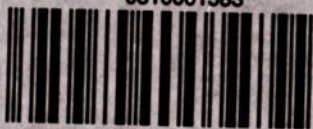


0810001583



**FERNANDA VILLAS BÔAS BLANCO
CAVA**

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

A dissertação **RELATO MÍTICO E CULTURA MATERIAL DOS ÍNDIOS KAINGANG FRENTE À INDÚSTRIA CULTURAL: RESISTÊNCIA OU COOPTAÇÃO?**, desenvolvida por FERNANDA VILLAS BÔAS BLANCO CAVA, foi submetida à Banca Examinadora como exigência para a obtenção do Título de Mestre em Comunicação, junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Área de Concentração: Comunicação Midiática, Linha de Pesquisa: Gestão da Comunicação e Informação Midiática da Faculdade de

**RELATO MÍTICO E CULTURA MATERIAL
DOS ÍNDIOS KAINGANG FRENTE À
INDÚSTRIA CULTURAL:
RESISTÊNCIA OU COOPTAÇÃO?**

Banca Examinadora

Presidente: Prof. Dr. Antônio Carlos de Jesus
FAAC/UNESP

Orientador: Antônio Carlos de Jesus

Banca: Prof. Dr. Cláudio dos Santos Costa (Bauru)
IMESP / Getulio/SP

Banca: Prof. Dr. Celso L. L. (Bauru)
FAAC/UNESP - Bauru



Bauru / SP
2004

Bauru, 10 de novembro de 2004



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

A dissertação **RELATO MÍTICO E CULTURA MATERIAL DOS ÍNDIOS KAINGANG FRENTE À INDÚSTRIA CULTURAL: RESISTÊNCIA OU COOPTAÇÃO?**, desenvolvida por **FERNANDA VILLAS BÔAS BLANCO CAVA**, aluna do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, UNESP - Campus de Bauru, foi submetida à Banca Examinadora como exigência para a obtenção do **Título de Mestre em Comunicação**, junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Área de Concentração: Comunicação Midiática, Linha de Pesquisa: Gestão da Comunicação e Informação Midiática da **Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação – Universidade Estadual Paulista, Campus de Bauru – São Paulo**.

Banca Examinadora

Presidente: Profº Dr. Antonio Carlos de Jesus
FAAC / UNESP

Banca: Profª Dra. Cleide dos Santos Costa Biancardi
IMESB / Bebedouro/SP

Banca: Prof. Dr. Célio Losnak
FAAC / UNESP – Bauru/SP

Bauru, 10 de novembro de 2004

ATA DA DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE FERNANDA VILLAS BÔAS BLANCO CAVA, ALUNA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, DA FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES E COMUNICAÇÃO, UNESP - CAMPUS DE BAURU.

Aos vinte e três dias do mês de março de dois mil e cinco, às dezenove horas, na sala dos Órgãos Colegiados do *campus* de Bauru, instalou-se a Comissão Examinadora da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado composta pelos seguintes Membros: Prof. Dr. Antonio Carlos de Jesus, Professor do Departamento de Comunicação Social da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação – UNESP – *campus* de Bauru, Presidente, Prof. Dr. Célio José Losnak, Professor do Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, UNESP - *campus* de Bauru, Prof^a. Dr^a. Cleide Santos Costa Biancardi, Professora do Instituto Municipal de Ensino Superior de Bebedouro - IMESB, a fim de proceder a arguição pública da Dissertação de Mestrado da aluna **FERNANDA VILLAS BÔAS BLANCO CAVA**, do Programa de Pós-Graduação Comunicação, desta Faculdade, intitulada: **"RELATO MÍTICO E CULTURA MATERIAL DOS ÍNDIOS KAINGANG FRENTE À INDÚSTRIA CULTURAL: RESISTÊNCIA OU COOPTAÇÃO?"**. Abertos os trabalhos, foi dada a palavra a Prof^a. Dr^a. Cleide Santos Costa Biancardi, que arguiu a candidata por quarenta minutos, tendo esta respondido em vinte minutos. Em seguida, o Prof. Dr. Célio José Losnak arguiu a candidata por quarenta minutos, tendo esta respondido em vinte minutos. Finalmente o Prof. Dr. Antonio Carlos de Jesus discorreu sobre o trabalho por vinte minutos. Logo após, reuniu-se a Comissão Examinadora, tendo chegado ao seguinte julgamento, que de público foi anunciado: Prof^a. Dr^a. Cleide Santos Costa Biancardi – conceito: "APROVADO"; Prof. Dr. Célio José Losnak – conceito: "APROVADO"; Prof. Dr. Antonio Carlos de Jesus – conceito: "APROVADO". A Comissão Examinadora apresentou o conceito



AGRADECIMENTOS

final: **"APROVADO"**. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai por mim assinada, Silvio Carlos Decimone  e pela Comissão Examinadora. Bauru, 23 de março de 2005.



Prof. Dr. Antonio Carlos de Jesus
(Presidente)



Prof. Dr. Célio José Losnak



Profª. Drª. Cleide Santos Costa Biancardi

Agradeço à comunidade de Icatu pela acolhida generosa. Devo à minha querida família um "muito obrigada" vitalício pelo apoio incondicional em todos os momentos. Toda a minha gratidão aos meus amigos, a fotógrafa Su Stathopoulos e os designers Lauro Henrique de Paiva Teixeira e João Marcelo Soares, que emprestaram uma parte de seus inúmeros talentos para a realização desta dissertação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à comunidade de Icatu pela acolhida generosa. Devo à minha querida família um “muito obrigada” vitalício pelo apoio incondicional em todos os momentos. Toda a minha gratidão aos caros amigos, a fotojornalista Su Stathopoulos e os designers Lauro Henrique de Paiva Teixeira e João Marcelo Soares, que emprestaram uma parte de seus inúmeros talentos para a realização desta dissertação.

SUMÁRIO

Resumo, xv

Abstract, xvii

Índice Iconográfico e Referências Nominais, xx

INTRODUÇÃO, iv

CAPÍTULO I

A TRAJETÓRIA DO ÍNDIO KAINGANG NO OESTE PAULISTA E A EXPANSÃO ECONÔMICA COMO FATOR DE CONFLITO COM OS BRANCOS, xv

1. Índios Kaingang: os primeiros habitantes do oeste paulista, iv

1.1. Economia do café e construção da ferrovia: os conflitos entre brancos e Índios Kaingang, xv

1.2. O surgimento de Icatu e a situação atual do Índio Kaingang no Brasil, xvi

CAPÍTULO II

COMPREENSÃO DO CONCEITO DE CULTURA SEGUNDO A ANTROPOLOGIA E ANÁLISE ESTRUTURAL DO MITO DE "VEICUPRI", vi

2. A origem da concepção "cultura" no meio antropológico, vi

2.1. Os pólos teóricos da Antropologia e seus objetos de estudo, vii

2.2. Aceções e caráter da cultura, viii

2.3. A classificação do Relato Mítico e a interpretação de "Veicupri", vii

CAPÍTULO III

OS TRAÇOS DA IDENTIDADE KAINGANG: DO RELATO MÍTICO À VERIFICAÇÃO DO COMPORTAMENTO DESSA ETNIA FRENTE AO IMPACTO DA INDÚSTRIA CULTURAL, xv

3. A instalação na reserva de Icatu e a reorganização social dos Índios Kaingang, xvi

Esta dissertação é dedicada ao meu pai, Álvaro Villas Bôas, que me ensinou a enxergar o outro.

SUMÁRIO

Resumo, VII

Abstract, VIII

Índice Iconográfico e Referências Nominais, IX

BIBLIOGRAFIA, 10

INTRODUÇÃO, 10

CAPÍTULO I

A TRAJETÓRIA DO ÍNDIO KAINGANG NO OESTE PAULISTA E A EXPANSÃO ECONÔMICA COMO FATOR DE CONFLITO COM OS BRANCOS, 17

1. Índios Kaingang: os primeiros habitantes do oeste paulista, 18

1.1. Economia do café e construção da ferrovia: os conflitos entre brancos e índios Kaingang, 31

1.2. O surgimento de Icatu e a situação atual do Índio Kaingang no Brasil, 43

CAPÍTULO II

COMPREENSÃO DO CONCEITO DE CULTURA SEGUNDO A ANTROPOLOGIA E ANÁLISE ESTRUTURAL DO MITO DE “VEICUPRI”, 49

2. A origem da concepção “cultura” no meio antropológico, 50

2.1. Os pólos teóricos da Antropologia e seus objetos de estudo, 52

2.2. Acepções e características da cultura sob a ótica da Antropologia Cultural, 55

2.3. A classificação do Relato Mítico e a Interpretação de “Veicupri”, 57

CAPÍTULO III

OS TRAÇOS DA IDENTIDADE KAINGANG: DO RELATO MÍTICO À VERIFICAÇÃO DO COMPORTAMENTO DESSA ETNIA FRENTE AO IMPACTO DA INDÚSTRIA CULTURAL, 67

3. A instalação na reserva de Icatu e a reorganização social dos índios Kaingang, 68



- 3.1. A opção pelo método: a etnopesquisa como compreensão “pura” da realidade kaingang, 73
- 3.2. O significado do mito de “Veicupri” nos dias de hoje e os ecos intermitentes da indústria cultural, 75
- 3.3. A cerâmica kaingang: de artefato típico da cultura material à atividade informal para elevar o orçamento doméstico, 81
- 3.4. Índios Kaingang e a sociedade nacional: viabilidade de co-existência no mundo globalizado, 84

CONCLUSÃO, 96

BIBLIOGRAFIA, 102

Palavras-Chave: Comunicação; Indústria Cultural; Cultura Indígena; Índios Kaingang; História.

CAVA, Fernanda Villas Bôas Blanco, **RELATO MÍTICO E CULTURA MATERIAL DOS ÍNDIOS KAINGANG FRENTE À INDÚSTRIA CULTURAL: RESISTÊNCIA OU COOPTAÇÃO?** 2004. 106f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Bauru / SP.

RESUMO

Traça-se a trajetória do índio Kaingang no oeste do Estado de São Paulo, expondo seus atritos com o homem branco e o processo de extermínio ao qual essa etnia foi submetida, em razão da expansão econômica. Analisam-se o relato mítico e a cultura material desse grupo indígena concentrado na reserva de Icatu. Avalia-se o impacto da indústria cultural sobre a comunidade Kaingang, concluindo que seu legado cultural foi enfraquecido pela imposição do sistema sociocultural da chamada sociedade nacional.

Palavras-Chave: Comunicação; Indústria Cultural; Cultura Indígena; Índios Kaingang; História.

Key Words: Communication; Industry Cultural; Cultural Indigenes; Indian Kaingang; History.

CAVA, Fernanda Villas Bôas Blanco, **RELATO MÍTICO E CULTURA MATERIAL DOS ÍNDIOS KAINGANG FRENTE À INDÚSTRIA CULTURAL: RESISTÊNCIA OU COOPTAÇÃO?** 2004. 106f. Dissertation (Master in Communication) – Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Bauru / SP.

ABSTRACT

Set Kaingang's path on the western side of São Paulo state, showing the conflicts with the white men and the termination process by which that ethny was subdued by the economical expansion. Analyse the mythical history and material culture of this indigenous group set on the Icatu Reserve. Verify the clash of the cultural industry over the Kaingang community, saying that their cultural legacy was weakened by the supremacy of the socio-cultural system of the so called national society.

Nomes por extenso dos índios Kaingang citados na pesquisa:

Catiana		Catrina Campos Pedro
Maria Rita		Maria Rita Campos
Maria Rita		Marina Pedro Campos de Camilo
Camila		Camila Pedro Campos de Camilo
Mariza		Mariza Pedro
Elaine		Elaine Vitor Jorge
Fernando		Fernando Vitor
Karen		Karen Jorge

Key Words: Communication; Industry Cultural; Cultural Indigenes; Indian Kaingang; History.

ÍNDICE ICONOGRÁFICO E REFERÊNCIAS NOMINAIS

- Mapa 1 – Povoamento do Planalto Ocidental Paulista, 21
 Fig. 1 – Reprodução de desenho de índio Kaingang do Paraná, 22
 Foto 1 – Réplica de casa kaingang no Memorial do Imigrante (SP), 24
 Foto 2 – Recipientes de barro (Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP - MAE), 25
 Foto 3 – Recipientes usados para transportar líquidos (Acervo do MAE), 25
 Foto 4 – Modelo de vasilha de barro (Acervo do MAE), 26
 Foto 5 – Objetos de palha com finalidade lúdica (Acervo do MAE), 26
 Foto 6 – Flechas Kaingang coletadas no Interior de SP (Acervo do MAE), 28
 Foto 7 – Pinças para assar alimentos na brasa (Acervo do MAE), 28
 Foto 8 – Grande estrutura de barro utilizada para armazenar água (Acervo do MAE), 29
 Foto 9 – Faixa de cipó usada para carregar crianças (Acervo do MAE), 30
 Foto 10 – Parte de urna funerária kaingang (Acervo do MAE), 30
 Fig. 2 – Reprodução de óleo sobre tela que retrata a índia Vanuíre (Acervo do Museu Índia Vanuíre, Tupã/SP), 42
 Foto 11 – Entrada da reserva de Icatu em Braúna (região de Penápolis/SP), 44
 Foto 12 – Catarina e Maria Rita em espaço de convivência em Icatu, 47
 Foto 13 – A Kaingang Marina com a filha Camila, cujo pai é Terena, 48
 Foto 14 – A Kaingang Marisa com a família no espaço de convivência, 48
 Foto 15 – Catarina mostra arco confeccionado por ela, 59
 Mapa 2 – Reserva de Icatu com indicações de cultivos, 66
 Foto 16 – Maria Rita em frente à sua casa de alvenaria em Icatu, 81
 Foto 17 – Tipo de cerâmica encontrada atualmente em Icatu, 86
 Foto 18 – Utensílios produzidos por índias Kaingang artesãs, 87
 Foto 19 – Tigelas de barro elaboradas pela Kaingang Catarina, 88
 Foto 20 – Vaso com detalhe pintado, 89
 Foto 21 – Peças moldadas à mão e assadas em forno, 90
 Foto 22 – Exemplos de cerâmica utilitarista já abandonada em Icatu, 91
 Foto 23 – Colares de sementes naturais que são vendidos a visitantes, 92
 Foto 24 – Outros exemplos de cerâmica utilitarista já abandonada em Icatu, 93
 Foto 25 – Maria Rita moldando vasilha de barro, 94

Nomes por extenso dos índios Kaingang citados na pesquisa:

Catarina	Catarina Campos Pedro
Maria Rita.....	Maria Rita Campos
Marina.....	Marina Pedro Campos de Camilo
Camila.....	Camila Pedro Campos de Camilo
Mariza.....	Mariza Pedro
Elaine.....	Elaine Vitor Jorge
Fernando.....	Fernando Vitor
Karen.....	Karen Jorge



ao meu redor, só comporta a minha identidade e a dos meus pares, o que descarta, portanto, a presença do outro. Um dos objetivos desta dissertação é revelar essa concepção equivocada de alteridade, recuperando sua mensagem ideal – a de que o outro não empalidece a minha imagem, não coloca em risco a minha existência, muito pelo contrário. Somente diante do outro posso estabelecer meus limites, conhecer minhas potencialidades e experimentar a diversidade humana integralmente, um privilégio ainda pouco explorado.

Por motivo alheio à minha vontade, meu contato com os povos indígenas começou, fortemente, cedo, o que me levou a viver a identidade e a alteridade a partir de uma perspectiva etnocêntrica. Ao longo da graduação em Comunicação, tive oportunidade de trabalhar com povos indígenas em uma comunidade e, apesar de não ter tido contato direto com eles, pude aprofundar em um longo período de prática profissional.

Na dissertação "Relato Mítico e Cultura Material dos Índios Kaingang frente à Indústria Cultural: Resistência ou Cooptação?" investigarei a situação

Mais do que nunca, os conceitos de identidade e alteridade¹ são uma necessidade na sociedade globalizada. Saber quem eu sou, o que penso a meu respeito e quais as minhas crenças e expectativas são questionamentos pertinentes no mundo da velocidade da informação e da fragilidade das relações humanas. Esses questionamentos servem para fortalecer a concepção de identidade. Mas eles não representam um avanço se estiverem isolados, se não oferecerem uma contraparte. Pois tão importante como o meu autoconceito é o reconhecimento do outro, daquele que está fora de mim, com o qual eu me comparo, constato semelhanças e relaciono diferenças. Esse reconhecimento é chamado de alteridade.

Em nome da indistinção da alteridade, já foram cometidos genocídios de proporções espantosas. A incompreensão quanto à legitimidade da alteridade para a afirmação da identidade instigou (e ainda instiga) grupos contra grupos, homens contra homens. Para quem não se reconhece no outro, a alteridade é uma ameaça permanente, uma noção obtusa de que a realidade

¹ Para melhor compreensão desta dissertação, é oportuno destacar que entendemos "identidade" como o conjunto de elementos individualizados de uma pessoa ou comunidade, e "alteridade" como a capacidade de perceber as características que definem o outro, ou seja, aquele que está fora do âmbito da realidade imediata do sujeito em questão, o que pode favorecer o reconhecimento dos direitos alheios e da dignidade humana, estabelecendo uma comunicação efetiva, sem que uma das partes apresente-se como dominante e a outra, como dominada.

ao meu redor só comporta a minha identidade e a dos meus pares, o que descarta, portanto, a presença do outro. Um dos objetivos desta dissertação é rever essa concepção equivocada de alteridade, recuperando sua mensagem ideal – a de que o outro não empalidece a minha imagem, nem coloca em risco a minha existência, muito pelo contrário. Somente diante do outro posso estabelecer meus limites, antever minhas potencialidades e experimentar a diversidade humana integralmente, um privilégio ainda pouco explorado.

Por motivos alheios à minha vontade, meu contato com os povos indígenas começou, felizmente, cedo, o que me levou a viver a identidade e a alteridade antes mesmo de aprender a interpretá-las. Ao longo da graduação em comunicação, tive interesse pelo assunto indigenismo, mas a oportunidade de me aprofundar nesse tema só surgiu no retorno à universidade, depois de um longo período de prática profissional.

Na dissertação “Relato Mítico e Cultura Material dos Índios Kaingang frente à Indústria Cultural: Resistência ou Cooptação?”, investigarei a situação sociocultural dessa comunidade na reserva de Icatu, localizada no município de Braúna (SP), para concluir se os mitos e a produção artesanal (cerâmica) sofreram alterações em face da interferência da indústria cultural – que se seguiu ao contato dos indígenas com os brancos –, ou se vêm sendo preservados. Num mundo globalizado como o do século 21, acredito que a possibilidade de coexistência das diversidades culturais é, acima de uma postura moralmente correta, uma necessidade para o desenvolvimento dos povos e também um pacto positivo para um futuro comum a indivíduos de origens e tradições distintas.

Nesse sentido, esta dissertação pretende investigar de que maneira se sucedeu a difusão cultural, ou seja, a consumação do processo de transmissão cultural de um sistema social para outro, especialmente quando o sistema assimilado é dominante e não-indígena.

No local escolhido para a realização da pesquisa de campo inclusa nesta dissertação - Icatu - coabitam duas etnias: Kaingang e Terena. São índios tutelados pelo Governo Federal que vivem numa das 26 reservas Kaingang dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, subvencionadas pela Fundação Nacional dos Índios (Funai), órgão ligado ao Ministério da Justiça.



português As índias Catarina Campos Pedro e Maria Rita Campos, bem como seus familiares, concordaram em ser entrevistados em três momentos, no período de 2001 a 2002. Nessas oportunidades, elas relataram o cotidiano na reserva e resgataram crenças e costumes do povo Kaingang, recordando experiências dos seus antepassados. Também testemunhei a índia Maria Rita confeccionando peças de cerâmica e mostrando as etapas dessa produção artesanal. Junto aos filhos, netos e sobrinhos de Catarina e Maria Rita, verifiquei se os legados culturais dos Kaingang permanecem ou foram obscurecidos por outras influências socioculturais. todas as línguas, invisíveis

portanto Sobre a grafia do termo “Kaingang” utilizada nesta dissertação, é necessário fazer algumas considerações. A opção pela utilização do “K” para registrar a palavra “Kaingang” decorre do fato de que essa é a representação mais próxima do fonema similar na língua kaingang. Tal representação se opõe à forma “caingangue”, eventualmente empregada para “aportuguesar” o termo.

da língua Essas variações elencam outras diferenças ortográficas que podem ser explicadas por algumas características socioculturais das etnias indígenas sul-americanas e pelo processo de aproximação com os brancos. Segundo Ricardo (1995), os povos indígenas que viviam no território que veio a se chamar Brasil eram ágrafos e, atualmente, a maioria não domina a leitura nem a escrita. Esses povos foram – e continuam sendo – “batizados” por escrito por “brancos”, antes mesmo que alguém compreenda a língua falada na comunidade indígena. Como muitos povos nativos não se expressam em português e não foram pesquisados por antropólogos e lingüistas, e outros tantos ainda vivem isolados, há um espaço aberto para todo tipo de miscelânea semântica e ortográfica, além das mudanças por correção ou acréscimo a partir de novas informações. Sobre a confusão de tipo ortográfica, atualmente há uma grande variabilidade na maneira de grafar os nomes das etnias indígenas. Para se ter uma idéia, apenas uma das sociedades indígenas que hoje habitam áreas no Estado do Acre tem sua designação escrita de, pelo menos, quatro formas diferentes: caxinauá, cashinaua, kaxinawá e kaxináua. como substantivo

gentílico A razão pela qual os antropólogos grafam o nome de um povo indígena de uma determinada maneira tem a ver com a escolha de um mesmo alfabeto com o qual vão escrever as palavras da língua desse povo. Como essas línguas têm sons que não encontram representação direta no idioma



português, eles são obrigados a recorrer a outras letras e combinações de letras. Certos caracteres do alfabeto da língua portuguesa têm sons diferentes se comparados aos de idiomas indígenas. O “c” na frente de “e”, por exemplo, tem som de “se”, e na frente de “a”, som de “ka”. Em outras línguas o “c”, nessa posição, tem som de “ts”. De acordo com Ricardo (1995), os antropólogos recorrem a letras cuja interpretação sonora se aproxime do alfabeto fonético internacional, empregado por lingüistas de várias partes do mundo.

A adoção desse “alfabeto fonético internacional”, que seja pronunciável mais ou menos da mesma forma em todas as línguas, inviabiliza, portanto, a grafia aportuguesada “caingangue”. Essa grafia aportuguesada também representaria uma situação de exceção, com carga presumivelmente discriminatória, se fosse adotada nesta dissertação. O motivo: se a regra do “aportuguesamento” valesse realmente, a grafia do sobrenome do ex-presidente Juscelino Kubitschek deveria aparecer, nas gramáticas normativas de língua portuguesa, como Cubicheque, o que não acontece.

Um terceiro fator deve ser considerado. Ricardo (1995) cita que alguns dos povos indígenas não existem apenas no Brasil. Em determinados casos, as fronteiras que vieram a ser fixadas historicamente, criando limites entre os Estados nacionais na América do Sul, se sobrepuseram aos limites espaciais das sociedades indígenas, de tal forma que algumas delas vivem hoje sob a jurisdição político-administrativa de dois, três, e até quatro países diferentes. “Aportuguesar”, sob esse ponto de vista, também incidiria em erro.

Quanto ao emprego de letra maiúscula e da não-flexão para a forma plural para se referir aos nomes dos povos indígenas, há de se considerar a norma culta da “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 14 de novembro de 1953. A letra maiúscula é adotada, conforme especifica Ricardo (1995), por “influência direta das regras gramaticais do inglês, segundo as quais todo nome de povo é grafado com a primeira letra maiúscula. Por exemplo: The Brazilians”.

Assim, nesta dissertação, o povo Kaingang, como substantivo gentílico, será designado na forma maiúscula. De acordo com o que sugere Ricardo (1995), é mais adequado manter como maiúscula porque, já que esses povos não têm países (como os franceses, a França), também é certo que

seus nomes designam uma coletividade única, uma sociedade com particularidades reconhecidas, e não apenas de um aglomerado de pessoas.

Por outro lado, quando a denominação dessa etnia nativa aparecer com função de adjetivo, será feita a opção pela escrita na forma minúscula (língua kaingang, por exemplo).

Sobre a não-flexão para o plural, a razão estaria no fato de que, na maioria dos casos, como os nomes dos povos originam de seus próprios idiomas, acrescentar um "s" resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade de as palavras em línguas indígenas já estarem no plural, ou ainda, que a forma plural não seja concebida em algumas dessas línguas.

Nesta dissertação, portanto, não será encontrada a flexão para o plural nas referências ao povo Kaingang, mesmo no sentido coletivo (os índios Kaingang, e não os índios Kainganges).

Esclareço que essas justificativas só se aplicam à minha grafia apresentada nesta dissertação. Respeitei as outras grafias utilizadas pelos autores consultados quando se referem ao povo Kaingang.

Esta pesquisa está estruturada em três capítulos. No Capítulo I – A Trajetória do Índio Kaingang no Oeste Paulista e a Expansão Econômica como Fator de Conflito com os Brancos –, traçarei um panorama histórico dessa etnia no oeste do Estado de São Paulo e apresentarei os fatores socioeconômicos que ocasionaram seus conflitos com os brancos. Também abordarei o surgimento da reserva indígena de Icatu, onde as entrevistas serão realizadas.

No Capítulo II – A Compreensão do Conceito de Cultura segundo a Antropologia e Análise Estrutural do Mito de "Veicupri" –, destacarei a concepção de cultura para a antropologia e a diversidade de correntes dessa ciência que podem fundamentar a análise do legado cultural dos Kaingang. Também irei propor uma análise de um mito relatado por esses índios, utilizando a visão psicanalítica de Freud, respaldada no conceito de estruturalismo cunhado pelo antropólogo Lévi-Strauss.

Finalmente, no Capítulo III – Os Traços da Identidade Kaingang: do Relato Mítico à Verificação dessa Etnia frente aos Impactos da Indústria Cultural –, irei me respaldar na teoria crítica da Escola de Frankfurt, tomando como base os resultados das entrevistas realizadas em Icatu, a fim de observar se o legado kaingang resistiu ou foi cooptado pela indústria cultural.



O método hipotético-dedutivo foi escolhido para nortear esta dissertação. Aos levantamentos bibliográfico e documental, irão se seguir as pesquisas de campo realizadas em Icatu, que incluem entrevistas com índios Kaingang. Para isso, serão utilizados os preceitos da etnopesquisa crítica, sugerida por Macedo (2000).

A entrevista foi o recurso adotado para a coleta de dados por representar um instrumento adequado às especificações da dissertação, e também apropriado para a obtenção de informações junto à comunidade indígena de Icatu. Embora a entrevista seja uma conversa orientada com finalidades definidas, ela é mais flexível do que um questionário, um meio excessivamente impessoal que prejudicaria a espontaneidade e, quem sabe, a veracidade das respostas.

CAPÍTULO I

A TRAJETÓRIA DO ÍNDIO KAINGANG NO OESTE PAULISTA E A EXPANSÃO ECONÔMICA COMO FATOR DE CONFLITO COM OS BRANCOS



1. Índios Kaingang: os primeiros habitantes do oeste paulista

A partir da segunda metade do século 19, estendendo-se ao começo do século 20, quando a ocupação econômica alcançou o Oeste Paulista, impulsionada pela produção do café e pela expansão das ferrovias, os relatos etnográficos atestavam a existência de três grupos indígenas na área delimitada entre a região de Bauru e o Vale do Paranapanema: Oti, Kaingang e Guarani.

Relatos etnográficos são algumas das referências que os pesquisadores lançam mão para analisar as circunstâncias e as consequências dos conflitos entre índios e brancos ao longo das frentes de expansão econômica e das conquistas das terras, especialmente no sudeste brasileiro. Junto a esses relatos e aos jornais da época, estão as narrativas de viajantes estrangeiros e documentos do arquivo do Estado.

CAPÍTULO I

A TRAJETÓRIA DO ÍNDIO KAINGANG NO OESTE PAULISTA E A EXPANSÃO ECONÔMICA COMO FATOR DE CONFLITO COM OS BRANCOS

Esses materiais são fontes de documentação que se distingue dos estudos científicos pela imprecisão do enfoque e inexistência de referencial metodológico. Por documento, entende-se toda base de conhecimento fixado materialmente e suscetível de ser utilizado para consulta, estudo ou prova, de acordo com Cervó e Barvian (1983).

Registros encontrados nas referidas fontes certificam que os Oti, Kaingang e Guarani se espalhavam ao longo dos rios Tietê, Aguapeí (ou Feio) e Peixes. "Na mesma época, representantes da etnia Kaingang ocupavam, além de São Paulo, os Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como partes adjacentes da República Argentina" (Lima, 1978, p.34).

Os Kaingang e os Oti foram alvos da ação repressora dos brancos, os articuladores dessa ocupação econômica, com os quais travaram conflitos profundos no final do século 19 e começo do século 20. Esses conflitos alteraram radicalmente a organização social dos índios Kaingang e aceleraram a extinção do grupo Oti.

Já o grupo Guarani apresentava uma característica distinta:



1. Índios Kaingang: os primeiros habitantes do oeste paulista

A partir da segunda metade do século 19, estendendo-se ao começo do século 20, quando a ocupação econômica alcançou o Oeste Paulista, impulsionada pela produção do café e pela expansão das ferrovias, os relatos etnográficos atestavam a existência de três grupos indígenas na área delimitada entre a região de Bauru e o Vale do Paranapanema: Oti, Kaingang e Guarani.

Relatos etnográficos são algumas das referências que os pesquisadores lançam mão para analisar as circunstâncias e as consequências dos conflitos entre índios e brancos ao longo das frentes de expansão econômica e das conquistas de terras, especialmente no sudeste brasileiro. Junto a esses relatos e aos jornais da época, estão as narrativas de viajantes estrangeiros e documentos do arquivo do Estado, como relatórios institucionais de presidências de províncias; dados de museus históricos e de institutos geográficos; informações de missionários; correspondências de magistrados; e publicações do Serviço de Proteção ao Índio e da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo. Esses materiais compõem as chamadas fontes, tipo de documentação que se distingue dos estudos científicos pela imprecisão do enfoque e inexistência de referencial metodológico. Por documento, entende-se toda base de conhecimento fixado materialmente e suscetível de ser utilizado para consulta, estudo ou prova, de acordo com Cervo e Bervian (1983).

Registros encontrados nas referidas fontes certificam que os Oti, Kaingang e Guarani se espalhavam ao longo dos rios Tietê, Aguapeí (ou Feio) e Peixes. "Na mesma época, representantes da etnia Kaingang ocupavam, além de São Paulo, os Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como partes adjacentes da República Argentina" (Lima, 1978, p.34).

Os Kaingang e os Oti foram alvos da ação repressora dos brancos, os articuladores dessa ocupação econômica, com os quais travaram conflitos profundos no final do século 19 e começo do século 20. Esses conflitos alteraram radicalmente a organização social dos índios Kaingang e aceleraram a extinção do grupo Oti.

Já o grupo Guarani apresentava uma característica distinta:



... nesse quadro, acrescente-se o envolvimento dos guaranis, presentes em várias instâncias do conflito. Grupo recentemente emigrado de outras regiões, seus integrantes perambulavam penosamente pelo ocidente de São Paulo, empurrados daqui para ali, seja pelas frentes de ocupação, seja pelos próprios caingangues, com os quais também disputavam o território de caça. [...] Seus reduzidos contingentes encontravam-se no "sertão de Bauru" e alguns de seus membros chegaram a integrar – pressionados pelos brancos – expedições que demandavam os redutos dos índios caingangues (LIMA, 1978, p.34).

A ocupação econômica foi uma decorrência do desenvolvimento do capitalismo. Subjugar os povos indígenas ao sistema capitalista significava reafirmar a política expansionista desse sistema e as relações de poder que lhe são inerentes. Segundo Lima (1978, p.47), "a história dos indígenas no Oeste de São Paulo – especialmente dos Caingangues e dos Otis –, a partir de meados do século XIX, é a própria história do estabelecimento e consolidação do Capitalismo na Província."

A data da fixação da etnia Kaingang em solo paulista e o fator que motivou essa fixação ainda são discutidos. Uma das hipóteses é a ocorrência de um deslocamento do extremo sul do país para a região central. Apontamento de 1892, de autoria de Ewerton Quadros, integrante da comissão militar responsável por implantação de linha telegráfica entre Uberaba (MG) e Cuiabá (MT), indica que uma guerra no "território das missões", possivelmente desenrolada no século 18, pode ter forçado a migração dos Kaingang, segundo Lima (1978).

Santos (1973) afirma que o deslocamento dessa etnia para a região central sucedeu ao aniquilamento das populações Guarani do sul do país no século 17. Ele reforça que a migração foi incentivada pelos bandeirantes que recorriam aos Kaingang para engendrar campanhas contra os Guarani.

Um dos primeiros documentos que comprovam a presença desse grupo étnico no Estado de São Paulo é o do viajante estrangeiro Auguste de Saint-Hilaire. Entre 1816 e 1822, ele percorreu a região de Itapeva, recolhendo "informações sobre os índios 'guanhanã', mais tarde identificados como os Kaingang", de acordo com Lima (1978, p.01).



Oficialmente, a presença dessa etnia no Estado de São Paulo data do século 19 (Fig.1). Índios Kaingang são localizados nos “arredores de Campos Novos (vale do Paranapanema), às margens dos rios Anastácio e Feio-Aguapeí, na região do rio Batalha, na zona compreendida entre a serra de Agudos e o rio Tietê, no sertão de Botucatu e no sertão de Bauru” (Lima, 1978, p.37).

No século 19, os índios Kaingang eram chamados de “Coroados” pelos brancos. O motivo era o corte de cabelo dos homens mais jovens: um círculo raspado no alto da cabeça que sugeria uma “coroa”.

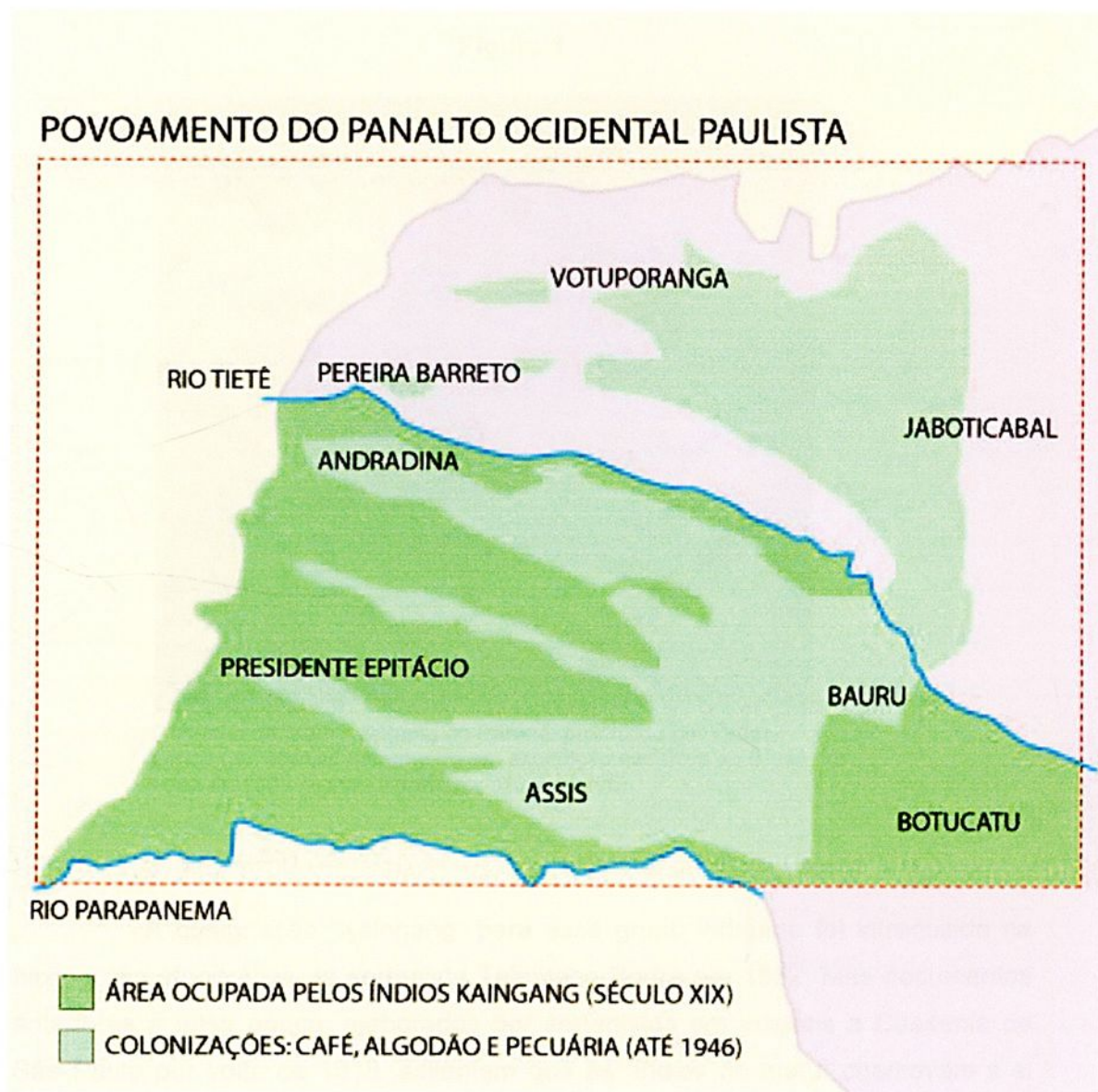
Documentos iconográficos da época, assinados por desenhistas e pintores europeus que integravam expedições científicas realizadas no Brasil, retratam tipos físicos e cenas cotidianas das populações indígenas – inclusive Kaingang.

Um desses documentos, possivelmente datado de 1865 e produzido pelo técnico Keller-Leuzinger, mostra um índio Kaingang de São Jerônimo da Serra (reserva localizada no Paraná). A figura 1 corresponde à descrição feita pelo viajante e engenheiro Teodoro Sampaio em 1886, segundo a qual o índio “Coroados” é “robusto, entroncado, espadaúdo, de estatura média ou pouco abaixo da média, cabeça grande, rosto largo, com os maxilares muito desenvolvidos, olhos pequenos e vivíssimos” (Hartmann, 1975, p.120).



Presença dos Kaingang no Estado de São Paulo (Fonte: Malafaia, D.M. Aspectos da Organização Social dos Kaingang Paulista. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia – Universidade de São Paulo, 1975.)

Mapa 1



Presença dos Kaingang no Estado de São Paulo (Fonte: Melatti, D.M. Aspectos da Organização Social dos Káingang Paulistas. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia – Universidade de São Paulo, 1976.)

Figura 1



Desenho de índio Kaingang do Paraná, produzido por Keller-Leuzinger, técnico estrangeiro em expedição científica ao Brasil por volta de 1865 (Fonte: Hartmann, 1975, p. 205)

A designação “Kaingang” para esse grupo indígena foi introduzida na bibliografia etnográfica do sertanista Telemaco Borba em 1882. Mas documentos anteriores a essa época, elaborados por sertanistas em viagens à Capitania de São Paulo por volta de 1818, salientam que os “índios do mato” chamavam a si mesmos de Kaingang, um nome também utilizado pelos colonos do interior para designá-los, conforme salienta Lima (1978).

De acordo com Weisemann (1971), “Kanhgàg” é o vocábulo falado por essa etnia para designar índios Kaingang e índios em geral.

Para reconstituir o modo de vida dessa etnia no século 19 e compreender a dinâmica da história, antropólogos e historiadores investigam

relatórios de viagens empreendidas naquele século sobre impressões do Brasil e de seus habitantes. Esses relatórios foram produzidos por viajantes, exploradores, cientistas e naturalistas, em sua maioria estrangeiros. Os documentos iconográficos também colaboram para essa reconstituição.

À época dos contatos com os brancos, foi registrado que “a subsistência desse grupo baseava-se na caça e na coleta, além da colheita de milho” (Ribeiro, 1977, p.102). Essa etnia era nômade e vivia em grupos de cinquenta a cem indivíduos, procurando localidades propícias a caçadas, segundo dados do acervo do Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuïre (Tupã, SP).

Em entrevista ao jornal “O Estado de S. Paulo” (1916), Geraldo de Paula Sousa e Rivadavia de Barros, funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – órgão governamental que administrava questões ligadas aos povos indígenas –, narram suas observações sobre os Kaingang, depois de uma visita ao Interior de São Paulo.

O ano é 1916, quando os índios já haviam sido “pacificados” e estavam sendo atraídos para um acampamento idealizado pelo Governo em Ribeirão dos Patos, nas proximidades da atual cidade de Promissão. O assunto “pacificação” será tratado com maior profundidade no tópico “Economia do Café e Construção da Ferrovia: Os Conflitos entre Brancos e Índios Kaingang”.

Na entrevista, Geraldo de Paula Sousa e Rivadavia de Barros relatam suas observações sobre o modo de vida e os costumes kaingang no primeiro decênio do século 20. Citam que suas moradias são rudimentares, constituídas apenas por quatro ou seis esteios fincados ao solo e inclinados, aos quais são amarradas folhas de coqueiro (Foto 1). Uma segunda alternativa de moradia são ranchos com duas faces cobertas.

Na entrevista, os funcionários afirmam que o milho é a base da alimentação kaingang. Contam também que os índios produzem uma espécie de pão chamado “tamim”. O milho é cozido e, à farinha, é adicionada água. Formada a pasta, esta é colocada em um frasco para assar. Em seguida, o pão é amolecido com água.

Foto 1



Simulação de casa Kaingang na exposição O Primeiro Imigrante: Os Índios no Estado de São Paulo, de 23/07/00 a 15/10/00 no Memorial do Imigrante, SP. Fonte: Disponível em <<http://www.memorialdoimigrante.sp.gov.br/realizad/Indios.html>>. Acesso em 10 jan 2003.

Sousa e Barros (1916) relatam que eles dormem diretamente no solo ou sobre uma folha de coqueiro. Como utensílios domésticos, possuem “porungas” (vasos de barro), que servem para guardar água (Fotos 2 e 3), além de cestos para transportar milho. Usam pinças de madeira (Foto 7) para assar alimentos no braseiro, como abóboras e pães feitos de milho.

Na entrevista, os funcionários afirmam que o milho é a base da alimentação kaingang. Contam também que os índios produzem uma espécie de pão chamado “iamim”. O milho é socado e, à farinha, é adicionada água. Formada a pasta, essa é colocada em um braseiro para assar. Em seguida, o pão é amolecido com água.

Foto 2



Su Stathopoulos

Recipientes de barro utilizados para armazenar água e cozinhar. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuîre (Tupã, SP).

Foto 3



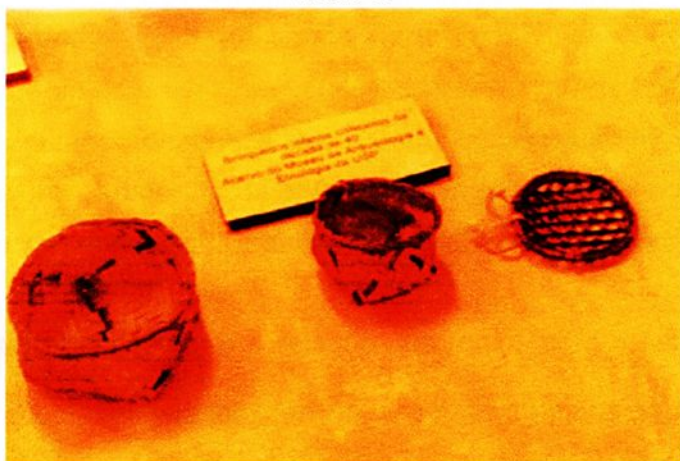
Su Stathopoulos

Recipientes de barro utilizados para transportar líquidos. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuîre (Tupã, SP).

Foto 4

Su Stathopoulos

Vasilhas de barro utilizadas para cozinhar. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuïre (Tupã, SP).

Foto 5

Su Stathopoulos

Utensílios de palha produzidos como brinquedos para crianças Kaingang e coletados por pesquisadores na década de 40. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuïre (Tupã, SP).

A estrutura social, ainda segundo Sousa e Barros ("O Estado de S. Paulo", 1916), é estabelecida por famílias. Cada povoamento possui um número determinado de grupamentos internos, com indivíduos que não podem se casar entre si.

Em outros casos, indivíduos de determinado grupamento só podem se casar com membros de outro grupamento estabelecido pela comunidade. Além dos pais, parentes dos futuros casais têm participação efetiva nesse processo.

O sistema é conhecido como exogamia patrilinear e foi descrita pelo pesquisador Nimuendaju, que, segundo Melatti (2002), deve ter se fundamentado sobre dados coletados em São Paulo e no norte do Paraná, tomados por volta de 1913.

O sistema exogâmico também é tratado por Baldus, que esteve no sul do Paraná em 1933, relata Melatti (2002).

Na entrevista ao jornal, Sousa e Barros também reportam que os Kaingang caçam aves com flechas (Foto 6) e se enfeitam com tecido de guembê branco e preto, formando "figuras regulares muito bonitas". Na ponta do tecido, usam ossos de macaco como adorno.

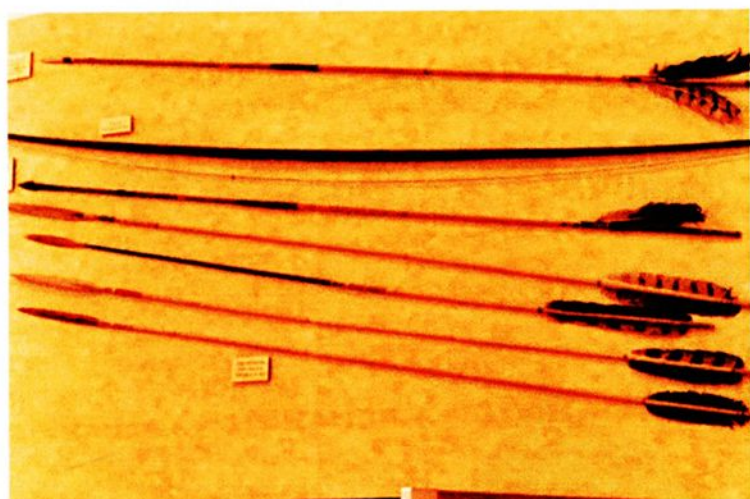
A informação também é destacada por Becker (1999). Pesquisadora de relatórios datados do começo do século, a autora relata que os Kaingang do Estado de São Paulo usavam, à época da aproximação com os brancos, cintas de tecido.

Nos períodos de baixa temperatura, cobriam-se com panos grossos feitos das fibras de urtiga brava. Esses tecidos teriam 1,60m x 1,30m com 3mm de espessura, apresentando desenhos lineares em ziguezague feitos com fios tintos de cor pardo-escuro. "Como únicos enfeites, os índios usavam colares feitos com dentes incisivos de macacos" (Von Ihering, 1907, p. 212 apud Becker, 1999, p.177).

Um aspecto curioso é a relação dos índios com o fogo. Os membros Kaingang recém-contatados pelos brancos no século 19 ainda dependiam de atrito para obter fogo.

Peças para usar alimentos na boca coletadas por pesquisadores em 1947. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 1940/000 a 31/02/2010 no Museu Histórico Pedagógico Índia Varuira (Tupã, SP).

Foto 6



Su Stathopoulos

Flechas para caça. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuïre (Tupã, SP).

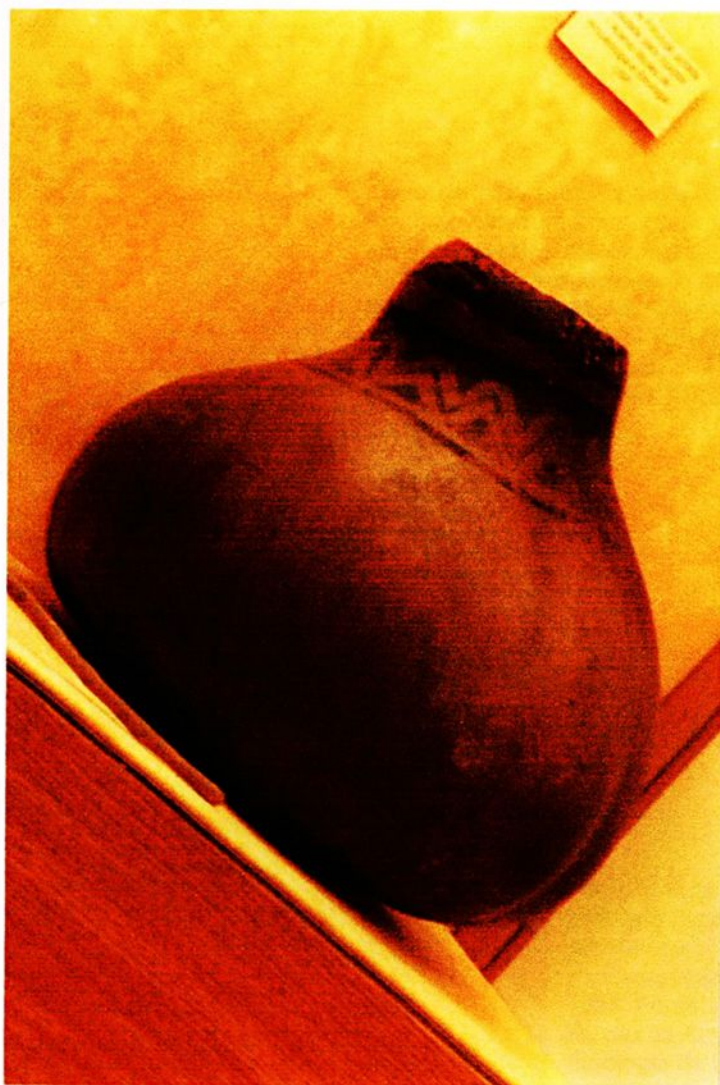
Foto 7



Su Stathopoulos

Pinças para assar alimentos na brasa coletadas por pesquisadores em 1947. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuïre (Tupã, SP).

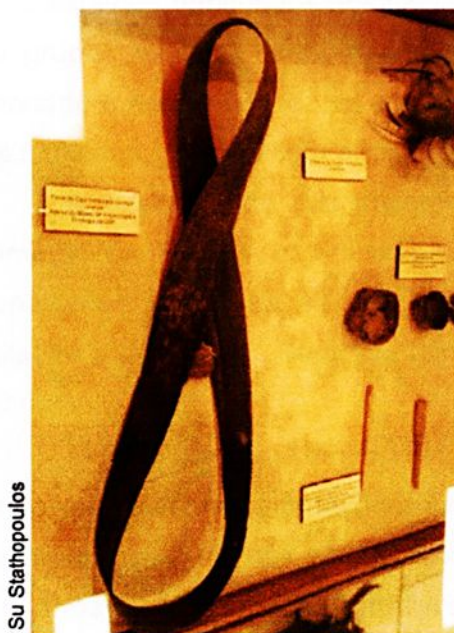
Foto 8



Su Stathopoulos

Grande recipiente de barro utilizado para armazenar água. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuíre (Tupã, SP).

Foto 9



Su Stathopoulos

Faixa de cipó para carregar crianças. Ao lado, instrumentos para arrancar dentes e perfurar lábios. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuîre (Tupã, SP).

Foto 10



Su Stathopoulos

Parte de uma urna funerária ("igaraçaba") dos Kaingang coletadas por pesquisadores em 1968. Fonte: Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na exposição Senhores da Terra, realizada de 19/4/2000 a 31/5/2000 no Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuîre (Tupã, SP).

Na entrevista ao jornal "O Estado de S. Paulo" (1914), no entanto, os funcionários do SPI esclarecem que o atrito já era assunto do passado, pois os índios já estavam habituados aos fósforos. Em guerras eventuais contra índios de outros grupos étnicos, os Kaingang do começo do século também já haviam abandonado o arco e flecha. Na entrevista, os funcionários do SPI sustentam que muitos indivíduos já possuíam armas de fogo: "espingardas pica-pau".

A incorporação dos fósforos e das armas imediatamente posterior à aproximação efetiva com os brancos deixa claro que, frente à sociedade nacional, as populações indígenas só tem três caminhos a escolher: a integração, a assimilação e a extinção. Segundo Laraia (1976), a integração pode ser o melhor caminho.

Mesmo assim, a antropologia brasileira questiona essa possibilidade, alegando que o termo integração é uma agressão etnocêntrica mascarada aos pequenos grupos humanos. Outra vertente valida a integração como um meio de solucionar os problemas administrativos causados pela existência, num só campo geográfico, de sistemas culturais conflitantes.

Para essa vertente, a integração, quando bem conduzida, pode ser a maneira mais adequada de harmonizar as diferenças culturais entre grupos distintos, impedindo que o dominante subjugue o dominado.

Este assunto será retomado no capítulo III: "Os Traços da Identidade Kaingang: do Relato Mítico à Verificação do Comportamento dessa Etnia frente aos Impactos da Indústria Cultural".

1. 1. Economia do café e construção da ferrovia: os conflitos entre brancos e índios Kaingang

Para compreender de que maneira os movimentos socioeconômicos dos colonizadores afetaram a estrutura sociocultural do grupo Kaingang no Interior de São Paulo, é preciso resgatar o curso dos fatos.



A produção do café migrou para o Oeste paulista em decorrência da exaustão do solo do Rio de Janeiro. O Oeste do Estado de São Paulo atraía os cafeicultores graças à qualidade da “terra roxa”.

Mas os cafeicultores não foram os únicos a elencar a ocupação econômica. À medida que o anúncio do povoamento se alastrava, os especuladores (grileiros) se antecipavam aos produtores migrantes, tomando posse das terras e praticando o loteamento.

A expressão grilagem era uma prática comum de legalização de posses – e também de fraude das disposições legais. Losnak (2001, *Sangue no Oeste Paulista*) cita que a Lei de Terras, de 1850, estabelecia que, a partir daquele momento, toda gleba deveria ser comprada de outro proprietário ou do Estado (terra devoluta). A exceção se dava a quem, até aquela data, já tivesse se apossado de uma área. Para esses assentados, o direito estava garantido: bastava registrar a gleba para formalizar a posse. O problema é que as pessoas que conquistaram terras depois de 1850 falsificaram documentos para comprovar a posse em datas anteriores à lei. Para garantir a autenticidade documental, os papéis (novos) eram colocados em gavetas fechadas junto com grilos vivos. Depois de alguns dias, esses papéis apresentavam bordas roídas, supostamente “marcas do tempo”, autorizando o falso proprietário da terra a reconhecer a posse.

Nessa época, entusiasmados pela movimentação dos grileiros, os fazendeiros da região também retalharam parte de suas propriedades para lotear, reunir capital necessário e entrar no ramo cafeeiro. As investidas econômicas só não foram maiores porque a permanência dos índios em solo paulista representava um obstáculo.



Todo o espigão divisor dos vales do Paranapanema e Peixes foram mais tardiamente ocupados por causa dos problemas oferecidos pelos índios [...] No decorrer do período de 1880 a 1910, o planalto ocidental paulista recebeu a primeira leva de indivíduos ligados à cultura do café. Em 1929, a frente pioneira havia chegado entre o Tietê e o Aguapeí, atingindo a região de Araçatuba; e entre o Aguapeí e o rio Peixe, atingindo a região de Marília (MELATTI, 1976, p.10).

A expansão das ferrovias também contribuiu para a colonização do planalto ocidental e, conseqüentemente, para as situações de conflito entre os brancos e os Kaingang.

Melatti (1976) sustenta que o surgimento da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil atendeu não somente aos interesses comerciais de produtores de café e de demais agricultores, como também à intenção do governo brasileiro de propiciar à região matogrossense facilidade de comunicação além da via fluvial, através dos rios Paraná e Paraguai. Na época, o Mato Grosso isolava-se do restante do país. Por depender de navegação em território estrangeiro, o acesso estava condicionado ao entendimento diplomático entre o Brasil e o Paraguai, que era considerado precário.

A construção da ferrovia viria, assim, a propiciar o canal terrestre de comunicação entre o Mato Grosso e os outros Estados. O projeto foi formulado em 1851, mas não saiu do papel. Somente depois do fim da guerra entre o Brasil e o Paraguai, em 1870, é que o governo imperial rearticulou esse projeto. Foi montada uma comissão de estudos para organizar e operacionalizar a via férrea e, em 1905, a cidade de Bauru foi escolhida como marco inicial da ferrovia, já que suas linhas teriam ligação com as da Companhia Paulista de Estradas de Ferro

(fundada em 1868) e a Estrada de Ferro Sorocabana (fundada em 1872), favorecendo as atividades comerciais.

A Estrada de Ferro Noroeste do Brasil garantiu, gradativamente, o povoamento das áreas, até então, habitadas pelos Kaingang. Ao longo da linha férrea, comunidades de brancos iam surgindo, intensificando os atritos com esses índios e, gradativamente, dizimando essa comunidade.

O sistema mercantilista predatório e econômico que caracterizou a primeira fase da colonização do oeste paulista, reproduzindo velhas técnicas portuguesas de abordagem, na verdade foi impiedoso, sangüinário em relação às culturas indígenas localizadas há milênios nessa região [...]. Verificou-se nesse período histórico da formação social e urbana do oeste paulista o mesmo fenômeno predatório e dominador: acabar com os antigos donos das terras (GHIRARDELLO, 1992, p. 42).

As hostilidades tiveram início, conforme afirma Baldus (1953), em 1886. Dois fatores foram decisivos para o agravamento dos conflitos: o reconhecimento e registro do rio Aguapeí pela Comissão Geográfica e Geológica do Estado, no começo do século 20, e a própria construção da ferrovia.

Durante o reconhecimento e registro desse rio, situado nas proximidades de alguns povoamentos de Kaingang, os engenheiros orientavam os bugreiros (caçadores ou matadores de índios) a exterminá-los. Os Kaingang, por sua vez, atacavam os trabalhadores da ferrovia como uma resposta à ação dos bugreiros. Os matadores de índios promoveram uma carnificina:

Quando os novos colonos intensificam a ocupação, em fins do século XIX, a carnificina é disseminada. Nesse período, uma atividade que se torna parte do cotidiano é o bugreiro, caçador ou matador de índio. Bauru e Campos Novos eram pontos de partida das dadas: as expedições que tinham por objetivo eliminar os indígenas. Alguns que saíam à caça de índios eram agricultores movidos por questões pessoais, mas a maioria possuía como instrumento de trabalho as armas. Trabalhando para grandes fazendeiros e empresas, como a Estrada de Ferro Noroeste do

Brasil, eles deixaram o terreno disponível para os grandes empreendimentos econômicos e usurpadores de terras. Alguns desses matadores eram fugitivos da Justiça de outros lugares, mas trabalhavam à vontade para os fazendeiros do sertão. (LOSNAK, 2001: Sangue no Oeste Paulista. Disponível em <<http://www.tvtem.com.br>>. Acesso em 10 jan. 2003).

No relatório do engenheiro Gentil de Moura, que integrava a comissão responsável pelo reconhecimento do rio Aguapeí, as “táticas de guerra” dos bugreiros são pormenorizadas:

Reuniam-se uns 20 ou 30 sertanejos armados de carabinas e facões, levando como alimento um saco de paçoca... Viajavam cautelosamente, dormindo ao rigor do tempo, e andando sempre apressados até as raíais do aldeamento. Aí punham em jogo toda a sua tática de guerra. Dormiam na vizinhança das aldeias [...] e esperavam o amanhecer para o ataque, quando ainda entorpecida pelo sono, a ação do inimigo pudesse ser menor que a dos assaltantes. Enquanto uns alvejavam os índios, conforme a distribuição anteriormente feita, outros entravam no rancho e a tiro e facão, tomavam os arcos e os tacapes que pudessem encontrar. Enfraquecido assim o inimigo, podiam dar combate com certeza de êxito e então o tiroteio era geral; e raro era o filho das selvas que conseguia escapar do morticínio. (In LIMA, 1978, p.150-151).

A tônica da matança engendrada pelos brancos era a violência. Losnak (2001: Sangue no Oeste Paulista) cita que, à época dos ataques, um frei superior da Ordem dos Capuchinhos denunciou em um jornal de São Paulo que, em um massacre ocorrido em 1886, numa aldeia Kaingang da região do rio Aguapeí, além de facas e armas de fogo, os brancos também usaram estricnina para envenenar a água consumida pelo grupo indígena. Centenas de Kaingang morreram.

Outros relatos de ataques na região do Vale do Paranapanema, de acordo com Lima (1978), reforçam que esse grupo indígena foi vítima de uma chacina sistemática entre o final do século 19 e o começo do século 20. Os relatos enfatizam que os matadores de índios programavam as expedições em dias

posteriores às realizações de festas religiosas, quando os Kaingang ingeriam bebidas produzidas por eles mesmos. Na madrugada, os brancos invadiam os aldeamentos, aproveitando o estado de embriaguez de alguns índios, e os abatiam a tiros. Quando terminavam, empilhavam os corpos e ateavam fogo, incendiando também as moradias. Em outras oportunidades, era usada a estratégia de envenenamento de alimentos e utensílios domésticos para eliminar os índios que haviam conseguido escapar da emboscada, exterminando, assim, todo o grupo.

Os bugreiros eram estimulados a expulsar ou assassinar os índios Kaingang como se estivessem exercendo um direito legítimo. Suas ações eram chamadas de batidas ou bandeiras.

As batidas foram completamente competentes. Elas motivaram seus integrantes através da ênfase na ferocidade e desumanidade atribuídas às populações indígenas, de forma que o imaginário dos bugreiros aceitasse como justas as tarefas de apropriadores de territórios tribais e exterminadores de aldeias inteiras (PINHEIRO, 1992, p.157).

Outro acontecimento que pode ter ajudado a legitimar, no imaginário dos brancos, a exterminação de índios Kaingang foi a malsucedida tentativa de catequização empreendida pelo padre Claro Monteiro do Amaral, o “Monsenhor Claro” – personagem recorrente nos registros de memorialistas sobre a fundação de Bauru –, em 1901.

O padre era “filho da burguesia paulistana” e tinha interesse em apaziguar os índios para promover o entendimento com os colonizadores. Lima (1978) relata que a expedição do religioso foi trucidada pelos Kaingang e que o fato repercutiu em todo o Estado de São Paulo.

Ainda que essa reação dos índios não tenha sido isolada, é preciso salientar que a iniciativa do padre, no ano de 1901, coincidiu com o período mais turbulento dos conflitos, o que pode explicar a ação imediata, violenta e atípica dos índios. Atípica porque as reações dos Kaingang aos invasores não apresentavam o grau de hostilidade equivalente ao das investidas dos brancos.

Pinheiro (1992) salienta que, nos registros da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e da Comissão Geográfica e Geológica do Estado, há citações sobre as tentativas dos índios de intimidar os brancos antes de efetuar os ataques. Eles procuravam avisá-los de que não era prudente ocupar o território kaingang. Sinalizavam fincando flechas nas barrancas dos rios e cobrindo parte das picadas abertas pelos colonizadores com galhos e cipós.

Os caingangue deixaram aos grupos de exploradores sinais bastante visíveis de sua presença e do quanto lhes incomodava a presença dos invasores. As canoas descendo o rio não deixavam de ser os "avisos" de que estas terras tinham donos e esses donos não queriam intrusos (PINHEIRO, 1992, p.159).

O mito da ferocidade dos Kaingang, tema da Dissertação de Mestrado de Pinheiro (1992), pode ter sido alimentado pela concepção etnocêntrica, ou seja, a impossibilidade de reconhecimento da diferença cultural sem uma relação de hierarquia, segundo Losnak (2001: Leituras dos Confrontos entre Caingangues e Pioneiros). De acordo com o etnocentrismo, o índio, pela visão do branco da época, era um indivíduo inferior e selvagem. Matá-lo, portanto, não representava um dilema moral, dada à condição de desigualdade em relação ao chamado "civilizado".

Outro componente do mito da ferocidade era o impulso sangüinário erroneamente atribuído ao Kaingang pelo imaginário popular. Os ataques, embora reais, são superdimensionados.

Pedro Dantas, funcionário do "Serviço de Proteção dos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais", procurou pôr abaixo o estigma criado em torno dos Caingangues. Os ataques não seriam tão intensos, e as vítimas não seriam em grande número. As observações do funcionário indicam que as atitudes deles dependiam das ações do "civilizado". [...] Nesse caso, a memória da conquista, produzida pelos intelectuais, pioneiros e seus descendentes, é elaborada através da destruição física e simbólica do outro (LOSNAK, 2001: Relatos de um Sertanista sobre a Violência no Imaginário dos Pioneiros. Disponível em <<http://www.tvtem.com.br>>. Acesso em 10 jan. 2003).

Assim como o mito da ferocidade desencadeou um massacre ostensivo contra a população Kaingang, a construção da ferrovia e as exigências da atividade cafeeira representaram ameaças concretas para a sobrevivência dessas comunidades no Estado de São Paulo.

Esse fato evidencia que o poder econômico teve um papel relevante na relação entre índios e brancos. É importante ressaltar que, até o final do século 19, a convivência era, se não pacífica, tolerável. A área entre a região de Bauru e o Vale do Paranapanema era esparsamente povoada por não índios: na maioria, mineiros, que dependiam da produção da própria subsistência e, em muitos casos, eram frutos da união de negros, brancos e índios. Losnak (2001: Conflitos pela Terra) lembra que os atritos só se agravaram quando o perfil populacional do local mudou:

Até final do século XIX, havia esparsos moradores. A vida era isolada. Os vizinhos ficavam distantes entre si. Ainda não havia muitos proprietários de terras na região [...]. Eles conviviam por vizinhança com o habitante original de toda a região, o índio. Os conflitos não eram constantes. Havia



problemas localizados. A guerra surgiu com o aumento da presença dos novos habitantes na região. Enquanto a invasão era esparsa, os índios fugiam, conviviam e eventualmente atacavam. O problema é que já nessa nova fase o movimento não era de pequenos proprietários com suas famílias. Eram grandes fazendeiros que buscavam amplas áreas de terras. E o confronto com os grupos autóctones tornou-se mais intenso. A questão que estava no cerne dessa guerra era a posse da terra. Os índios ocupavam uma área que adquiria valor financeiro. A região estava entrando na sociedade de mercadorias. O interesse passou a ser pela posse de áreas extensas e o lucro com a venda de terras. Mais tarde a agricultura, como o plantio do café (LOSNAK, 2001: Conflitos pela Terra. Disponível em <<http://www.tvtem.com.br>>. Acesso em 10 jan. 2003).

O poder econômico também deu as cartas por ocasião da fundação da primeira “vila Kaingang” em Ribeirão dos Patos (afluente da margem esquerda do rio Tietê, nas proximidades da atual cidade de Promissão), que precisou ser removida para outro local, cujo valor das terras era mais baixo.

A criação da vila ou acampamento era uma tentativa do governo, através do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), órgão que antecedeu o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), de cessar definitivamente os conflitos entre brancos e índios, consumando a propalada “pacificação”.

O projeto em Ribeirão dos Patos, que começou em 1911, tinha duas finalidades: assegurar o funcionamento da Estrada de Ferro Noroeste e evitar a repercussão negativa que os massacres contra os Kaingang geravam em alguns órgãos de comunicação e em setores específicos da sociedade.

A formulação de uma proposta concreta [...] para a já chamada “questão indígena” partiria de um grupo que se aglutinava em torno do Coronel Cândido Rondon, expressão, no seio do Exército, do pensamento positivista que influenciara setores dessa corporação [...]. Escudado no “evolucionismo humanista de Augusto Comte”, o grupo reivindicava que as tribos fossem consideradas unidades autônomas (LIMA, 1978, p.180).

Mesmo depois da consecução do projeto em Ribeirão dos Patos, a imprensa paulista do primeiro decênio do século 20 ainda lembrava o massacre sofrido pelos Kaingang, questionando a postura dos colonizadores. Um artigo publicado no jornal "O Estado de S. Paulo" em 1914 ressalta que as expedições exterminadoras eram contraproducentes, pois acirravam o ódio e a prevenção de parte a parte, tornando mais severas e freqüentes as represálias dos índios à hostilidade dos brancos.

O acampamento em Ribeirão dos Patos contava com plantações de milho e feijão para atrair os índios e foi bem-sucedido, pois efetivou a comunicação entre brancos e Kaingang. O "acordo de paz" foi oficializado em 19 de março de 1912, data da primeira visita dos índios à vila.

Luiz Bueno Horta Barbosa, colaborador do indigenista Cândido Rondon nos processos de aproximação com índios brasileiros e Inspetor do SPI em São Paulo, aponta o ano de 1915 como o marco definitivo da "pacificação" dos Kaingang. Entre 1912 e 1916, essa etnia contava com 700 e 200 indivíduos, respectivamente, de acordo com Borelli (1983). Além do extermínio anterior à pacificação, outro fator relevante que determinou a queda populacional dos índios foi a ocorrência de "epidemias de altíssimo grau de letalidade" (Borelli, 1983, p. 53), em função do contato com o homem branco.

A despeito do desaparecimento gradativo dessa etnia, o sucesso do processo de "pacificação" deveu-se, em grande parte, à índia Vanuíre (Fig. 2), personagem que ficou conhecida como uma das articuladoras da aproximação entre brancos e índios. Ela e outros Kaingang do Paraná foram convocados pelo SPI para auxiliar nos contatos com o grupo indígena de São Paulo (a "pacificação"

dos Kaingang do Paraná precedeu a dos paulistas). As tentativas começaram tensas, mas foram abrandadas, possivelmente, pela presença de Vanuíre. O relato, a seguir, é do inspetor do SPI em São Paulo, Luiz Bueno Horta Barbosa:

Todos esses trabalhos prosseguiam, no meio de tremendas ameaças dos silvícolas, os quais noite e dia cercavam o acampamento, ora tirando de suas buzinas lúgubres mugidos, que significavam guerra e extermínio, ora dando nas árvores, com seus terríveis porretes, pancadas que provocavam, no silêncio da noite, sons pavorosos, que deixavam as almas transidas de medo [...]. E a todas essas ameaças, no meio de tantos temores, respondiam os assediados com palavras de paz, com os cantos de festa da incomparável Vanuíre, e com os sons alegres, de benevolência e da boa amizade, derramados por sobre a soturna floresta. (BARBOSA, 1947, p.46 apud LIMA, 1978, p. 188).

Coube a essa índia atrair os Kaingang para o acampamento em Ribeirão dos Patos. Documentos do Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuíre, em Tupã (SP), endossam que os funcionários do SPI adaptaram, a um pé de jequitibá, uma escada e um cesto em sua copa. De lá, em vários períodos do dia e da noite, ela bradava palavras de paz aos índios Kaingang resistentes aos contatos com os brancos. "Com sua música, sua voz e com gestos de carinho, [Vanuíre] introduziu-se entre os índios que se aproximavam, animando-os e induzindo-os a penetrarem no acampamento" (Borelli, 1983, p. 52).

A primeira visita espontânea dos Kaingang a Ribeirão dos Patos deu-se em 19 de março de 1912. Vanuíre acompanhou o processo como interlocutora das duas partes. Ela morreria em outro acampamento, em 1918, vítima de febre amarela, com quase 90 anos.

Figura 2



Su Stahopoulos

Óleo sobre tela retrata a índia Vanuíre. Fonte: Acervo do Museu Histórico Pedagógico Índia Vanuíre (Tupã, SP).

Ribeirão dos Patos, no entanto, acabou não concentrado esse grupo indígena, apesar das promessas governamentais. Fazendeiros da região, interessados no potencial comercial das terras do acampamento, pressionaram o governo para que os Kaingang fossem transferidos para outro local. A requisição

dos fazendeiros foi atendida e os índios mudaram de endereço. Surgiram as reservas de Icatu e Vanuíre (uma homenagem à índia Vanuíre), em junho de 1916.

A Inspetoria adquire uma área no lugar denominado Icatu, à margem da atual estrada de Penápolis para o Aguapeí, distante 4 léguas da Estrada de Ferro Noroeste [...]. Devido ao desentendimento entre as diversas hordas Kaingang estabelecidas em Icatu, uma facção dissidente obrigou a Inspetoria a organizar um segundo Acampamento para eles. O novo posto foi fundado a 9 km além do rio Feio e recebeu o nome de Vanuíre (MELATTI, 1976, p. 14).

Losnak (2001: Conflitos pela Terra) ressalta que as terras das duas reservas ou postos indígenas não tinham valor de mercado. Icatu e Vanuíre foram instaladas em terra arenosa.

1. 2. O surgimento de Icatu e a situação atual do índio Kaingang no Brasil

A reserva de Icatu (Foto 11) conta com 301 hectares e está localizada no município de Braúna, noroeste do Estado de São Paulo. Fica a 8 km da cidade de Braúna, na região de Penápolis, e a 60 km da reserva de Vanuíre, situada nas proximidades do município de Tupã.

Icatu é limitada pelo córrego homônimo e pela estrada que liga as cidades de Braúna e Luziânia. Ao redor da área, além do córrego Icatu, encontram-se os córregos Formosa, Fazendinha e o rio Aguapeí.

Relatórios do SPI divulgados na época da “pacificação” revelam que os funcionários do governo incumbiram os Kaingang de desenvolver tarefas de lavoura e criação em Icatu. Para garantir o sucesso do empreendimento, o próprio SPI deslocou índios Terena do Mato Grosso, tidos como hábeis vaqueiros, para instalá-los na reserva de Icatu e também em Vanuíre. Os Terena tinham como atribuição “instruir” os Kaingang nas atividades que seriam desempenhadas.

O resultado dessa integração involuntária foi o grande número de casamentos interétnicos de Kaingang e Terena. Na reserva de Icatu, essa

Foto 11



Entrada da reserva de Icatu, localizada no município de Braúna, região de Penápolis (SP).

A Inspetoria mandou vir de Matto Grosso alguns índios Terenos, excelentes vaqueiros e os alojou em Icatu e Vanuire para servirem de mestres aos Caingangos, medida essa que será ampliada si a experiência der, como se é de esperar, bom resultado. Os Terenos também são bons artificies dos officios comuns, o que certamente será de muito proveito para os seus irmãos Caingangos, cujo atraso ainda é grande (CAVALCANTI, 1930, p. 30-31, apud CARVALHO, 1979, p. 73).

O resultado dessa integração involuntária foi o grande volume de casamentos interétnicos de Kaingang e Terena. Na reserva de Icatu, essa

ocorrência é comum e a convivência entre as duas culturas, nos dias de hoje, é encarada com naturalidade pelos índios Kaingang, Terena ou frutos da união dessas duas etnias. Para quem tem pai e mãe Terena e Kaingang, compreender as duas línguas e ouvir as tradições dos dois grupos pelos parentes mais velhos é natural, assim como conviver com primos e tios de etnias diferentes à de um dos genitores.

No local, vivem hoje 103 indivíduos, segundo dados coletados em setembro de 2003 junto à administração regional da Fundação Nacional do Índio (Funai), sediada em Bauru (SP). A Funai, designação do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), é um órgão ligado ao Ministério da Justiça que subvenciona as terras indígenas brasileiras. Só no Estado de São Paulo, há 24 reservas.

Em Icatu, o órgão subsidia plantações de grãos e sementes para comercialização em entrepostos urbanos, além de cultivos de subsistência, como arroz e feijão. Icatu conta com uma escola, uma igreja e um posto de saúde com gabinete dentário, segundo o indigenista da Funai-Bauru, Henrique Sérgio Bünger. A escola recebe alunos de 1ª a 4ª série, que aprendem, simultaneamente, os idiomas Kaingang e Terena. Os professores são índios capacitados que moram na própria reserva. A partir da 4ª série, os estudos são retomados na cidade de Braúna. Muitos índios de Icatu têm emprego fixo nessa cidade.

No Estado de São Paulo, os Kaingang, primeiros habitantes do Oeste Paulista, estão concentrados em duas áreas, que somam 1.010 hectares (709 de Vanuíre, e 301 de Icatu). Na terceira reserva localizada no oeste paulista, Araribá ou Nimuendaju (homenagem ao pesquisador que fez contato com os índios brasileiros no começo do século 20), nos arredores da cidade de Avaí, não há índios Kaingang – apenas Terena e Guarani.

A despeito dos aguerridos ataques dos brancos às populações Kaingang até o começo do século 20, esse grupo étnico ainda é o terceiro maior do Brasil em número de indivíduos, segundo dados do Instituto Socioambiental, organização não governamental, sediada em São Paulo (SP), formada por antropólogos, pesquisadores e professores, que investigam questões sociais e ambientais, com ênfase para os povos indígenas e detentora do patrimônio



material e imaterial do programa Povos Indígenas no Brasil, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), de Brasília (DF).

A estimativa é de que há, atualmente, 25.000 Kaingang nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (o censo é de 2000). Eles estão entre as três comunidades indígenas mais numerosas do País. Perdem apenas para os Guarani (35.000, estimativa de 1998), distribuídos nos Estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e para os Ticuna (32.600, estimativa de 1998), concentrados no Estado do Amazonas.

Apesar da grande concentração de índios Kaingang no Brasil, as conseqüências da difusão cultural (aculturação consumada, como será descrito no Capítulo II: Compreensão do Conceito de Cultura segundo a Antropologia e Análise "Estrutural" do Mito de "Veicupri") comprometeram grande parte do legado cultural genuíno dessa etnia. O Capítulo III (Os Traços da Identidade Kaingang: do Relato Mítico à Verificação do Comportamento dessa Etnia frente aos Impactos da Indústria Cultural) vai revelar de que maneira esse legado foi afetado e quais os efeitos para as próximas gerações dos Kaingang de Icatu.

Aspectos históricos relatados no primeiro capítulo desta dissertação estão ampliados nas obras de Lima (1978), Losnak (2001) e Pinheiro (1992).

Catarina (à esq.) e mais índios Kaingang de Icatu, com 77 anos (em setembro de 2002), ao lado da irmã Maria Rita

Foto 12

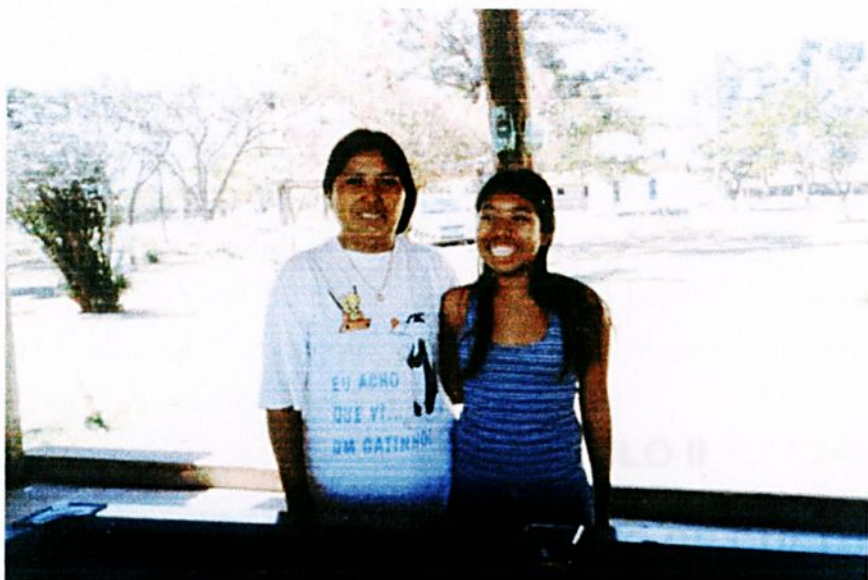


Fernanda Villas Boas

Catarina (à esq.), a mais idosa Kaingang de Icatu, com 77 anos (em setembro de 2002), ao lado da irmã Maria Rita.

Foto 13

Fernanda Villas Bóas



Marina e a filha Camila, que é fruto de um casamento interétnico: a mãe é Kaingang e o pai, Ranulfo de Camilo, chefe de "posto" (administrador da reserva), é Terena.

Foto 14

Fernanda Villas Bóas



A Kaingang Mariza (de preto), casada com o Terena Veríssimo, é mãe de Fernando e Elaine. Elaine, com a filha Karen, é casada com o Kaingang Osvaldo. O pátio onde se encontram é um espaço de convivência em Icatu.

2. A origem da concepção "cultura" no meio antropológico

Dois objetos de estudo desta dissertação – o relato mítico e a cultura material dos índios Kangani – estão inseridos na concepção antropológica de cultura. Esse tema, aliás, é objeto frequente de discussões entre antropólogos por tratar das possibilidades de realização do indivíduo que proporcionam uma espécie de distinção ao gênero humano.

Mello (1995, p.41) define cultura como "o conjunto de obras humanas". Morin (1986) estabelece que a cultura pode ser interpretada no "sentido antropológico-etnográfico" e no "sentido etno-estético".

Na primeira abordagem filosófica da estrutura dos sistemas culturais a ideia de natureza etno-etnológica. Na segunda abordagem, a cultura é concebida sob o aspecto etno-estético. Na terceira abordagem, a cultura é concebida sob o aspecto etno-estético e etno-etnológico.

COMPREENSÃO DO CONCEITO DE CULTURA SEGUNDO A ANTROPOLOGIA E ANÁLISE ESTRUTURAL DO MITO DE "VEICUPRI"

O autor reconhece que as duas definições se complementam, mas aponta uma saída:

"[...] Vê-se que das duas grandes correntes de pensamento do século XIX, a primeira, que vê a cultura como um conjunto de obras humanas, e a segunda, que vê a cultura como um conjunto de obras humanas, a primeira é a que prevalece. Cada uma, entretanto, tem a sua própria maneira de ver a cultura, mas que ambas revelam uma mesma natureza essencial da cultura, mas que ambas revelam a mesma natureza essencial da cultura. Se é preciso encontrar um sentido na noção de cultura, é sem dúvida o que ligam a observação etnológica à forma estrutural" (MORIN 1986, p. 17).

Fundamentados no sentido etno-etnográfico definido por Mello, relato mítico e cultura material fazem parte das manifestações culturais há pelo menos 100 anos. Foi Edward Taylor (1832 – 1917) quem introduziu no vocabulário "culture" a variedade dos elementos que sustentam e dinamizam a cultura.

Tornado em seu sentido etnográfico, [culture] é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes,

2. A origem da concepção “cultura” no meio antropológico

Dois objetos de estudo desta dissertação – o relato mítico e a cultura material dos índios Kaingang – estão inseridos na concepção antropológica de cultura. Esse tema, aliás, é objeto freqüente de discussões entre antropólogos por tratar das possibilidades de realização do indivíduo que proporcionam uma espécie de distinção ao gênero humano.

Mello (1995, p.41) define cultura como “o conjunto de obras humanas”. Morin (1986) estabelece que a cultura pode ser interpretada no “sentido antro-sócio-etnográfico” e no “sentido ético-estético”.

Na primeira abordagem, ela estaria no foco da estrutura dos sistemas culturais e seria de natureza etno-sociológica. Na segunda abordagem, a cultura, então observada do prisma sociológico, agregaria elementos dissociados de disciplinas econômicas, demográficas e sociológicas, identificando-se com a esfera psicológica, afetiva e comportamental e assumindo o status de “cultura ilustrada”, ou seja, inserida no universo das humanidades e na importância atribuída a produções literárias e artísticas.

O autor reconhece que as duas definições se confrontam, mas aponta uma saída:

[...] Vê-se que, das duas grandes correntes do pensamento contemporâneo, uma reduz a cultura a estruturas organizadoras e a outra a reconduz a um plasma existencial. Cada uma, entretanto, põe a ênfase em uma dimensão essencial da cultura, mas sua oposição repulsiva desloca a problemática da cultura. Se é preciso encontrar um sentido na noção de cultura, é sem dúvida o que ligaria a obscuridade existencial à forma estruturante (MORIN, 1986, p. 77).

Fundamentados no sentido antro-sócio-etnográfico definido por Morin, relato mítico e cultura material fazem parte das manifestações culturais há pelo menos 100 anos. Foi Edward Taylor (1832 – 1917) quem sintetizou, no vocábulo “culture”, a variedade dos elementos que sustentam e dinamizam a cultura.

Tomado em seu amplo sentido etnográfico, [cultura] é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes

ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (TAYLOR, 1871, p.1, apud LARAIA, 1997, p.25).

Embora essa definição de “culture” possa ser considerada ampla demais, e passível, portanto, de absorver o comportamento humano como elemento da cultura alinhado, por exemplo, à arte e às leis, a afirmação de Taylor serviu para unificar duas células isoladas para a mentalidade de grande parte dos pesquisadores do final do século 18 e começo do século 19.

Até aquele momento, “cultura” compreendia os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto “civilização” denominava suas realizações materiais.

A principal contribuição de Taylor foi negar essa divisão, incorporando as realizações materiais ao conceito de cultura e atribuindo, a esse conceito, outras capacidades ou hábitos assimilados pelo homem, além das investigações sobre a espiritualidade.

Taylor, no entanto, não foi o precursor absoluto do significado de “culture”. De acordo com Laraia (1997, p.25-26), o que ele fez foi “formalizar uma idéia que estava se consolidando naquela época”. Essa idéia reiterava que o homem, por ocasião do nascimento, possui uma mente vazia, apta a assimilar conhecimentos.

Esse pressuposto choca-se com a hipótese de que o indivíduo, prioritariamente, carrega, por via hereditária, princípios acerca da condição do homem no mundo e das suas possibilidades de realização.

Na obra “Ensaio sobre o Entendimento Humano”, o filósofo empirista John Locke (1632 – 1704) já afirmava que a mente humana incorpora novas idéias por meio de dois movimentos: sensação e reflexão. A sensação, de acordo com o filósofo, é o resultado da avaliação da realidade exterior operada pelos sentidos. Já a reflexão é a percepção mental das experiências externas captadas, analisadas e interpretadas pelos sentidos.

Compreender a mente humana como um organismo capaz de acumular conhecimento, através de um processo chamado por Laraia (1997) de

endoculturação, incentivou outros teóricos a ratificarem, no século 18, um único conceito de cultura, validando o processo de aculturação:

Trata-se de um processo universal da cultura – consiste na propagação de elementos de uma dada cultura para outras culturas. Nesse processo, observam-se trocas ou permutas de elementos culturais. Para que isso ocorra, mister se faz que haja contatos entre os povos... [...]. Diante dos efeitos da difusão e das proporções assumidas pelo fenômeno, pode-se indagar se não desaparecerão, mais cedo ou mais tarde, as fronteiras das culturas nacionais ou particulares. O fenômeno da difusão cultural moderna parece concorrer para a descaracterização das diversas culturas. Não é exagero dizer que a difusão cultural representa uma força considerável de homogeneização das culturas. Será que estamos caminhando para a universalização das culturas? (MELLO, 1987, p.104).

Nesse ponto, é necessário fazer a distinção entre os termos endoculturação e aculturação. Segundo Mello (1995), aculturação e difusão cultural possuem o mesmo significado, com uma única diferença: enquanto aculturação consiste no processo de transmissão cultural de um sistema social para outro, ou seja, a propagação em marcha de elementos culturais, a difusão cultural indica a aculturação consumada, ou seja, a conclusão da transmissão de dados culturais de um sistema para outro. Por sua vez, endoculturação se refere a essa mesma transmissão – só que estabelecida entre um sistema social e um indivíduo, e não no sentido coletivo como a aculturação.

2.1. Os pólos teóricos da Antropologia e seus objetos de estudo

O termo “aculturação” pertence à antropologia cultural. Embora essa vertente seja comparada à antropologia social pelos seus próprios representantes, como Mello (1995), que se respalda em Lévi-Strauss (1967) ao frisar que, “em muitos casos, a adoção deste [antropologia social] ou daquele termo [antropologia cultural] terá sido efeito do acaso” (Lévi-Strauss, 1967, p.396, apud Mello, 1995, p.40), outros autores, como Laplantine (2001), julgam necessário estender o pensamento antropológico, considerando os elementos estudados e as dimensões pretendidas na pesquisa.

Segundo Laplantine (2001), o surgimento da etnologia, no começo do século 20, foi determinante para elencar, a partir de pesquisas empreendidas pelos três principais centros de investigação sobre o homem e seu meio – Estados Unidos, Inglaterra e França –, as derivações da antropologia social. De acordo com esse autor, o amadurecimento da antropologia ajudou a categorizar essas derivações, com base nos estudos elaborados por pesquisadores e teóricos desses países junto aos chamados “povos primitivos” ou “povos naturais”.

Uma síntese das idéias do autor mostra que, enquanto a antropologia americana analisa os processos de difusão cultural através das contribuições históricas, geográficas, psicológicas e psicanalíticas, e a antropologia britânica se sustenta no modelo funcionalista (teoria que aponta que as sociedades ditas “tradicionais” são integradas, pois atendem plenamente às necessidades de seus membros) para estudar as organizações sociais, a antropologia francesa volta-se para as questões pertinentes aos sistemas de representações, apoiando-se nos modelos sociológico, estruturalista e marxista (Laplantine, 2001, p.100).

Esse panorama universal das escolas antropológicas autoriza Laplantine (2001) a delinear cinco pólos teóricos dessa ciência. O autor não acredita que essa subdivisão é um sintoma de desintegração da antropologia. Para ele, a pluralidade é, ao contrário, uma garantia de que as pesquisas antropológicas aceitam sujeitar-se a críticas recíprocas e a passar por processos de invalidação em busca de um necessário e contínuo aprimoramento.

Para subsidiar esta dissertação, é necessário distinguir os pólos teóricos da antropologia social assinalados por Laplantine (2001). O objetivo é demonstrar de que maneira eles foram explicitados ou condensados nas investigações a respeito do relato mítico e da cultura material dos índios Kaingang. Os cinco pólos são os seguintes:

- **Antropologia simbólica:** essa corrente elege, como objeto de estudo, o símbolo, referendado por sua contraparte, o sentido, preferencialmente manifesto em contextos religiosos, mitológicos ou alusivos à percepção do cosmos. O propósito da antropologia simbólica é analisar o que significam, por exemplo, as instituições ou os padrões de comportamento numa sociedade.

- **Antropologia cultural:** é a antropologia empírica, que privilegia a função e o sentido nos processos investigativos, em detrimento das normas e dos sistemas. Muitos pesquisadores dessa corrente rejeitam a universalidade da cultura, reforçando que a organização sociocultural possui sua coerência interna e suas características exclusivas.

- **Antropologia social:** seu objeto de estudo está situado no campo epistemológico oriundo da economia. Essa linha valoriza a investigação das organizações internas dos grupos sociais, relegando a segundo plano os seus pensamentos, sentimentos, padrões de linguagem e modos de expressão. Para os antropólogos sociais, que trabalham num território afim ao do sociólogo, os aspectos subjetivos dos grupos sociais, citados acima, devem ser decorrência das investigações acerca dos mecanismos funcionais de instituições sociais e do nível de integração entre uma classe "isolada" ou "tradicional" e a sociedade global.

- **Antropologia dinâmica:** está centrada no estudo das relações de poder. É uma corrente contemporânea, que ajudou a reorientar a antropologia social e a redimensionar o campo da história. Laplantine (2001) ressalta que um de seus propagadores, Michel Foucault (1966), atenta para a necessidade de ampliar o conhecimento da história para outras áreas pertinentes à condição humana, como a economia e a lingüística, "uma vez que o elemento primordial em estudo (o ser humano) trabalha e se comunica".

- **Antropologia estrutural e sistêmica:** os estudiosos dessa corrente situam a atividade epistemológica em diferentes campos do saber – da física quântica à etnologia. Essa corrente distingue sistemas capazes de compreender cada objeto de estudo dentro da sua própria lógica. Os antropólogos estruturalistas não se interessam pelas funções, e sim pelas normas de um determinado grupo social. Também privilegiam o sistema em detrimento do sentido, e focalizam mais as regras do que os conflitos. Os estruturalistas operam a passagem do consciente para o inconsciente, rompendo as esferas antagônicas do normal e do anormal, ou do lógico e do ilógico. Segundo Laplantine (2001, p.107), quando a atividade epistemológica começa a situar-se do lado da norma, da regra e do sistema, "não é mais possível pensar que os doentes mentais são 'loucos', a mentalidade é 'primitiva', e os mitos 'insignificantes'".

Para definir os conceitos de relato mítico e cultura material, foram utilizadas as idéias desenvolvidas pela antropologia cultural. Já para a análise de um mito kaingang em especial, recorreu-se às antropologias estrutural e simbólica. A antropologia social permeia todo o trabalho, uma vez que as comparações entre os sistemas indígena e não-indígena podem favorecer a compreensão das dinâmicas sociais ou das interpretações mitológicas.

Cabe lembrar que o uso de mais de um pólo antropológico não configura uma contradição.

Esses cinco pólos em torno dos quais se organiza a antropologia contemporânea não têm nada de exclusivo. São tendências de pesquisa que podem coexistir dentro de uma mesma escola de pensamento, ou mesmo de um único pesquisador. (LAPLANTINE, 2001, p.109).

2.2. Acepções e características da cultura sob a ótica da Antropologia Cultural

A apresentação do conceito formal de cultura determina características para a efetivação desse fenômeno social. Para receber a designação "cultura", os elementos culturais devem, além de denotar o conjunto de realizações humanas, ter caráter coletivo e destacar traços particulares, chamados de valores culturais, conforme cita Mello (1995).

Um valor se distingue de uma coisa porque possui um conjunto de significados, enquanto a coisa possui apenas conteúdo. Pelo conteúdo, o valor se distingue como objeto empírico de outros objetos; pelo significado o valor sugere outros objetos com os quais foi associado no passado. (ZNANIECKI, 1961, p.96 apud MELLO, 1995, p.43)

A compreensão dos elementos culturais também envolve acepções acerca do conceito de cultura. Para destacar de que maneira se organizam essas acepções, é necessário distingui-las, obedecendo a classificação de Mello (1995):

- **Cultura objetiva e cultura subjetiva:** cultura subjetiva é a soma de valores, conhecimentos, crenças e aptidões presentes em um indivíduo ou em um

grupo social. Já a cultura objetiva enfoca esse mesmo conjunto, só que exteriorizado, ou seja, em forma de hábitos, artefatos, leis e objetos de arte. Alguns autores empregam as denominações cultura manifesta (cultura objetiva) e cultura não-manifesta (cultura subjetiva).

- **Cultura material e cultura não-material:** o conjunto de artefatos (bens manufaturados ou invenções variadas) produzidos por uma comunidade, que resultam da habilidade de manipular ou construir algo, pertence à cultura material. A cultura não-material, por sua vez, consiste na somatória de ações, crenças, aptidões, significados e conhecimentos de um indivíduo ou grupo social.

- **Cultura real e cultura ideal:** a cultura real pode ser compreendida como ações, atitudes e posturas que as pessoas empreendem ou assumem no cotidiano. Por outro lado, a cultura ideal engloba as ações, atitudes e posturas que as pessoas idealizam, ou seja, consideram adequadas, embora, no dia-a-dia, não a pratiquem com frequência.

Alinhadas a essas acepções, encontram-se as características da cultura. Mello (1995) salienta que a cultura é **simbólica**, pois agrega elementos aos quais são atribuídos significados; e é **social**, uma vez que a transmissão de conceitos sugere a existência de duas unidades – o emissor e o receptor – integrantes, portanto, de um meio social.

A cultura também é **dinâmica**, porque está inserida num meio social sujeito a modificações dos padrões comportamentais, capazes de alterar as manifestações culturais. E, de certo modo, a cultura é **estável** por excluir, dessa dinâmica, aspectos tradicionais e institucionais de comportamento que se perpetuam por gerações.

Nessa relação de características, é preciso citar que a cultura é **seletiva**, já que nem todos os padrões tradicionais e institucionais de comportamento sobrevivem ao longo das gerações, o que confirma a idéia de que eles estão suscetíveis a uma escala de valores: os mais significativos tornam-se estáveis numa sociedade, os menos significativos são renegados e, oportunamente, substituídos por novos padrões.

Outro traço característico da cultura é a universalidade. A cultura é **universal**, porque não se tem conhecimento de um grupamento social que não

disponha de elementos culturais. Por outro lado, ela também é **regional**, já que as organizações sociais conferem formas e expressões distintas a esses elementos.

Finalmente, a cultura também é **determinante e determinada**. Determinante porque se sustenta na herança cultural para garantir a conformação de hábitos, costumes e modos de pensamento e comportamento de um grupo social, o que sugere que os seus processos culturais, em grande parte, se estabelecem de maneira inconsciente. Porém, a cultura também se modifica ao longo do tempo, muitas vezes para se adequar às novas necessidades humanas. Daí, sua característica de determinada.

As modificações da cultura podem encontrar suas raízes em modificações geofísicas com e sem participação humana, em modificações sociais, tais como revoluções, invasões; ainda podemos considerar o caso de modificações demográficas com o crescimento e diminuição do número de habitantes, o aparecimento de mais homens do que mulheres ou vice-versa... (). Em resumo, poderíamos agrupar tais fatores ou variáveis da mudança tratando de fatores biológicos, fatores sociais, fatores culturais. (LAKATOS, 1977, p.253-258 apud MELLO, 1995, p.60).

2.3. A classificação do relato mítico e a interpretação de “Veicupri”

Sob a ótica da antropologia, o relato mítico do povo Kaingang pode ser entendido como um elemento da cultura subjetiva e não-material. Parte dos relatos que resiste até os nossos dias comprova que a cultura é seletiva e determinante, uma vez que a narrativa permaneceu ao longo das gerações – desde o primeiro contato com o branco, ou seja, quando o processo de aculturação foi iniciado, no começo do século 20 – e seus efeitos ainda se manifestam em alguns indivíduos do grupo Kaingang da reserva de Icatu.

Os pesquisadores atribuem diferentes narrativas míticas a essa etnia, como a do mito heróico de Kayurukré e Kamé, descrito por Shaden (1959). O chamado “mito gêmeo” fala de dois heróis ancestrais dos Kaingang, que teriam sucumbido a um dilúvio e voltado à vida depois do retorno da água ao seu nível original. Outra versão, registrada pelo pesquisador Curt Nimuendaju (In Shaden,

1959, p.111), destaca que os heróis ancestrais, denominados Kaneru e Kamé, “abriram buracos na terra, cada qual com muitos homens e mulheres.”

Os etnólogos acreditam que o “mito gêmeo” é uma alusão às divisões por hordas, que correspondem ao sistema exogâmico dos grupos Kaingang do século 19. Para Shaden (1959), é indiscutível o papel da mitologia dessa etnia como expressão e justificação de importantes elementos da vida social.

No entanto, em entrevistas realizadas com índios de Icatu, o mito dos heróis gêmeos não foi mencionado. Também não foi citada a origem telúrica nem o dilúvio ancestral. O mais importante relato é o de “Veicupri”: “aparição” de um falecido, a exemplo do “fantasma” dos brancos. As entrevistas pautaram-se pelo método da etnopesquisa crítica, segundo a definição proposta por Macedo (2000). Este método será detalhado no capítulo III.

Realizadas em visitas realizadas à reserva de Icatu nos anos de 2001 e 2002, tais entrevistas focaram as índias Kaingang Catarina e Maria Rita, bem como os seus familiares (Foto 15).

Antes de analisar a dimensão de “Veicupri” para os habitantes de Icatu, é importante compreender a dimensão desse fenômeno universal: o relato mítico.

Para Freud (1953-1964: 258, apud Ruthven, 1977, p.31), “grande parte da concepção mitológica do mundo – que incide amplamente sobre as religiões mais modernas – não é mais do que psicologia projetada no mundo externo.”

O pensamento do antropólogo Claude Lévi-Strauss (1958), ao analisar a questão do mito nas chamadas “sociedades sem história” (aborígenes australianos e povos tribais do Brasil, que concebem suas sociedades como imutáveis e o tempo presente como perpetuação do tempo passado), corresponde à teoria freudiana.

Lévi-Strauss (1958, p.13 apud Leach, 1970, p.54) preocupa-se com a natureza inconsciente dos fenômenos coletivos e, tal como Freud, procura desvendar princípios de formação intelectual que sejam universalmente inteligíveis em todas as culturas. Para esse autor, validar um mito como uma ocorrência comum para toda a humanidade é tão legítimo como reconhecer que um “mito provém da ordem da linguagem e faz parte integrante dela” (Lévi-Strauss, 1996, p.242).

Foto 15



Fernanda Villas Bôas

A Kaingang Catarina mostra arco confeccionado por ela e vendido como objeto artesanal típico a quem visita a reserva de Icatu. Ao seu lado, a irmã Maria Rita.

[...] Esses mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com os mesmos caracteres e segundo os mesmos detalhes, nas diversas regiões do mundo. Donde o problema: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto? (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.239).

O autor considera que a análise isolada de *corpus* de narrativas mitológicas revela uma variedade de acontecimentos triviais, caracterizados pela repetição e pelo constante repisar de temas elementares, como o incesto ou o fratricídio.

Porém, sob a narrativa manifesta, ele cita a existência de um conteúdo mais profundo: uma mensagem envolvida num código. Conforme Leach (1970, p.56), Lévi-Strauss pressupõe, com Freud, que o mito é uma "espécie de sonho

coletivo e que deve ser suscetível de interpretação, de modo a revelar o seu sentido oculto”.

Os fenômenos de influências recíprocas, entre áreas lingüísticas geograficamente vizinhas, não podem permanecer estranhos à análise estrutural, é a célebre teoria das afinidades lingüísticas. [...] Em mitologia, como em lingüística, a análise formal levanta imediatamente a questão: sentido (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.276).

Portanto, a visão alinhada de Lévi-Strauss e Freud, um antropólogo e um psicanalista interessados em relatos míticos das chamadas sociedades ditas “primitivas”, autoriza a interpretação do mito de “Veicupri” à luz da teoria freudiana. O objetivo é compreender como o mito se desenrola e de que maneira a sua ocorrência assume um caráter universal. Para elaborar essa análise, a fonte utilizada foi o livro “Totem e Tabu”, publicado por Freud em 1913.

Antes de discorrer sobre o mito de “Veicupri”, vale ressaltar o pensamento do etnólogo Laplantine (2001), seguidor do estruturalismo, sobre as relações entre reflexão antropológica e conceito do inconsciente.

A reflexão antropológica não pode deixar de lado o conceito de inconsciente, forjado no âmbito do discurso psicanalítico, mas do qual este não tem, evidentemente, o monopólio. Somente o caráter inconsciente das normas, regras e sistemas nos permite compreender que [...] estaremos confrontados com pesquisas etnológicas de caráter empírico e a pesquisas preocupadas com a construção de seu objeto científico; o qual nunca é dado, e sim conquistado. (LAPLANTINE, 2001, p.105).

O mito de “Veicupri” é um dos relatos mais consistentes entre os Kaingang de Icatu. Quem fez esse relato foi a índia Catarina Campos Pedro, 77 anos em setembro de 2002 (data da entrevista, realizada na própria reserva, e na presença de parentes da entrevistada).

“Veicupri” é o nome dado à alma de um índio Kaingang que já morreu. Segundo os moradores de Icatu, mesmo depois da morte, os Kaingang permanecem na aldeia. Eles tentam conversar e restabelecer o convívio com os seus parentes. Essa tentativa, no entanto, é rejeitada pela comunidade. Por isso,

os índios cantam para que as almas dos mortos deixem a reserva e interrompam as tentativas de aproximação com os vivos.

Trecho de um livro elaborado por índios Kaingang de Icatu, com apoio do Mari (Grupo de Educação Indígena da Universidade de São Paulo), para o desenvolvimento do projeto "Antropologia, História e Educação: A Questão Indígena e a Escola", reproduz fielmente o que representa o "Veicupri" para esse grupo indígena:

Uma vez, um índio daqui, muito antigo, na boca da noite, encontrou um "Veicupri" que lhe deu 'iamim' (*pão de milho*). E o convidou para ir junto com ele. Ele falou: eu vou com você. Depois de um tempos, ele voltou. Por isso, os Kaingang não deixam os "Veicupri" ficar conversando com os índios. Nós cantamos pedindo que eles vão embora (CAMPOS, 1999, p.7).

De acordo com a crença Kaingang, "existem espíritos bons e maus". Porém, independentemente da natureza ética dos "Veicupri", eles não são bem-aceitos na comunidade. Um dos motivos dessa rejeição é a ameaça que paira sobre as crianças. É que, segundo os Kaingang, os "Veicupri" têm interesse em conversar com elas. A fragilidade dos pequenos redobra as atenções dos adultos em relação a essa aparição indesejável. Por isso, os membros mais velhos da reserva costumam recolher as crianças mais cedo, caso alguém pressinta a chegada de um "Veicupri".

O problema é que nem sempre os adultos estão próximos dos filhos, sobrinhos ou netos para evitar essa aproximação. Para compensar a distância, os Kaingang, assim que percebem a presença de um espírito na reserva, tomam o rumo de suas casas, enquanto cantam, dançam e batem os pés no chão para manter as almas dos mortos distantes das crianças.

"“Veicupri” existe e dá medo", sentencia Catarina Campos Pedro. Elaine Campos Pedro, 26 anos em setembro de 2002 (data da entrevista), neta de Catarina, reforça: "Existe mesmo e tenho medo. Nem em velório eu vou". Porém, entre outros membros de sua geração, Elaine é a única crédula em relação à aparição de "Veicupri". A repercussão desse mito entre os índios do Icatu será retomada no capítulo III desta dissertação: Os Traços da Identidade Kaingang: do

Relato Mítico à Verificação do Comportamento dessa Etnia frente aos Impactos da Indústria Cultural.

Mais um dado do relato mitológico faz alusão ao contato da aparição sobrenatural com as crianças. As narrativas sustentam que, quando uma mãe Kaingang se descuida, facilitando a tentativa de contato de um "Veicupri" com seu filho, a alma do morto "bate no ombro da criança". Esse fenômeno é prejudicial para os pequenos Kaingang, pois, cada vez que são tocados pela alma de um parente ou amigo falecido, os menores adoecem durante a noite e permanecem debilitados por vários dias.

Freud (1974) analisou as repetidas ocorrências do tabu em relação aos mortos nas organizações sociais ditas "primitivas". Ele configura como tabu "objetos ou pessoas de caráter sagrado ou impuro, espécie de proibição resultante desse caráter, e santidade sobre a qual pesa a violação da proibição" (Freud, 1974, p.33).

O psicanalista listou várias hipóteses para explicar como aflora o sentimento de resistência em uma comunidade quando um de seus membros perece. A mais óbvia seria o horror despertado pelos cadáveres e pelas mudanças que se tornam visíveis em seus corpos. Outro fator relevante seria a tristeza que a ausência do falecido gera, trazendo infelicidade aos seus pares. Mas Freud não acredita que estes dois sentimentos tenham carga psíquica suficiente para alimentar o tabu em relação aos mortos. Por isso, sua investigação percorre outros caminhos, até então, inexplorados.

Um deles é de que a morte seria interpretada pela pessoa que faleceu como um ato de traição, o que suscitaria nela o mesmo desejo em relação aos vivos: arrastá-los para o plano imaterial. Freud cita o antropólogo Westermarck para demonstrar a inversão da natureza do afeto dirigida a uma pessoa em vida e depois da sua morte. Se antes ela era estimada e respeitada na comunidade, passa, após o falecimento, a ser vista com desconfiança e temor:

A morte é, em geral, encarada como o mais grave de todos os infortúnios; daí, acreditar-se que os seus mortos estejam extraordinariamente insatisfeitos com a sua sorte. De acordo com as idéias primitivas, uma pessoa só morre se for morta - pela magia, quando

não pela força - e uma morte assim tende naturalmente a tornar a alma vingativa e mal-humorada. Tem inveja dos vivos e anseia pela companhia dos velhos amigos; não é de se admirar, portanto, que envie doenças para causar a morte deles (...) Mas a noção de que a alma desencarnada é, em geral, um ser maldoso (...) tem também, indubitavelmente, uma estreita relação com o medo instintivo dos mortos, o qual, por sua vez, é resultado do medo da morte. (WESTERMARCK, 1906, p.532, apud FREUD, 1974, p.75).

A face vingativa dos mortos é confirmada no mito de "Veicupri". Como já foi citado, quando consegue se aproximar de uma criança, o espírito Kaingang rouba sua vitalidade física, desencadeando uma doença. A narração mítica não esclarece se a atitude dos "Veicupri" é ou não intencional. Porém, fica evidente que a presença deles na comunidade é prejudicial para a organização social e, conseqüentemente, para a manutenção dessa organização.

Embora reconheça a contribuição de Westermarck (1906) para a análise do tabu em relação aos mortos nas sociedades ditas "primitivas", Freud avança sua investigação ao espelhar esse tabu à chamada autocensura obsessiva, processo psíquico caracterizado pelo sentimento de culpa, que pode atormentar um indivíduo quando um familiar ou uma pessoa próxima falece. A autocensura se impõe no imaginário quando o obsessivo acredita ter sido negligente e, portanto, responsável pelo falecimento do parente.

Ao longo da observação desses pacientes, Freud descobriu que a autocensura é, de certo modo, justificada. Não que o paciente tenha, deliberadamente, acelerado a morte do familiar ou amigo, agindo com descuido voluntário em relação às suas necessidades. O que é identificado, durante o processo psicanalítico, é um desejo inconsciente da morte do outro, e também a tênue sugestão de que ele seria capaz de consumir a morte se tivesse poder para tal.

Ganhar consciência desta realidade é, contudo, profundamente perturbador para o obsessivo. Portanto, a autocensura é uma reação a esse desejo inconsciente da morte do outro. Este é um exemplo clássico do que o psicanalista chama de "ambivalência das emoções humanas" (Freud, 1974, p.76). No universo literário, seu melhor representante é Hamlet, um ser cindido entre a

satisfação indiferenciada e inconsciente pela morte do pai e a obrigação moral e consciente de vingá-la.

Tanto nos pacientes obsessivos quanto nos representantes dos povos ditos "primitivos", expressa-se a ambivalência emocional. Entretanto, a forma de administrar esta ambivalência é distinta. Enquanto o paciente experimenta a autocensura, intensificando o próprio sofrimento pela morte do ente querido, o "primitivo" acaba por deslocá-la para os próprios mortos, ou seja, os objetos de sua hostilidade. Essa transferência pode ser compreendida como uma atitude defensiva à ambivalência emocional, e foi cunhada por Freud (1974) como projeção.

A projeção permite que o Kaingang negue qualquer instante de contentamento em relação à morte do outro, repassando o conflito para o próprio morto.

Dessa maneira, a resistência aos "Veicupri" não representaria um gesto de adversidade da comunidade, e sim a única maneira de proteger o próprio grupo, já que as almas dos índios mortos são notadamente nefastas, devido à própria natureza do falecimento.

Essa postura protecionista ganha força quando o mito salienta que as principais vítimas dos "Veicupri" são as crianças, as mais inofensivas e despreparadas a ataques sobrenaturais supostamente hostis. Conservar a integridade física delas é, portanto, justo e necessário para assegurar a perpetuação étnica dos Kaingang.

Eficiente, a tática inconsciente de projeção só resvala em um ponto junto aos "primitivos": o medo dos mortos. Para Freud (1974), esse temor seria resultante da combinação de dois sentimentos: o castigo (ao desejo da morte do outro) e o remorso causado por esse desejo.

Ainda assim, os povos "primitivos" solucionam o impasse ao conferir aos "Veicupri" um caráter nocivo, recusando a presença deles, independentemente de o espírito ser "bom" ou "mau". Desta forma, também o tabu em relação aos mortos, assim como a própria morte, se desenvolvem sobre uma atitude emocional ambivalente.



Embora o tabu em relação aos mortos apresente essência conflitante, a hipótese de que essa essência possa ser neutralizada se consuma por meio da realização do ritual. Quando cantam e dançam para as almas dos mortos, na tentativa de mantê-las distantes dos limites da reserva, os índios, inconscientemente, evocam a memória desses falecidos e a reverenciam. Na opinião de Lévi-Strauss (1996), associar um mito a um rito é necessário para compreender a relação dialética entre esses dois fenômenos.

Assim, o cerimonial funcionaria como um recurso para apaziguar a ira dos "Veicupri", revoltados com a situação em que se encontram. À medida que este ritual é repetido, a tensão vai se esvaindo e o tabu começa a perder a sua aura de severidade.

Estudar o mito de "Veicupri" permite o melhor entendimento do chamado "pensamento primitivo". A contribuição de Freud é decisiva para estreitar o abismo existente entre o pesquisador e essas sociedades.

Lévi-Strauss (1955) indica um caminho para superar tal distância: reduzir a "sociedade civilizada" e a "sociedade primitiva" a um modelo único, por meio da transposição de sistemas, ainda que seus códigos estejam estabelecidos sobre diferentes bases. A saída apontada pelo antropólogo é criar um "metacódigo", capaz de fixar equivalências entre códigos de sistemas distintos, redefinindo e renomeando os códigos subordinados a ele. A generalização do método, ao contrário do que possa parecer, não anularia as particularidades de cada sistema, mas valorizaria o método estrutural ao favorecer a inteligibilidade ampla e, por isso mesmo, efetivamente dinâmica.

No Capítulo III (Os Traços da Identidade Kaingang: do Relato Mítico à Verificação do Comportamento dessa Etnia frente ao Impacto da Indústria Cultural), a representação do mito de "Veicupri" entre os Kaingang de Icatu será retomada, assim como o significado da cultura material à luz da teoria crítica da Escola de Frankfurt para apontar os efeitos da indústria cultural sobre essa comunidade.



Mapa 2



Mapa da reserva indígena Icatu. Os grupamentos verdes indicam áreas de roças em 2002. As inferiores são de mamona, as superiores são de milho. (Fonte: Administração Regional da Funai).

3. A instalação da reserva de Icatu e a reorganização social dos índios

Kaingang

No capítulo anterior, foi destacada a importância atribuída ao mito pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss. Ele afirma que o mito revela-se como um modo de elevar um conteúdo humano comum a um nível de interpretação mais elevado.

Traduzir esse significado, de acordo com os princípios propostos por Lévi-Strauss, não está entre as tarefas da etnologia, porém, é necessário

CAPÍTULO III

OS TRAÇOS DA IDENTIDADE KAINGANG: DO RELATO MÍTICO À VERIFICAÇÃO DO COMPORTAMENTO DESSA ETNIA FRENTE AO IMPACTO DA INDÚSTRIA CULTURAL

Uma das principais características do estruturalismo é sua ênfase na análise da realidade a partir de estruturas básicas (como a linguagem). Enquanto os estudos etnográficos se concentram na descrição de um determinado grupo, o estruturalismo busca identificar as estruturas básicas que regem o comportamento humano em geral.

O mesmo raciocínio pode ser aplicado aos mitos. Os mitos mitológicos não podem ser entendidos apenas como histórias. O mito é uma forma de comunicação que visa a transmitir valores e conhecimentos de uma geração para outra.

O mito também é uma forma de organização social. Ele define as regras de comportamento e estabelece as normas que regem a vida em comunidade.

3. A instalação na reserva de Icatu e a reorganização social dos índios

Kaingang

No capítulo anterior, foi destacada a importância atribuída aos mitos pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss. Ele afirma que o mito revela-se como um sonho coletivo e é detentor de um sentido oculto, passível de interpretação.

Traduzir esse significado, de acordo com os rigorosos preceitos levi-straussianos, não está entre as finalidades desta dissertação, porém, é necessário ampliar o raciocínio estruturalista para compreender de que maneira a representação de “Veicupri” foi reconfigurada em Icatu: a reserva destinada aos Kaingang após a “pacificação”.

O método estruturalista inspira-se nas idéias de Ferdinand Saussure (1857-1913), criador da lingüística moderna. Saussure concebeu a língua como um sistema; Lévi-Strauss fez o mesmo para analisar os fenômenos culturais. Essa abordagem gerou o estruturalismo como método, primeiramente aplicado a questões antropológicas.

Uma das principais características do estruturalismo é sua oposição ao empirismo (corrente filosófica que focaliza a realidade a partir da experiência sensível e da análise de objetos isolados). Enquanto os empiristas apostam na observação de um objeto singular (fato) para a compreensão do todo, os estruturalistas rejeitam essa premissa, considerando que um elemento separado do seu contexto não possui significado concreto.

O mesmo raciocínio pode ser estendido aos mitos. Isoladamente, os relatos mitológicos não podem ser efetivamente interpretados. O olhar estruturalista valida a compreensão do mito quando este é comparado a mitos de outras culturas (via horizontal) e quando dialoga com o pensamento da sociedade a qual pertence (via vertical).

O mito também pode ser melhor apreendido se o observador atestar que as questões tratadas evocam experiências humanas, ilustradas por imagens ou vivências particulares, ou seja, elaboradas pela cultura ou sociedade da qual

ele foi extraído. Além disso, o mito é postulado como um sistema lógico, a exemplo da linguagem.

Das idéias que constituem a espinha dorsal da obra levi-straussiana, destacam-se a de que a humanidade é uma só e a de que “a natureza humana é essencialmente definida pela capacidade de, inconscientemente, operar uma lógica que lhe permite classificar, relacionar e dar sentido a tudo” (Silva, 1995).

Em posse desse instrumental, estudar os mitos é garantir acesso às estruturas básicas do pensamento e do comportamento da humanidade.

Diferentemente dos estudiosos naturalistas, que entendiam os mitos como uma explicação aos fenômenos desconhecidos da natureza, Lévi-Strauss reconhece nesses relatos chaves para o entendimento acerca dos métodos de reflexão e organização social do homem. “A utilidade do mito seria a de explicar por que, diferentes na origem, as coisas se transformam e por que a transformação se dá em certo sentido” (Lévi-Strauss, 1988: 195).

Num período anterior ao contato com os brancos, os mitos dos Kaingang poderiam apontar pistas para a compreensão da mentalidade e da estrutura social dessa etnia. O problema é que, com a assimilação dos padrões socioculturais dos não índios, a partir do começo do século XX, os princípios universais existentes nos mitos desse grupo indígena foram obscurecidos pelo “adestramento cultural, responsável por recobrir a lógica universal do pensamento primitivo, com toda a sorte de lógicas especiais requeridas pelas condições artificiais do nosso ambiente social” (Leach, 1970: 54-55).

Essa circunstância produz outra discussão: de acordo com a classificação de Lévi-Strauss, seriam os Kaingang um “povo histórico” ou um “povo mítico?” Tal distinção, que é alvo de críticas na literatura especializada em antropologia moderna, estabelece que o “povo histórico” utiliza registros de acontecimentos passados como uma maneira de explicar acontecimentos do presente, enquanto o “povo mítico”, desprovido dos registros históricos, recorre aos mitos para recriar o passado – e compreendê-lo. Assim, os Kaingang estariam mais próximos do conceito de “povo mítico” ou “sem história”, uma tese que pode ser rebatida se outros argumentos forem elencados, como a ameaça da ótica etnocêntrica na elaboração dessa divisão.

Até há relativamente pouco tempo, as sociedades indígenas eram entendidas, pelos estudiosos, como sociedades "sem história". Imaginava-se as como voltadas para o passado mítico, empregando sua criatividade no sentido de manter-se igual a si mesma, negando o fluxo da história, neutralizando as transformações e reconhecendo, como processos, apenas os de recomposição do modelo tradicionalmente seguido [...]. Desta perspectiva, os povos indígenas só "entravam na História" a partir de seu contato com os "brancos" [...]. Estas idéias foram forçosamente revistas. Percebeu-se que, também aí, havia um ranço etnocêntrico que impedia a compreensão das sociedades nativas em seus próprios termos. Hoje se sabe (e isto é tema atual de inúmeras e sugestivas pesquisas) que as culturas humanas desenvolvem variadas lógicas históricas, maneiras de pensar, relacionar-se e viver os processos históricos. (SILVA, 1995: Mito, Razão, História e Sociedade – Inter-relações nos universos socioculturais indígenas. Disponível em <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/humanas/educacao>>. Acesso em 10 jan 2003).

Embora, dentro dessa concepção, os mitos possam ser recriados e reinventados pela dinâmica social, os Kaingang de Icatu fossilizam as narrativas míticas no momento em que deixam de difundi-las.

Sem a experiência da comunicação verbal – entendendo a comunicação como "um fenômeno dinâmico que ocorre intencionalmente entre um indivíduo e outro com o objetivo de obter uma reação estabelecendo assim a troca de sentimentos e idéias", de acordo com Beltrão (1983, p.13) –, os membros mais jovens da comunidade tendem a perder o interesse por essa tradição, já que são, cada vez mais, absorvidos pelos modelos sociais dos não índios.

Para compreender esse processo, é importante retomar as etapas que aceleraram a desconstrução da identidade Kaingang ao longo do século XX.

Esse fenômeno se efetivou a partir de 1916, quando esse grupo indígena foi instalado nas reservas de Icatu e, posteriormente, Vanuíre. A partir desse momento, a desarticulação da vida tribal cedeu espaço para as regras de organização social apresentadas pelos ditos "civilizadores".

Conforme afirma Borelli (1983), ocorreu uma dissociação entre práticas e rituais cotidianos, e a relação com a natureza ganhou um novo significado.

Em Icatu, os Kaingang, gradativamente, abandonaram as atividades produtivas, como caça (de antas, veados, porcos do mato, tatus, quatis, jacutingas, jacus e macucos), coleta (de jabuticabas, gabiobas, pitangas, araçás,

mel, brotos de palmeira, larvas de coqueiro e lagartas de taquara) e pesca, para se dedicar a cultivos agrícolas diversificados e à criação de animais domésticos, obedecendo às determinações do Serviço de Proteção ao Índio, o órgão gestor institucional. Os interesses desse órgão eram inibir a prática da caça para a dieta alimentar e instituir novos sistemas de produção junto àquela comunidade indígena.

Da mesma maneira, arcos e flechas foram trocados por armas de fogo, e pilões de madeira e facas metálicas passaram a substituir os utensílios domésticos genuínos dos Kaingang, "indicando um declínio da atividade ceramista" (Borelli, 1983, p. 86).

A desarticulação da vida tribal também interferiu no sistema de moradia. Ao concentrar os índios em Icatu, o SPI edificou casas de madeira no local. A princípio, os Kaingang rejeitaram a novidade e construíram, ao lado de tais casas, réplicas de suas habitações originais. Com o tempo, no entanto, as residências de madeira passaram a ser ocupadas.

A vida na reserva trouxe outra modificação: as relações de parentesco. Originariamente, os Kaingang formavam uma sociedade exogâmica, ou seja, que se organizava em duas metades: Kamé e Kairu. Kamé só podia ser casar com Kairu e vice-versa, de acordo com Tommasino e Rezende (2000). A estrutura social era patrilinear, isto é, a ascendência paterna indicava a qual metade pertenciam os filhos (filhos de pais Kamé eram Kamé; filhos de pais Kairu eram Kairu).

Essa teia de relações, entretanto, foi alterada em Icatu, ocasionando a extinção do chamado sistema dualista. Com isso, os índios passaram a fixar alianças indiscriminadas, um comportamento que foi facilitado pela queda populacional, causada pelos conflitos com os brancos e pelas epidemias, conforme relatado no Capítulo I desta dissertação.

Ainda no que diz respeito à estrutura social, o dia-a-dia na reserva reconfigurou o casamento, quebrou a hierarquia social e eliminou a figura do médico-feiticeiro.



[...] Os casamentos passaram a ser exclusivamente monogâmicos, possibilitando a constituição de famílias nucleares, cujo papel seria fundamental no conjunto das atividades agrícolas. A influência e o controle dos agentes do S.P.I., na regulamentação das alianças indígenas, parecia ser exercitado de modo cada vez mais explícito em flagrante desrespeito à tradição indígena (BORELLI, 1983, p. 88).

Borelli (1983, p. 89-90) vai além, afirmando que “as transformações na prática dos casamentos, o aparecimento de novos tipos de composições familiares, a nucleação progressiva das famílias e a desarticulação das regras de descendência e residência” respondem pela desintegração que a etnia Kaingang experimentaria nas décadas seguintes.

Segundo a autora, por conta desse processo de desintegração deslanchado pela reorganização social e pelo atrelamento da língua portuguesa ao idioma nativo, a história, a mitologia e as representações culturais se distanciaram do cotidiano anteriormente vivido.

Com efeito, “o conjunto da visão de mundo tende a ser substituído por um conjunto de representações fragmentadas e dispersas, que possam dar conta das contradições irreconciliáveis, da relação entre o tribal e a dominação capitalista” (Borelli, 1983, p. 93),

Esse conjunto “importado” de representações pode ter sido suficiente para enfraquecer a relevância de “Veicupri” entre os Kaingang de Icatu.

Nesse sentido, a interpretação estruturalista do mito, com a devida dissecação de unidades constituintes (os mitemas), ajudaria a entender a mentalidade dos antepassados da comunidade que vive atualmente na reserva, estabelecendo bases para a compreensão da realidade presente dessa comunidade.

Mas uma recriação de “Veicupri” para conceber a lógica histórica ou justificar uma visão de mundo só seria possível se fosse instaurada a revitalização da identidade étnica desse grupo, um assunto que será retomado ainda neste capítulo.

3.1. – A opção pelo método: etnopesquisa como compreensão “pura” da realidade kaingang

Para analisar se o mito de “Veicupri” resiste em Icatu, recorreu-se à etnopesquisa crítica, que, segundo Macedo (2000), focaliza os processos que constituem o homem como ser social, com especial interesse pelas especificidades qualitativas das experiências humanas.

No processo de construção do saber científico, a etnopesquisa crítica não considera os sujeitos do estudo um produto descartável de valor meramente utilitarista. Entende como incontornável a necessidade de construir junto, traz, irremediavelmente e interpretativamente, a voz do ator social para o corpus empírico analisado, e para a própria composição conclusiva do estudo, até porque a linguagem assume aqui um papel co-constitutivo central. (MACEDO, 2000, p. 30).

É necessário ressaltar que a etnopesquisa crítica pode estar em dissonância com a análise formal de caráter positivista. Enquanto essa privilegia conceitos cientificamente exatos, cultuando a neutralidade, a capacidade de mensuração, a regularidade e a objetividade na observação de um objeto, a etnopesquisa crítica valoriza os chamados construtos de primeira ordem usados pelos membros de uma sociedade, de acordo com Macedo (2000).

Esses construtos prevêm entremeios e sutilezas, pois estão inseridos numa realidade social formada por pessoas que compartilham práticas significativas e recorrem à linguagem para interpretar e executar essas práticas, o que implica imprevisibilidade e subjetividade. O autor lembra que os construtos de primeira ordem podem parecer “comumente vagos, ambíguos em significados. São considerados absolutamente impróprios enquanto conceitos científicos precisos” (Macedo, 2000, p. 31).

Dentro dessa perspectiva, o que não se admite é que, pelo esforço de construir conceitos de “segunda ordem”, se destrua a própria realidade investigada e a substitua por uma versão cientificizada e abstrata. Isto significa adulterar conceitos e etnométodos usados pelos atores no decorrer de suas vidas, a fim de torná-los cientificamente válidos e utilizáveis (MACEDO, 2000, p. 32).

A aplicação do método sugerido por Macedo consistiu em estudo de campo na reserva indígena para a realização desta dissertação. Foram realizadas três visitas a Icatu no período de 2001 a 2002, perfazendo três finais de semana, num total de seis dias. Na primeira visita, o contato se deu com um grande número de indivíduos, inclusive da etnia Terena. Na segunda, formou-se um grupo ainda flutuante, porém somente Kaingang, para atender à pesquisadora. A fim de aprofundar a investigação, operada por meio de entrevistas, sete pessoas da mesma família, que representam três gerações distintas, foram selecionadas e diretamente abordadas nas duas últimas visitas. As mais velhas do grupo são as irmãs Catarina e Maria Rita. Na geração intermediária, estão as irmãs Marisa e Marina, filhas de Catarina. Entre os mais jovens, figuram dois filhos de Marisa (Elaine e Fernando) e a filha de Marina (Camila).

É preciso salientar que a etnopesquisa crítica, de acordo com Macedo (2000), remete à noção de pesquisa qualitativa, para a qual os resultados das amostragens estatísticas são menos importantes do que as inferências elaboradas a partir do contato direto com os entrevistados. Esse método destaca a perspectiva qualitativa-fenomenológica para o entendimento do comportamento humano.

Tal perspectiva estimula o pesquisador a examinar, junto aos sujeitos estudados, o conjunto de símbolos que auxilia na interpretação dos sentimentos, das atitudes e dos pensamentos da coletividade em foco.

A etnopesquisa tem o contexto como sua fonte direta de dados e o pesquisador como seu principal instrumento; supõe o contato direto do pesquisador com o ambiente e a situação que está sendo investigada; os dados da realidade são predominantemente descritivos, e aspectos supostamente banais são significativamente valorizados (LÜDKE e ANDRÉ, 1986, p.33 apud MACEDO, 2000, p.144-145).

Para efetuar a análise e a interpretação das informações obtidas durante as entrevistas na reserva de Icatu, foi colocado em prática o mecanismo da redução, conforme recomenda Macedo (2000).



Esse mecanismo sugere que o pesquisador selecione os blocos de dados considerados essenciais para a produção da pesquisa, deslocando os menos significativos, de acordo com a proposta da dissertação.

Tal filtragem estabelece que o produto da redução seja validado como um conjunto de asserções significativas para o pesquisador e também para o entrevistado, ou seja, é preciso contemplar a experiência do sujeito, considerando seus pontos de vista e suas percepções em relação ao fenômeno investigado.

Reunidas, essas asserções, que compõem as chamadas unidades de significados, são agregadas a outras fontes de informações, favorecendo uma síntese do trabalho científico. "Pluralidade, densidade, detalhamento e contextualização são recursos que, se articulados, dão a medida da confiabilidade das etnopesquisas", salienta Macedo (2000).

3.2. – O significado do mito de “Veicupri” nos dias de hoje e os ecos intermitentes da indústria cultural

Ao aplicar a etnopesquisa crítica, por meio de entrevistas, para medir a força de “Veicupri” nos dias de hoje em Icatu, observou-se uma visão dual acerca dessa herança cultural kaingang. O mito foi relatado como uma realidade possível para os membros mais velhos da comunidade (principalmente Catarina) e como uma curiosidade de família pelos mais jovens (em especial, Marina e Camila, filha e neta de Catarina, respectivamente). A exceção foi Elaine (uma das netas mais velhas de Catarina), que permaneceu reticente diante dessas duas possibilidades.

O desfacelamento do mito junto aos membros mais jovens da comunidade pode ser entendido como uma consequência natural do domínio do homem branco sobre a etnia Kaingang ao longo da “pacificação”, e o alcance dessa influência deve ser elencado junto a fatores econômicos e socioculturais – os elementos determinantes para que os índios assimilassem uma nova concepção acerca do mundo e dos seus significados. Nesse processo, a indústria cultural tem um papel primordial.

Entende-se por indústria cultural o sistema industrializado de produção cultural fortalecido na sociedade capitalista. O conceito pressupõe que os agentes dessa produção industrializada alinham-se aos meios de comunicação e aos detentores do capital para difundir informações ditas culturais para um grande número de pessoas e numa linguagem “adaptada ao consumo das massas”, conforme frisa Adorno (1977).

Os diversos ramos assemelham-se por sua estrutura, ou pelo menos ajustam-se uns aos outros. Eles somam-se quase sem lacuna para constituir um sistema. Isso, graças tanto aos meios atuais da técnica, quanto à concentração econômica e administrativa. A indústria cultural é a integração deliberada, a partir do alto, de seus consumidores (...). A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidades destas, que ela toma como dada a priori, e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada. As massas não são a medida, mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir sem a elas se adaptar (ADORNO, 1977, p. 287-288).

Ao lado de Horkheimer, Adorno foi quem cunhou o termo em 1947. Ambos fizeram parte da Escola de Frankfurt, designação dada a um grupo de filósofos, cientistas sociais e críticos culturais associados ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em Frankfurt em 1929.

Esses estudiosos desenvolveram a chamada teoria crítica – uma abordagem filosófica voltada para os movimentos sociais e alicerçada em dois propósitos: a promoção do uso amplo da razão e o alerta às tentativas de dominação entre sistemas culturais diferentes.

Os frankfurtianos focalizaram o iluminismo para propor uma nova reflexão sobre o saber produzido pelo movimento que enalteceu o uso da razão. Sob a ótica dos teóricos críticos, o iluminismo não representou um certificado de autonomia ao homem que poderia, livre de qualquer tutela, dominar a natureza e assumir seu papel de artífice do futuro.

Eles alertaram, ao contrário, que a razão desprovida de criticidade é capaz de não só engessar a liberdade humana, ao fixar regras totalitárias sob o véu da indústria cultural, mas também de aliar ciência à técnica para favorecer a engrenagem capitalista, assegurando a estratificação social.

Da perspectiva de Horkheimer e Adorno, a razão, sujeito abstrato em Kant e Hegel, converte-se em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário, que é a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação (MACEDO, 2000, p.136).

Na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), Adorno e Horkheimer ampliam essa discussão, indicando que a razão humanística foi atrofiada e transformada em razão instrumental, ou seja, repressora e capaz de manter com seu objeto uma relação ditatorial.

No entanto, é preciso fazer uma ressalva diante da apresentação clássica do significado de indústria cultural. Segundo Matos (1989, p.9), posteriormente a esse escrito em parceria com Adorno, o próprio Horkheimer apontou a existência de duas teorias críticas, “a dos anos 30 – marxista revolucionária – e a dos anos 70 que, ao mesmo tempo em que realiza uma crítica ao mundo administrado, abandona explicitamente o projeto revolucionário”.

Independentemente dessa dupla conceituação, a criticidade permanece na essência do fenômeno e sustenta a afirmação de que a aderência à indústria cultural seguiu num crescente ao longo do século 20 em Icatu, à medida que a própria sociedade não-indígena instalada nos arredores aperfeiçoava seus mecanismos de industrialização, adaptava-se à complexidade das relações pessoais e profissionais e redirecionava seus hábitos para atender às exigências da vida moderna. Essas transformações foram profundamente sentidas pelos Kaingang.

A relação com a natureza adquire nova conotação através da incorporação de elementos do mundo “de fora”. O universo do visível atual perde a correspondência com o antigo universo do invisível. Os rituais cotidianos não se vinculam à prática do cotidiano. Faz-se necessário que novas explicações sejam incorporadas ou substituídas pelas anteriores, para que se estabeleça o equilíbrio entre o ritual e a prática social, entre o visível e o invisível, entre o vivido e o concebido (BORELLI, p.93)

Nessa transição, um fator marcante que favoreceu o avanço da indústria cultural na comunidade kaingang foi o assalariamento indígena. Nos

anos 40, conforme destaca Borelli (1983), o Serviço de Proteção ao Índio contratava índios para realizar serviços gerais dentro e fora das reservas. Mas, com o aumento da demanda de indivíduos em busca desse tipo de remuneração, o caminho natural foi tentar a ocupação fora da reserva, ao mesmo tempo em que as terras de Icatu passaram a ser arrendadas, distanciando o povo Kaingang do modo de vida e das atividades agrárias de subsistência desenvolvidas pelos seus antepassados.

O que restou às etnias Kaingang foi o equacionamento possível para as transformações significativas que caracterizam a perda irreversível de seu patrimônio cultural. Entre elas, destacam-se fundamentalmente o assalariamento progressivo que irá sobrepor-se às atividades agrícolas voltadas para a subsistência e a introdução dos fluxos da comercialização que passa a ser exercitada no contexto regional. Outra alteração significativa concerne à presença de civilizados nas áreas, não só como arrendatários, mas como moradores "regulares" que exercem atividades agrícolas "permitidas" (BORELLI, 1983, p.107).

Nessa teia de novas relações sociais entre índios e não-índios, os costumes, os valores e as tradições dos Kaingang foram, aos poucos, cedendo espaço para um sistema cultural dominante e mais complexo: o dos brancos. Isso não significa, conforme salienta Laraia (1997), que as sociedades indígenas sejam culturalmente estáticas – embora as mudanças culturais possam ocorrer num ritmo mais lento, elas são reais.

No entanto, as transformações experimentadas pela comunidade de Icatu não dependeram de uma dinâmica interna, e sim do contato entre dois "universos" culturais distintos. O autor define esse processo como uma "verdadeira catástrofe" para os índios brasileiros, uma vez que o comportamento etnocêntrico ainda era recorrente na sociedade dita "civilizada" nas primeiras décadas do século passado, e foi exatamente nesse período que a aculturação da etnia Kaingang avançou significativamente.

O etnocentrismo carregou um outro fenômeno que acabou vitimando os índios de Icatu: o chamado etnocídio, ou seja, a aniquilação progressiva dos costumes de uma sociedade dominada e a conseqüente imposição de modelos adotados pela sociedade dominante. Ainda que, após a "pacificação", os atritos



com os brancos tenham sido atenuados, a subjugação, mesmo sutil ou não revelada, permaneceu.

O etnocídio é a destruição de modos de vida e de pensamentos diferentes dos compartilhados por aqueles que conduzem a prática da destruição, que reconhecem a diferença como um mal que deve ser sanado mediante à transformação do Outro em algo idêntico ao modelo imposto (TELLES, 1987, p. 75-76).

Paralelamente ao fenômeno do etnocentrismo, a indústria cultural foi se enraizando em Icatu, acompanhando o fortalecimento da dominação do sistema cultural dos não-índios. Sob a ótica da Escola de Frankfurt, esse processo consiste na transmissão de mensagens de conteúdo ideológico afinado com o grupo que detém o poder – no caso, a sociedade nacional.

Nesse contexto, mensagens significam, de acordo com Celix (1998), a comunicação de signos de um repertório, cujo conteúdo agrega campos de significados formalizados por meio da linguagem. O autor salienta que “todas as mensagens, em maior ou menor grau, contém [...] elementos de poder e de domínio que facilitam a manipulação da representação capitalista do mundo em suas crenças, valores e juízes” (Celix, 1988, p.24).

O resultado da cooptação dos Kaingang pela indústria cultural foi a incorporação de novos hábitos em relação às práticas tradicionais dessa etnia. Nas observações a campo feitas no período de 2001 a 2002, notou-se que o idioma indígena, apesar de compreendido, não é falado pelo grupo entrevistado, exceto pelos indivíduos de idade mais avançada, embora a língua seja ensinada às crianças na própria reserva, conforme mencionado no Capítulo I.

Nos anos 80, Borelli já alertava para a baixa representatividade do idioma na comunidade de Icatu.

Como decorrência do alto índice de casamentos interétnicos, da miscigenação e do contato necessário e constante com o mundo dos brancos, a língua nativa encontra-se em situação bastante crítica, dado que o português passa a ser o veículo que torna possível o acesso à sociedade envolvente (...). A presença marcante e valorizada da língua portuguesa é consequência da intensificação dos contatos externos propiciados, principalmente, pela prática do assalariamento nas

fazendas, além da comercialização dos produtos da roça e do consumo de bens no mercado das cidades (BORELLI, 1983, P. 131).

Como os adolescentes contatados pela pesquisadora – os primos Camila e Fernando – estudam e cultivam relações sociais em Braúna (município próximo à reserva de Icatu), ambos se comportam como os amigos da cidade, com os quais desejam ser identificados. Questionada sobre seu interesse de apresentar o idioma kaingang às colegas não-índias, Camila afirmou sentir “vergonha”. Em várias oportunidades, sua mãe Marina destacou que a garota tem o perfil e as aspirações similares ao de uma adolescente da cidade.

Indagados sobre a possibilidade de virem a se relacionar afetivamente com jovens Kaingang da comunidade, Camila e Fernando não demonstraram entusiasmo nem foram estimulados pelos seus familiares. Marisa, mãe de Fernando e tia de Camila, alega que os fortes laços consangüíneos perpetuados em Icatu nas últimas décadas dificultam envolvimento dessa natureza para adolescentes e jovens adultos: “Todo mundo é primo de todo mundo”, disse ela. Há duas décadas, a consangüinidade levava muitos desses jovens adultos a se casarem com indivíduos Kaingang ou de outras etnias, instalados em reservas paulistas ou nas localizadas nas regiões sul e centro-oeste do País. A grande maioria dos jovens adultos desenvolve atividades profissionais em cidades próximas à reserva, conforme foi citado no Capítulo I.

Diante desse “patrimônio cultural desgastado”, segundo a qualificação atribuída por Borelli (1983) ao sistema cultural kaingang em Icatu, conclui-se que essa ocorrência é impulsionada pela indústria cultural.

As modificações ficam evidentes numa visita casual à reserva. As moradias são semelhantes às dos conjuntos residenciais populares situados nos centros urbanos, e pelo menos o interior de uma habitação (a da Kaingang Maria Rita) não apresenta diferenças em relação a uma residência popular de uma família de não-índios do sudeste brasileiro, considerando a divisão interna dos cômodos, a distribuição do mobiliário e a presença de eletrodomésticos básicos (Foto 16).

Foto 16



A Kaingang Maria Rita (de azul) cuida de um pequeno jardim situado ao lado da sua casa de alvenaria. As crianças são familiares que não moram na reserva: estiveram em Icatu a passeio.

3.3. – A cerâmica kaingang: de artefato típico da cultura material à atividade informal para elevar o orçamento doméstico

Maria Rita é uma das artesãs da comunidade. Quem se dedica a esse ofício, em geral, é do sexo feminino e tem mais de 30 anos. As índias não mantêm uma produção artesanal regular: os objetos são vendidos quando Icatu recebe visitantes e o objetivo é estritamente comercial.

Por isso, as artesãs procuram se informar junto ao administrador da reserva sobre agendamentos feitos por estudantes ou turistas comuns, a fim de confeccionar um pequeno estoque de peças e exibi-las aos interessados. Em 2003, os preços das tigelas, pratos e vasos de barro variavam de R\$ 3,00 a R\$ 10,00 a unidade.

As cerâmicas são o carro-chefe do artesanato de Icatu. Em segundo lugar, aparecem colares de sementes, cestos e peças de algodão obtidas através da fiação ou amarração. Eventualmente, são produzidos arcos e flechas. Em alguns casos, as penas das flechas são tingidas com corantes artificiais. O acabamento dos colares é feito com fios de nylon.

De todos esses objetos, os artefatos de barro são os mais fiéis às tradições kaingang, conforme indica o material que integra o acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, apresentado no Capítulo I. Por esse motivo, optou-se, nesta dissertação, por compreender a representação desse exemplo de cultura material na comunidade de Icatu. A hipótese levantada era se o artesanato teria resistido ao avanço da indústria cultural ou perecido, como aconteceu com os mitos.

A citada “fidelidade” das cerâmicas à estética kaingang ocorre porque a matéria-prima utilizada na produção é abundante na própria reserva – trata-se de argila encontrada à beira de um córrego, que é coletada pelas artesãs.

Essa substância é “filtrada” (retiram-se as impurezas), misturada com terra e só então moldada com as mãos e instrumentos de madeira ou ferro para ganhar formato definitivo. A secagem é feita ao sol e em forno de barro. Eventualmente, alguns objetos recebem pinturas ornamentais posteriores, embora a arte kaingang seja caracterizada pela rusticidade, ao contrário da minuciosa cultura material de outros povos indígenas, como os Kamayurá e os Kadiwéu.

Antes de questionar se a cerâmica kaingang sofreu modificações ao longo das últimas décadas, é necessário esclarecer a relação entre arte e objeto funcional para o imaginário indígena.

Enquanto, no mundo ocidental, a arte trafega numa dimensão à parte da vida, nas sociedades indígenas, essa divisão não acontece. “Objetos de uso cotidiano e ritual se equivalem e se distanciam pelos múltiplos significados que carregam para aqueles que os produzem e os possuem”, salienta Grupioni (2000, p.76).

Também é importante considerar a visão antropológica a respeito do valor estético atribuído a objetos idealizados e confeccionados pelo homem.



Segundo As cerâmicas são o carro-chefe do artesanato de Icatu. Em segundo lugar, aparecem colares de sementes, cestos e peças de algodão obtidas através da fiação ou amarração. Eventualmente, são produzidos arcos e flechas. Em alguns casos, as penas das flechas são tingidas com corantes artificiais. O acabamento dos colares é feito com fios de nylon.

De todos esses objetos, os artefatos de barro são os mais fiéis às tradições kaingang, conforme indica o material que integra o acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, apresentado no Capítulo I. Por esse motivo, optou-se, nesta dissertação, por compreender a representação desse exemplo de cultura material na comunidade de Icatu. A hipótese levantada era se o artesanato teria resistido ao avanço da indústria cultural ou perecido, como aconteceu com os mitos.

A citada “fidelidade” das cerâmicas à estética kaingang ocorre porque a matéria-prima utilizada na produção é abundante na própria reserva – trata-se de argila encontrada à beira de um córrego, que é coletada pelas artesãs.

Essa substância é “filtrada” (retiram-se as impurezas), misturada com terra e só então moldada com as mãos e instrumentos de madeira ou ferro para ganhar formato definitivo. A secagem é feita ao sol e em forno de barro. Eventualmente, alguns objetos recebem pinturas ornamentais posteriores, embora a arte kaingang seja caracterizada pela rusticidade, ao contrário da minuciosa cultura material de outros povos indígenas, como os Kamayurá e os Kadiwéu.

Antes de questionar se a cerâmica kaingang sofreu modificações ao longo das últimas décadas, é necessário esclarecer a relação entre arte e objeto funcional para o imaginário indígena.

Enquanto, no mundo ocidental, a arte trafega numa dimensão à parte da vida, nas sociedades indígenas, essa divisão não acontece. “Objetos de uso cotidiano e ritual se equivalem e se distanciam pelos múltiplos significados que carregam para aqueles que os produzem e os possuem”, salienta Grupioni (2000, p.76).

Também é importante considerar a visão antropológica a respeito do valor estético atribuído a objetos idealizados e confeccionados pelo homem.



Segundo essa visão, o valor não se encerra no objeto, e sim na matriz da ação humana, de acordo com Vidal e Silva (2000).

O fenômeno estético é feito, digamos, de experiências em tom qualitativo. O produtor, a platéia e o objeto interagem dinamicamente, cada um contribuindo para a experiência que é, ao mesmo tempo, estética e artística [...]. Nas sociedades indígenas, as artes são uma ornamentação para as manifestações públicas e os talentos manuais, mesmo os mais individualizados são bastante compartilhados pela população. (VIDAL e SILVA, 2000, p. 280).

No entanto, entre os Kaingang de Icatu, esse sentido coletivo de produção artística já não existe mais, e tampouco há significados ritualísticos ou tradicionais na criação de objetos de cerâmica. Nas entrevistas, as artesãs esclareceram que o propósito do trabalho manual é comercial, já que a subvenção da Funai e a venda de produtos agrícolas nem sempre atende a todas as necessidades das famílias.

Nesse sentido, embora as peças de cerâmica preservem uma estreita semelhança com aquelas produzidas pelos antepassados das atuais artesãs de Icatu, a motivação mais importante se perdeu: comunicar uma mensagem que poderia ser compartilhada pelo grupo, valorizando o “fazer artístico” como um modo de expressão de identidade diferenciada.

Isso não quer dizer que a sensibilidade e o talento das mulheres Kaingang sejam automatizados – e foi possível constatar isso ao acompanhar Maria Rita produzindo uma panela de barro e, ao mesmo tempo, recitando uma conversa em tom de prece com sua mãe já falecida na língua natal. O problema é que a estrutura social de Icatu e a nova mentalidade da comunidade descartam a vivência coletiva, que poderia colaborar para unificar os indivíduos e instigar ações conjuntas em benefício de toda a comunidade. Nos grupos indígenas mais distantes da sociedade nacional, esse ideal está mais próximo, como atesta Vincent (2000), pesquisador dos índios Tukano.

Quando acontecimentos estéticos operam para integrar símbolos significativos, eles proporcionam aos indivíduos percepções elegantes, poderosas e claras da ordem e da organicidade, incorporadas em certos

conceitos locais de relações relevantes. Estas declarações estéticas-simbólicas, compartilhadas pela coletividade, proporcionam uma chave valiosa para entender como uma cultura considera-se integrada e como esta compreensão é projetada e transmitida aos atores sociais. O papel do fenômeno estético-simbólico, incorporado em processos culturais completos, permite descobrir tanto o valor de criação estética nas comunidades locais, quanto a operação do fenômeno estético como veículo da integração entre conhecimento e experiência (VINCENT, 2000, p. 282).

3.4. - Índios Kaingang e a sociedade nacional: viabilidade de co-existência no mundo globalizado

Há menos de 90 anos, os Kaingang de Icatu se renderam ao poderio da sociedade nacional e foram submetidos a um novo modelo de ocupação, de hábitos e de organização social. Com isso, seus relatos mitológicos foram enfraquecidos e a cultura material perdeu a carga significativa, que seria capaz de reagregar os membros da comunidade e imbuir significados às situações do dia-dia, como se observa em grupos indígenas mais afastados da convivência com o homem branco.

Para o indigenista da Funai-Bauru, Henrique Sérgio Bünger, recuperar integralmente a bagagem cultural não é possível, mas ele aposta em um conjunto de ações capazes de reaproximar o índio Kaingang de suas raízes. Uma das propostas é incentivar cultivos agrícolas familiares, que estimulem as trocas de produtos entre os próprios indivíduos da reserva. Esse sistema modificaria, em parte, o atual, que prevê a comercialização unicamente externa.

A segunda sugestão é designar um representante em Icatu que rediscuta com os seus pares a presença de líderes religiosos no local: isso poderia favorecer a liberdade de culto aos índios, que examinariam com mais rigor a permanência de padres, pastores ou demais pregadores em suas terras.

A terceira idéia é construir, ao lado de cada casa de alvenaria, uma réplica das moradias ancestrais dos Kaingang. Mas, para sair do papel, esse projeto ainda depende de incentivos fiscais não regulamentados.

É possível que as propostas do órgão governamental revertam o quadro em Icatu. Porém, para dar certo, essas idéias também dependem da mobilização dos próprios índios. Já que o convívio com a sociedade nacional é

Foto 17

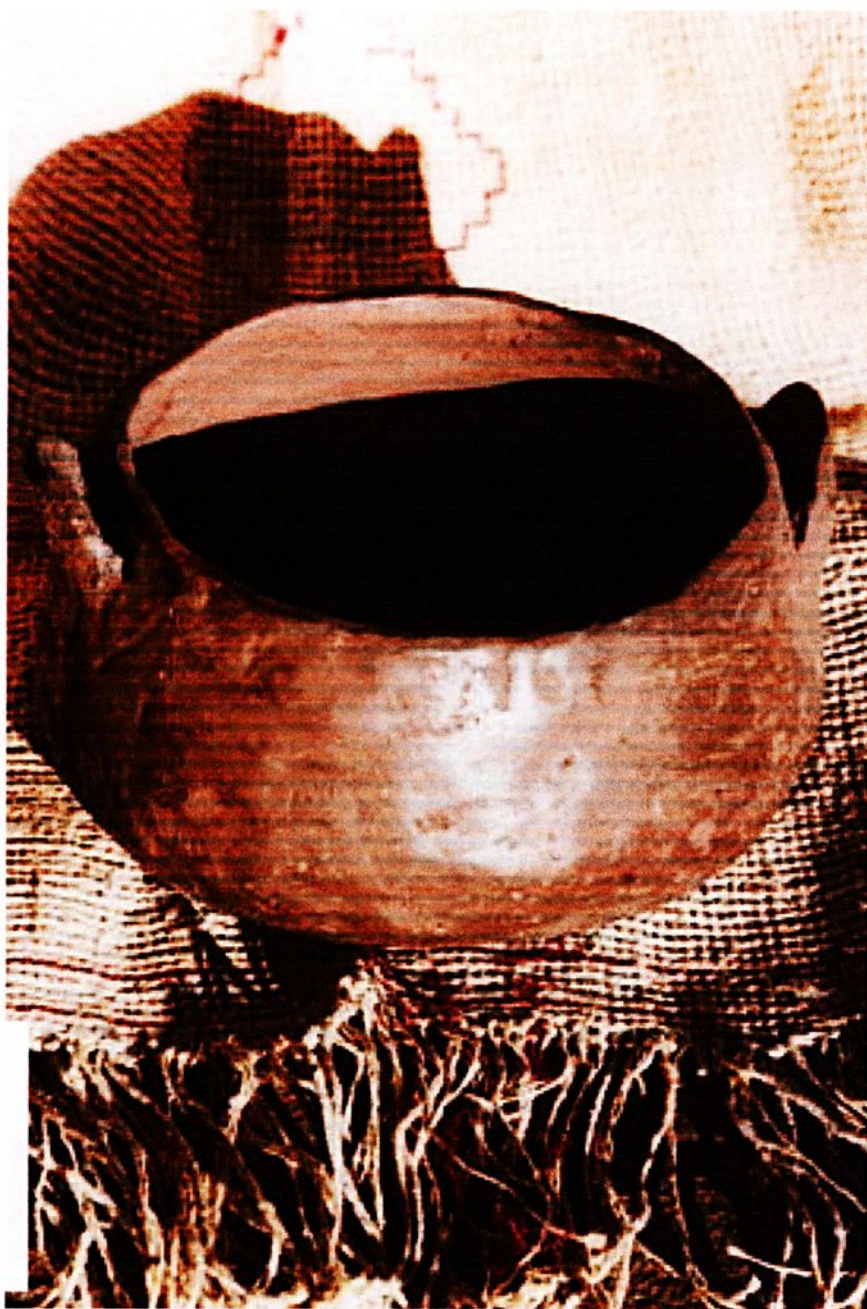
irreversível, nada melhor do que utilizar esse convívio em benefício do menor grupo. Nesse sentido, os meios de comunicação podem ser aliados de peso dos moradores de Icatu para garantir visibilidade e asserção de identidade à etnia Kaingang.

Reguillo (2001) afirma que essa visibilidade, associada à participação dos índios nos espaços decisórios da sociedade nacional, como o Congresso e os meios de comunicação, pode despertar o orgulho étnico e fazer com que as duas partes dialoguem, revejam seus papéis na sociedade e elaborem um modelo de convivência que torne possível a co-existência de povos diferenciados, cada um com suas especificidades, num mundo globalizado.

A inclusão (do índio) não significa a anulação da diferença, assim como a defesa de uma identidade não deve significar um isolamento ao exterior em uma espécie de autismo que, em larga escala, é uma maneira de suicídio em um mundo que, de maneira irreversível, está cada vez conectado (REGUILLO, 2001, p.102).

Tipo de cerâmica produzida atualmente pelas etnias Kaingang do Icatu -
alabastro, lapido manualmente

Foto 17



Su Stathopoulos

Tipo de cerâmica produzida atualmente pelas índias Kaigang de Icatu –
abaixo, tapete trançado manualmente

Foto 18



Su Stathopoulos

Utensílios ornamentais (a função original era carregar água). O menor está cercado por sementes extraídas em Icatu e usadas para montagem de colares vendidos a visitantes. A toalha também foi produzida no local.

Foto 19



Pequenas tigelas de barro elaboradas pela Índia Kaingang Catarina

Foto 20



Su Stathopoulos

Vaso de cerâmica com ornamento na superfície.

Foto 21



As cores irregulares dessas peças evidenciam o processo artesanal, que inclui a secagem em forno

Foto 22



Estas peças têm o formato ideal para o preparo de alimentos, mas a cerâmica utilitarista já foi abandonada em Icatu.

Foto 23



Su Stathopoulos

Os colares ostentam sementes naturais coletadas pelas índias artesãs. Não são usados como ornamentos – e sim como atrativos para turistas.

Foto 24



Su Stathopoulos

Próprios para carregar água, esses recipientes conservam a técnica manual, mas mudaram de finalidade: hoje, são cerâmica kaingang para cativar visitantes.

Foto 25



Fernanda Villas Boas

Maria Rita produz cerâmica na área externa de sua casa. Quem a ensinou a técnica foi a mãe. Enquanto molda, ela costuma orar em Kaingang.

“Prece” recitada pela índia Maria Rita ao confeccionar panela de barro na área externa de sua casa, em Icatu:

Inh-tu mynh jamen-ky 1
hã-to ihn há kej
in inh oré pénky
hã-jè vãm to vèrn ke jankamy
Ky inh my há

Minha mãe, ajuda
Porque eu estou fazendo
Essa minha panela de barro
Para vender, pegar dinheiro
Entao, eu fico contente 1

1

Tradução realizada pela pesquisadora (Fonte: Wiesemann, U. Dicionário Kaingang Português/Português-Kaingang. Rio de Janeiro: Summer Institute of Linguistics, 1971).

Estudar os aspectos socioculturais dos povos indígenas na era da globalização significa reconhecer e reconhecer a importância da identidade e da diversidade. Portanto, é importante que se reconheça a importância da diversidade e da identidade. Quando observamos a diversidade e a identidade, vemos que a diversidade é um processo contínuo e a identidade é um processo contínuo. Assim, a diversidade e a identidade são processos contínuos e a diversidade e a identidade são processos contínuos.

Conforme apresentado nesta dissertação, a cultura – que deve ser entendida como um conjunto de artefatos produzidos por uma comunidade, capaz de influenciar sua identidade e manipular algo – está alinhada com o conceito de cultura objetiva ou subjetiva, ou seja, que trata de modo concreto os conhecimentos, valores, crenças e atitudes desse grupo social. No caso dos índios Kaingang instalados na reserva Içatu que formam o corpus desta pesquisa, optou-se pela cerâmica como uma expressão da cultura material.

CONCLUSÃO

Ampliando a ótica antropológica, observou-se que a cerâmica é um exemplo da cultura objetiva e subjetiva, ou seja, que trata de modo concreto os conhecimentos, valores, crenças e atitudes desse grupo social. No caso dos índios Kaingang instalados na reserva Içatu que formam o corpus desta pesquisa, optou-se pela cerâmica como uma expressão da cultura material.

Segundo o mesmo raciocínio, o objeto cerâmico, entendido como uma expressão da cultura objetiva e subjetiva, ou seja, que trata de modo concreto os conhecimentos, valores, crenças e atitudes desse grupo social, é um exemplo da cultura objetiva e subjetiva.

Assim, a cerâmica é um exemplo da cultura objetiva e subjetiva, ou seja, que trata de modo concreto os conhecimentos, valores, crenças e atitudes desse grupo social.

a compreensão da dinâmica dessa comunidade. A cultura material específica. Estudar aspectos socioculturais dos povos indígenas na era da globalização significa recuperar o entendimento ideal dos conceitos de identidade e alteridade. Perceber o outro, entender sua história e comparar-se a ele amplia a visão de mundo de quem observa e de quem é observado. Quando bem engendrado, esse processo favorece a comunhão de esforços para que a harmonia das diversidades prevaleça, contrariando as ameaças da massificação cultural e comportamental dos tempos modernos. de permitir a comunicação entre elas.

Conforme apresentado nesta dissertação, a cultura material – que deve ser entendida como um conjunto de artefatos produzidos por uma comunidade, capaz de revelar sua habilidade em manipular algo – está afinada com o conceito de cultura objetiva ou manifesta, ou seja, que traduz, de modo concreto, os conhecimentos, valores, crenças e aptidões desse grupo social. No caso dos índios Kaingang instalados na reserva Icatu que formam o corpus desta pesquisa, optou-se pela cerâmica como uma expressão da cultura material.

Ampliando a ótica antropológica, observou-se que a cerâmica é um exemplo de cultura simbólica (uma vez que agrega conteúdos significativos), social (por ser desenvolvida num grupo de indivíduos), estável (por conservar, ao menos por um certo período, aspectos tradicionais que fogem às modificações dos padrões culturais os quais são expressos através das manifestações culturais), seletiva (já que elege determinados elementos em detrimento de outros), determinante e determinada: muito embora a herança cultural seja seu principal meio de permanência ao longo dos anos, as transformações impingidas por conta da sucessão de gerações que elaboram e fornecem significados à produção cultural (tangível ou não) também podem afetar sua conformação, bem como sua representação na referida comunidade. forçar essas ações foi o etnocentrismo, ou seja, a

Seguindo o mesmo raciocínio, o relato mítico, entendido como uma crença kaingang, está inserido nos conceitos de cultura não-material e subjetiva, além de agregar as classificações de simbólico, estável, seletivo, determinante e determinado. social no oeste do Estado de São Paulo, levando à criação de acampam

Elucidar a maneira como a comunidade indígena produz, formata, apresenta, assimila e transmite a cultura material e o relato mítico é a chave para

a compreensão da dinâmica dessa comunidade. A cultura material, especificamente, deve ser avaliada sob a visão antropológica, cujo sistema de valores não se encerra no atributo estético do conjunto de artefatos, e sim se multiplica nas matrizes das ações humanas.

Sob essa visão, as ações humanas abarcam processos que vão desde a concepção da cerâmica pelos artesãos até a apreciação da mesma por outros membros da comunidade. Tais processos estão envolvidos numa cadeia de signos compartilhados pelos indivíduos e capazes de permitir a comunicação entre eles.

Propor uma análise das expressões da cultura kaingang constitui em um dos modos mais fiéis de observar a trajetória desses índios no oeste paulista. Na fase inicial deste estudo, afirmamos que os índios Kaingang foram alvo da repressão dos brancos ao longo da ocupação econômica que transcorreu na região a partir da segunda metade do século 19, alavancada pela produção de café e pela expansão das ferrovias.

De primeiros habitantes do oeste paulista, os Kaingang foram deslocados para a mira de extermínio dos articuladores do sistema capitalista, uma vez que representavam um obstáculo para a economia agrária e para a instalação das linhas férreas, cuja consequência imediata foi o início dos povoamentos ao longo de seus trajetos por uma população não-indígena.

Legitimada pelos setores governistas da sociedade, a matança dos índios não era considerada uma atividade ilícita pelos seus executores e mandantes, e sim uma missão necessária em prol da nova sociedade pós-industrial que se formava no Interior paulista, para a qual a presença dos Kaingang significava uma ameaça à concretização do ideário capitalista.

O que pode ter ajudado a autorizar essas ações foi o etnocentrismo, ou seja, a impossibilidade de reconhecer diferenças sociais entre grupos distintos sem o estabelecimento de uma relação hierárquica. Em nome do etnocentrismo, o extermínio de milhares de índios Kaingang reduziu o contingente populacional desse grupo social no oeste do Estado de São Paulo, levando à criação de acampamentos para concentrar as comunidades indígenas, sem prejuízo para as atividades comerciais e interesses econômicos dos brancos.



O surgimento da reserva de Icatu, que resultou dessa alocação promovida pelo governo, acarretou nas uniões interétnicas de índios Kaingang e Terena, trazidos de outro Estado para iniciar os moradores da nova reserva na pecuária e na lavoura, de modo que seus hábitos pudessem se aproximar daqueles perpetrados pela chamada sociedade nacional, levando-os a abandonar práticas de subsistência classificadas como primitivas, como a caça de animais, a coleta de frutos e a pesca.

Assim, o resultado desse processo foi o desfacelamento da estrutura sociocultural dos índios de Icatu, uma vez que a imposição de um novo modelo de organização social afetou todos os segmentos constituintes da vida tribal: da substituição de ferramentas originais (arcos e flechas por armas de fogo; instrumentos de corte artesanais por facas metálicas) à redefinição das relações de parentesco, até então, determinadas pelo modelo exogâmico.

Na esteira dessa remodelação da realidade, os Kaingang sofreram a desarticulação do sistema sociocultural: as epidemias dos brancos dizimaram homens, mulheres e crianças; a figura do feiticeiro desapareceu; e um novo conceito de moradia foi implantado. Num segundo momento, a sociedade nacional fixou novas regras para o desenvolvimento da economia, agora sintonizada com os preceitos capitalistas: o assalariamento dos índios, que passaram a executar atividades remuneradas fora da reserva indígena. A despeito desse aniquilamento cultural engendrado em Icatu, foi possível registrar aspectos da cultura kaingang, com ênfase para o relato mítico e para a cultura material, especificamente a cerâmica.

Posteriormente, foi analisado o mito de “Veicupri”, que designa o “espírito” de um kaingang já falecido e arrola as relações que esse ser sobrenatural pode manter com os “vivos”. Nas pesquisas a campo realizadas na reserva, foi observado que esse relato é um dos mais consistentes entre os índios de Icatu.

Para estudar o mito, optou-se pelo método estruturalista em associação com a teoria freudiana sobre tabus. Ao se debruçar sobre a natureza dos fenômenos coletivos, o estruturalismo reconhece no mito a mesma organização encontrada na linguagem e, portanto, comum a todas as culturas. Focalizar, pelo

olhar estruturalista, a carga inconsciente do relato mítico é uma abordagem fortalecida pela idéia de que todo mito reúne mensagens cifradas e, por isso mesmo, passíveis de interpretação.

A sustentação da teoria freudiana para a compreensão de “Veicupri” revelou que a ocorrência do mito assume um caráter universal no instante em que evidencia valores, concepções e posturas comuns a toda a humanidade. Uma dessas posturas seria a ambivalência emocional que a morte de uma pessoa provocaria nos seus familiares e amigos mais próximos, e que só poderia ser atenuada com rituais específicos, realizados, no plano consciente, para neutralizar o fenômeno da aparição sobrenatural considerada nefasta à organização social da comunidade.

Como já foi destacado na dissertação, a dissecação do mito de “Veicupri” poderia apontar caminhos para o entendimento da mentalidade e da estrutura social dessa etnia. Mas a pesquisa mostrou que essa possibilidade foi inviabilizada devido ao adestramento cultural impetrado pelos brancos em Icatu. Esse adestramento obscureceu a lógica do pensamento primitivo, impedindo, inclusive, uma recriação desses relatos, que poderia ser motivada pela dinâmica social.

O engessamento do mito de “Veicupri” foi provocado pela perda gradativa do significado da narrativa. Sem a experiência da comunicação verbal para a difusão do mito – e muito menos para a preparação dos rituais –, essa tradição chegou fragmentada às gerações mais jovens. Ao mesmo tempo, constatou-se que essas mesmas gerações estão inseridas nos padrões socioculturais da sociedade nacional aos quais seus ascendentes foram submetidos, o que minimiza a importância do legado subjetivo e não-material, como é o caso do mito apresentado.

Da mesma forma, a produção da cultura objetiva e material deixou de representar uma ação coletiva de comunicação de signos para se tornar uma atividade econômica restrita às artesãs do sexo feminino. Hoje, a cerâmica não faz mais parte do cotidiano dos índios Kaingang nem traz significados embutidos na sua elaboração ou no seu resultado visual. Em vez disso, é produzida para

atender aos turistas que agendam visitas em Icatu e sentem interesse em levar para casa um souvenir exótico.

O que pode ter acelerado essa reconcepção do mundo e da vida em comunidade foi a indústria cultural. Traduzida como o sistema industrializado de produção cultural presente nas sociedades capitalistas, a indústria cultural funciona como uma complexa engrenagem que, alinhada aos meios de comunicação e aos detentores do capital, massifica informações dita culturais, incluindo bens de consumo, padrões de comportamento e tendências artísticas ou sociais – tudo para atender a um grande público, garantir cifras altas de faturamento e oferecer mensagens pouco críticas e facilmente absorvidas pelas massas.

A apropriação de Icatu pela indústria cultural foi reforçada à medida que a sociedade nacional se tornou mais complexa. Aos poucos, os valores, os costumes e as tradições dos Kaingang saíram de cena para dar lugar a um sistema cultural dominante e mais sofisticado: o dos brancos. Esse processo, que é chamado de etnocídio, prevê a subjugação de um sistema cultural por um correlato – só que dominante. Não prevê a fusão desses sistemas, e sim a supremacia de um sobre o outro.

Frente a esse diagnóstico, conclui-se que o relato mítico e a cultura material dos índios Kaingang não resistiram ao impacto da indústria cultural, mas foram cooptados por ela. Assim, a identidade dessa etnia vem sendo sistematicamente afetada, diminuindo as possibilidades de que o orgulho étnico seja despertado pelas futuras gerações de Icatu.

Para que esse trabalho de recuperação de identidade comece a ser avalizado, é necessária uma comunhão de esforços: dos próprios índios, do órgão governamental assistente (Funai) e dos próprios meios de comunicação, nos quais o Kaingang poderia ter uma participação mais ativa, propondo que índios e não-índios dialoguem e encontrem um modelo de co-existência possível no mundo globalizado.



BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W. A indústria cultural. In: Cohn, G. (Org.). **Comunicação e indústria cultural**: leituras de análises dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações da opinião pública, propaganda e cultura de massa nessa sociedade. 35. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

BALDUS, H. **Sinopse da história dos Kaingáng paulistas**. São Paulo: Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1953.

BARBOSA, L. B. H. **A pacificação dos índios Caingangue paulistas**. n. 88. Rio de Janeiro: Comissão Rondon do Ministério da Agricultura, 1947.

BECKER, I. I. B. **O índio Kaingang do Paraná** – Subsídios para uma etno-história. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

BELTRÃO, L. Processo da Comunicação. In: SILVA, R. P. Q (Coord.). **Temas Básicos em Comunicação**. **Revista da Intercom**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BORELLI, S.H.S. **Os Kaingang no Estado de São Paulo**: transfiguração e perplexidade cultural de uma etnia. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1983.

CAMPOS, M. P. **Kaingang: Pyry Nhenpe'ti** – Kaingang: um sonhador. Penápolis: Mari e Fapesp, 1999.

CARVALHO, E. A. **As alternativas dos vencidos** – Índios Terena no Estado de São Paulo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CAVALCANTI, J. B. **Relatório dos trabalhos da diretoria do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio no ano de 1929**. Rio de Janeiro: cópia termofax, 1930.

CELIX, R. M. Objetos e métodos na análise das mensagens e dos meios de comunicação. **Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia**. Faculdade dos Meios de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: EDIPUCRS, nº 8., p. 24, julho, 1998.

CERVO, A. L. e BERVIAN, P. A. **Metodologia científica**. 3. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 1983.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.



FREUD, S. **Obras psicológicas completas**. Londres: CPW, 24 vol., 1953-1964.

FREUD, S. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GHIRARDELLO, N. **Formações urbanas da Noroeste paulista**. São Carlos: Dissertação de Mestrado em Arquitetura. Escola de Engenharia de São Carlos – Universidade de São Paulo, 1992.

GRUPIONI, L. As artes indígenas na mostra do redescobrimento. In: Ricardo, C. A. (Org.). **Povos indígenas no Brasil: 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 75.

HARTMANN, T. **A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX**. São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1975 (Coleção Museu Paulista – Série de Etnologia).

LAKATOS, E. **Sociologia geral**. São Paulo: Atlas, 1987.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

LARAIA, R. B. Integração e Utopia. **Revista de Cultura Vozes**. vol. 70. Petrópolis: Vozes, 1976.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LEACH, E. **As idéias de Lévi-Strauss**. São Paulo: Cultrix, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. **Structural Antropology**. New York: S.A, 1958.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. 5 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Edusp/ Nacional, 1955.

LÉVI-STRAUSS, C. **De pres et de loin**. Paris: Editions Odile Jacob, 1988.

LIMA, J. F. T. **Ocupação da terra e a destruição dos índios na região de Bauru**. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 1978.

LÜDKE, M., ANDRÉ, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986

MACEDO, R. S. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000.



MATOS, O. **Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

MELATTI, D. M. **Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas.** Brasília: Funai, 1976.

MELLO, L.G. **Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

MORIN, E. **Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo II – necrose.** 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986

PINHEIRO, N. M. **Os nômades: etnohistória Kaingang e seu contexto.** Assis: Dissertação de Mestrado em História. Faculdade de Ciências e Letras - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 1992

QUADROS, F. R. E. **Memória sobre os trabalhos de observação e exploração efetuada pela segunda secção da comissão militar encarregada da linha telegráfica de Uberaba a Cuiabá, de fevereiro a junho de 1889.** Rio de Janeiro: Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1892

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

REGUILLO, R. Movimientos indígenas y esfera pública. **Revista Trimestral de La Fundación Foro Nacional por Colombia.** Guadalajara: Ediciones Foro Nacional por Colombia, nº 35, p. 102, agosto, 2001.

RICARDO, C. A. Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, A L. da; GRUPIONI, L. (Org). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1985

RUTHVEN, K. K. **O mito.** São Paulo: Perspectiva, 1977.

SANTOS, S. C. Grupos tribais sobreviventes no sul do Brasil. In: **Anais do Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.** Florianópolis: UFSC, 1973. p.27-28.

SHADEN, E. **A mitologia heróica das tribos indígenas do Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959.

TAYLOR, E. **Primitive culture.** New York: Harper Torchbooks, 1958.

TELLES, N. A imagem do índio no livro didático: equivocada, enganadora. In: SILVA, A. L. **A questão indígena na sala de aula.** São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 75-76)

TOMMASINO, K., REZENDE, J. F. **Kikikoi: ritual dos Kaingang na área indígena Xapacó/SC.** Londrina: Midiograf, 2000.



VIDAL, L., SILVA, A. L. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: Vidal, L. (Org.). **Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética**. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp, 2000, p. 289.

VINCENT, W. M. Ethnoesthetics and the ritual context: art and experience among the Tariana indians of Brazil. In: Vidal, L. (Org.). **Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética**. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp, 2000, p. 289.

VON INHERING, H. A antropologia do Estado de São Paulo: os índios atuais. **Revista do Museu Paulista**, v. 7, São Paulo, 1907.

WEISEMANN, U. **Dicionário Kaingáng/português – português/Kaingáng**. Rio de Janeiro: Summer Institute of Linguistics, 1971.

ZNANIECKI, F. A noção de valor cultural. In: CARDOSO, F. H e IANNI, C. **Homem e sociedade**. São Paulo: Companhia Editorial, 1961.

ARTIGO DE JORNAL

A PACIFICAÇÃO dos Kaingang. O Estado de S. Paulo, São Paulo, p. 17-18, 27 set. 1916

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

LOSNAK, C. **Conflitos pela terra**. Bauru, dez. 2001. Seção História. Disponível em <http://www.tvtem.com.br>. Acesso em: 10 jan. 2003.

LOSNAK, C. **Sangue no oeste paulista**. Bauru, dez. 2001. Seção História. Disponível em <http://www.tvtem.com.br>. Acesso em: 10 jan. 2003.

LOSNAK, C. **Leituras do confronto entre Caingangues e pioneiros**. Bauru, dez. 2001. Seção História. Disponível em <http://www.tvtem.com.br>. Acesso em: 10 jan. 2003.

LOSNAK, C. **Relatos de um sertanista sobre a violência no imaginário dos pioneiros**. Bauru, dez. 2001. Seção História. Disponível em <http://www.tvtem.com.br>. Acesso em: 10 jan. 2003.

SILVA, A. L. **Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos socioculturais indígenas**. Disponível em <http://www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/humanas/educação>. Acesso em: 10 jan 2003.

MELATTI, J.C. **Planalto meridional brasileiro**. Brasília, jun. 2002. Disponível em <[www.geocities.com/RainForest/Jungle/ 6885/ias28-33/31plamer.htm](http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias28-33/31plamer.htm)>. Acesso em: 12 dez. 2002.

WEBISTE

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil**. Quadro geral com informações sobre os 218 povos no Brasil contemporâneo. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>> Acesso em: 22 nov. 2002.



