

## Teatros de si: memórias e histórias Laklãnõ Xokleng performadas Self theatres: performed Laklãnõ Xokleng memories and stories

Juliana Salles Machado<sup>I</sup>  | Lays Cruz Conceição<sup>II</sup>  | Walderes Coctá Priprá<sup>III</sup> 

<sup>I</sup>Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

<sup>II</sup>Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul. Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

<sup>III</sup>Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

**Resumo:** As narrativas históricas sobre o passado colonial e pré-colonial no Brasil ainda reiteram o silenciamento de uma história de longa duração desconectada dos povos indígenas contemporâneos. As trajetórias da arqueologia e da história, apesar de guiadas por motivações distintas, tiveram como consequência o apagamento da história mais profunda dos povos indígenas que hoje habitam o território brasileiro. Dentre as estratégias de protagonismo indígena, cabe destacar as transformações das escolas indígenas nos últimos anos, não apenas com a participação efetiva de indígenas como professores e diretores, mas na transformação mesmo das estruturas de ensino-aprendizagem nas escolas, trazendo suas próprias epistemologias para dentro desta estrutura, o que tem feito da escola diferenciada indígena um dos principais formadores e locais de agência indígena. É no âmbito da busca por uma escola indígena diferenciada que surge nosso estudo entre o povo Laklãnõ Xokleng, no qual buscamos refletir sobre o uso do teatro e de cenários como recursos de ensino-aprendizagem e resistência contemporânea. Neste artigo, apresentaremos reflexões conjuntas a partir da observação dos teatros e cenários construídos pela comunidade da aldeia Bugio, na Terra Indígena Laklãnõ, no período de 2014 a 2019.

**Palavras-chave:** Laklãnõ Xokleng. História indígena de longa duração. Escola indígena diferenciada.

**Abstract:** Historical narratives about the colonial and pre-colonial past in Brazil often present long-term history as disconnected from contemporary indigenous peoples. The trajectories of archeology and history, despite different motivations, have resulted in the erasure of the deep history of the indigenous peoples who inhabit Brazilian territory today. Among the strategies of indigenous protagonism, it is worth highlighting the transformations of indigenous schools in recent years. These transformations include not only the effective participation of indigenous people as professors and school directors, but also the reshaping of teaching-learning structures in schools, bringing their own epistemologies. This has positioned the differentiated indigenous school as one of the main places of indigenous agency. It is within the framework of this search for a differentiated indigenous school that our study among the Laklãnõ Xokleng people arises, focusing on the use of performed theater and scenarios as resources for cultural teaching-learning process and resistance. In this article we will present reflections from the observation of theaters and scenarios built by the community of the Bugio village, in the Laklãnõ Indigenous Land, from 2014 to 2019.

**Keywords:** Laklãnõ Xokleng. Deep indigenous history. Differentiated indigenous school.

---

Machado, J. S., Conceição, L. C., & Priprá, W. C. (2025). Teatros de si: memórias e histórias Laklãnõ Xokleng performadas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 20(2), e20220036. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0036

Autora para correspondência: Juliana Salles Machado. Universidade Federal de Santa Catarina. Departamento de História – CFH. Bloco F, 6º andar. Campus Universitário – Bairro Trindade. Florianópolis, SC, Brasil. CEP 88040-970 (julianasallesmachado@gmail.com).

Recebido em 19/04/2024

Aprovado em 27/02/2025

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



As narrativas históricas sobre o passado colonial e pré-colonial no Brasil reiteram o silenciamento de uma história de longa duração desconectada dos povos indígenas contemporâneos. Por um lado, a arqueologia foi marcada pela insegurança acerca da relação entre categorias classificatórias, criadas a partir de atributos observáveis na materialidade de seus vestígios, e os grupos étnicos, tema que foi amplamente debatido na década de 1970 e principalmente na crítica oriunda da década de 1990 (Schaan, 2007; Raymond, 2009; Wüst, 1999; J. Oliveira, 2006). Por outro lado, a história persiste na obsessão por fontes escritas, apesar de todas as críticas e mudanças ocorridas nesta perspectiva desde a escola dos Annales, perpetuando, nas Américas e especialmente no Brasil, uma 'certidão de nascimento' da história com a invasão europeia (Neves, 2000; M. Almeida, 2017; Monteiro, 1994, 1999, 2001). Ambas as trajetórias, da arqueologia e da história, apesar de guiadas por motivações distintas, tiveram como consequência o apagamento da história mais profunda dos povos indígenas que hoje habitam o território brasileiro. Para a arqueologia, se a crítica à associação simplista entre categorias étnicas e etnicidades se punha cética à validade da correspondência necessária prevista anteriormente pela escola determinista, sua desconstrução deixou um vácuo silencioso de significado, tanto no que se refere à validade das categorias tipológicas, quanto a um medo de percorrer os caminhos da etnicidade e o mundo material. Para a história, o resultado foi o 'encurtamento' temporal de uma história de pelo menos 12.000 anos de profundidade, além de reiterar a colonialidade das narrativas, orquestradas a partir de marcos temporais e relações euro-branco-centradas.

No contexto brasileiro, a insegurança arqueológica e o tradicionalismo histórico levaram ao afastamento cada vez mais naturalizado entre um passado colonial e pré-colonial e um presente indígena. Com exceções de peso em meados da década de 1990<sup>1</sup>, apenas nos últimos anos

que um número mais expressivo de pesquisas começou a pensar a relação entre povos indígenas contemporâneos e o seu passado pré-colonial de maneira menos funcionalista. Na América espanhola, os casos do México (Navarrete, 2004) e dos Andes (Lathrap, 1970; Murra et al., 2012; Kojan & Angelo, 2005) ficaram conhecidos ao traçarem elementos da sociedade colonial e contemporânea a práticas e conhecimentos indígenas muito anteriores à invasão europeia. No Brasil, exemplos diversos (como Wüst, 1991; J. Oliveira, 1996; F. Silva, 2009; F. Silva et al., 2010, 2011; Bospalez, 2009; Cabral, 2012; Heckenberger, 2008; Rocha, 2017; Rocha et al., 2014; Corrêa, 2014; Garcia, 2017; Machado, 2013, 2016, 2017; Machado et al., 2020, entre outros) têm cada vez mais colaborado na construção de narrativas complexas de continuidade, apesar das muitas e drásticas mudanças, entre o passado indígena e os povos contemporâneos. Tais esforços, contudo, têm sido impetrados mais por arqueólogos e até por antropólogos do que por historiadores, que, apesar das cada vez mais numerosas contribuições para a história indígena, ainda tendem a se manter presos a um horizonte temporal pautado nos marcos temporais europeus. A relutância em debruçar-se sobre uma trajetória histórica tão profunda não apenas implica ampliar a escala temporal de análise, mas também uma mudança metodológica intensa sobre a diversidade de fontes que necessariamente envolveria um diálogo interdisciplinar, incluindo narrativas orais, cantos, gestos, objetos, construções, paisagens, pinturas, entre tantos outros suportes da materialidade. Contudo, o início do movimento de construção de uma história indígena antiga, profunda, ainda que tímido, não é isolado. Tais pesquisas estão alinhadas com um movimento social mais amplo, especialmente impulsionadas pelos movimentos de intelectuais e lideranças indígenas, que têm buscado no passado uma ferramenta de luta no presente. Tais movimentos tratam de histórias locais específicas, mas

<sup>1</sup> Como Noelli (1996, 1999, 1999-2000), Neves (1995, 1998, 2000), F. Silva (2002, 2013), Heckenberger (2001) e J. Oliveira (2006) na arqueologia, e Monteiro (1994, 2001) e M. Almeida (2017) na história, entre outros.

não podem ser separados de uma onda global mais ampla, vide os inúmeros exemplos de *'deep history'* que vêm sendo construídos na Austrália (McGrath & Jebb, 2015), em países africanos (Schmidt & Kehoe, 2019), nos Estados Unidos (Shryock & Smail, 2011), além de diversos países da América Latina.

Intelectuais, lideranças e ativistas indígenas de diversos povos se inserem em espaços de fala e visibilidade distintos, como a academia, a política e os movimentos sociais. Nestes, buscam tornar visível sua própria perspectiva de mundo e suas trajetórias históricas. Cada povo, cada protagonista, traça seu discurso de maneira distinta, no entanto, chama particular atenção o desejo de inserir na História (aquela 'oficial', nacional, global) a sua própria perspectiva. Esta é construída com bases múltiplas, que envolvem tanto suas histórias e memórias, como também tem sido cada vez mais presente o uso da materialidade como fonte de suas reflexões e de suas práticas.

Fonte por excelência da arqueologia, a materialidade tem assumido um duplo papel, tanto na criação de significados e interpretações sobre o passado, quanto nas narrativas e nos processos de validação identitários e políticos no presente. As formas de atribuição destes significados e interpretações são múltiplas e têm sido usadas tanto na composição destas narrativas, quanto como ferramenta da práxis de muitos pesquisadores indígenas. Neste artigo, trazemos um estudo de caso de mobilização da materialidade pelos Laklãõ Xokleng para refletir sobre os significados deste processo para a atual conjuntura nacional e para a própria forma de fazer arqueologia.

As violências efetivadas contra populações indígenas ocorreram ao longo de todo o território nacional e são diversas as estratégias de protagonismo dos povos indígenas para lidar com os instrumentos dessa colonização (Monteiro, 1994, 1999, 2001; M. Almeida, 2012, 2017; Wittmann, 2007). Dentre tais estratégias indígenas, cabe destacar as transformações das escolas indígenas nos últimos anos, não apenas na participação efetiva de indígenas como professores, diretores, merendeiros,

mas na transformação mesma das estruturas de ensino-aprendizagem nas escolas, trazendo suas próprias epistemologias para dentro desta estrutura, o que tem feito da escola diferenciada indígena um dos principais formadores e locais de resistência indígena (Darella et al., 2018; Schild, 2016; Tassinari & Gobbi, 2009; Luciano, 2006; E. Silva, 2012).

É justamente no âmbito da busca por uma escola indígena diferenciada que surge nossa reflexão sobre como o povo Laklãõ Xokleng pensou o centenário do contato, a partir de suas narrativas, poesias, atividades escolares e o uso do teatro e de cenários como recursos de ensino-aprendizagem e protagonismo. Neste artigo, apresentamos reflexões conjuntas a partir de narrativas sobre o contato e a chamada 'pacificação', além de observação iniciais dos teatros e cenários construídos pela comunidade da aldeia Bugio, na Terra Indígena (TI) Ibirama Laklãõ, no período de 2014 a 2019, como parte das comemorações do centenário do contato.

## ABORDAGENS METODOLÓGICAS

Os dados tratados neste artigo são resultantes de distintas experiências das autoras na TI Laklãõ, em Ibirama, Santa Catarina. Conceição realizou sua pesquisa de mestrado e de doutorado, ambas em Antropologia, junto aos Laklãõ, pensando a escrita na forma de conhecimento Laklãõ e as suas próprias noções de tempo. Machado atua como professora para pesquisadores-estudantes Laklãõ no curso de Licenciatura Intercultural Indígena, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), desde 2012, onde tem atuado na orientação de diversos trabalhos de conclusão de curso, bem como na realização de atividades de tempo-comunidade nas aldeias e em atividades conjuntas nas escolas da TI junto ao projeto "Saberes indígenas na escola". Tais relações culminaram na construção coletiva de um projeto colaborativo junto aos pesquisadores Laklãõ que tinha por objetivo pensar as relações entre território e memória, o qual acabou por desencadear a criação de uma oficina audiovisual na TI, com a produção de um

documentário sobre a perspectiva Laklãnō da história do contato e do centenário. Priprá é pesquisadora Laklãnō, moradora da aldeia Bugio, mestre em História e doutoranda em Arqueologia, e atuou durante anos como professora na escola Vanhecu Patté, na aldeia Bugio, onde até hoje desenvolve atividades, fortalecendo ações e parcerias com o centro cultural da aldeia e a universidade. Ao longo deste processo de experiência (auto)etnográfica, as festas comemorativas locais, com exposições e atividades nas escolas, teatros performados e construção e ampliação do cenário, fizeram parte de nosso convívio, seja como participantes de sua produção, como no caso de Priprá, seja como público convidado, como para Conceição e Machado. Os dados e as reflexões apresentados neste artigo são resultantes deste convívio de mais de uma década com o povo Laklãnō e buscam aproximar reflexões desta trajetória.

## OS LAKLÃNŌ XOKLENG E O CENTENÁRIO DO CONTATO

Os Laklãnō Xokleng, povo indígena falante de uma língua da família Jê Meridional, do tronco Macro-Jê, habitavam tradicionalmente os vales recobertos por matas de araucárias do sul do Brasil, desde o sul do estado de São Paulo até o norte do Rio Grande do Sul. Atualmente, vivem majoritariamente na TI Ibirama Laklãnō (no alto vale do Itajaí), havendo um grupo menor na TI Rio dos Pardos, em Matos Costa, ambas no estado de Santa Catarina, além de sua presença nos centros urbanos e em algumas áreas em processo de reivindicação, como no Rio Grande do Sul.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi fundado no Brasil no contexto de ocupação territorial pelas companhias colonizadoras no fim do século XIX. No sul do Brasil, especialmente no território Laklãnō Xokleng, a violência e os assassinatos conduzidos pelas milícias pagas pelo governo e por companhias colonizadoras, os chamados bugreiros (Wittmann, 2007), começaram a ser questionados, sendo denunciados internacionalmente por Alberto Vojtech Fric, no XVI Congresso de Americanistas, em Viena, no ano de 1908, que obteve as informações

sobre a situação no sul do Brasil por meio dos periódicos em língua alemã publicados pelos colonos. Seu trabalho suscitou acalorado debate no Brasil a respeito da situação do indígena e conduziu a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910. Se antes os contatos com os indígenas eram realizados por missionários ou colonos de diferentes origens, agora passava a ser uma tarefa oficial do Estado estabelecer o contato, a proteção e a assistência a essas populações (Santos, 1973, p. 121).

A noção de 'pacificação', amplamente utilizada como estratégia de conduta do SPI, foi influenciada pelas ações do Coronel Cândido Rondon e suas abordagens de interação com os povos indígenas durante a construção das linhas telegráficas, que tinham o objetivo de conectar e fortalecer as fronteiras nacionais. Rondon, o primeiro diretor do SPI, utilizava uma técnica chamada de atração ao adentrar os territórios indígenas, deixando presentes para os 'nativos'. Esses presentes incluíam itens como painéis de ferro, facões, machados e roupas, entre outros. Uma estratégia similar foi adotada por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, no alto vale do Itajaí, onde oferecia aos Laklãnō Xokleng itens que eles desejavam e buscavam nas casas dos colonos, como ferramentas, painéis, roupas vermelhas e gado (Urban, 1985, p. 237). Do ponto de vista do Estado, essa abordagem de atração visava concretizar a 'pacificação', que consistia em manter os grupos indígenas em áreas específicas, liberando territórios mais amplos para outras ocupações não indígenas e para a exploração econômica de recursos naturais.

O ano de 2014 foi a 'comemoração' dos 100 anos da chamada 'pacificação' dos Laklãnō Xokleng, ou dos 100 anos em que os Laklãnō apertaram a mão de Eduardo Hoerhann, então funcionário do SPI encarregado da aproximação e do contato com o povo indígena às margens do rio Platê. Este marco temporal centenário mobilizou a comunidade Laklãnō de distintas formas, gerando encontros, festas, debates, pesquisas e vídeos, com reverberações que impulsionaram mudanças de práticas cotidianas, formas de nomeação e espaços nas aldeias.



Antes de seguir em nossa análise acerca do teatro e do cenário – uma das atividades marcantes desta mobilização sociocultural do centenário –, consideramos importante refletir um pouco mais sobre a ideia de ‘pacificação’ e as distintas formas com que o povo Laklãnõ construiu e ressignificou esse processo.

O tema do contato entre povos indígenas e os ‘brancos’ no contexto brasileiro foi e ainda é foco de grande reflexão. Segundo Vilaça (2006), os primeiros encontros entre culturas teriam pelo menos três dimensões: a existencial, a sociocultural e a histórica. Enquanto a dimensão existencial seria marcada pela experiência inicial do encontro e do ‘estranhamento’ das partes, a dimensão sociocultural estaria relacionada às formas pelas quais os sujeitos deram sentido a este encontro, a partir de suas próprias categorias e de seus valores socioculturais (Vilaça, 2006). Tais processos de racionalização estariam sujeitos, contudo, às contingências históricas relacionadas às trajetórias específicas de cada povo, o que caracterizaria a sua dimensão histórica (Vilaça, 2006).

A importância deste processo de reconhecimento das diferenças foi abordada anteriormente por Sahlins (1990, p. 15 citado em Vilaça, 2006, p. 42), ao ressaltar o que chamou de “estrutura da conjuntura”, que, diante destes eventos, haveria uma atualização das antigas classificações, ressignificando-as e criando formas outras de relação para o arranjo do presente.

No contexto do sul do Brasil, o contato dos Laklãnõ Xokleng com os brancos foi alvo de estudo do antropólogo Silvio Coelho dos Santos, que teve uma série de publicações sobre o tema, sendo o principal tema de seu livro “Índios e Brancos no sul do Brasil: a dramática experiência Xokleng” (Santos, 1973). O autor dedica um capítulo à chamada ‘pacificação’, isto é, o contato entre Eduardo Hoerhann com lideranças Laklãnõ Xokleng, em 1914. O autor nos revela um documento de 1918, de autoria de Dr. Paulo Aldinger, um “entusiasta da catequese” indígena à época:

Os principais planos para essa pacificação, são trazer os ainda selvagens para o convívio dos já meio civilizados e dos empregados do posto sem forçá-los por qualquer meio, e muito menos pela violência e, assim conquistá-los para a civilização e, paulatinamente integrá-los na comunidade brasileira. Uma tribo de tão reduzido número de membros, será fácil de ser inteiramente conquistada (citado em Santos, 1973, p. 154).

O trecho acima nos revela como a noção de pacificação parte de uma noção civilizatória eurocêntrica, que opunha uma suposta ‘selvageria’, categoria atribuídas aos Laklãnõ Xokleng e que os aproximava dessa natureza ‘indomada’, ‘instintiva’ e ‘irracional’, e, portanto, distinta da desejada civilização-cultura aos moldes europeus. Traz-nos, ainda, a localização dos Kaingang no processo, aqui referidos como os ‘já meio civilizados’, povo que atuou junto com o SPI de Eduardo Hoerhann no processo de aproximação com os Laklãnõ, e que, segundo Pate (2020), teriam sido os reais protagonistas desta ‘aliança’. Também deixa evidente o processo assimilacionista associado, cuja intenção era que deixassem de ser ‘índios’, homogeneizando e completando o processo de conquista do território nacional.

Lúisa Wittmann retoma o tema do contato entre os Laklãnõ Xokleng e os ‘brancos’ no livro “O vapor e o botoque” (Wittmann, 2007). Wittmann (2007, p. 155) ressalta que a visão mais difundida da pacificação à época era a de que “. . . saudava os funcionários do órgão governamental pela importantíssima tarefa empreendida em favor da colonização. Agora os alemães finalmente estariam seguros. Os índios, aldeados, não representariam mais perigo”.

Poderíamos seguir explicitando e reforçando a visão do contato, conforme reconhecida pela historiografia, no entanto, não é esta perspectiva que gostaríamos de enfatizar, mas sim a visão dos Laklãnõ Xokleng sobre este momento, que, como veremos, se tornou um ‘divisor de águas’ em sua história. Wittmann (2007, p. 161), em seu livro, já chamava atenção para este que também foi o tema principal do documentário “Û Tõ Dén Txi Kabel - aqueles que contam histórias” (Machado et al., 2015), em trecho que citamos abaixo:



Sabemos, até aqui, a visão do branco em relação ao processo de pacificação. O primeiro contato amistoso com os Xokleng teria sido realizado por um jovem corajoso e abnegado que enfrentou grandes obstáculos para atrair e pacificar o temido índio botocudo [como então os Xokleng eram chamados]. Mas como será que os Xokleng entenderam o seu primeiro diálogo com os brancos? (Wittmann, 2007, p. 161)

Wittmann (2007, p. 161) relata que Eduardo Hoerhann, “numa entrevista cedida no final de sua vida, confirma que os índios se percebiam como os verdadeiros pacificadores”. A autora traz ainda um diálogo lembrado por ele junto aos Laklãnō Xokleng logo nos primeiros momentos do encontro:

Os índios imaginavam que os brancos é que estavam sendo amansados, e hoje concluo que eles tinham razão, pois as terras eram deles . . . nas palavras de uma índia idosa, moradora da reserva, eles “decidiram sair por causa da miséria. Eles disseram: vamos nos encontrar com os brancos para que eles tratem de nós. Foi assim, senão hoje estavam todos no mato ainda” (Wittmann, 2007, p. 163).

Wittmann (2007, p. 162) ressalta que, “na memória Xokleng e na visão indígena da época[,] foram eles que ditaram as regras da aproximação. Portanto, pacificaram os brancos que atacavam e roubavam suas terras”.

P. Oliveira (2002) também discorre sobre a memória Laklãnō Xokleng da pacificação:

No caso da sociedade Xokleng, a memória sobre o contato e o período em que foram aldeados está muito viva, sendo passada de pai para filho, porque consistiu em um divisor de águas para a sociedade e trouxe consequências profundas e desastrosas. Para os mais velhos, ela representa uma nostálgica visão de um tempo melhor, para alguns jovens, a raiz das forças que os mantém em pé e lutando para uma nova vida. Este é o ponto nevrálgico para entendermos a construção da identidade Xokleng . . . Está neste momento [processo de pacificação] a raiz de toda a transformação, o ‘índio do mato’ deixou de existir, a cultura material e o universo simbólico do grupo foi transformado, muitas vezes, de forma compulsória (P. Oliveira, 2002, p. 95).

Apresentamos a narrativa da ‘pacificação’ contada por Woia Camlem, da aldeia Figueira, em entrevista realizada por uma das autoras em 2013 (Figura 1):

Kavinbytxagtxá, é de lá que Kuzug e a equipe dele, e a família dele, veio para cá no caminho. Onde era o caminho do avô dele. De lá que eles vieram para pacificar com esse Eduardo. Desceu ali na D'albergia, naqueles paredões, é lá que ele morreu o Vetxá. Fizeram matança ali e depois queimaram ele e depois vieram de novo lá na montanha na Serra Verde, lá no Taió Grande. Lá no Klê tó zui, na montanha grande. Subiram em cima e de lá avistou o Ka ku pli, Araçá Branco, com a turma dele. Kuzug disse: “vamos nessa direção lá no Ka ku pli e vamos comer os passarinhos, jacutinga”. Desceram e fizeram matança, dançaram e fizeram uma festinha e cruzaram este rio aqui na direção do Araçá.

Foram lá e subiram e chegaram e lá eles pararam e lá é onde eles fazem rancho, eles pararam lá para ficar, para comer, porque ali é parada deles. De vez em quando eles vinham lá e ficavam comendo e depois iam em outra direção. Kuzug convidou a família dele para ir lá no Timbó. Vamos lá no Kozylá, quer dizer, vamos lá no paredão pintado, vamos nessa direção. Eles foram. Quando eles chegaram lá, eles ficaram um dia e depois ele disse, vamos embora. Aí eles disseram: “vamos de volta, vamos fazer um atalho naquele ribeirão forte grande que é ali. Vamos descer lá que tem uma roça dos brancos, vamos lá tirar um machado para mim”. Eles vieram ali.

Aí chegaram no dia 20 de setembro e pousaram no dia 21 e desceram para cá. Ele mandou sua família inteira, Kóvi, Vomble, que não é seu irmão, é seu companheiro. Eram dois irmãos, três corajosos companheiros: Copacam, Kóvi e Vomblê. Desceram lá onde era a casa dele, mas eles estavam no meio da roça que era grande. Era dia 20 que desceram lá, foram lá e viram que a roça tava no meio do campo. E aí acharam que era difícil e voltaram para o acampamento e falaram para o pai: “pai, lá é a roça dele. Não tenho coragem de chega lá, não tem como entrar lá. Aí no outro dia o pai disse: “vai de novo e vê se vocês acham um outro jeito de entrar lá”. Eles foram lá. E de longe eles viram e eles ficaram na beira do mato, um cepo, caíram, e ficaram atrás do cepo grande.

Eduardo estava no meio da roça, conversando com os amigos dele.

De certo, estava contando que eles estiveram aqui. Aí, gritaram para ele se ele tinha levado as roupas, as foices, o facão. Daqui a pouco Kóvi disse para Vomble gritar para ele. Kóvi disse: “tu grita”, e Vomblê gritou e Eduardo gritou, e chamou e falou que ele tem as roupas, tudo ele oferecia para ele. Aí, ele ficou convidando, convidando, chamando, foi e foi. Quando era meio-dia, ele começou a falar assim: “vamos lá pegar o que ele está oferecendo”. Kóvi disse para o Eduardo: “bota mais para cá, bota mais para longe, não fica perto”. Aí, ele se retirou, Eduardo se retirou. Aí, ele veio conversando, o Vomblê tava junto, Vomblê disse: “vai tu pegar, se ele te matar eu vou te cobrar, agora tu não, eu vou te espiar”. Mas quando ele viu, veio atrás também. Mas tinha um amigo que veio assim escondido, que veio



escondido, ele não se mostrou com ele, ele veio atrás dele. Quando ele estava quase chegando, ele jogou uma flecha para ele, queria matar ele. Mas a flecha não chegou, caiu longe dele. Eduardo saiu. Desceu toda a turma que tava com ele e foram lá.

Vomblê foi na casa dele. Acharam machado, comida, tinha porco, mataram porco e levaram tudo. No dia seguinte, dia 22, eles desceram de novo, eles vieram porque uma mulher pediu para ele ir lá buscar aquele cachorro para mim. De madrugada ele convidou o Kóvi, "vamos lá para esta senhora que quer cachorro".

Agora é dia. Ele veio, chegou, viu cachorro, depois andaram perto por aí. Daqui a pouco, Eduardo estava voltando com a turma dele. Quando a turma dele estava voltando com o gado e o resto estava voltando de canoa. Quando estava andando perto da casa deles, escutam tiro. Escutaram o tiro: sim, escutaram mais dois tiros. Estavam vindo perto, saíram da mata e ficaram atrás do cepo grande de novo, olhando.

...

Cruzaram o rio que tava baixinho e convidaram: "vamos gritar de novo para ele". Vomblê veio de novo e voltou. Gritou alto, chamou de novo. "Vim trazendo mais roupa para ti, mais roupa, mais ferramenta, facão, tudo. Vomblê mandou Kóvi de novo: "vai tu lá".

Kóvi veio gritando para ele de novo. Traz mais para cá e fica longe. Ele deixou e ficou longe. Kóvi: "se eu vou lá, tu quer me matar com tua turma". Eduardo disse "não, eu estou te chamando para você vir para ficar aqui com nós". Vinha conversando. Vomblê veio atrás dele e chegou nele. Ele pegou a mão dele e depois a do Vomblê também.

Aí, a turma do Eduardo batia palma. "Cadê o resto da turma?". "Eles tão lá no mato". "Vai chamar ele e vou matar um gado para ti". Aí, pegaram a mão dele e depois voltaram, e Vomblê disse: "amanhã eu vou trazer a turma, dia 22 de setembro".

No dia seguinte, trouxe todo o resto da turma, a mulherada ficou com medo e ficou na beira do mato. Eduardo chamou: "vem, vem comer carne". Vomblê ajudou a chamar, até que todo mundo veio. As mulheres e companheiros deles vieram (comunicação pessoal, 2015).

A narrativa apresenta deslocamentos importantes do momento do contato com o SPI com relação à história oficial comumente propagada. Seria possível analisá-la de diversas formas, contudo marquei aqui apenas alguns elementos que me parecem importantes para nossa reflexão. O início da narrativa não é inaugurado com a chegada do branco, estrutura muito marcada nas narrativas históricas oficiais, e sim pela caminhada Laklãnõ. Caminhar é um processo



Figura 1. Grande festa do centenário do contato realizada na chamada 'greve', ocupação-protesto localizada na barragem Norte, dentro da Terra Indígena Ibirama Laklãnõ-Xokleng, em 2014. Ao centro, compartilhando suas palavras, S. Edu Priprá. Foto: Lays Cruz Conceição (2014).

importante na história Laklãnõ, como debatemos em outro artigo (Machado, 2016), e marca formas específicas de temporalidade e territorialidade. Ao inserir o encontro como parte de sua caminhada tradicional, há uma afirmação de sua territorialidade. Também o protagonismo Laklãnõ é ressaltado na narrativa. São os Laklãnõ que sabem onde os brancos estão e escolhem o melhor momento de se aproximar, indicando, inclusive, os termos destas relações. Por fim, o elemento corporal das relações é enfatizado. Pegar na mão de Eduardo é uma forma sempre marcada na narrativa Laklãnõ, indicando a importância do toque do corpo como reconhecimento de uma relação. A carne é também um elemento fundamental para os Laklãnõ, é seu alimento preferencial e marca sua sociabilidade. Apropriar-se de sua própria história é um elemento potente de protagonismo Laklãnõ, reconhecendo, assim, seu protagonismo e seus marcadores culturais nas formas de interação com a alteridade.

O marco do centenário da 'pacificação' em 2014 despertou um processo de pesquisa e registro do passado Laklãnõ, com muitos membros da comunidade recorrendo à memória dos mais velhos por meio de narrativas pessoais, lembranças de lugares, alimentos e práticas. Esse marco também trouxe à tona memórias de sofrimento, dor e violência. Assim, o centenário foi marcado por uma

mistura ambígua de celebração, reflexão e rememoração, como evidenciado no documentário “Ū Tõ Dén Txi Kabel - aqueles que contam histórias”, produzido em 2015 (Machado et al., 2015; Figura 2).

Este documentário foi parte de uma pesquisa colaborativa que visava capacitar jovens e voluntários Laklãnō de várias aldeias em habilidades de produção audiovisual e fotografia, para criar um vídeo sobre a história da chamada 'pacificação' dos Laklãnō Xokleng na TI Laklãnō. O público-alvo incluía tanto a comunidade indígena quanto um público mais amplo. O documentário foi concebido, filmado e editado pelos próprios indígenas participantes do projeto, em parceria com a pesquisadora Juliana Machado, o cinegrafista e editor Marcelo Dias e Eleonora Casali.

Essa parceria envolveu discussões conjuntas sobre roteiro, gravação e edição, juntamente com oficinas de capacitação em produção de videodocumentários (roteiro, direção, gravação e edição), realizadas na aldeia Figueira pela Associação Indígena Coctá Camlem-Nega To Dénkang Han. O documentário desempenhou um papel crucial ao registrar e divulgar o ponto de vista indígena acerca de sua própria história.

De acordo com Vanhecan Divas Camlem, presidente da associação indígena na época, o objetivo do documentário era “mostrar à comunidade Xokleng quando e como ocorreu a história da pacificação”, destacando sua



Figura 2. *Making off* do documentário do coletivo Laklãnō Xokleng. Foto: Lays Cruz Conceição (2014).

importância como meio de “conhecer a própria identidade e história” e de conscientizar tanto os indígenas quanto os não indígenas sobre a luta de cem anos do povo Laklãnō para sobreviver, apesar da discriminação (Machado, 2014).

A escolha pelo formato audiovisual foi feita pelos membros da associação indígena, em sua maioria composta por artesãos, anciãos e anciãs da comunidade. Seu Edu Priprá, na época, vice-presidente da associação indígena na aldeia Barragem, refletiu sobre a produção do videodocumentário durante o centenário da pacificação:

Kóví Patté foi o primeiro índio que deu a mão para o branco. Ouvi muitas histórias deles, dos sete aos 16 anos. Passava a noite contando a história dos índios como foi, me criei muito com ele. Ele concretizou um projeto que eles projetaram entre eles. Os caciques que eram os mais velhos lá no mato. Esta história é longa, vem de lá. Aprendi bastante com ele. A gente acha que esse trabalho, da associação que foi formada para resgatar e conhecer nossa cultura, é uma necessidade que os nossos índios têm. A juventude crescida, boa parte não sabe a história, de onde eles vieram. Vou me ligar com esta associação já que faz 100 anos que estes índios saíram do mato, no dia 22 de setembro. O branco tem como festival de lembrança, mas é a marca do sofrimento que passaram estes índios. Devia ser o dia do choro para toda a população. Aqui, ficaram nossos pais, parentes e antepassados. Meu pai foi morto em 1954 em prol desta terra aqui. Me criei sem pai desde os sete anos. Isto dói na vida da gente. Esta juventude de agora não sabe como aconteceu isso, porque vieram. Vi que foi para nós um grande sofrimento. Quero que fique registrado numa história de um povo vivo.

Se ficar assim, vai ficar sem história, quais são suas identidades.

A reserva era uma aldeia só, um só cacique. Uma tribo só. Um idioma só.

Isto é uma consequência, isto que está acontecendo aqui. Isto não é uma vantagem. É uma perda muito grande. Uma vergonha.

Deveria se chamar 'sequestração', porque eles foram sequestrados.

Vamos mostrar, divulgar, para que daqui a 100 anos possam conhecer essa nossa história como uma realidade. O respeito de uma tradição, de um costume (comunicação pessoal, 2015).

A produção do documentário capturou a dinâmica do processo de rememoração e seus impactos dentro da comunidade. Ao envolver os jovens como entrevistadores

dos anciãos, surgiram diferentes memórias e conexões com os eventos relatados, como o aperto de mão com os funcionários do SPI. As lembranças evocaram emoções e experiências variadas, vivenciadas de forma única por cada indivíduo, dependendo de seu parentesco, proximidade com o aparato oficial do SPI e redes específicas de relacionamento, afinidades e favorecimentos.

Inicialmente, o termo 'pacificação' era comum no cotidiano da comunidade e nos debates dentro do projeto, mas, ao longo das experiências, ele foi gradualmente substituído. Os eventos passaram a ser referidos em torno do tema da 'reflexão' sobre aquele momento, como ocorreu em um evento organizado pela Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Vanhecu Patte, na aldeia Bugio naquele ano. Esse período de 'reflexão' resultou em uma mudança no discurso sobre o termo 'pacificação', que passou a ser chamado de '100 anos de resistência', como evidenciado no poema escrito pelo Sr. João Adão Nunc-nfoônro de Almeida.

Os Pacificadores  
(por João Adão Nunc-nfoônro de Almeida)

Você que está me olhando, também me ouvindo falar  
tire o teu lenço do bolso, porque você pode chorar,  
conhecerão a realidade que aqui vou registrar.  
Saberão que a história contada completa ela não está,  
pois, não fala dos Kaingang que vieram do Paraná.

Eduardo não estava só, para os Xokleng pacificar,  
porque não contar a verdade dos que vieram lhe ajudar.  
Na história não aparece, seus nomes no anonimato está,  
mas no decorrer desse poema conhecê-los tu irá.

Kanduy e seus quatro filhos, vieram no rio Plate se estalar,  
Rosa, também Messias[,] índias lindas de olhar,  
também Jóngón e Olímpio esta é a família Priprá.  
Os índios Janguinho Ciri que junto veio desbravar,  
comeles Candida Nunc-nfoônro[,] esposa de Olímpio Priprá.

(J. Almeida, 2017, p. 25)

Cenário de Horror  
(por João Adão Nunc-nfoônro de Almeida)

Todos esses índios valentes, que vieram morar aqui,  
formaram esta grande tribo, Xokleng, Kaingang e Guarani.  
O poema que estás ouvindo, sei que vai te emocionar  
e se tiver consciência correndo vem nos ajudar,  
a defender os direitos que constituição nos dá.

Em 1914 é que a "pacificação" aconteceu  
no dia 22 de setembro foi que o índio Kóvi se rendeu,  
trazendo todo o povo indígena e a pacificação aconteceu,  
Não querendo mais ver sangue, de seus patrícios a correr,  
cansados de tantas lutas para a terra defender.

Pois vinha sendo invadida, numa batalha infernal,  
Morria índio todos os dias  
Na praça de Blumenau era o cenário do horror,  
Onde era contado as orelhas, dos índios mortos sem temor,  
Pelos bugreiros malditos, homens mais e sem amor.

Lembrando das mulheres grávidas, dilaceradas com facão,  
Entre gritos de agonia, clamando por compaixão,  
O corpo delas tombavam, e o feto caía ao chão.  
Na história Catarina, tu verás confirmação.  
Hoje o sangue inocente clama por retratação,  
Se é que existe justiça vamos usá-las por que não.

Hoje não é a espingarda  
Nem trabuco ou facão  
Que fere os nativos da terra  
Indígenas desta nação  
Mas são os engravatados  
Com suas canetas nas mãos

A Bela e Santa Catarina, que todos persiste em falar,  
Está regada de sangue, dos índios deste lugar.  
Xokleng, Kaingang e Guarani, bravos guerreiros a lutar,  
Perseguidos por bugreiros, muitos vieram a tombar,  
Derramando o seu sangue, para a terra conquistar,  
Assim surgiu a história que ouvindo hoje tu estás.

No dia 22 de setembro, já 100 anos se passou,  
Em que esse povo guerreiro, sem querer a matar deixou,  
Refletindo aquele dia no peito sinto compaixão,  
Em vez de serem libertos, entraram na escravidão.  
A terra ficou pequena, acabou caça e o pinhão,  
As margens do rio eles andam, e o peixe onde estão?

Morreram envenenados, com agrotóxicos das plantações,  
que os colonos derramam todos os dias pelo chão.  
Se fosse aipim ou batata, se fossem milho ou feijão,  
Mas é o maldito fumo que intoxica o pulmão.  
O poema que estou recitando, é verdade ela é real,  
Está escrito no livro Xokleng Memória Visual.

(J. Almeida, 2017, pp. 26-27)

Desde o centenário de resistência Laklãnõ, os eventos ocorridos nas aldeias, comunidades e escolas ganharam maior fôlego e assumem de maneira mais explícita seus lugares de protagonismo frente aos processos violentos de silenciamento, violência, marginalização que o contato impôs a seu cotidiano, cultura e forma de vida. Os principais eventos para estes marcos são o 'dia do Índio', como ainda é chamado por



muitos, em abril, e o contato do SPI, em setembro. E é justamente nestes dois espaços de reflexão que o teatro se tornou um recurso no diálogo intercultural. Neste artigo, focaremos nos temas selecionados para serem encenados e o chamado 'cenário' do teatro, realizado na aldeia Bugio de 2014 até 2019, último ano em que foi realizado antes da pandemia de COVID-19 (2020-2021) (Figura 3).

Inicialmente, as encenações ocorriam no âmbito da escola da aldeia Bugio, no espaço externo dela. Os temas abordados ao longo dos anos para serem performados nas chamadas "Mostras culturais" durante este período foram: o ritual de passagem dos jovens, com a produção da bebida ritual Mõg; a perfuração dos lábios; o 'aperto de mãos' com Eduardo Hoerhann: primeiro contato com o branco; a cremação dos mortos; o casamento tradicional; e o batismo tradicional. Todos os temas eram performados a partir do 'jeito tradicional', associado por eles a como eram as coisas e as pessoas no chamado 'tempo do mato', antes do contato de 1914.

Selecionamos um dos teatros, a 'cremação dos mortos', para uma análise mais aprofundada de suas escolhas performáticas e do repertório material envolvido no processo. Nosso intuito é pensar como a materialidade é usada como suporte e veículo de comunicação 'para fora' e agente impulsionador de transformação 'para dentro'.



Figura 3. Teatro realizado na aldeia Bugio, no cenário criado ao lado da escola Vanhecu Patté, apresentação sobre o contato com SPI. Foto: Lays Cruz Conceição (2016).

## O TEATRO DE SI

Ao longo dos anos, a apresentação assumiu um papel cada vez mais central na comemoração/rememoração deste povo, especialmente na aldeia Bugio. Eles foram saindo do espaço escolar e criaram um espaço na aldeia chamado 'cenário'.

O cenário é um espaço de mata secundária, ao lado da estrada e aos fundos do terreno da escola (Figura 4). O caminho que leva ao cenário possui um arco em madeira, onde está inscrito seu nome no idioma: *Ág Agglán Jó* ou "rituais de festas e danças" (tradução de Micael Weitscha, comunicação pessoal, 2020). Na aldeia Bugio, isso se estabeleceu em um ponto próximo à escola, à Casa do Artesanato e à Casa de Cultura, configurando o que passou a ser chamado de 'centrinho da aldeia'. O cenário se trata do mais recente espaço neste conjunto e se abre em direção à floresta. A proximidade entre estes espaços culturais nos parece significativa dos processos que transformaram as festividades na aldeia Bugio nos últimos anos e parece traduzir espacialmente as relações estabelecidas entre conhecimentos, a cultura Laklãnō Xokleng e a centralidade da escola neste processo contemporâneo.

Desde a inauguração deste espaço, ele tem sido anualmente expandido pelos professores. Inicialmente, em 2015, foi aberta uma pequena clareira em meio à mata onde o público dividia espaço com os atores, separados por uma pequena cerca de madeira que marcava as áreas



Figura 4. Entrada do cenário criado na aldeia Bugio, ao lado da escola Vanhecu Patté. Foto: Lays Cruz Conceição (2014).

de atuação. Com o tempo, foram abertas trilhas largas que conectavam a clareira inicial com um pequeno lago.

Na festa seguinte (2016), abriram mais um espaço, próximo a vários xaxins, onde construíram uma casa tradicional. Já em 2017, havia três grandes casas tradicionais com cobertura de palha de guaricana, forradas com folhas de xaxim. E, em 2018, foi construída mais uma casa com uma parte de seu piso com uma estrutura subterrânea, fruto das pesquisas feitas por professores com os mais velhos. O termo 'estrutura subterrânea' refere-se a sítios arqueológicos, localizados no planalto e na encosta da serra, entre os estados de São Paulo e Rio Grande do Sul. Em geral, são estruturas cavadas em forma circular, apresentam-se em agrupamentos e estão associadas a elementos como buracos de poste e fogueiras, possivelmente indicando terem sido cobertas. Em geral, são associadas a antigas moradias de povos Jê em períodos pré-coloniais. Os Laklãnõ têm se interessado por esses sítios, o que tem provocado narrativas e memórias sobre suas possíveis associações com essas estruturas no passado. O teatro é encenado em movimento ao longo da trilha, e o público se move junto com os atores nas trilhas, nas matas e em volta do lago.

Os atores são os membros da aldeia do Bugio, que interpretam personagens, vestindo-se a caráter. O teatro é bilíngue, mas as línguas (Laklãnõ e português) não são apresentadas como tradução uma da outra, algumas falas são feitas exclusivamente em Laklãnõ (pelos atores) e a narrativa é contada como uma história em português, sendo feita por um dos professores, com uso do microfone.

O teatro Laklãnõ não são encenações no modo como a sociedade não indígena experiencia peças teatrais. A apresentação é aquela na qual não existe diferença entre a apresentação mesma e os acontecimentos rememorados pelos mais velhos (Conceição, 2015). Nos últimos anos, eles têm aprimorado a presença dos elementos que compõem as apresentações, fazendo pesquisas sobre as moradias, os trajes e os utensílios usados no cotidiano do 'tempo do mato'. Este universo de materialidades envolve escolhas, ações e meta-ações.

Para a comemoração, são convidados, além de todos da terra indígena, parceiros das universidades, políticos locais e regionais, bem como parceiros e conhecidos das cidades vizinhas. O teatro, então, é feito tanto para dentro como para fora, isto é, é feito para os próprios Laklãnõ, como também para os brancos. Apesar de o primeiro tema selecionado ser sobre o contato com o branco, os demais tratam de práticas tradicionais há muito não mais realizadas entre eles, e que se encontram muitas vezes na memória dos sábios e dos mais velhos. Se antes a ênfase era dada ao contato e às grandes cerimônias, a comunidade desafiou os professores a tratarem da vida cotidiana no 'tempo do mato' e, por isso, também foram construídas mais casas chamadas de tradicionais e o cenário cresceu, para acomodar as casas e as famílias cujas relações constituem as bases a partir das quais irradiam as memórias do 'tempo do mato'.

Criar o texto, o roteiro, os gestos é um esforço coletivo que se inicia com uma pesquisa com os mais velhos, muitas conversas longas nas quais os mais jovens escutam as histórias dos antigos, as histórias do 'tempo do mato'. Os sábios são chamados não apenas para integrar o teatro, mas são peça essencial na escolha da configuração do figurino, que deve ser o mais fiel possível ao usado anteriormente, aos gestos corporais das ações, assim como às falas e às maneiras de falar. Ao longo deste processo de produção, a interação entre jovens e velhos é intensa e eles cuidam para que os objetos sejam feitos da maneira tradicional; assim, organizam saídas para o mato em busca de matérias-primas para a confecção de seus objetos e os jovens são ensinados a processá-las pelos anciões, que vão associando histórias do tempo do mato a seus gestos.

Na encenação da cremação realizada em setembro de 2017, acompanhamos a cena cotidiana de uma família em sua casa (Figura 5). A luta entre os Laklãnõ e os brancos, nesta ocasião, não se iniciou com o contato, a chamada 'pacificação'. Imersos em sua vida no mato, o assassinato de um jovem pelos bugreiros marca o início dos preparativos para a cremação de seu corpo



Figura 5. Teatro em movimento: ritual de cremação. Foto: Lays Cruz Conceição (2017).

e o choro cerimonial. A cena se passa em uma clareira aberta em um terreno de mata ao lado da escola na aldeia Bugio, na TI Laklãnō. Trata-se de um terreno com pequenos morrotes, um pequeno lago, rodeado pela mata secundária. Neste espaço, há alguns delimitadores que marcam o local como um cenário. Um portal de madeira indicando a entrada na área e alguns troncos delimitando o limite do acesso do público à área do teatro. Dali, podemos avistar algumas casas feitas de folhas de palmeiras, dispostas uma próxima à outra. O episódio do assassinato ocorre longe das casas, entre o lago e a mata. Os atores, com torsos nus, pintados com as marcas indicadoras de seus parentescos cobrindo seu peito, braços e rostos, usam saias de palha e algumas mulheres usam mantos de urtiga. Na cabeça, usam penas ou cocares pequenos. No momento inicial, as mulheres estão próximas às casas, realizando atividades cotidianas, enquanto os homens jovens aparecem caminhando próximos à mata. Após a morte do jovem, os jovens que o acompanhavam carregam seu corpo de volta à área das casas, onde as mulheres mais jovens e mais velhas, assim como os homens mais velhos, começam a chorar. Na sequência, montam uma espécie de girau de madeira onde colocam o corpo do jovem morto, envolto com palhas e madeiras. O fogo começa a ser acesso embaixo do girau e vai tomando conta do que seria o corpo do jovem, enquanto o choro cerimonial é entoado pelas

mulheres em volta do fogo. A cena ocorre com os atores conversando entre si e cantando no idioma Laklãnō, enquanto um narrador conta a sequência de ações em tom de história, falada em português, em terceira pessoa, enquanto fica em pé, com um microfone, próximo ao público. Durante esta sequência de eventos, o público vai caminhando, acompanhando o movimento dos atores, ficando inicialmente mais próximo das áreas do lago, direcionando-se depois à área das casas para acompanhar o ritual de cremação. Durante o momento do fogo e enquanto as mulheres entoam o choro cerimonial, vemos um ‘cocho’ de madeira escavada de araucária, onde fica armazenado o *mōg*, bebida fermentada à base de xaxim e mel, de onde os atores retiram a bebida com pequenos copos feitos de taquara e vão consumindo ao longo da encenação.

Caberia pensarmos a escolha do tema, a ideia de teatro e outros aspectos das escolhas performáticas.

A presença não indígena aparece como um evento dentro da história Laklãnō, e não como o início da história deste povo. O descolamento temporal do contato que iniciava as apresentações encenadas dentro da escola nos anos anteriores foi simultâneo ao movimento de levar a prática ritual para o mato – o lugar histórico de sua existência e vitalidade.

Assim, sair da escola e ir para o mato faz parte de uma escolha, por colocar novamente os corpos dos jovens Laklãnō no mato, imersos em referenciais espaciais e sensoriais outros, que não o da circunscrição arquitetônica *zug*, branca e não indígena. A expansão do cenário na aldeia Bugio em direção à floresta deixa o espaço escolar para reocupar o lugar de sua cultura. Isso também ocorre com o público, que é posto a experimentar ativamente como é estar na floresta. A vivência ativa dos atores e do público é potencializada com o movimento ativo de todos os sujeitos ao longo do teatro. Os atores e o público andam, se movem ao longo da trilha, juntos, o que reflete tanto uma atualização da importância do mover-se no modo e no tempo Laklãnō de ser, como uma busca de colocar no

presente estes outros sujeitos em sua própria lógica de intensa mobilidade. É o mover-se conjunto que cria ou atualiza (novas e velhas) formas de relação entre eles e com as alteridades, afirmando suas reexistências.

Já no que tange aos elementos materiais, podemos eleger os principais repertórios selecionados por eles como suportes da memória: seus corpos pintados com os grafismos, as vestes de palha trançada e as mantas de urtiga, a paisagem (a mata, as nascentes, as trilhas), as casas de madeira e palha e as estruturas de fogueiras diversas, sempre presentes (desde o fogo doméstico ao fogo ritual da cremação), e um repertório de objetos móveis, como os arcos e flechas com decoração trançada e penas para os homens, os pentes de cabelo com penas, os brincos de penas nas mulheres, os colares de sementes para todos, o chocalho, a cinta de palha de carregar bebê, e o *môg* (bebida fermentada) com o seu suporte de tronco escavado, pedras-ferro em volta e taquara para beber. Todos estes suportes materiais foram selecionados para apresentar um tempo, uma gente, um modo de ser e fazer único.

O efeito esperado no público é o (re)conhecimento de sua cultura, o reconhecimento de sua gente e de seus corpos no presente. Para tanto, expõem e recriam eventos de seu passado, não através de uma narrativa diacrônica, mas de um evento significativo. O evento engaja seu público através da sensibilização de seus próprios corpos no ritmo do movimento e nos lugares de seus corpos. O passado é trazido para o presente através dos objetos, das falas, dos corpos e dos lugares para virar fato. Fato histórico. Os corpos Laklãnõ podem então apropriar-se de sua perspectiva sobre a sua própria história e, assim, incorporá-la em suas próprias narrativas.

A afirmação de sua identidade cultural no presente, então, é reafirmada através não da continuidade ou permanência de objetos do passado no cotidiano, como uma afirmação essencializada de um eterno presente, mas sim através de estratégias performáticas de engajamento com o outro, para que ele possa experienciar uma outra

perspectiva de si. Esse efeito tem eficácia tanto para os brancos quanto para os Laklãnõ que assistem e que atuam diretamente na apresentação. Recriar gestos e vozes, fazer e usar objetos do passado, permite aos atores se conectarem com sentimentos, afetos, conhecimentos e perspectivas de seus parentes no passado ao mesmo tempo em que o movimento do público com eles potencializa uma sensibilização destes sujeitos para a diferença dos pontos de vista; neste sentido, a (nova) perspectiva dos brancos sobre a cultura Laklãnõ Xokleng é potencializada, ao mesmo tempo em que o é também a própria relação dos Laklãnõ Xokleng com suas materialidades.

O que se cria, mais do que uma sequência de fatos, é o compartilhamento de uma maneira de ser e entender o mundo. Os objetos selecionados são índices de um tempo, mas, principalmente, de um modo de ser e, por isso, são utilizados no presente como suportes identitários que não perdem sua potência, mesmo quando deslocados de sua função, diminuídos em seu tamanho e transformadas suas matérias-primas. Convivendo com carros, celulares, aparelhos de TV, livros, aviões, as pontas de flecha, os machados, os chocalhos, os colares entram em uma nova relação com os sujeitos que produzem, utilizam ou os vendem.

O teatro e os objetos são em geral entendidos como algo 'para fora', isto é, uma forma de comunicar e sensibilizar os sujeitos que assistem. No entanto, o que vemos entre os Laklãnõ é que a produção dos teatros engendra uma complexa rede de sujeitos que se engajam num processo reflexivo sobre seu próprio ritmo, conecta gerações e recria processos de ensino-aprendizagem entre os mais velhos e os mais jovens, em que gostos, cheiros, imagens não conhecidas por algumas gerações são vivenciados. Este encontro dentro da comunidade desencadeia novas produções de objetos e, da mesma maneira, novas relações, fazendo com que as pessoas possam fazer escolhas sobre quais destas criações passam a fazer parte de suas vidas atuais.



A exposição dos objetos produzidos pelos jovens na escola e daqueles guardados pelos mais velhos propicia ver de forma concreta as relações que permitem hoje aos mais jovens acessarem os conhecimentos que produzem estes objetos. A cultura Laklãnō Xokleng, em suas distintas materialidades, é mostrada sem uma linha temporal na qual os objetos estejam alinhados ao passado em direção ao futuro: todos estes elementos estão igualmente presentes (Conceição, 2020). Bem diferente das exposições tradicionais em museus históricos e arqueológicos, onde a classificação, a origem e as formas de uso dos objetos são expostas em etiquetas.

A partir de outras apresentações, como o teatro que apresentou o ritual de iniciação dos jovens, como desdobramento, alguns meninos perfuraram seus lábios com *piercings*, como uma nova forma de botoque. Há uma vontade de alguns de retomar os rituais de iniciação com perfuração dos lábios dos meninos e tatuagem nas moças, o que vem sendo discutido com os mais velhos sobre como e quando fazer este processo.

Com o teatro do casamento, no qual a bebida ritual foi refeita depois de muitos anos, os Laklãnō retomaram sua produção, aperfeiçoando seu modo de fazer com as matérias-primas contemporâneas, que, hoje, pode ser encontrada em diversos momentos e encontros Laklãnō (W. Almeida, 2015). Após a performance da cremação, surgiu um recente processo de remoção dos cemitérios antigos para novos enterramentos, assim como a vontade de escavar o enterramento do último *Kujã* (título dado à liderança espiritual).

Estes exemplos nos mostram como o efeito do movimento performático é muito mais complexo do que usualmente entendemos. Não se trata de uma essencialização engessada de sua história e sua identidade, se o teatro foi ou não inicialmente pensado 'para fora'. Uma vez em movimento, ele age com um duplo efeito transformador/atualizador, uma dupla eficácia, para dentro e para fora, e altera as próprias formas 'de dentro'. O teatro é, assim, uma forma de agenciar contranarrativas e

perspectivas colonialistas e hegemônicas da história Laklãnō e cria experiências novas de existência no presente.

As provocações que essas dinâmicas nos fazem, enquanto arqueólogas e antropólogas, são de ordem diversa, desde a forma como atua a agência destes objetos e suas cadeias operatórias sobre os sujeitos que as produzem e sobre os que as experienciam até uma reflexão sobre a permanência temporal de determinados objetos, bem como as suas transformações e permanências ao longo do tempo.

Mas, para além disso, queríamos terminar compartilhando outra inquietação que elas provocam: as performances narram multisensorialmente perspectivas históricas Laklãnō e expõem, assim, a colonialidade de nossa forma de construção de história indígena.

A linearidade de nossos tempos, a linearidade de nossas classificações materiais, continua sufocando a historicidade e a temporalidade indígena. Como construir uma história indígena verdadeiramente (de-)contracolonial sem fugir da prisão epistêmica da história contada pelo outro? Seguimos refletindo e caminhando com a noção Laklãnō de que o passado está na nossa frente, e não atrás de nós.

## AGRADECIMENTOS

Os dados utilizados para este artigo foram produzidos com o apoio de bolsas de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

## REFERÊNCIAS

- Almeida, J. A. N.-N. (2017). *Vivências e sentimentos do povo Laklãnō/Xokleng*. 3 de Maio Ltda.
- Almeida, M. R. C. (2012). Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, 1(2), 21-39. <https://doi.org/10.20949/rhjh.v1i2.39>
- Almeida, M. R. C. (2017). A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, 37(75), 17-38. <https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>



- Almeida, W. C. P. (2015). *O móg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklânô/Xokleng* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Santa Catarina]. <http://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Valderes-Cocta-P-de-Almeida.pdf>
- Bespalez, E. (2009). *Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.71.2009.tde-25022011-160749>
- Cabral, M. P. (2012). *No tempo das pedras moles - arqueologia e simetria na floresta* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará].
- Conceição, L. C. (2015). *Vivências de escritas entre os Laklânô/Xokleng* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/133084>
- Conceição, L. C. (2020). *Memórias Laklânô/Xokleng: conhecimentos, silêncios e temporalidades* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/216469>
- Corrêa, A. A. (2014). *Pindorama de Mboia e ìakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2014.tde-17102014-154640>
- Darella, M. D. P., Heineberg, M. R., Conceição, L. C., Guerola, C. M., & Colombera, A. C. (Orgs.) (2018). *Ág tō Laklânô-Xokleng ág jákle vānhló zi kū: ág jóba mē óg jávān kū tō óg ze jógpālag jā. Consciência Laklânô-Xokleng em ação: jeitos de ensinar e aprender na terra indígena Laklânô*. [s. n.]. [https://repositorio.ufsc.br/bitstream/item/5a2045e1-f2ae-44d9-8d8b-37a57befdcdb/Livro%20Xokleng%20Completo\\_PDFweb.pdf](https://repositorio.ufsc.br/bitstream/item/5a2045e1-f2ae-44d9-8d8b-37a57befdcdb/Livro%20Xokleng%20Completo_PDFweb.pdf)
- Garcia, L. L. W. (2017). *Paisagens do Médio-Baixo Xingu: arqueologia, temporalidade e historicidade* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2017.tde-31082017-142914>
- Heckenberger, M. (2001). Estrutura, história e transformação: a cultura xingua na *longue durée*, 1000-2000 d.c. In B. Franchetto & M. Heckenberger (Eds.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura* (pp. 21-62). Editora UFRJ.
- Heckenberger, M. (2008). Entering the agora: archaeology, conservation, and indigenous peoples in the Amazon. In C. Colwell-Chanthaphonh & T. J. Ferguson (Eds.), *Collaboration in archaeological practice. Engaging descendent communities* (pp. 243-272). Altamira Press.
- Kojan, D., & Angelo, D. (2005). Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology. *Journal of Social Archaeology*, 5,3. . <https://doi.org/10.1177/1469605305057585>
- Lathrap, D. (1970). *The Upper Amazon*. Praeger.
- Luciano, G. S. (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje* (Coleção Educação para Todos, 12). Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional. [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio\\_brasileiro.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf)
- Machado, J. S. (2013). História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia*, 26(1), 72-85. <https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.369>
- Machado, J. S. (2014, fev.). *Xokleng, 100 anos pacificando os brancos* [Vídeo-documentário]. Associação Indígena Cocta Camlem Nega Tō Dénkang Han.
- Machado, J. S., Laklânô-Xokleng, C. A., Casali, E., & Dias, M. (2015). *Ū Tō Dén Txi Kabel - aqueles que contam histórias* [Vídeo]. Oca Produções. <https://www.youtube.com/watch?v=VCM5yu56Gzk>
- Machado, J. S. (2016). Caminhos e Paradas. Perspectivas sobre o território Laklânô (Xokleng). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (27), 179-196. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137298>
- Machado, J. S. A. (2017). Arqueologias indígenas, os Laklânô Xokleng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia*, 30(1), 89-119. <https://doi.org/10.24885/sab.v30i1.504>
- Machado, J. S. (2019, novembro). (Re)Existires: Histórias indígenas, arqueologias do presente [Comunicação oral]. XX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Pelotas, RS.
- Machado, J. S., Tschucambang, C., & Fonseca, J. R. (2020). Stones, clay and people among the Laklânô Xokleng Indigenous people in Southern Brazil. *Archaeologies*, 16, 460-491. <https://doi.org/10.1007/s11759-020-09405-8>
- McGrath, A., & Jebb, M. A. (2015). *Long history, deep time. Deeping histories of place* (Aboriginal History Monographs). Australian National University Press. <http://doi.org/10.22459/LHDT.05.2015>
- Monteiro, J. (1994). *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Cia das Letras. <http://www.etnolingua.org/biblio:monteiro-1994-negros>
- Monteiro, J. (1999). Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In A. Novaes (Org.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 237-249). FUNARTE/Companhia das Letras.
- Monteiro, J. (2001). *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo* [Tese de livre-docência, Universidade Estadual de Campinas]. <http://www.etnolingua.org/tese:monteiro-2001>



- Murra, J. V., Wachtel, N., & Revel, J. (1986). *Anthropological history of Andean polities*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511753091>
- Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM. <https://librosoa.unam.mx/handle/123456789/321>
- Neves, E. G. (1995). Village fissioning in Amazonia: a critique of monocausal determinism. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (5), 195-209. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1995.109235>
- Neves, E. G. (1998). *Paths in the dark waters: archaeology as indigenous history in the Upper Rio Negro Basin, northwest Amazon* [Tese de doutorado, Indiana University].
- Neves, E. G. (2000). Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In A. L. Silva & D. Grupioni (Orgs.), *Temática indígena na escola* (pp. 171-196). MEC/MARI/UNESCO.
- Noelli, F. S. (1996). Os Jê do Brasil Meridional e a antiguidade da agricultura: elementos de lingüística, arqueologia e etnografia. *Estudos Ibero-Americanos*, 22(1), 13-26. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.1996.1.28773>
- Noelli, F. S. (1999). Repensando os rótulos e a história dos Jê do Sul o Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (supl. 3), 285-302. <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.1999.113474>
- Noelli, F. S. (1999-2000). A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas - 1872-2000. *Revista USP*, (44), 218-269. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p218-269>
- Oliveira, J. E. (1996). *Guató: argonautas do Pantanal*. EDIPUCRS.
- Oliveira, J. E. (2006). Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo de caso por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y. *Revista de Arqueologia*, 19(1), 29-49. <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/213>
- Oliveira, P. E. (2002). *Da tanga às Havaianas: historicidade e etnicidade Xokleng (1914-2001)* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"].
- Pate, O. K. (2020). *O contato descrito pelos Laktlânô-Xokleng, os descendentes dos Kaingang e as trocas de costumes e saberes* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/204696>
- Raymond, S. J. (2009). Dos fragmentos às vasilhas: um primeiro passo para a construção de contextos culturais na arqueologia da floresta tropical. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 1(2), 512-535. <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/295/463>
- Rocha, B. (2017). *Ipi Ocemumuge: A regional archaeology of the Upper Tapajós River* [Doctoral thesis, University College of London]. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1558734/>
- Rocha, B. C., Beletti, J., Py-Daniel, A. R., Moraes, C. P., & Oliveira, V. E. H. (2014). Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 6(2), 358-384. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v6i2.1873>
- Sahlins, M. (1990). *Ilhas de História*. Zahar.
- Santos, S. C. (1973). *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Edeme. <http://www.etnolingua.org/biblio:santos-1973-indios>
- Schaan, D. P. (2007). Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além – e apesar – das fases e tradições. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 2(1), 77-89. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222007000100006>
- Schild, J. D. J. I. J. (2016). *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180404>
- Schmidt, P. R., & Kehoe, A. B. (Eds.). (2019). *Archaeologies of listening*. University Press of Florida. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvx076q8>
- Shryock, A., & Smail, D. L. (2011). *Deep history. The architecture of past and present*. University of California Press.
- Silva, E. (2012). O ensino de História Indígena: possibilidades, exigências e desafios com base na Lei 11.645/2008. *Revista História Hoje*, 1(2), 213-223. <https://doi.org/10.20949/rhhj.v1i2.48>
- Silva, F. A. (2002). As tecnologias e seus significados. *Canindé. Revista do Museu de Arqueologia de Xingó*, (2), 119-138.
- Silva, F. A. (2009). Arqueologia e Etnoarqueologia na aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (19), 205-219. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2009.89884>
- Silva, F. A., Bepalez, E., Stuchi, F. F., & Pouget, F. C. (2010). Arqueologia em terra indígena: uma reflexão teórico-metodológica sobre as experiências de pesquisa na Aldeia Lalima (MS) e na Terra Indígena Kaiabi (MT/PA). In E. Pereira & V. Guapindaia (Orgs.), *Arqueologia amazônica* (Vol. 2, pp. 775-794). MPEG/IPHAN/SECULT.
- Silva, F. A., Bepalez, E., & Stuchi, F. F. (2011). Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuaratinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 3(1), 32-59. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v3i1.629>



- Silva, F. A. (2013). Tecnologias em transformação: inovação e (re) produção dos objetos entre os Asurini do Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8(3), 729-744. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000300014>
- Tassinari, A. M. I., & Gobbi, I. (2009). Políticas públicas e educação para e sobre indígenas. *Educação*, 34(1), 95-112. <https://periodicos.ufsm.br/reveducao/article/view/1591>
- Urban, G. (1985). Interpretations of intercultural contact: the Shokleng and Brazilian National Society, 1914-1916. *Ethnohistory*, 32(3), 224-244. <https://doi.org/10.2307/481922>
- Vilaça, A. (2006). *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Ed. UFRJ.
- Wittmann, L. T. (2007). *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Letras Contemporâneas.
- Wüst, I. (1991). *Continuidade e Mudança: para uma interpretação dos grupos pré-coloniais da bacia do rio Vermelho, Mato Grosso* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].
- Wüst, I. (1999). Etnicidade e tradições ceramistas: algumas reflexões a partir das antigas aldeias Bororo do Mato Grosso. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (supl. 3), 303-317. <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.1999.113475>

#### CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

J. S. Machado contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto e escrita (rascunho original, revisão e edição); L. C. Conceição com conceituação, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e W. C. Priprá com conceituação, curadoria de dados, metodologia e escrita (rascunho original).

#### DADOS DA PESQUISA

Os dados não foram depositados em repositório.

#### PREPRINT

Não foi publicado em repositório de preprint.

#### AVALIAÇÃO POR PARES

Avaliação duplo-cega, fechada.



