

A MEMÓRIA DA PAISAGEM: OS KAINGANG E AS RELAÇÕES ENTRE CULTURA E NATUREZA NOS “APONTAMENTOS” DE MABILDE

CARINA SANTOS DE ALMEIDA *

ANA LÚCIA VULFE NÖTZOLD **

Certo, nós não mudaremos o mundo, mas podemos mudar o modo de vê-lo.

(SANTOS, 2009: p.40)

Considerações acerca dos “indígenas selvagens” de Mabilde: os Kaingang, o espaço, o território e a paisagem

A narrativa do engenheiro belga Pierre François Alphonse Booth Mabilde em *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836 – 1866* (MABILDE, 1983) representa uma fonte histórica e etnográfica para o estudo sobre os Kaingang do sul do Brasil. Porém, se em geral os historiadores tendem a ser “ingênuos contadores de histórias”, por mais críticos que sejam de suas fontes, como destacou Hayden White (1995:24), como proceder na análise de uma narrativa construída por um *outsider* proveniente de uma cultura diferente, compilados não por historiadores, mas por seus descendentes e que tem a pretensão de serem “apontamentos” de uma “verídica história” sobre os indígenas “selvagens” do Brasil meridional?

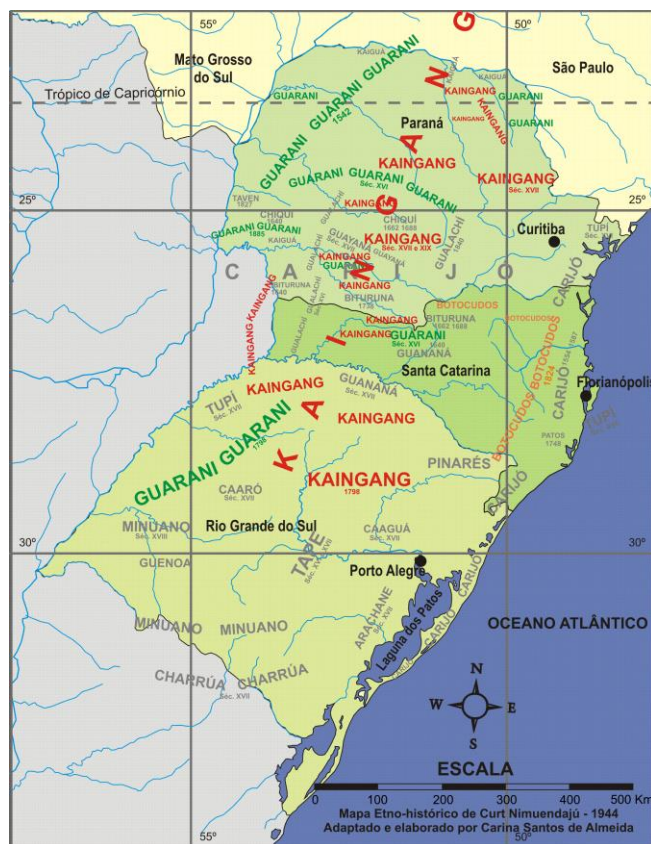
A narrativa de Mabilde impõe desafios metodológicos para os historiados, sobretudo porque são “apontamentos” construídos no bojo do processo de abertura de colônias na interlândia gaúcha destinadas ao povoamento e em meio a consolidação de aldeamentos indígenas pelas políticas indigenistas brasileira. Atualmente, os Kaingang representam no Brasil meridional o maior grupo indígena em população. Ao longo dos

* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC. Bolsista no Observatório da Educação Escolar Indígena/CAPES e pesquisadora junto ao Laboratório de História Indígena/LABHIN/UFSC. Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC, com especialização em História do Brasil e graduada em História. Email: carina_almaid@yahoo.com.br

** Etno-historiadora. Professora no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC. Coordenadora do Observatório da Educação Escolar Indígena – OEEI/CAPES e do Laboratório de História Indígena – LABHIN/UFSC. Email: anotzold@hotmail.com

quinhetos anos de história do Brasil, foram nominados em cartas, diários, tratados e crônicas de diversas formas, como *Botocudos*, *Gualachos*, *Guaianás*, *Guanhanás*, *Guñanas*, *Guayanazes*, *Chiquis*, *Pinares*, *Coroados*, *Camés*, *Votorões*, entre outros (D'ANGELIS, 2006). Certa dificuldade de nomenclatura e identificação sociocultural e linguística dos ameríndios brasileiros, sobretudo dos Kaingang, começou a se desfazer quando os estudos etnográficos se tornaram uma prática no Brasil ao fim do século XIX e limiar do século XX.

Figura 1: Espacialização dos povos ameríndios na região sul do Brasil



Fonte: Elaborado e adaptado pela autora a partir de Curt Nimuendajú, 1944.

Os limites étnicos que configurou a espacialização dos Kaingang foram construídos ao longo dos últimos três mil anos, quando os grupos Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) migraram para a região sul do Brasil. Conforme Greg Urban (2008) e Pedro Ignacio Schmitz (2005) não se sabe ao certo que razões motivaram a migração, mas estes grupos se instalaram em territórios de planalto semelhante ao hábitat original no planalto central brasileiro. A posse do território e a espacialização

dos Kaingang dependeu de negociações, faccionalismos, contatos, penetrações, conflitos e guerras travados com outros povos ameríndios e, posteriormente, com os luso-brasileiros e (i)migrantes. A territorialidade Kaingang no Brasil meridional está alicerçada nos múltiplos processos que interviam nos arranjos espaciais e dinamicizaram as relações socioculturais, políticas e econômicas com outros povos ameríndios e com populações não indígenas. A redução de sua espacialização em território meridional alterou o *modus vivendi* e o *habitus* social, conseqüentemente interferiu na subsistência e autonomia dos Kaingang com o território e o ecossistema. A figura 1 apresentou a espacialização Kaingang na região sul do Brasil e foi elaborado por Curt Nimuendajú, um etnólogo alemão que estudou as populações indígenas brasileiras desde o final do século XIX até meados do século XX.

A cultura e a natureza para os Kaingang se revelavam imbricadas e complementares. Não existem parâmetros para separar as relações Kaingang estritamente culturais das relações com a natureza. O mundo natural e o mundo humano se interpenetravam. Ao contrário das concepções ocidentais sobre cultura e natureza, os Kaingang não desvelaram uma hierarquia que evidenciasse o homem no centro de tudo como o antropocentrismo, a cosmologia Kaingang ligava espiritualmente o homem aos elementos da paisagem, os limites entre o humano, natural e o sobrenatural não possuíam fronteiras definidas. Por outro lado, se considerarmos que o território é resultado da apropriação do espaço geográfico, de suas práticas pelos indivíduos e que o espaço apropriado se constitui a partir da expressão das relações sociais, interações possíveis e comportamentos dos atores situados no espaço (VERDIER, 2002:1031 e 1032; CAMPOS, 2005:58 e 59), podemos afirmar que, no momento que os Kaingang perderam a autonomia do território e a liberdade de transitarem pelo espaço, houve uma ruptura nas relações sociais e nas interações com o ambiente circundante, entre sociedade e os elementos do espaço.

O espaço “[...] é a acumulação desigual dos tempos”, conforme define Milton Santos (2009a: 109), na realidade ele é representado como as formas de relações entre homem e natureza mais a vida que as anima, portanto, é sempre uma construção horizontal. O espaço é decorrência da intrusão da sociedade no que Santos chama de formas-objetos, com isso, o espaço pode ser pensado como a síntese provisória entre o conteúdo social e as formas espaciais. Não existe uma relação apenas física quando a

sociedade age sobre o espaço, ela age sobre este como realidade social (SANTOS, 2009a:109). Do espaço emergem os elementos que o compõe, como território que imprime uma dimensão política, afetiva ou ambas (CORREA, 1998: 249) e a paisagem. Mas “paisagem e espaço não são sinônimos”, a paisagem se configura como um conjunto de elementos naturais e artificiais que caracterizam uma área, a paisagem é transtemporal, ela une os objetos do passado aos do presente de forma transversal, mas a rigor, ela é a porção da configuração territorial que é possível visualizar (SANTOS, 2009a: 103; SANTOS, 2009b:54).

Conforme Schama (1996, p.23), nem toda a cultura abraça a natureza da mesma forma, e ainda que os historiadores do ambiente lamentem a anexação da natureza pela cultura, o ocidente não caiu em desgraça visto ao quadro desanimador de terras exploradas, exauridas, ou ainda tão somente pela mão do mercantilista/capitalista que feriu “[...] culturas tradicionais que sempre viveram numa relação de sagrada reverência com o solo e foram desalojadas pelo individualista displicente, pelo agressor capitalista”(Ibid.), como é o caso da América. A natureza é parte da cultura desde os tempos das primeiras escritas ou desde as narrativas de tradição oral da humanidade, pois para Schama, talvez se exima disto somente os povos paleolíticos. A concepção de paisagem abarca a visão e seus sentidos, como o simbólico e o material de um território vivenciado por sociedades que o produzem, a “[...] paisagem é não só o resultado de uma construção mental individual, como também o produto da evolução das representações coletivas” (ALVES, 2001:72)

Este trabalho se propõe a dialogar sobre as relações entre cultura e natureza. Inicialmente fez-se uma breve discussão sobre questões norteadoras e conceituais acerca de cultura e natureza, posteriormente, abordou-se a sociedade Kaingang nos “apontamentos” de Mabilde considerando as concepções de cultura e natureza do narrador – publicados pela primeira vez no final do século XIX e reeditados em 1983, pelas bisnetas do belga naturalizado brasileiro. Como encerramento, o trabalho teceu considerações a cerca da memória Kaingang da paisagem como um elemento do espaço que demanda relações sociais transtemporais e transversais – cosmologia e mitologia –; a partir de relatos etnográficos foi possível relacionar cultura e natureza para os Kaingang, bem como apresentar noções e concepções distintas sobre estes conceitos polissêmicos.

1. Relações entre cultura e natureza: o diálogo entre os conceitos

As relações Kaingang com o espaço estão permeadas pela complexidade natureza e cultura. Os conceitos de cultura e natureza ao mesmo tempo que possam parecer antagônicos, se complementam. Sem embargo, o conceito de natureza está relacionado a *physis* enquanto que cultura a *tèchne*. O filósofo Maurice Merleau-Ponty considera difícil ponderar sobre o “sentido único das palavras”, para este, algumas conhecem “deslizamentos de sentido”; as palavras “cultura” e “natureza” são exemplos claros de conceitos difíceis de serem elucidados visto que estão envoltos pela história, portanto pelo “tempo” e pelo “espaço”.

Merleau-Ponty acredita que por a natureza ser um “objeto enigmático”, mas não exatamente um objeto, algo primordial, não-construído, não-instituído, envolto na eternidade e na solidez, ou seja, diante de nós, mas não apenas o que vemos, enfim, diferente de uma simples coisa, é porquanto a natureza tem um interior e difere-se do homem opondo-se ao costume e ao discurso: “É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta.” (MERLEAU-PONTY, 2010:04). O conceito de natureza passou por diferentes concepções ao longo da história ocidental. Em grego a palavra se associa ao verbo “vegetal”. Mas sua etimologia tem origem na palavra latina “natura”, que vem de “nascor”, relacionada a “nasci” ou ao “ser nato”, nascer, viver, no sentido primeiro e fundamental.

O filósofo Thomas Kesselring acusa cinco fases que conduzem o conceito de natureza pela história ocidental, iniciando com a época grega, medieval, chegando aos tempos modernos, que compreendem os séculos XVI e XVII, ao singular século XIX e à visão contemporânea (KESSELRING, 2010). Foi na época clássica grega que surgiu a contraposição entre o conceito de natureza (*physis*) e o conceito de arte e artesanato (*tèchne*). Enquanto que *physis* representa tudo que existe, o cosmo e o universo, a *tèchne* se restringe a capacidade humana de elaborar coisas, como esculturas e instrumentos. Kesselring indica que entre os gregos, o conceito de natureza apresentava como paradigma e caráter primário, a vida orgânica, em consequência disso, a natureza se assentava na idéia de circularidade, como um surgir e desvanecer, a *physis* é a natureza, a essência, o princípio de cada ser singular (KESSELRING, 2000: 155 e 156).

Ao longo da história deste conceito, é possível pensar no lugar do homem na natureza, a *praxis* humana em relação à natureza, a autoconcepção das Ciências

Naturais e no sugestivo triângulo Deus-Homem-Natureza. Por outro lado, Merleau-Ponty evidencia que existem variações deste conceito e que as descobertas científicas não provocaram a mudança da ideia de natureza, mas que a mudança da ideia de natureza é que permitiu as descobertas científicas. Assim, a nova ideia de natureza teve em Descartes seu primeiro intelectual cientista a extrair Deus desta ideia. Um dos dilemas do período moderno, apontados por Kesselring, reside na questão do homem ser inteiramente natureza, e neste sentido, entregue às leis naturais e sem livre arbítrio ou, ao contrário, enquanto sujeito que reside fora da natureza, não ter a capacidade de “mexer” nela. Essa questão passou a ser superada a medida que três fatores influenciaram e transformaram o conceito de natureza e de processos naturais, qual sejam, a Teoria da Evolução, o acaso nas teorias sobre a natureza e a Segunda lei da Termodinâmica.

O século XIX balizou as novas concepções humanas e inclinou o homem a pensar numa natureza que legitimava a concorrência e a exploração. Kesselring afirma que o século XX principia com as palavras desencantadas de Nietzsche, e que esse presenteísmo se encaminhou para a relação entre técnica e natureza se confundindo. A explosão populacional representa uma consequência não apenas da adaptação biológica humana, mas do poder técnico do homem em relação à natureza (KESSERLING, 2000: 168). Kesselring sugere que se assuma uma nova imagem da natureza no século XXI, não baseada no “mais bem adaptado”, mas numa consciência de conservação da biosfera, numa visão ecológica. Sem embargo, essas concepções sobre o conceito natureza foram construídas ou semantizadas ao longo do processo histórico e sociocultural vivenciados pela humanidade, mas estas concepções necessariamente não exprimem a compreensão que os distintos povos atribuem à natureza. As populações ameríndias provavelmente não compartilham dos mesmos significados de natureza elaborados pelos estóicos, aristotélicos ou medievais, por outro lado a “descoberta” de povos americanos com um estilo de vida em relação à natureza diferenciado permitiu que o ocidente ressignificasse o conceito de natureza e fizesse emergir discussões a cerca da cultura e da civilização.

O conceito de cultura foi motivo de profícuas discussões disciplinares desde o final do século XIX e ao longo do século XX. Apesar da polissemia do conceito, foi sobretudo a partir do Iluminismo e seus pensadores franceses que cultura deixou de

associar-se ao cultivo, atividades ligadas aos animais e à vida agrícola para relacionar-se com ao termo civilização, logo, em oposição ao estado natural de barbárie (WILLIAMS, 1969). O sociólogo Norbert Elias (1994) esclareceu que, em oposição ao pensamento francês e com base no romantismo, intelectuais alemães se distanciaram deste conceito com base na *civitas* para uma definição de cultura ou *Kultur* ligada à nacionalidade, subjetividade de um povo, emoções, comportamento, costumes, espírito e identidade. Tanto uma concepção quanto a outra acabaram por legitimar os Estados Nacionais.

Por outro lado, coube a antropologia elucidar este conceito a medida que passou a estudar as populações indígenas ou aborígenes e a relativizar os costumes dos povos. O antropólogo Roque de Barros Laraia (2009) esclarece que desde a Antiguidade sempre surgiram explicações sobre as diferenças de comportamentos entre os homens baseadas nos ambientes físicos e nos aspectos físico-biológicos. Antropólogos, historiadores, geógrafos, biólogos entre outros estão convencidos de que a diversidade genética não determina as diferenças culturais, bem como as diferenças de ambiente físico não condicionam a diversidade cultural, porém, essas concepções e, muitas vezes esses estranhamentos culturais e de civilização contribuíram para a formulação de teorias da capacidade inata às “raças” e da evolução social do homem, assim, o determinismo biológico e geográfico influenciaram as concepções do conceito de cultura a partir da ruptura ou separação científica entre homem e ambiente, natureza e cultura.

Laraia afirma que no *post bellum*, em 1950, cientistas elaboraram uma declaração da Unesco com vista a esclarecer que não existem diferenças genéticas hereditárias que justifique a desigualdade entre povos ou grupos étnicos, a declaração afirma que a faculdade de aprender do homem e sua plasticidade é apanágio de todos os seres humanos, características específicas do *Homo sapiens*. Da mesma forma que o determinismo biológico foi superado na segunda metade do século XX, após a superação do social-darwinismo, da eugenia e do cientificismo que justificava experiências com grupos étnicos humanos considerados “inferiores”, o determinismo geográfico desenvolvido ao longo do século XIX e início do século XX, principalmente por geógrafos, que argumentava que as diferenças culturais entre os povos tinham origem na adaptação ao ambiente físico, foi refutada pelos culturalistas a partir de 1920. Antropólogos como Franz Boas, Alfred Kroeber, entre outros, contribuíram para superar o determinismo geográfico, assim como o biológico. A escola culturalista

americana aprofundou os estudos sobre o conceito cultura e possibilitou um aprofundamento e certa dificuldade de uma definição simples deste conceito (LARAIA, 2009: 17 – 24).

Sem embargo, as narrativas etnográficas sobre os Kaingang permitem entender que este povo não concebe natureza e cultura da mesma forma como foi exposto aqui. Nem vítimas nem heróis, os Kaingang ainda não tiveram o espaço apropriado para manifestar o que compreendiam e compreendem por cultura e natureza. As memórias sobre os povos indígenas, oriundas de narrativas de cientistas, naturalistas e europeus, não ultrapassaram as concepções e noções do ocidente a respeito da cultura e da natureza e, dessa forma, não entraram no mundo de signos e símbolos ameríndios. Se para a sociedade ocidental europeia a cultura e a natureza são polissêmicas, contraditórias e complementares, podemos imaginar que possa ocorrer o mesmo para as sociedades ameríndias que não são coesas entre si.

2. Relações entre cultura e natureza: Mabilde e seus “apontamentos” sobre os “indígenas selvagens” dos matos da Província do Rio Grande do Sul

Os “apontamentos” de Mabilde não foram elaborados a partir de diários de campo como fazem os antropólogos, mas de memórias de vida marcadas, segundo as organizadoras do livro, pela condição de ter sido prisioneiro de “selvagens” ou pelos contatos estabelecidos ao longo da experiência profissional no interior do Rio Grande do Sul. Sem embargo, estas memórias estão imersas no contexto oitocentista, quando o Brasil ainda se apresentava como um mundo novo, exótico e em processo de construção de um Estado Nacional. Conforme narram as bisnetas de Pierre Mabilde – May Mabilde Lague e Eivlys Mabilde Grant, em uma breve biografia anexada ao livro que compilaram sobre os “apontamentos” elaborados pelo avô –, o engenheiro nasceu em 1806 na Bélgica e faleceu em 1892 no Rio Grande do Sul, migrou para o Brasil em 1833 e neste mesmo ano, se deslocou para a Província mais ao sul com vistas a trabalhar num estudo sobre a barra de Rio Grande. Mabilde, imigrante com qualificação profissional passou a prestar serviços ao governo provincial rio-grandense, desempenhou algumas funções em cargos públicos, como engenheiro e agrimensor das Colônias, juiz Municipal de Órfãos, Delegado de Polícia e Subdelegado do 1º Distrito de São Leopoldo, tornou-se tenente-coronel da Guarda Nacional, comandante do 2º

Batalhão da Guarda Nacional, comandante da Guarda Nacional, bem como membro honorário da Associação Médico-Farmacêutica de Porto Alegre, tendo exercido também o cargo de vereador na Câmara Municipal de São Leopoldo. Mabilde se naturalizou brasileiro em 1848, casou-se três vezes com imigrantes alemães que residiam nas colônias teuto-gaúchas, teve muitos filhos e adquiriu escravos ao longo de sua vida.

Mas a experiência que parece ter rendido a elaboração de seus “apontamentos sobre os selvagens da nação coroados” veio, sobretudo, das atribuições que exerceu como engenheiro e agrimensor de Colônias no Planalto Médio no Rio Grande do Sul. Segundo o historiador e apresentador Guilhermino Cesar e as organizadoras do livro, Mabilde viveu como “prisioneiro” dos coroados entre os anos de 1836 e 1838, tendo elaborado os “apontamentos” na forma de um texto com 63 notas entre os anos de 1836 a 1866. O livro apresenta-se disposto em 25 capítulos e em nenhum momento Mabilde descreveu o sequestro que sofreu ou mesmo se colocou na condição de cativo. Por outro lado, quando foi “aprisionado” pelos coroados, o engenheiro se encontrava trabalhando com um grupo de homens, e, conforme afirmam suas bisnetas, Mabilde foi reconhecido como o “chefe dos brancos”, levado e tornado cativo dos “selvagens coroados” sem indicarem maiores detalhes do destino dos outros homens que trabalhavam com o belga.

Como engenheiro e agrimensor de Colônias é difícil acreditar que Mabilde fosse cativo dos indígenas Kaingang na primeira metade do século XIX, mesmo que a Província do Rio Grande estivesse envolvida com a Revolta Farroupilha. Como bem destacou o lingüista Wilmar da Rocha D’Angelis (2006), o sequestro de Mabilde está envolto em preconceito e mistificação, primeiro que D’Angelis afirma que esse sequestro sequer foi comentado na documentação provincial do período, como ocorreu com outros sequestros, ataques e confrontos emergidos entre imigrantes e indígenas no Rio Grande do Sul, segundo que a data em que teria ocorrido o sequestro, nos anos de 1836 a 1838, o então jovem migrante Mabilde, ainda não exercia a função de engenheiro e agrimensor na Província, cargo que veio a exercer posteriormente, assim, se algum sequestro ocorreu, D’Angelis acusa que teria ocorrido entre 1860 e 1866, mas, isso não se confirma na documentação do período.

A trama do sequestro de Mabilde parece combinar com histórias de desbravamento civilizatório nos trópicos brasileiros.¹ Escusado lembrar os relatos de

¹ Diga-se de passagem, subtropicais brasileiros, visto que na região meridional brasileira predomina o

viagem quinhentistas como o de Hans Staden quando permaneceu cativo pelos Tupinambá ou também o de Jean de Léry. Os escritos quinhentistas sobre o Brasil costumavam evidenciar o gosto pelo mistério e maravilha num contexto de edenização da terra *brasilis*, enquanto que as descrições seiscentistas oscilavam entre a fantasia e a realidade, evidenciando os costumes e a natureza diversa dos indígenas do Brasil (HOLANDA, 2010). A partir do século XVIII os povos “selvagens” foram entendidos e caracterizados como primitivos, no sentido de começo do gênero humano, cabível à ideia de evolução e perfectibilidade.² A noção de “bom selvagem” para Rousseau se emprega como um modelo lógico, já que pensar o “estado de natureza” significa pensar o “estado de civilização”, portanto, ponderar sobre o outro, significa refletir a si mesmo (SCHWARCZ, 1993: 44 – 45).

Mabilde não pertenceu nem aos séculos XVI, XVII ou XVIII, sua vida se desenrolou ao longo do oitocentos, século em que a história indígena brasileira foi influenciada pela naturalização das diferenças e emergência das ideias raciais. O século XIX presenciou a afirmação e difusão no Brasil das teorias evolucionistas e social-darwinistas, bem como da consolidação do positivismo e da eugenia. Tais teorias discutiam os binômios de “civilização” e “selvageria”, “bravio” e “manso”, “bárbaro” e “policidado”, “aculturação” ou “assimilação” e “resistência”. Um debate que pautava-se nos índios com características animais ou romantizadas, vítimas passivas dos processos que os envolviam (MONTEIRO, 2001). Muitos intelectuais e políticos brasileiros do período pregavam a assimilação dos indígenas e outros a sua inevitável extinção no Brasil; neste sentido, a política indigenista oscilava entre “[...] a possibilidade de assimilar os índios de forma humanitária ou combatê-los através da guerra justa, tendo prevalecido a primeira” (ALMEIDA, 2009 : 217 e 218).

O final do século XIX foi marcado pelas descrições de etnologia sobre o ameríndio, os “apontamentos” de Mabilde foram publicados em duas partes, postumamente, e pela primeira vez em 1897 e 1899 no Anuario do Estado do Rio Grande do Sul. Mabilde inegavelmente pertenceu ao século XIX, parece que suas bisnetas também, ou talvez o suposto “sequestro” apontado pelas organizadoras do livro

clima subtropical.

² A perfectibilidade se configurava num conceito-chave da teoria humanista de Rousseau e difere completamente da concepção empregada pelos evolucionistas do século XIX, uma vez que não supunha acesso obrigatório ao estado de civilização (SCHWARCZ, 1993: 44 – 45)

em 1983 nada mais foi que a tentativa de chamar a atenção do leitor para as “aventuras” e “desafios” de um europeu no Brasil.

A figura 2 apresenta a atual configuração das Terras Indígenas Kaingang no sul do Brasil, conforme pode-se observar, se compararmos com a figura 1 que apresentou a espacialização Kaingang no Brasil meridional, percebe-se que o espaço, e, conseqüentemente, o território e a paisagem Kaingang diminuíram significativamente no norte do Rio Grande do Sul, região onde Mabilde trabalhou como engenheiro e agrimensor para a província gaúcha.

Figura 2: Localização das Terras Indígenas Kaingang no Brasil/2010



Fonte: Elaborado pela autora a partir dos biomas brasileiros do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE (2010), localização das Terras Indígenas no Brasil da Fundação Nacional do Índio/FUNAI (2011) e do Instituto Socioambiental/ISA (2011).

A trama narrativa de Mabilde

está permeada pelas noções de “estado de natureza” e “estado de cultura”, ou poder-se-ia pensar, entre a “natureza selvagem dos indígenas” e a “condição de civilidade”. As noções de natureza para o engenheiro e agrimensor parecem estar associadas ao contexto de vida selvagem encontrado no sul do Brasil, bem como a uma paisagem a ser desbravada e as florestas a serem desmatadas; as aberturas de colônias, o povoamento das “matas da província” e os aldeamentos indígenas revelaram-se para o belga como tentativas de civilização de espaços ermos. Mabilde acreditava que os coroados gozavam de um “costume da vida selvática” que era preferível à eles que a vida civilizada imposta pelos não indígenas, mesmo assim, admitia que aos poucos se desenvolveria as “faculdades do homem” para melhorar a “[...] condição física e moral, num povo no estado de barbárie” (MABILDE, 1983: 191 e 192).³

Com “empenho” e “humanidade”, a sociedade, a catequese e o “paternal Governo” conseguiriam conquistar e civilizar os selvagens coroados. Mabilde estava convencido de que – por conta de sua “experiência própria” de “mais de vinte anos” – se os aldeamentos e a catequese tivessem se adequado à vida coroada, em lugares apropriados, “os resultados teriam sido outros”, o “instinto feroz teria mudado inteiramente” (MABILDE, 1983: 194). Para o engenheiro, a catequese e a civilização dos indígenas Guarani nunca precisou de uma “força armada” porquanto estes últimos eram “[...] naturalmente bons e humildes, dotados de uma inteligência que os coroados não possuem [...]” (MABILDE, 1983: 195). Essa afirmação parece estar afinada com um consenso desenvolvido pela historiografia tradicional do século XIX de Von Martius e Varnhagen – principalmente –, qual seja, que os Tupis (Tupi-Guarani) eram mais “dóceis” e “mansos” que os “selvagens” e “bravos” Tapuias (Kaingang, Xokleng, entre outros) (ALMEIDA, 2009: 207- 230).

Nos primeiros momentos da narrativa do belga existe um esforço para compreender as diferenças fenóticas dos “coroados” em relação aos europeus, mongóis e africanos. No capítulo terceiro e quarto de seus “apontamentos”, Mabilde realiza uma analogia entre diferentes povos, para tanto, utiliza a antropometria para estabelecer paralelos comparativos de inteligência entre os “selvagens” coroados, os mongóis, os

³ “Sendo difícil de conseguir-se (ainda que muito progressivamente) o desenvolvimento das faculdades do homem, com o fim de melhorar sua condição física e moral, num povo no estado de barbárie – verdadeira escala entre o estado do selvagem e o do civilizado – fácil será compreender-se quanto deve ser difícil conseguir-se isso de um povo selvagem, nas condições dos nossos indígenas coroados, com o seu caráter tão excepcional!” (MABILDE, 1983: 191-192).

européus e os africanos. Segundo as medidas dos crânios dos “coroados”, estes seriam mais inteligentes que os africanos e menos que os mongóis e europeus, por outro lado, ele considerava que a “cultura” seria um fator interveniente na questão da inteligência, bastasse que existisse um esforço de “educação” nos aldeamentos para que os “desgraçados indígenas” entrassem no “grêmio social”. Esta última expressão certamente se ajusta adequadamente com o termo “sociedade civilizada”.⁴

A despeito de Mabilde considerar que a “cultura” e a “educação” poderiam ser capazes de delegar maior inteligência aos indígenas, ele estava convencido de que “antes da conquista”, os ditos selvagens eram mais inteligentes, e que as “perseguições” e a “vida errante” a que foram obrigados pelos conquistadores e bandeiras paulistanas contribuíram para a “falta de segurança” e “degeneração do moral daquele povo” (MABILDE, 1983: 19). Mabilde considerava sobre os indígenas que “[...] Nossa civilização nos impõe o dever sagrado de tratá-los com toda a benevolência, pelo único título que têm, como qualquer outro homem, isto é, de serem nossos irmãos” (Ib.).

O “grande dever de humanidade” que se impôs, conforme destaca Mabilde, seria o de retirar os coroados das “matas da província”, “das “brenhas” e “lugares ermos de nossa civilização”, que contribuíam somente para a “conservação” dos “vícios” e “má índole”, por conseguinte, estabelecer os coroados “longe das matas” envolvidos no “gosto pelo trabalho” possibilitaria esquecerem seu “primitivo estado” (MABILDE, 1983: 205).⁵

Longe da “natureza” das matas, florestas, lugares ermos e sertão, a “aculturação” e a “assimilação” ou a “civilização” conseguiriam-se impor “aos vícios” dos coroados, evitando seu “caráter feroz e sanguinário” que os compeliavam a perseguirem-se para

⁴ “Como a inteligência é sujeita a uma cultura e, por conseguinte, a desenvolver-se cada vez mais, a comparação que acabamos de fazer não deve fazer desesperar das faculdades intelectuais dos nossos desgraçados indígenas que, em geral e de fato, são mais inteligentes que os negros africanos. Só esperam nos seus aldeamentos, que lhes dêem educação e instrução mais adequada, para entrarem no grêmio social e para nos provarem a doutrina do ângulo facial, que os condena, é sujeita à exceção que todas as regras têm. E que o tamanho de seu cérebro, medido por aquele ângulo facial, é volumoso bastante para que as faculdades intelectuais neles achem espaço suficiente para desenvolverem-se e achem abrigo que a ciência de Camper lhes nega ali existir” (MABILDE, 1983: 20).

⁵ “[...] quartelões especiais, em cidades ou povoações onde existam arsenais de guerra e de marinha, estaleiros de construções navais, fábricas, oficinas e, finalmente estabelecimentos industriais, a cujo trabalho variado e menos penoso aqueles indígenas se aplicariam com mais gosto do que ao da lavoura. [...] Criariam, cada vez mais, o gosto pelo trabalho e viveriam satisfeitos, esquecendo seu primitivo estado” (MABILDE, 1983: 205).

fazer guerra e a exterminarem mutuamente. O narrador dos “apontamentos” estava convencido de que os coroados não poderiam continuar levando a vida “selvática” que tinham, isso porque iriam se destruir por meio de guerras entre si (MABILDE, 1983: 11). Neste esforço de analisar a “vida selvática dos coroados”, Mabilde claramente se posiciona na defesa da cultura em detrimento da natureza, diga-se de passagem, uma natureza concebida como selvagem.

3. Relações entre cultura e natureza: a memória Kaingang da paisagem

O historiador Keith Thomas (2010) destacou que o predomínio do humano sobre o mundo natural tem fundamentos teológicos desde a filosofia até a Bíblia e se reafirmou no período moderno. O Dilúvio, descrito em Gênesis, renovou a autoridade do homem sobre a criação animal. Em muitos relatos etnográficos, a cosmologia Kaingang, assim como a judaico-cristã, esteve baseada num Dilúvio, conforme destacou o etnólogo Egon Schaden (1956).⁶ Porém, se a “[...] ‘civilização humana’ era uma expressão virtualmente sinônima na conquista da natureza [...]” como destaca Thomas (2010: 33), assim como o “[...] controle sobre a natureza era o ideal conscientemente proclamado dos primeiros cientistas modernos” (THOMAS, 2010: 37 e 38), a autoridade humana sobre o mundo natural não se apresenta da mesma forma entre os Kaingang. Entre homem e terra existe uma unicidade na explicação mítica, os Kaingang nasceram de um buraco da terra, por isso possuem a cor desta última, quando nascem, enterram seu umbigo, e ao morrerem, seus corpos devem retornar à terra, ao território ou *situs* de onde vieram (NIMUENDAJÚ, 1993, p.58 e 59).⁷

Na concepção ocidental, o animal foi visto, sobretudo na época moderna, como inferior, houve uma constante busca pelos filósofos em explicar que a diferença entre as formas de vida indica que o homem, o gênero humano, era mais belo, ou perfeitamente formado em detrimento dos animais, que deveriam ser amansados, simbolizando o

⁶ “Os primeiros Kaingang foram Filtón e o ‘iambê’ [cunhado] dele. Viveram muito, muito tempo antes da grande chuva que provocou a inundação de todo o mundo. Filtón era o chefe dos Kanherú e o outro dos Kamé. Vieram do interior da terra. O chão tremeu e houve um estouro. Enxegaram a claridade e saíram de dentro da terra. A princípio eram dois grupos somente, mas ao chegarem à superfície da terra fizeram também a divisão em Votôro e Venhiky, por causa das festas que iam realizar” (SCHADEN, 1956: 54).

⁷ O conceito *situs*, aqui utilizado está baseado na teoria dos sítios desenvolvida por Hassan Zaoual (2006). Ele seria “[...] uma maneira de repensar os ‘lugares’ em sua especificidade, levando em conta os sistemas de representação dos atores” (ZAOUAL, 2006: 31 e 32).

triunfo humano, a razão dominando as paixões animais. Assim se forma o conceito de animalidade, com isso, existiam os seres humanos inferiores, Thomas (2010) esclarece que a cultura, era vista como necessária ao homem, capaz de distinguir entre homem, sub-humano, semi-animal, através desta se domesticavam plantas e animais. A natureza animal dos negros, dos índios americanos, ainda, em certa medida das crianças, de algumas mulheres e da bestialidade dos loucos, eram indicativos de falta de controle sobre a sexualidade, ações, paixões, posturas. Se esse discurso de animalidade ou traços de animais, como ressalta Thomas, serviu para justificar, em certa medida a escravidão negra, próximo a isso, serviu também para a dominação da América e de muitos povos ameríndios (THOMAS, 2010: 54, 56 e 57).

O homem europeu compreendia seu universo com superioridade frente aos mundos exóticos e menos civilizados. Apesar da América, aos poucos ter tornado-se provedora de alimentos e plantas que caíram no gosto e paladar europeu, como por exemplo o tomate, a batata e o tabaco, a imagem do índio americano flutuava entre o feroz canibal e o bom selvagem, evidenciando a inferioridade em relação ao homem europeu (ECHEVERRÍA, 2006). Por outro lado, as políticas indigenistas adotadas no Brasil, afirmavam que os índios deveriam ser domesticados, docilizados, mas, sobretudo, “assimilados”, “aculturados” e “civilizados”. Àqueles ameríndios que não se enquadrassem à civilização, deveriam e seriam eliminados (MONTEIRO, 2001). Como pensadores e intelectuais de seu tempo, tanto Von Martius quanto Varnhagen comumente separavam inadequadamente corpo e mente, natureza e cultura, neste caso específico, assimilar, significava absorver o espírito europeu, aculturar, aderir a uma nova e superior cultura, obviamente, a européia, e, civilizar, expressava a concepção do indígena como um bom selvagem, como o caso dos Tupi, ou como um ser animal e bravo, como os Jê.⁸

O etnólogo Curt Nimuendajú ao se referir ao mito de origem Kaingang afirma que foram os dois irmãos Kañerú e Kamé que povoaram a terra com seus descendentes e fizeram todas as plantas e animais. Portanto, a explicação mitológica de origem do

⁸ A questão indígena passou a ser alvo de uma historiografia nacional somente em meados do século XIX com Francisco Adolfo de Varnhagen e com Carl Friedrich Philipp von Martius. Varnhagen apoiava o massacre das populações indígenas, sendo considerado como um dos primeiros historiadores brasileiros, também como geógrafo, biógrafo e matemático. O naturalista alemão Von Martius, ao contrário do pessimismo de Varnhagen, acreditava que o índio seria capaz de alcançar os degraus da civilização a medida que fosse assimilado e aculturado pelo branco.

homem Kaingang, ancorada nas metades, serve também para denominar o mundo natural. Pedro Kresó ao narrar este mito de origem exemplifica a aproximação entre o homem e os animais (NÖTZOLD, 2004: 13 e 14).⁹

Na sociedade Kaingang todos os humanos tinham um animal guia. O *yangré* é um espírito animal, para o *kuiã* ou *kujá* (xamã) é o *yangré* que o ajuda a exercer o papel de curador na prática do xamanismo, são os espíritos destes animais que indicam onde encontrar as plantas para a cura de doenças, da mesma forma que localizar as almas que se perderam do corpo de alguém. No caso de um caçador, jamais este indivíduo pode caçar animais do seu *yangré* ou ingerir sua carne, porque este é seu parente. A antropóloga Kimiye Tommasino (TOMMASINO, 2004:155) explica que nessa concepção, o indivíduo Kaingang adquire as qualidades do *yangré*, assim, ele é constitutivo da pessoa.

Nimuendajú afirma que por ter um caráter belicoso e violento, o povo Kaingang simpatiza com animais carnívoros, sobretudo com o jaguar. Assim, as duas metades se identificam com o jaguar, *Kañerú* é parente do jaguar *acanguçú*, de malhas miúdas, *Kamé* é do jaguar *fagnareté*, de malhas grandes. Por outro lado, os Guarani, tem no jaguar a verdadeira personificação do mal. Entre os Kaingang não há uma dicotomia entre os universos humano, natural e sobrenatural, estes se influenciam e interpenetram mutuamente (TOMMASINO, 2008). Não existe um termo geral para designar o conjunto “natureza”, os Kaingang conseguem distinguir os espaços naturais nas suas especificidades, conforme a exploração e uso dos elementos do ambiente, como *nen* (mata), *rê* (campo), *krín*, *rã* (montanha, serra), *egohó* (capoeira), *bêre* (baixada, planície), *wãin* (capão de mato), *eratemã* (morro), *rê eratemã* (lugar despencado, penhasco), *paró* (parede de pedra), *gój* (rio), *xá* (cachoeria), *wó* (corredeira), *wéin kunyá* (foz, barra de rio), *gój djuro tã* (nascente, cabeceira de rio), *gój fyr* (margem de rio) (TOMMASINO, 2004:158).

⁹ Professor indígena Kaingáng na Escola Indígena Estadual de Educação Básica Cacique Vanhkré, da Terra Indígena Xapecó. “[...] Aí o primeiro grupo que nasceu foi se aproximando e eram os animais que estavam na mata e uma festa muito grande dos animais, e todos eles dançando. [...] Então nesse momento começou a aproximação do povo Kaingáng com a natureza, com os animais. Hoje nós temos as marcas tribais, mas que foram aprendidas no mundo dos animais, no princípio do mundo Kaingáng, aí esse grupo aprendeu a danças com o tamanduá e o tamanduá vinha ensinando as mulheres a dançar” (NÖTZOLD, 2004: 13 e 14).

A nomeação do indivíduo ao nascer tem na natureza sua inspiração – o ritual de batismo com ervas –, especialmente nos animais, árvores, plantas. Gianini (1994) diria que a relação entre natureza e sociedade para os Kaingang tem na reciprocidade sua sustentação. Na trajetória de vida, muitos momentos podem servir de exemplos das interações entre os diferentes domínios do cosmo Kaingang, seja no ritual de nascimento, com o umbigo sendo enterrado, e no momento da nomeação, seja no ritual para a preparação do *kuiã*, ainda no ritual do *kikikoi* (morte), enfim, as inter-relações aconteciam cotidianamente.

Na concepção Kaingang sobre o ambiente aparece tanto os seres naturais quanto os sobrenaturais, nas matas estão os seres animais, vegetais e sobrenaturais. No mundo visível encontra-se também o mundo invisível: “[...] na concepção kaingang, a natureza não é inerte ou neutra” (TOMMASINO, 2004:160). Segundo a antropóloga a percepção Kaingang sobre o meio ambiente permite-lhes observar desde as pegadas e fezes deixadas pelos animais que estiveram na trilha e identificar a espécie, até indicar a quantidade e o tempo quando passaram por ali. O caçador para não espantar os animais e obter sucesso, costumava passar terra e mato em seu corpo para disfarçar seu cheiro, pois os elementos da natureza possuem cheiros específicos, e o homem também.

A “natureza” não se apresentou da mesma forma para estóicos, aristotélicos, medievais e europeus e ameríndios do período moderno ao mundo contemporâneo, haja vista que as sociedades ocidentais europeias demonstraram dificuldades para compreender o homem como “integrante” ou “elemento” que compõe a natureza. Sem embargo, os indígenas já foram pensados em seu “estado de natureza” como bons selvagens, habitantes de florestas distantes, autóctones, silvícolas, bravios e gentios a serem “civilizados”, “aculturados” e “assimilados”, detentores de uma “natureza personificada”. Os estudos do filósofo Philippe Descola (1986) demonstraram que a natureza é ela própria o *situs* onde se estabelecia o *domus* ampliado, ou a sociabilidade de povos ameríndios como os Achuar (Amazônia equatoriana); a natureza é doméstica porquanto os elementos, ou objetos que se apresentam na natureza, como animais, plantas, rios, entre outros, integram a vida Achuar. Por outro lado, em decorrência dos dissabores oriundos das relações entre Kaingang e não indígenas, sobretudo na disputa pelo território, a natureza que poderia ser pensada como “natureza doméstica” e em alguns momentos como “natureza mágica” para os Kaingang – onde os elementos da

paisagem: mundo humano, natural e sobrenatural se interpenetravam e compunham o cosmo – já não se apresenta atualmente dessa forma. A medida que a sociedade Kaingang teve seu *habitus* social transformado pelas práticas e políticas de “civilização”, as relações com a natureza e a concepção da mesma também foram alteradas. O *domus* doméstico Kaingang foi reduzido às poucas terras indígenas que existem no Brasil meridional (ver figura 2).

As narrativas Kaingang descrevem não somente o ambiente que circunda o *situs*, mas apresentam concepções diferenciadas da interação homem e natureza, cultura e natureza. É impossível discorrer sobre os Kaingang sem considerar a tríade mundo humano, mundo natural e mundo sobrenatural. Essa interação pode ser indicada por muitos como utilitarista, mas deve-se considerar que cada grupo social tem autonomia e estabelece suas relações com o *situs*, com o espaço, de acordo com suas representações simbólicas de mundo. Foi a quebra desta tríade Kaingang concretizada pela política indigenista brasileira por meio das frentes de expansão e pioneira, toldos, aldeamentos e postos indígenas, que os não indígenas conseguiram romper as relações entre sociedade indígena e natureza; conseqüentemente, rompeu-se o mundo sobrenatural e o *wãri* (tempo passado).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre a cultura histórica e política*. In SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca. ALMEIDA, Maria Regina Celestino; AZEVEDO, Cecília; (Org.). *Mitos, projetos e práticas políticas: memórias e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 217 – 218.

ALVES, Teresa. *Paisagem – em busca do lugar perdido*. Finisterra, Revista Portuguesa de Geografia, XXXVI, 72, 2001, Lisboa, p.67-74.

CAMPOS, Heleniza Ávila. *Considerações acerca dos conceitos de território e meio ambiente urbano*. In: REDES. Revista do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, vol. 10 – n.3 (set./dez.). 2005, p.57-70.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Territorialidade e Corporação*. In SANTOS, Milton; et all (org.) *Território, Globalização e Fragmentação*. São Paulo: HUCITE, 1998. p.251 - 256.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *Mabilde e seus “apontamentos” sobre os coroados selvagens: tentando separar informação de mistificação e preconceitos*. Anais da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT 48: Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagem, mapas, censos e iconografia. Goiânia, 11 a 14 jun., 2006.

_____. *Para uma história do oeste catarinense*. IN: Cadernos do CEOM. CEOM 20 anos de memória e história no oeste de Santa Catarina, edição comemorativa, n.23, 2006, p.265 – 343.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris: MSH, 1986.

ECHEVERRÍA, Olaya Sanfuentes. *Europa y su percepción del nuevo mundo através de lãs espécies comestibles y los espacios americanos em El siglo XVI*. História (Santiago). Pontificia Universidad Católica de Chile. n.39, vol.2, Julio/diciembre, 2006. p.531-556.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GIANINI, I. V. *Os índios e suas relações com a natureza*. In: GRUPIONE, L.D. B. (Org.) Índios do Brasil. Brasília: Ministério da Educação e Desporto, 1994.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KESSELRING, Thomas. *O conceito de natureza na história do pensamento ocidental*. Episteme, Porto Alegre, n.11, p.153-172, jul./dez. 2000.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 23 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MABILDE, Pierre F. A. Booth. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul. 1836 – 1866*. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. São Paulo: Martins fontes, 2010.

MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e os historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Campinas, 2001.

NÖTZOLD, Ana Lúcia V. *O ciclo de vida Kaingáng*. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção*. 4 ed. São Paulo: Ed. USP, 2009a.

_____. *Pensando o espaço do homem*. 5 ed. São Paulo: Ed.USP, 2009b.

SCHADEN, Egon. *Vida religiosa e mitologia dos Kaingang*. A origem do homem. O dilúvio e outros mitos. Panorama. Revista Mensal de Cultura Geral. Ano V, n.45. São Paulo, 1956.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. *O povoamento indígena do sul do Brasil*. IN: FARIAS, Deisi S. E. de. (org.). Maracajá: pré-história e arqueologia. Tubarão: Ed. Unisul, 2005. p. 39-60.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TOMMASINO, Kimiye. Concepções simbólicas da água e dor rios na mitologia e na história Guarani e Kaingang. In: ARRUDA, Gilmar (org.). *A natureza dos rios: história, memória e territórios*. Curitiba: Ed. UFPR, 2008. p.209-226.

_____. *Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi*. In: TOMMASINO, K; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: EDUEL, 2004. p.145 – 197. p.158.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500 – 1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

URBAN, Greg. *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 87 – 102.

VERDIER, Nicolas. *Variations sur le territoire*. Analyse comparée de projets urbains: lê Havre 1789 – 1894. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*. École des hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 57e Année, n°4, juillet-Août, 2002. p.1031 – 1065.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1995.p.24.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1969.

ZAOUAL, Hassan. *Nova economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global*. Rio de Janeiro: DOP&A: Consulado Geral da França: COPPE/UFRJ, 2006.