

Olhares sobre a terra indígena Xaçecó¹: municípios de Ipuacú e Entre Rios / SC

Adiles Savoldi

Resumo

Este artigo analisa como a população Kaingang da Terra Indígena Xaçecó, localizada nos municípios de Ipuacú e Entre Rios/SC, está se constituindo frente aos projetos políticos/educacionais implementados a partir de meados da década de 1990. As construções do anfiteatro, ginásio de esportes e colégio, que procuraram caracterizar o modo de vida Kaingang, têm atraído turistas para conhecer a Terra Indígena Xaçecó. A identidade Kaingang está sendo construída internamente, dialogando com os materiais disponíveis sobre a história, a cultura, a memória e também em relação aos olhares da alteridade. Os filtros acionados para ler a história e organizar a memória são proporcionados pelo contexto vivenciado hoje. A proposta de educação diferenciada, além de propiciar pesquisas, reflexões, mudanças, tem criado condições para que os próprios Kaingang possam expressar, para diferentes públicos, a sua versão da história.

Palavras - chave: Kaingang; identidade; cultura; turismo.

O objetivo deste artigo é analisar como a população Kaingang da Terra Indígena Xaçecó, localizada nos municípios de Ipuacu e Entre Rios/SC, está se constituindo frente aos projetos políticos/educacionais que estão sendo implementados a partir de meados da década de 1990. As construções do anfiteatro, ginásio de esportes e colégio, que procuraram caracterizar o modo de vida Kaingang, têm atraído turistas para conhecer a Terra Indígena Xaçecó. ²

A Terra Indígena Xaçecó apresenta hoje 15.623,95 ha, ocupando partes dos municípios de Ipuacu e Entre Rios³, localizados no Oeste de Santa Catarina; e uma população estimada de 4000 indivíduos, contando com um pequeno grupo de índios Guarani. ⁴

Segundo Juracilda Veiga (1995), a denominação Kaingang é genérica e aborda grupos indígenas falantes de dialetos de uma mesma língua, filiados ao tronco Jê, localizados nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como na província argentina de Misiones (p.261). Wilmar da Rocha D'Angelis (1995), em sua obra "Para uma história dos índios no Oeste Catarinense", revela que os avanços das frentes pastoris no território Kaingang tornaram-se sistemáticos somente no início do século XIX, "em razão da economia portuguesa e em função da geopolítica colonial" (p. 154).

Segundo Bloemer et al (2002, p.1),

a expansão da sociedade nacional sobre esse território culminou com o confinamento dos indígenas em reservas criadas pelo estado brasileiro. Especificamente no que se refere à Região Oeste do Estado, ainda em 1902, foi criada a primeira reserva indígena denominada Xaçecó. Contudo, parcela da população Kaingang não se submeteu a este exíguo espaço resistindo em áreas dispersas na região oeste. Mantiveram, porém, a identidade diferenciada e a expectativa de recuperarem parte de suas terras tradicionais.

De acordo com Oliveira (1996), em 1941, foi criado o Posto Indígena Xaçecó, durante a tutela do S.P.I. (Serviço de Proteção ao Índio). Denominava-se, na época, "Posto Indígena Dr. Selistre de

Campos”. Localizava-se na região que era conhecida como “Campos de Palmas”, no Oeste de Santa Catarina, com sua sede a 30 km de Xanxerê e a 70 km da cidade de Chapecó. Ocupa, na atualidade, os municípios de Ipuacu e Entre Rios.

A autora destaca, ainda, que essas terras habitadas pelos Kaingang foram doadas pelo Governo do estado do Paraná, em 1902⁵, em troca dos serviços prestados na abertura de estradas que ligavam os Campos de Palmas aos Campos do Rio Grande do Sul. Verifica-se “o esbulho progressivo das terras indígenas desta região, sendo que a área atual do Xaçecó perfaz menos de um terço do território original” (p.28).

Para Bloemer et al. (2003), o modelo de ocupação do espaço organizado pelo SPI facilitava seu controle sobre a população. “Em meados do século passado, o SPI instalou nessa TI uma serraria para a exploração e beneficiamento das madeiras nobres ali existentes, tais como o pinheiro, o cedro e a imbuia” (p.31). Segundo a autora, toda esta exploração da madeira não se reverteu em benefício à população indígena. Estes índios, porém, “não assistiram passivamente à destruição de seu patrimônio florestal, manifestando, em diferentes ocasiões, sua indignação e inconformismo pela exploração desenvolvida pelo órgão de assistência” (BLOEMER et al, 2003, p. 31).

Outro agravante diz respeito ao fato de o SPI arrendar terras indígenas para agricultores. Estas práticas aconteceram a partir de 1948, ocasionando mudanças significativas na forma de organização do espaço por parte das populações indígenas, além das relações de “dependência desses para com os agricultores, especialmente no que se refere à venda de sua força de trabalho” (BLOEMER, 2003, p.32). Os Kaingang retomam estas terras em 1978, com o apoio da FUNAI. No entanto, algumas famílias indígenas, em função das situações precárias em que viviam, arrendavam suas terras para agricultores sem oficializar contrato e ainda forneciam a mão-de-obra para o trabalho na terra. A remuneração geralmente vinha em forma de gêneros alimentícios.

Bloemer et al. (2003) enfatiza que essas práticas persistiram até recentemente. A autora destaca, ainda que, a partir da década de 1970,

o modelo de exploração agrícola vigente na região se transformou. A policultura associada à criação de animais foi gradativamente substituída pela monocultura mecanizada de produtos, valorizados no mercado regional e mesmo internacional, como é o caso do soja. Como consequência, ocorreu a valorização das terras, especialmente as que apresentavam topografia adequada ao uso da mecanização. As terras indígenas, oportunamente liberadas da presença dos agricultores não ficaram a salvo dessa nova investida (p. 33).

No Oeste catarinense, a luta pela terra marca as relações entre os diferentes grupos étnicos. Para a população nativa, a colonização representou uma mudança acelerada, pois aquela se encontrava em situação de desvantagem no enfrentamento a ser travado com a colonização, o que, sem dúvida, favoreceu sua expropriação. Segundo Renk (1990), os nativos passaram a ser vistos como indesejáveis pelo Estado; portanto, precisavam ser expulsos para que os colonos pudessem ocupar a terra e, conseqüentemente, produzir.

Para Roberto Cardoso de Oliveira (1976), a sociedade nacional exerce certos tipos de pressão que podem resultar no fortalecimento de um grupo étnico de forma positiva ou negativa. No imaginário da elite brasileira do final do século passado, os imigrantes europeus, além de proporcionarem o esperado branqueamento da nação, também trariam o progresso, o que reforçava de forma positiva as características deste grupo étnico em detrimento dos nativos. Esta discussão também é encontrada em Schwarcz (1993), que aponta uma preocupação da elite brasileira para constituir uma população brasileira. A imigração de europeus brancos era uma forma de melhorar a constituição étnica da nação brasileira, o que sugere um nítido desprezo por populações indígenas e negras.

Para Oliven (1992, p. 15), a nação é um produto cultural que surge na Europa no fim do século XVIII e que se constitui, de acordo

com Anderson, em uma “*comunidade política imaginada*”. Anderson (1989, p. 14-15) propõe esse conceito “dentro de um espírito antropológico”; portanto, “nação é uma comunidade política e imaginada - e imaginada como implicitamente limitada e soberana... As comunidades não devem ser distinguidas por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”. Este conceito permite que analisemos as diferentes facetas que a nação assume, seja na imaginação de seus idealizadores, no seu processo de construção, ou no resultado. Podemos perceber que as nações são imaginadas e construídas de modos diferentes, cada qual com suas particularidades, de acordo com seu contexto específico.

Para boa parte dos idealizadores da nação brasileira, as populações indígenas representavam o atraso, suas culturas não eram consideradas.⁶ Representação esta muito presente na contemporaneidade no Oeste de Santa Catarina.⁷

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1986), a substância da etnicidade já foi pensada em termos biológicos (raça).

“A noção de cultura veio substituir-se à de raça, dentro de um movimento que se quis generoso, e certamente o foi. E já que a cultura adquirida, inculcada e não biologicamente dada, também podia ser perdida. Inventou-se o conceito de aculturação e com ele foi possível pensar na perda da diversidade cultural e em cadinhos de raças e culturas” (p. 98).

A aculturação concebia a cultura como algo estático, definido. A autora chama atenção para o fato de que “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural” (p.101).

Este trabalho pretende analisar a etnicidade dentro da perspectiva interacionista, relacional. Para tanto, destaco Frederick Barth (1969) e suas contribuições acerca das críticas ao conceito de grupo étnico “como unidade portadora de cultura”. Barth retoma

a dimensão organizacional clássica em M. Weber, considerando mais adequado concebê-lo como um “organizacional type”. Deste modo, as fronteiras sociais são consideradas mais significativas que as culturas em si, pois através dessas fronteiras percebem-se as categorias de inclusão e de exclusão que norteiam o grupo étnico. Com este enfoque, a teoria da aculturação não consegue mais dar conta do universo de pesquisa. A teoria de identidade ganha espaço.

Barth (1969) nos propõe um deslocamento do olhar para as fronteiras. Temos que perceber como os grupos se vêem e são vistos pelos outros. Com isto, rompe com os modelos substancialistas, adotando o modelo relacional. As identidades não são mais resultados de heranças culturais e sim de uma invenção contínua de traços culturais. A identidade, portanto, pode ser representada como um jogo simbólico. A etnia pode ser lida como o resultado desse jogo, que reflete a forma com que o grupo mantém, simbolicamente, as suas fronteiras culturais.

Santos (1994) salienta que as identidades são identificações em curso que, além de plurais, são dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções. Hall (1995, p.61), ao analisar a obra de Kevin Robin - O global, o local e o retorno da etnicidade -, destaca que “a globalização de fato explora a diferenciação local. Desta maneira, ao invés de pensar na substituição do global pelo local, seria mais cuidadoso pensar em uma nova articulação entre o global e o local”.

Vivemos, portanto, em um tempo histórico em que a diferença é algo que adquire o estatuto do direito. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, as populações indígenas conquistaram, também, o direito a um currículo diferenciado. A especificidade deste currículo permite o ensino da língua materna paralelo à língua portuguesa.

Para Bloemer et al. (2003, p.2) ,

A FUNAI, (Fundação Nacional do Índio) também sofreu reformulações a partir da década de 90, passando as questões relativas à saúde dos indígenas a serem tratadas através de atendimento dado pela FUNASA (Fundação

Nacional de Saúde/Ministério da Saúde), e os aspectos relativos à educação foram transferidos para as Secretarias de Estado ou do Município. Esta descentralização, fez com que os grupos indígenas passassem a ser atendidos em suas necessidades em âmbito municipal e estadual, o que vem sendo identificado pelos próprios indígenas como um aspecto positivo.

O folder sobre o curso de formação e Habilitação de professores de 1º a 4º séries de ensino fundamental, para o contexto Xokleng e Kaingang, enfatiza que “a educação escolar indígena deve ser intercultural e bilíngüe, específica e diferenciada”. A construção de currículos específicos que levassem em consideração as diferenças culturais e lingüísticas, propiciou uma reflexão por parte dos próprios professores das Terras Indígenas. As principais questões levantadas são: em que consiste uma educação diferenciada? Quais são os contornos, dimensões dessas diferenças?

Educação diferenciada e a releitura da cultura

De acordo com Nötzold (2003), em 31/03/1995, foi criado o NEI - Núcleo de Educação Indígena, com o objetivo de sistematizar estudos para viabilizar o currículo diferenciado. Uma das principais dificuldades que o NEI teve que enfrentar foi o desinteresse dos alunos em aprender a língua Kaingang.

A implantação de projetos escolares diferenciados para sociedades indígenas, apresentava entretanto, um grave porém. No artigo 210 da Constituição Federal, tiveram assegurados a utilização das línguas maternas, com processos próprios de aprendizagem, entretanto em alguns casos a comunidade já não utilizava a língua materna cotidianamente, sendo necessário criar a figura do monitor-bilíngüe, surgindo assim para alfabetizar nas línguas indígenas (NÖTZOLD,2003, p.31).

Para a mesma autora, a resistência da retomada da língua foi manifestada tanto pelos pais como pelos alunos, sendo superada “aos poucos, graças à perseverança dos professores” (p.31).

Com a proposta de uma educação diferenciada, vários livros foram elaborados pelos professores indígenas com o propósito de refletir as mudanças culturais que seus grupos étnicos vivenciaram. A idéia de autoria da própria história implica, também, descobrir o que é ser Kaingang hoje. Essa proposta educacional diferenciada tem propiciado uma leitura da cultura fundada em valores e problemáticas do presente.

Para a execução dessa educação diferenciada, foi necessário estudar, discutir e rememorar o passado para pensar a “diferença” a ser destacada no presente. Esta reflexividade é percebida em títulos de matérias sobre a história, em livros produzidos pelos professores indígenas, como por exemplo: “Como as coisas foram e como as coisas são”.

Halbwachs (1990), em sua obra *A memória coletiva*, destaca que o passado é sempre reconstruído de acordo com os conflitos, tensões, normas e problemáticas do presente. Estabelece uma distinção entre memória e história. Evidencia que a memória é referendada pelos quadros sociais que emolduram os fatos e os acontecimentos que o grupo partilha. A história seria o quadro de acontecimentos que transcende a experiência e a percepção do grupo.

“Marina Maluf (1995), em seu livro “Ruídos da Memória”, faz referência à distinção entre memória e história, realizada por Pierre Nora: “ ‘a memória é um fenômeno sempre atual... uma ligação vivida no presente eterno’...a história é, ao contrário, ‘uma reconstrução sempre problemática do que não existe mais’” (p.44). Portanto, para a autora, se a memória coloca a lembrança no sagrado, a história a dessacraliza.

O estudo da história, por parte dos professores indígenas, é um exemplo de como essa memória passa a ser resignificada. Segundo Nötzold (2003), houve uma mudança no nome do Colégio

Estadual Vitorino Kondá, em fevereiro de 2000, “passando a denominar-se Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkré. A mudança de nome foi uma decisão amadurecida coletivamente, após a comunidade ter realizado um estudo sobre o personagem ‘Vitorino Kondá’” (p. 16).

De acordo com Nötzold (2003), no Oeste Catarinense não se encontra a presença do bugreiro - considerado caçador de índio. A tática adotada na região consistia em fazer com que os próprios índios, denominados mansos, pacificassem os arredios. Vitorino Kondá é apontado pela historiografia como “pacificador”.

Os professores indígenas, ao interpretarem o papel de Vitorino Kondá na história das populações nativas, deixam de considerá-lo herói. Portanto, Kondá deixa de ser digno para permanecer no panteão de heróis Kaingang e do mesmo modo seu nome não é mais merecedor da nomeação da escola. Os professores indígenas enfatizam que o “reconhecimento” deste personagem está associado às suas práticas que beneficiaram muito mais às populações não-índias e, desta forma, ele entra para a história oficial de Chapecó como um “bom” índio para os “brancos”⁸. Em Chapecó, é visível a notoriedade de Vitorino Kondá. Há uma rua com seu nome, um Estádio de Futebol, a uma emissora de rádio e demais estabelecimentos comerciais.

Esse rememorar o passado viabiliza compreender o que a história produziu sobre as populações indígenas no Oeste Catarinense. Podemos perceber essas inquietações no livro elaborado pelos professores indígenas, denominado *textos Kanhgág*:

Durante as aulas de Estrutura e Organização Kaingang e sociologia cultural na primeira unidade do curso, houve uma apresentação da visão que os brancos fizeram e fazem do modo de vida dos Kaingang, através dos estudos de etnógrafos e antropólogos. Muitos dos alunos revelaram-se conhecedores de diversos assuntos tratados, tais como rituais, práticas medicinais, histórias e mitos etc. Alguns deles, inclusive, eram autores de trabalhos inéditos sobre cerimônias das quais participaram. Iniciou-se uma

discussão de como as coisas eram no passado e de como as coisas são hoje, no presente; ou seja, como era a cultura Kaingang dos livros e como é a cultura Kaingang de hoje (VYJKÁG, 1997, p. 15).

Todos os textos apresentados nesse livro são resultados de pesquisas realizadas pelos alunos do Curso para Formação de Professores Bilíngües, produzidas e escritas em 1995 e 1996, junto aos conhecedores da tradição oral Kaingang em seus respectivos grupos ou, como denominam, “comunidades”. Reconhecer a história e se ver fazendo parte constitutiva dela tem servido de estímulo a muitos professores indígenas.

Além da produção dos textos, outros projetos visam à construção de materiais didáticos específicos, como por exemplo, livros produzidos com e para os alunos. Os princípios pedagógicos que vislumbram a construção do conhecimento deixam claro que esse conhecimento deve partir do particular para o geral. Com base no contexto vivenciado e na sua história progressa, é possível estabelecer uma relação com os conhecimentos mais gerais ou “universais”, como denomina Lucese em entrevista concedida a Nötzold (2003, p. 38):

a idéia do projeto surgiu até para estudar mais as coisas da comunidade, porque antes eles estudavam só o que era universal, eles não estudavam o que era realidade deles, eles estudavam era o que se chama “coisa de branco”. Para eles o que interessa mesmo para a comunidade indígena é estudar a história dela, do povo, eles têm que saber primeiro a vida deles como índio para depois se relacionar com os outros.

As entrevistas realizadas com as pessoas mais idosas da terra indígena pretenderam inventariar os traços culturais mais significativos para serem investidos no Projeto de “revitalizar a cultura”. A escola pretende integrar jovens e adultos, propiciando, assim, um intercâmbio de conhecimentos. O artesanato ocupa um

lugar de destaque e é ensinado na escola de forma teórica e prática. Além de estudar a tradição que aqui pode ser representada como o artesanato, a escola também prioriza o ensino da computação, pois alega que seus alunos devem estar em sintonia com o seu tempo. Para os professores indígenas, o desafio da escola diferenciada está justamente em conciliar a tradição e a modernidade.

Vários autores têm enfatizado que tradição e modernidade não são termos opostos, como por exemplo, Rabinow (1978), em seu livro *Symbolic domination - cultural form and change in Marroco*.

John e Jean Comaroff (1992) sugerem que os antropólogos estejam atentos para as palavras que, em geral, são colocadas ideologicamente em oposição, como: cosmologia/história, modernidade/tradição, simples/complexo, etc. A pseudo-história geralmente veste-se com estes dualismos que alimentam um ou outro, caricaturando realidades empíricas para revelar significados. Oliven (1993, p. 83) destaca que “o culto à tradição longe de ser anacrônico, está perfeitamente articulado com a modernidade e o progresso”. O passado, invocado no presente pela tradição, tem se tornado uma característica comum em países ou regiões que vivem processos de transformação.

Escola-modelo e a proposta de conciliação da tradição com a modernidade

Em dezenove de abril de dois mil, foi inaugurada a Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkré, localizada no município de Ipuacu. É considerada a maior escola Kaingang do Estado. Sua inauguração contou com um representante da ONU - Organização das Nações Unidas - e representantes do governo do Estado. A inauguração ganhou destaques na mídia local. A idéia da modernidade e tradição são marcas que têm dado relevo à Terra Indígena Xapecó.

No ano de 2001, no aniversário da inauguração, que coincide com as festividades comemorativas ao dia do índio, o Jornal Diário do Iguacu (20/04/2001) apresenta a seguinte matéria:

Durante as festividades, crianças e adolescentes indígenas, acompanhados por instrumentos típicos, apresentam as danças da tribo. O cacique Orides agradeceu a presença de duas mil pessoas e ao governador Esperidião Amin, pelo apoio que tem dado à reserva" (...) Enaltecendo o povo indígena, pela continuidade de suas tradições, mesmo com tantas adversidades, o prefeito de Ipuacu, parabenizou os indígenas.

As edificações da nova Escola já revelam, nos sinais impressos no espaço, a diferença que se buscou reconstituir. Hoje, a Terra Indígena Xapecó é conhecida pelos projetos que visam “resgatar” o modo de vida Kaingang, como por exemplo: a educação bilíngüe e as construções, levando em consideração representações sobre seus modos de vida. A idéia de uma aldeia “modelo”, que pretende aliar tradição e modernidade, tem inspirado a visita de turistas e estudantes de escolas próximas para conhecer as edificações e cultura Kaingang.

Cultura e história Kaingang: selecionados os sinais diacríticos distintivos para evocar a visibilidade e a positividade

Os professores indígenas estipularam dias para as visitas, a fim de melhor recepcionar os visitantes. As atividades são organizadas da seguinte maneira: os visitantes são recepcionados pelos professores e encaminhados a um auditório, no anfiteatro, onde é proferida uma palestra de mais ou menos uma hora. O conteúdo da palestra versa sobre a história do grupo indígena e sobre o projeto da escola. Este tempo costuma se estender, dependendo do número de perguntas que os visitantes fazem. Em seguida, acontecem as apresentações culturais, cantos, danças ou vídeos com rituais Kaingang.⁹

Essas apresentações culturais também são resultados das pesquisas que objetivam “revitalizar a cultura”, e com isto destacar as

diferenças. Posteriormente, os visitantes são encaminhados a uma exposição de artesanatos. As lideranças indígenas organizaram este espaço com o objetivo de comercializar a produção de artesanato da Terra Indígena. No final da visita, as diferentes construções são abertas para que o público possa conhecê-las.

Quanto à intensidade das visitas, o professor Daniel relata que:

A gente recebe por mês aí, umas seis, setes visitas. Nós temos bastante visitas. E também aqui, nós temos dias marcados para essas visitas. Sempre na Quinta e Sexta-feira a gente sempre agenda para as escolas que querem.¹⁰

Pedro Kresó, professor Kaingang da Escola Cacique Vankré, descreveu, na palestra proferida em maio de 2004, como surgiu a idéia das construções arquitetônicas diferenciadas.

Ela foi construída em 1999 e em 2000 foi feita a inauguração. A escola tem o formato arredondado, que foi pensado pela história do povo, então a escola ficou desse tipo, o cacique mora bem no centro da comunidade, ao redor, as salas de aula representariam as casas das famílias, então ela ficou no formato arredondado. E o ginásio de esportes também foi pensado: vamos representar o quê da cultura indígena? Aí foi pensado no tatu, até porque o tatu é um animal em extinção no sul do país, então para ficar registrado na história do povo Kaingang, foi pensado, vamos desenhar um tatu que será o ginásio de esportes. Então representa o tatu. Aqui então também foi pensado outro animal em extinção que seria a tartaruga que se queria que ficasse na história, ficasse como lembrança. Porque a tartaruga devido a posição dos rios também quase não existe mais como símbolo do Brasil (Prof. Pedro Kresó).

Adiles Savoldi



Escola em formato arredondado que busca representar a aldeia

Adiles Savoldi



O ginásio de esportes em forma de tatu.



Anfiteatro em forma de tartaruga

As discussões e reflexões dos professores indígenas, que fundamentavam o reconhecimento de suas particularidades históricas e culturais para a construção de um currículo específico, se fazem notar também na arquitetura. Os estudos reativaram animais em extinção para compor o cenário Kaingang da escola. Os principais protagonistas do projeto são os professores e as lideranças indígenas.

Foi um professor que desenhou a escola, o ginásio de esportes, mas de acordo com as lideranças que pensaram esses projetos, onde eu participei muito das discussões. Porque a gente queria uma escola nova, uma escola diferente. A gente queria uma escola com um padrão diferente, características indígenas diferentes, e foi pensado então essa característica diferenciada, uma escola que vem pegando nome de um dos primeiros caciques, que é um cacique Vainhkré que foi aprovado pelas lideranças, que esses projetos foram aprovados

pelas lideranças, tudo, desenhos, características. E está aí, esses projetos funcionando, e hoje nós temos mais de 600 alunos nessa escola da educação infantil até o ensino médio, temos mais de 30 professores onde a grande maioria são índios, foi uma grande luta nossa, formar este grupo de professores, até para trabalhar cultura, foi um processo muito grande, hoje nós temos aí só quatro professores não-índios, o restante são todos índios com formação, a grande maioria em universidades e a gente investe em cursos e voltam para trabalhar com a sua comunidade, com os seus alunos, está indo bem (Pedro Kresó).

É com orgulho que a escola recepciona os visitantes. Este orgulho é enfatizado pelos professores que alegam estarem mais motivados para trabalhar a auto-estima dos alunos. Segundo Nötzold (2003, p.10), “é através da educação, da preservação da língua e na conquista da cultura escrita que os Kaingang estão fortalecendo o sentimento de ‘ser índio, de sentir-se índio’”. Olhar para as práticas tradicionais que estavam caindo em desuso e a tentativa de valorizar símbolos e rituais de seus antepassados, têm propiciado uma positividade da identidade.

A gente precisa compreender a realidade dos índios, dos brancos, dos negros, das favelas, a gente precisa compreender toda uma situação do país. E a nossa escola procura trabalhar muito essa questão, a gente discute muito que o nosso povo tem que sobreviver, que a gente acredita que para ser respeitado e para sobreviver por muito mais tempo é por causa da cultura, o povo só sobreviveu até aqui por sua cultura, suas diferenças (Daniel, professor indígena).

A reflexão sobre as particularidades indígenas Kaingang tem propiciado também o interesse em entender mais sobre o país onde vivem, o conhecimento do contexto relacional no qual os diferentes grupos étnicos atuam e constroem suas diferentes histórias. O reconhecimento da alteridade é destacado aqui como uma forma de autoconhecimento. A construção ou reconhecimento da

diferença pretende também enfatizar que a categoria índio abrange populações muito diferentes entre si, cada qual com sua especificidade sociocultural.

Então, nós mesmos dentro dos índio, somos diferentes, e é isso que o povo não-índio não conhece. Eu vejo assim na nossa região, muita gente discriminando o povo indígena por não conhecer a realidade, a história. Porque tem que conhecer a história do povo indígena. Qualquer povo, seja do italiano, do alemão, seja do negro (Kresó, professor indígena).

Para as novas gerações, muitos aspectos da cultura Kaingang que a escola vem trabalhando é novidade. A escola entende que incorporar estas práticas culturais é um aspecto fundamental para o fortalecimento do grupo.

Maria Cristina Rocha Simão (2001), em sua obra “Preservação do Patrimônio Cultural em cidades”, revela que a preocupação em preservar o patrimônio cultural no Brasil é do início do século XX. As transformações sociais e econômicas que a sociedade vem sofrendo afetam a arquitetura e o modo de viver da população. Como comenta a autora, “É no bojo dessas grandes transformações que surge a preocupação com a preservação dos monumentos do passado” (p.24). A autora faz referência à obra de Dourado (1989), quando este afirma: “não é estranho, pois pensar que a mesma cultura que gestou a modernidade tenha ela própria nutrido as primeiras experiências no campo da preservação dos monumentos históricos. De fato, só pode ser lembrado aquilo que previamente foi esquecido” (p.24).

Na terra Indígena Xaçecó, o projeto de revitalização cultural, acionado a partir da proposta do currículo diferenciado, chama atenção para várias práticas culturais do passado, que hoje são desconhecidas por boa parte da população da Terra Indígena.

Por causa da interferência de outras culturas, a branca, foi se perdendo certos conhecimentos do povo. Inclusive

a religião, por exemplo, foi um grande problema na comunidade indígena. A gente tem visto a própria igreja católica que vem atrapalhando muito o nosso povo a nossa cultura, não tem respeitado o passado os rituais não foram compreendidos do povo indígena. Então, muita coisa se perdeu, muita coisa ficou no esquecimento e hoje nos temos muitas igrejas evangélicas (...) Uma época foi proibido pelo próprio SPI, pela própria FUNAI, foi proibido o índio de falar sua língua, era terrível porque o povo foi perdendo sua língua e toda a bagagem de conhecimento que tinha que era transmitida através da língua Kaingang aí no momento que o povo começou a perder a sua língua, muitos conhecimentos, muitas transmissões orais, por exemplo, ficou no esquecimento e por exemplo hoje numa comunidade nós temos mais de 70% que não fala a língua Kaingang (Kresó, professor indígena).

Para Bloemer et al. (2003, p.20) “os Kaingang, como outros grupos da família lingüística Macro-Jê, organizam sua sociedade em metades exogâmicas, denominada Kamé e Kairu, que mantêm entre si relações assimétricas e complementares.” Segundo os mesmos autores, o mito de origem Kaingang considera Kamé e Kairu como seus ancestrais. As metades organizam a distribuição dos papéis em diferentes rituais. No ritual do Kiki - culto aos mortos - os representantes das suas metades são classificados também a partir das pinturas faciais - “riscos para os Kamé e pontos para os Kairu” (p.20). Os nomes indígenas “provém do estoque dos nomes disponíveis na metade do pai, que só será utilizado após sua liberação que ocorre no ritual do Kiki” (p. 20).

Nesse sentido, Nascimento (2001) afirma que:

o nome, para o Kaingang, não só identifica a pessoa como a representa. É a alma e o espírito. Talvez por esse motivo, raramente alguém revela seu nome indígena. Ultimamente, porém, as lideranças representativas da comunidade, em ações reivindicatórias, fazem questão de externar seu nome indígena como comprovante de sua identidade étnica (p. 54).

Hobsbawm e Ranger (1983) consideram tradição inventada, as tradições que apresentam elaborações recentes, mas que, no entanto, são mostradas como sendo antigas. Nesse sentido Grunewald faz referência à obra de Handler e Linnekin que consideram: “tradição é inventada porque é necessariamente reconstruída no presente - seletivamente -, apesar do entendimento de alguns participantes de tais atividades como sendo preservação antes que invenção” (2001, p.134).

Uma região/cidade/lugar só pode ser reconhecida de fora se for reconhecida por dentro. Os protagonistas do projeto de revitalização cultural estão selecionando as tradições e experimentando essas práticas no cotidiano. A experiência agora consiste em também ser reconhecida pela alteridade. As visitas de turistas na Terra indígena têm implementado essa experiência.

Para Banducci Jr. (2001), “o turismo é um fenômeno extremamente complexo, mutável, que opera de múltiplas formas e nas mais diversas circunstâncias, sendo difícil apreendê-lo, em sua totalidade, por meio de uma única perspectiva teórica ou mesmo de uma única ciência” (p. 23)¹¹. A complexidade do turismo produz/cria e recria culturas e identidades/etnicidades e símbolos. A partir de pesquisas sobre o turismo étnico no estado de Santa Catarina, foi possível perceber que a etnicidade se constitui como *marketing* de turismo, como por exemplo: a germanidade em Blumenau, a italianidade no Sul e Oeste do estado.

A existência de populações indígenas no Oeste do estado de Santa Catarina torna a região conhecida como *terra de Índios*. Este fato, para muitos, é motivo de insatisfação, pois a indianidade não se articulava com o projeto político de colonização européia e de implantação do progresso, como pode ser visto por várias obras que tratam da colonização no Oeste do Estado. As populações indígenas foram associadas ao atraso e, muitas vezes, consideradas como empecilhos para o progresso e civilização.

Para minimizar tais preconceitos, no ano de 2002, a campanha da fraternidade da Igreja Católica apresentou como temática a

fraternidade e os povos indígenas “por uma terra sem males”. Este tema gerou inúmeras discussões acerca das diferenças étnicas e a disputa pela terra. A população local recebeu esta campanha da fraternidade com resistência em relação à acolhida das anteriores.

Na consideração de Bourdieu (1989), a região não é apenas o espaço, mas, sim, se constitui no compasso deste com o tempo e a história. Afirma, ainda, que “o discurso regionalista é um discurso performático” (p.116). Nos discursos regionalistas, ocultam-se índios e caboclos enquanto sujeitos construtores da história. Somente os descendentes de imigrantes europeus aparecem como os trabalhadores que fazem da região uma terra de progresso. Neste sentido, Bourdieu (1980) alega que somente os grupos que dispõem de autoridade legítima, ou melhor, de autoridade creditada pelo poder, podem impor suas próprias definições de si mesmos e dos outros. Os diferentes grupos étnicos encontram-se em diferentes posições de poder. Os descendentes de imigrantes europeus acionam o trabalho como um sinal diacrítico para estabelecer a distinção com os outros grupos étnicos. Eles se autodenominam como trabalhadores em relação aos outros que são classificados etnocentricamente como vagabundos.

A religiosidade é outro diferencial étnico, embora a religião católica esteja muito presente nas terras indígenas, e que sempre foi um elemento constitutivo da identidade dos descendentes de europeus. Em função disto, resistem à campanha que defende o fim dos conflitos pela terra.

Para os descendentes de imigrantes europeus no Oeste de Santa Catarina, o que legitima a posse da terra é o trabalho. A expressão mais comum, neste sentido, é “pra que os índios querem tanta terra se eles não trabalham?” Os discursos mais simplistas sobre os índios não são inéditos nem tão pouco exclusivos da região Oeste, eles repetem um repertório já abordado por autores como João Pacheco de Oliveira (1998), em seu texto “Muita terra pra pouco índio? Uma introdução crítica ao indigenismo e à atualização do preconceito”, dentre outros.

Os símbolos que estão sendo privilegiados para representar o modo de vida Kaingang na atualidade na Terra Indígena Xaçupé

são construídos em oposição às representações estereotipadas da população não-índia.

O índio vivia bem, era uma fartura muito grande nas comunidades ninguém passava fome, e com essa invasão toda desestruturou toda a vida da comunidade, todo o povo ficou desvalorizado, foram considerados como animais selvagens, foram chamados de bugres, e a palavra bugre é uma coisa muito pesada, um apelido muito pesado, você está chamando o índio de animal selvagem, sem cultura, sem origem, sem história, sem crenças, sem alma, era isso que no passado nós éramos tratados, nós não era considerado ser humano, nós era sem alma, sem história, sem cultura, sem conhecimento, a gente sempre coloca (Daniel, professor indígena).

Para se contrapor às representações estereotipadas, os Kaingang se remetem ao passado. As narrativas sobre o passado são classificadas em dois momentos. No primeiro, o passado é concebido como um tempo de fartura, de bem viver. No segundo momento, com a *invasão* das populações européias, houve uma desvalorização generalizada do modo de vida do grupo. Esta imagem deturpada vigora na maioria das representações indígenas na contemporaneidade. São contra estes valores que a população Kaingang da Terra Indígena Xaçecó está construindo, que é sua proposta educacional diferenciada.

Aí entra a questão dos valores ou conhecer as diferenças, quer dizer, para você respeitar o outro povo a outra pessoa que é diferente de você, você precisa conhecer a realidade, e a gente tem visto por aí nas regiões, o pessoal que diz isso: os índios são isso, os bugres¹² são isso, os bugres são vadios, são vagabundos, têm a pele morena, o cabelo preto, o cabelo mais duro, mais grosso, são coitadinhos, são vadios, são violentos, não dá prá chegar perto, são muito briguentos, são isso ou aquilo, são bêbados. Só jogam na mídia a imagem ruim, a imagem, cada vez mais para abafar a luta do povo indígena, discriminação (Daniel, professor indígena).

As representações no Oeste de Santa Catarina enfatizam a idéia da não-autenticidade dos grupos indígenas, “esses já não são mais índios”, “eles perderam a sua cultura”. A partir deste pensamento, toda e qualquer mudança cultural é vista como sinônimo de perda. Esta idéia essencialista só admite como índio autêntico aquela representação estereotipada, construída no passado pela literatura/cinema, ou mesmo pelos livros didáticos, em que o índio aparece nu, enfeitado com penas.

E muito desse pessoal de fora, eles ainda vêem muita coisa pela mídia, pela televisão, filmes antigos, daí os estudantes chegam aqui e falam: ‘Ah, mas os índio falam bem, os índio vestem roupa, Ah, mas o índio tem sapato, o índio fala bem o português’. Até a pessoa que veio de Rio do Sul, e até os próprios alunos, quando chegaram no colégio, começaram a observar e já perguntara assim: ‘Professora, e cadê os índio?’. Daí que a gente começa a pensar assim: esses alunos, esses professores o que trabalham em sala de aula? essa crianças, eles estão vendo os índio lá naqueles livros, lá no passado (Kresó, professor indígena).

Sabe que antigamente vocês lembram bem, aparecia lá na tela aqueles índios com pauzinho na orelha... isso o pessoal via na mídia. Aí quando o pessoal vê nós de roupa e sapato, diz ‘ué’. (...) Esses dias chegou um cara do Piauí para visitar nós, aí e ele chegou e disse: ‘Mas o cacique de vocês é um cacique moderno, achei que estaria de cocarsão e tal, mas o cacique de vocês é moderno’. Eu digo: ‘É claro, nós é que não vamos colocar um cacique de 500 anos atrás’. (...) O nosso cacique é vice-prefeito do município (Daniel, professor indígena).

(...) A nossa comunidade também ela vive da agricultura. Aquele ginásio que nós vimos lá em baixo, aquilo lá é uma cooperativa. Ali é onde se guarda as máquinas, e as máquinas trabalham pra comunidade. Então os nossos índio hoje plantam soja, plantam milho, plantam feijão. E (tem) também o artesanato (Kresó, professor indígena).

A grande dificuldade encontrada pelos protagonistas do projeto na Terra Indígena está relacionada à semelhança nos hábitos e práticas da população da TI com a população não-índia. Os olhares da alteridade também se frustram ao captar a semelhança e não a diferença. Isto pode ser percebido no depoimento de duas alunas do Curso de Serviço Social da UNOCHAPECÓ, em visita à Terra indígena no mês de maio de 2004.

“Eu achei estranho o fato de chegar lá e não encontrar uma aldeia como antigamente, a realidade deles é totalmente diferente” (Márcia).

“O que mais me impressionou foi que eu ainda tinha dentro de mim, aquela realidade que não existe mais, na verdade eu acredito que não só pra mim, mas pra muita gente ainda é chocante” (Viviane).

Os professores indígenas avaliam esses intercâmbios que se concretizam a partir das visitas à TI como positivos, pois acreditam que só assim poderá haver mais conhecimento e, conseqüentemente, mais respeito em relação aos diferentes grupos étnicos que vivem na região.

(...) Isso é muito bom (a respeito das visitas na aldeia) porque a gente vê que o pessoal que vem nos visitar sai com outra visão, que é uma forma de nós ajudar também na sobrevivência entre nós, os povos índio, não índios, negros, caboclos, todos, tem que haver um respeito entre as nações. Quer dizer, eu tenho que conhecer a minha cultura mas eu tenho também que informar sobre essas ricas culturas que existem no Brasil (Kresó, professor indígena).

A identidade Kaingang constrói-se internamente, dialogando com os materiais disponíveis sobre a história, a memória e também em relação aos olhares da alteridade. Os filtros acionados para ler a história e organizar a memória são proporcionados pelo contexto vivenciado hoje. Os conflitos pela terra e a religiosidade

experienciada se constituem no filtro que propicia a visão do que seja ser Kaingang.

A proposta de educação diferenciada, além de propiciar pesquisas, reflexões, mudanças, tem criado condições para que os próprios Kaingang expressem para diferentes públicos a sua versão da história.

Os olhares sobre a Terra Indígena Xapecó têm revelado estranhamentos, tanto internamente, no reconhecimento da história que transcendia à memória experienciada pelo grupo, quanto externamente, na constatação da semelhança e, ao mesmo tempo, da diferença. O olhar capta a semelhança ao perceber que a alteridade não corresponde ao modelo estereotipado das representações que foram construídas no passado e, da mesma forma, capta a diferença ao conhecer um pouco da história particular dos Kaingang.

Notas

¹ Esta pesquisa foi apresentada na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Recife – PE, 2004. Contou com o apoio financeiro do FAPE – Fundo de apoio à pesquisa da UNOCHAPECÓ.

² A pesquisa de campo constou de duas visitas à terra indígena com alunos da UNOCHAPECÓ. Uma visita aconteceu em 2002, com alunos do curso de Geografia, e outra em 2004, com alunos do curso de Serviço Social. Nas duas visitas foram em média 40 alunos. Gravamos a palestra dos professores indígenas que recebem os visitantes. Também registramos impressões dos alunos, visitantes da Terra Indígena.

³ Segundo Bloemer et al. “as terras indígenas correspondem à aproximadamente 40% da extensão total destes municípios” (2003, p.27).

⁴ A população da Terra Indígena está dividida nas seguintes aldeias: “No município de Ipuacu - Sede com 104 indivíduos; Olaria, com 265 indivíduos; Água Branca, com 401 indivíduos; Fazenda São José, com 144 indivíduos; Serrano, com 62 indivíduos; Aldeia Serro Doce, com 97 indivíduos; Pinhalzinho, com 854 indivíduos; Baixo Samburá, com 280 indivíduos. Outras aldeias como Linha Matão, com 155 indivíduos; Paiol de Barro, com 314 indivíduos; João Velloso, com 102 indivíduos; Linha Guarani e linha Limeira, com 274 indivíduos, se localizam no Município de Entre Rios” (BLOEMER et al, 2003, p.27).

⁵ Foram doados 50. 000 ha.

⁶ Lilia Moritz Schwarcz (1993), em seu livro “o espetáculo das raças”, revela a preocupação dos representantes dos Institutos Históricos e Geográficos em dar um rumo para a nação. As populações indígenas provocavam opiniões variadas, chegou a ser cogitada a ideia de representação indígena da nação sob a influência do romantismo, mas a contribuição do movimento foi questionar o massacre contra as populações indígenas concebidas como bárbaras e selvagens. Rocha (1994), destaca Hermann Von Ihering, diretor do Museu Paulista, do início do século XX, que justificava o extermínio dos Kaingang, por alegar que estes eram

empecilhos ao desenvolvimento e à colonização das regiões que eles habitavam.

⁷ A partir da Constituição brasileira de 1988, há o reconhecimento legal dos índios como constituidores de alteridades. Estes têm o direito à diferença amparada por lei, então passa a ser responsabilidade do Estado zelar pelo direito à manifestação das diferenças culturais.

⁸ Categoria nativa adotada pelos professores indígenas para se referir aos não-índios.

⁹ Em ambas as visitas que realizamos à Terra Indígena, não houve apresentação cultural dos alunos. Assistimos apenas a um Vídeo sobre o ritual do Kiki.

¹⁰ Após a palestra, os professores responderam às perguntas do público. As informações aqui obtidas foram gravadas no decorrer do debate realizado na visita de 2002.

¹¹ As discussões científicas sobre o turismo são recentes, de acordo com Banducci (2001), foi na década de 1960 que surgiram os primeiros trabalhos sobre esse tema nas ciências sociais, em especial na Sociologia e Antropologia. Na Geografia, localizam-se trabalhos em 1905, mas somente após a década de 1960 é que o turismo ganhará destaque. O enfoque de abordagem dos estudos sobre o turismo é muitas vezes “considerado como algo bom ou ruim, não como um tema a ser estudado simplesmente, a ser entendido de um ponto de vista científico” (NASH, 1996, p. 81 apud BANDUCCI, 2001, p.26).

Banducci (2001), ao analisar as distintas abordagens do turismo, faz referência à classificação do antropólogo norte-americano Jafar Jafari (1990), sobre as quatro plataformas adotadas para conceber o turismo. A primeira é a “Plataforma de defesa”, que evidencia o caráter positivo do turismo, os protagonistas desta plataforma seriam os especialistas e economistas, agentes promotores do turismo. A segunda perspectiva é a “plataforma de advertência” que procura evidenciar os problemas sociais e ambientais oriundos do turismo. Os representantes aqui são pesquisadores das ciências sociais, movimentos religiosos, movimentos políticos, mídia. A terceira perspectiva é a “plataforma de adaptação”, que questiona os estudos que evidenciam o aspecto negativo do turismo sobre as sociedades, propondo a viabilização de um turismo alternativo com um impacto menor que o turismo de massa. Os autores que se propõem a pensar o turismo no sentido de superar o viés maniqueísta são classificados como a “plataforma do conhecimento”. “Nessa linha estão os trabalhos de MacCannell (1999), Jafari (1987), Nash ((1981; 1996), Crick (1989), Nuñez (1995), Graburn (1995), Urry (1996)” (Banducci, 2001. P.30).

¹² Bugre é um termo que apresenta diferentes conotações, mas todas elas apresentam um caráter pejorativo.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

BANDUCCI JR, Álvaro e BARRETTO, Margarita (Orgs.) **Turismo e identidade local** - uma visão antropológica. Campinas - SP: Papius Editora, 2001.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (p.186-227). In: POUTIGNAT, Philippe e Jocelyne STREIFF-FENART. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

BLOEMER, Neusa Maria Sens et al. (Coord.). **Caracterização socioeconômica e cultural dos povos indígenas de Santa Catarina.** Projeto de Pesquisa submetido ao Edital 001/2001 proposto pela Fundação de Ciência e Tecnologia do Estado de Santa Catarina (Funcitec), Florianópolis, janeiro de 2002.

_____ et al. (Coord.). **Caracterização socioeconômica e cultural dos povos indígenas de Santa Catarina.** Relatório de Pesquisa apresentado à Fundação de Ciência e Tecnologia do Estado de Santa Catarina (Funcitec), Florianópolis, agosto de 2003.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: _____, **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1989.

CAMAROFF, John and Jean. **Etnography and the historical Imagination.** Boulder, Westviews Press, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____. **Antropologia do Brasil:** mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense.** In: Cadernos do CEOM, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM nº. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989.

FERRARA, Lucrécia D'Álessio Espaço, lugar e percepção. O turismo dos deslocamentos virtuais. In: YÁZIGI, Eduardo et all. **Turismo, espaço paisagem e cultura.** 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice Editora, 1990.

HALL, Stuart. **A questão da identidade cultural**. (Tradução: JACINTO, Andréa Borghi Moreira e FRANGELLA, Simone Miziara). IFCH/UNICAMP, Campinas, n. 18 - dezembro de 1995.

HOBBSAWM, E. J e RAGER T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

MALUF, Marina. **Ruídos da memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.

NASCIMENTO, Ernilda Souza do. **Há vida na história dos outros**. Chapecó: ARGOS, 2001.

NÖTZOLD, Ana Lúcia. **Nosso vizinho Kaingang**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

OLIVEIRA, Maria Conceição de . **Os especialistas Kaingang e os seres da natureza**. Curadores da aldeia Xaçecó - Oeste de Santa Catarina. Florianópolis: FCC, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEN, Ruben George. **Nação e tradição na virada do milênio**. Resgate: Revista de cultura. São Paulo, n. 5, 1993.

PIOVEZANA, Leonel. **Educação e cultura na Terra Indígena Xaçecó**. 2000. Dissertação (Mestrado em...) Santa Cruz do Sul: UNISC- Universidade de Santa Cruz do Sul. 2000.

RABINOW, Paul. Symbolic domination: **Cultural form and Historical Change in Morocco**. Chicago, The University of de Chicago Press, 1978.

RENK, Arlene. **A luta da erva**: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste Catarinense. Rio de Janeiro, 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice**. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1994.

SIMÃO, Cristina Rocha. **Preservação do patrimônio cultural em cidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A temática indígena na Escola**. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 2. ed. São Paulo: Global; Brasília : MEC: UNESCO, 1998.

VEIGA, Juracilda. Revisão bibliográfica crítica sobre a organização social Kaingang. In: **Cadernos do CEOM**, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM, n. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989.

VYJKÁG, Adão Sales et al. **Textos Kanhgág**. APBKG/Dka Áustria/ MEC/PNUD: Brasília, 1997.

Abstract

This article analyzes how the Kaingang population of the Indian Land in Xaçecó, located in the cities of Ipuacu and Entre Rios/SC, has constituted itself towards the political/educational projects that have been implemented there since the middle of the 90's. The construction of the theatre, the gymnasium and school, which try to characterize the Kaingang way of life, has attracted tourists to know the Indian Land in Xaçecó. The Kaingang identity has been constructed internally, in dialogue with the available materials about history, culture, memory and also in relation to the looks of alterity. The filters set in motion to read history and to organize memory are provided by the context in which we live today. The proposal of differentiated education, besides providing research, reflections, changes, has created proper conditions so that Kaingang people can express, to different kinds of public, their version of history.

Keywords: Kaingang; identity; culture; tourism.