. **The use of vernacular languages in education**. Paris: Unesco, 1953.

URBAN, G. **A model of Shokleng social reality**. 1978. Dissertation (PhD in Anthropology) – University of Chicago, Chicago, 1978.

URBAN, G. **Deep structural persistence and change in Xokleng culture**. [S. l.: s. n., 1975-1985?]. (Acervo pessoal do autor, encontrado nos arquivos da UFSC).

URBAN, G. Ergativity and accusativity in Shokleng (Gê). **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v. 51, n. 2, p. 164-87, 1985a.

URBAN, G. Interpretations of inter-cultural contact: the Shokleng and Brazilian national society 1914-1916. **Ethnohistory**, Durham, v. 32, n. 3, p. 224-244, 1985b. Disponível em: <http://bit.ly/32EMPKy>. Acesso em: 16 jul. 2019.

URBAN, G. **A discourse-centered approach to culture: Native South American myths and rituals**. Austin: University of Texas Press, 1991.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: SMC/SP: Fapesp, 1992. p. 87-102.

URBAN, G. **Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect**. Austin: University of Texas Press, 1996.

URBAN, G.; HENDRICKS, J. Signal functions of masking in Amerindian Brazil. **Semiotica**, Berlin, v. 47, n. 1/4, p. 181-216, 1983.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas rituais kaingáng**. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

VEIGA, J. **Aspectos fundamentais da cultura kaingáng**. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Princípios e parâmetros: um comentário a *L'exercice de la parenté*. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, 1990. (Comunicação, 17).

VIVEIROS DE CASTRO, E. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: Fapesp, 1993a. p. 149-210.

VIVEIROS DE CASTRO, E. La puissance et l'acte: la parenté dans les Basses Terres de l'Amérique du Sud. **L'Homme**, Paris, v. 126, n. 33, p. 141-170, 1993b. Disponível em: <http://bit.ly/2NTLKem>. Acesso em: 16 jul. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Pensando o parentesco ameríndio. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). **Antropologia do parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. p. 7-24.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Dravidian and related kinship systems: transformations of kinship**. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco. **Ilha**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 5-46, 2001. Disponível em: <http://bit.ly/2LpEVPN>. Acesso em: 16 jul. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Multinaturalismo e perspectivismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac&Naify, 2002. p. 345-399.

WERNER, D. W. Leadership inheritance and acculturation among the Mekranoti of central Brazil. **Human Organization**, Oklahoma City, v. 41, n. 4, p. 342-345, 1982.

WERNER, D. W. Psycho-social stress and the construction of a flood-control dam in Santa Catarina, Brazil. **Human Organization**, Oklahoma City, v. 44, n. 22, p. 161-167, 1985.

WERNER, D. W. As enchentes do Vale do Itajaí, as barragens e suas consequências sociais. **Cadernos de Ciências Sociais**, Florianópolis, v. 7, n. 1, 1987.

WIESEMANN, Ú. Os dialetos da língua kaingáng e o xokleng. **Separata dos Arquivos de Anatomia e Antropologia**, Rio de Janeiro, ano 3, v. 3, p. 199-217, 1978. Disponível em: <http://bit.ly/30DpiIa>. Acesso em: 16 jul. 2019.

WIIK, F. **Christianity converted: an ethnographic analysis of the Xokleng (Laklanõ) Indians and the transformations resulting from their encounter with Pentecostalism**. 2004. Dissertation (PhD in Anthropology) – University of Chicago, Chicago, 2004a.

WIIK, F. O evangelho transformado: apropriações xokleng (jê) do Cristianismo Pentecostal. In: WRIGHT, R. (org.). **Transformando os deuses 2: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Unicamp, 2004b. p. 141-168.

WIIK, F. “Somos índios crentes”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os xokleng (jê) de Santa Catarina. **Tellus**, Campo Grande, ano 10, v. 19, p. 11-51, 2010. Disponível em: <http://bit.ly/2XS3KfV>. Acesso em: 16 jul. 2019.

ZERRIES, O. Organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros. In: SCHADEN, E. (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 87-126.

