



Prêmio
CTCH

**Da narrativa de fundação à fundação da narrativa:
Leitura histórico-ficcional sobre a origem de uma
cidade colonial com nome indígena**

Luiz Henrique de Nadal

**Da narrativa de fundação à fundação da narrativa:
Leitura histórico-ficcional sobre a origem
de uma cidade colonial com nome indígena**



Reitor

Prof. Pe. Anderson Antonio Pedrosa, S.J.

Vice-Reitor Geral

Prof. Pe. André Luís de Araújo, S.J.

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Ricardo Tanscheit

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento e Inovação

Prof. Marcelo Gattass

Decanos

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Francisco de Guimaraens (CCS)

Prof. Sidnei Paciornik (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

LUIZ HENRIQUE DE NADAL

**Da narrativa de fundação à fundação da
narrativa:**

**Leitura histórico-ficcional sobre a origem de uma cidade
colonial com nome indígena**





©Editora PUC-Rio

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Casa da Editora PUC-Rio

Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22451-900

T 55 21 3527-1760/1838

edpucrio@puc-rio.br

www.editora.puc-rio.br

Conselho Gestor da Editora PUC-Rio

Augusto Sampaio, Danilo Marcondes, Felipe Gomberg, Francisco de Guimaraens,

Hilton Augusto Koch, José Ricardo Bergmann, Júlio Cesar Valladão Diniz, Marcelo

Gattass, Sidnei Paciornik.



Editora Numa

www.numaeditora.com

Edição: Adriana Maciel

Coordenação Editorial: Julia Mendes

Produção Editorial: Marina Mendes

Projeto Gráfico do Miolo: Design de Atelier/Fernanda Soares

Desenho de Capa: Fernanda Soares

Nadal, Luiz Henrique de

Da narrativa de fundação à fundação da narrativa: Leitura histórico-ficcional
sobre a origem

de uma cidade colonial com nome indígena / Luiz Henrique de Nadal – Rio de
Janeiro : Ed. PUC-Rio : Numa Editora, 2022.

1 recurso eletrônico (57 p.) : il.

Originalmente apresentado como tese da autora (doutorado

-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras) Inclui
bibliografia

ISBN Numa Editora (e-book): 978-65-87249-81-0

Criado em 2017 pelo Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, o Prêmio CTCH de Teses tem como objetivo laurear e dar reconhecimento e visibilidade para as melhores teses de Doutorado defendidas entre 2019-2021 nos Programas de Pós-graduação em Design, Educação, Estudos da Linguagem, Filosofia, Literatura, Cultura e Contemporaneidade, Psicologia Clínica e Teologia, e para a melhor dissertação de Mestrado em Arquitetura.

Os critérios de premiação consideraram a originalidade dos trabalhos e sua relevância para o desenvolvimento científico, tecnológico, cultural, social e de inovação. Os Programas de Pós-graduação selecionaram internamente os trabalhos premiados, verificando a adequação das pesquisas ao patamar elevado de qualidade exigido.

A publicação deste livro é resultado da parceria entre o Decanato do CTCH, os Departamentos do Centro, a Editora PUC-Rio e a Numa Editora, com apoio da Vice-Reitoria Acadêmica.

Rio de Janeiro, novembro de 2022

Júlio Diniz
Decano do CTCH

Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-graduação e Pesquisa do CTCH



Decanato do
CTCH

Dedico este trabalho a todos os personagens dessa história

Agradecimentos

Meu primeiro agradecimento é para Marília, jardineira sábia que me ensinou a cuidar das folhas.

À CAPES, salvadora da pátria e à equipe do Departamento de Letras da PUC-Rio.

Aos professores das salas de aulas, das ruas e dos terreiros.

Aos caboclos das rodas de bailado e aos caboclos da minha terra natal.

À minha mãe e minha avó, que me deixaram as gargalhadas e o prato cheio.

Ao avô Zílio pela biblioteca, ao avô Carlos pelos causos e ao meu pai, quem me ensinou a bagunçar as palavras.

À vó Irma por querer me engordar até hoje e à tia Nega por ter emprestado a barriga.

Ao Luiz, por quem o amor não cabe nas palavras e uma única vida.

À Fabi, pela mesa de café sem fuso horário.

À Pri, pelo menino-onça e o espelho cristalino das praias do lençol.

À Iracema, pelos sonhos e telepatias.

À Êlo, pela infância.

À minha irmã Iza, pelo entusiasmo.

Às mulheres de vozeirão e língua afiada: Tia Zozô, Valéria Monã, Ana Chiara, Cris Ribeiro e Sandra Terra.

Aos amigos atemporais, anacrônicos e vidas passadas: Sarah Lee, Tchela, Vuvú,

Arthuzini, Juju, Helô, Lucas Xarapín, Bel, Pedrinho; e aos do bosque da Puc: Fefê, Aninha, Vaguta, Dani, Pedrinho Beija-Flor, Glauca, Marina, Marcelo.

Aos colegas do Núcleo de Dramaturgia por fazerem da escrita estouro de boiada.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Sumário

1. O caboclo na roda do bailado	12
2. Da narrativa de fundação à fundação da narrativa	16
3. A viagem de 1929	25
3.1. Caboclamento historiográfico	36
4. Referências Bibliográficas	44
5. Anexos	50

Lista de figuras

Figura 1 - Fotografia dos integrantes da viagem de 1929	25
Figura 2 - Fotografia do mapa com o trajeto da viagem de 1929	26
Figura 3 - Fotografia do retrato de Adolpho Konder	31
Figura 4 - Fotografia do portal de entrada da cidade de Mondáí	34
Figura 5 - Fotografia de Adolpho Konder proferindo discurso na sede Cascalho	35
Figura 6 - Fotografia do retrato do sertão catarinense	36

O caboclo na roda do bailado

Esta investigação começou com a fala de pajé João. Este homem branco que usava cocar e tocava teclado, quando participei de uma cerimônia de *ayahuasca* pela primeira vez, usou uma expressão que recupero para abrir este trabalho. Quando fui conhecer o centro espiritual Arca da Montanha Azul, vivia há apenas um ano no Rio de Janeiro. Numa sexta-feira à noite, desci do ônibus no alto do bairro de Santa Teresa. Uma longa fila de pessoas vestidas de branco estava em frente ao endereço. Vi aquela cena com o mesmo fascínio que sentia pelas festas populares desde que me mudara. Sempre deslumbrado em como as rodas de jongo e de côco, blocos de carimbó e de maracatu, festas de São Sebastião e São Jorge irrompiam nas ruas revelando outros mundos. Nesse corpo-a-corpo com a cidade, o ritual daquela noite foi uma das experiências mais marcantes da minha vida. As cerimônias religiosas de *ayahuasca* são mediadas pelo uso deste chá com efeitos enteógenos,¹ tradicionalmente utilizado por xamãs ao longo de milênios. A Arca da Montanha Azul combina as mais diversas formas de ritualística, tradições religiosas e divindades. Das religiões de base judaico-cristã aos cultos afro-indígenas até às práticas espirituais do Oriente. Trata-se de um estilo bastante comum entre os espaços que fazem uso medicinal² da bebida, dito universalista. Pajé João estava na linha de frente como um dos dirigentes da casa. Como um homem branco a quem foi conferido o título de chefia indígena, sua figura é bastante significativa dentro desta história.

Horas depois de beber o chá, parei diante da roda de bailado. Neste espaço, no meio do salão, os participantes dançavam em torno de uma pilastra, no sentido horário. O pequeno coro de vozes acompanhado por instrumentos percussivos cantava pontos de invocação, até então desconhecidos para mim. Sem nenhuma orientação prévia sobre os códigos e regras que todo rito religioso possui, impus a mim mesmo o lugar de observador. Ainda assim, estava fascinado com a intensa movimentação dos corpos. Ao dobrar os joelhos para sentar-me no chão, as articulações não obedeceram. O momento seguinte não permitiu nenhuma negociação sobre o domínio do meu corpo. Fui levado a entrar na corrente por uma força que me empurrou pela cintura. Apesar da intensidade daquele toque invisível que me conduzia, compreendi, com uma parcela de consciência, que

1 Enteógenos ou “plantas de poder” são assim definidos pela origem natural das substâncias, sem interferência farmacológica, e pelo uso ritualístico em diferentes tradições religiosas. São sempre associados à experiências visionárias e de expansão de consciência.

2 A noção de medicina, usada de modo geral pelos frequentadores, é associada à cura espiritual.

cabia a mim permitir os movimentos que se insinuavam através do meu corpo. Nada me impedia de saltar fora da roda ou de bloquear o canal de contato com o desconhecido que acabara de se abrir. Essas considerações, contudo, só me ocorreram depois da experiência. A resposta imediata do meu corpo foi ceder à presença que imantava os meus movimentos, sugerindo que eu manifestasse os seus gestuais por inteiro. Eu estava dançando e meu corpo sendo dançado. Não havia nada naquela atuação que eu soubesse de antemão: a postura ereta, um braço dobrado para trás, acomodado à altura da lombar; o outro erguido para o alto com os dedos em riste a desenhar círculos no ar. Apesar do tremor, meus pés atendiam às batidas do tambor com uma convicção que nunca tive. Tempos depois, Pajé João, que acompanhou o meu retorno a outras cerimônias como aquela, haveria de se referir a minha presença na Arca da Montanha Azul usando sua forma de expressão particular: “Ah, aquele sujeito que encosta o caboclo!”.

Antes que eu pudesse nomear a experiência daquela noite, Pajé João interpretou-a com uma compreensão bastante comum aos ambientes de culto religioso afroameríndio. O transe místico ou mediúnico é o estado que propicia a comunicação de um indivíduo com seres e forças desconhecidas, a exemplo das sempre mencionadas entidades de pretos-velhos, caboclos e pombagiras.³ É verdade que o fenômeno da mediunidade recebeu, ao longo do tempo, inúmeras interpretações estigmatizantes. Em comum, entretanto, estas abordagens costumavam desconsiderar o contexto religioso em que aconteciam. No caso específico da Arca da Montanha Azul, onde a cerimônia toma emprestado preceitos de religiosidades como a umbanda, o candomblé e até da encantaria, a experiência com as entidades espirituais é bastante comum e até estimulada entre os participantes. Além disso, em meados da década de 1950, os estudos antropológicos garantiram uma perspectiva sociológica e histórica para a análise das religiões mediúnicas no Brasil, preconizados por Roger Bastide e Pierre Verger. Compreensões deste tipo servem, aqui, não para uma interpretação do fenômeno vivido. E sim para um cruzamento de diferentes epistemologias que permitam construir conhecimento de modo singular. Visto que considero o episódio descrito inicialmente como gesto fundador desta escrita. Ora, foi justamente através dos caminhos que se abriram a partir daquela experiência que me deparei com o vestígio norteador desta investigação. De “encostar” um caboclo, sem fazer juízo sobre aquela manifestação dentro do contexto religioso, e apoiado na curiosa interpretação de Pajé

3 Para este trabalho, em que o assunto tem caráter secundário, será suficiente explicitar algumas noções básicas encontradas no artigo “Psicologia da mediunidade: do intrapsíquico ao psicossocial” (2009). Trata-se de um breve histórico dos estudos pioneiros sobre a mediunidade, abarcando desde as pesquisas científicas iniciais, que restringiam o fenômeno a aspectos intrapsíquicos, aos estudos mais recentes, abertos a uma perspectiva psicossocial. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/bapp/v29n2/v29n2a03.pdf>> Acesso em: 15 mar. 2021.

João, passei para alguns estudos sobre a questão indígena. Cheguei a esboçar um projeto inicial de doutorado, cujo objetivo era o de construir uma trajetória de análise entre personagens índios da literatura nacional até o momento atual da virada etnográfica. Ao passo em que avançava com a proposta original, dividido entre a releitura de obras indigenistas, a descoberta de estudos etnográficos e a familiarização com trabalhos artísticos do universo indígena, finalmente atentei para o fato que mudou o norte desta pesquisa – o nome, também indígena, da minha cidade de origem.

É certo, contudo, que não estava diante de uma descoberta. O termo Cai-bi, traduzido por “folhas verdes” do tupi-guarani, é uma informação conhecida por grande parte dos habitantes da cidade. É provável que muitos caibienses já tenham lançado mão do curioso dado na tentativa de situar um lugar tão pequeno, com pouco mais de seis mil habitantes,⁴ desconhecido até mesmo dentro do próprio estado.⁵ De modo geral, o uso do topônimo indígena, como referência, cria um efeito comum: a imagem da pequena cidade como algo muito antigo, resquício de tempos remotos, muitas vezes insondáveis – a julgar pela expressão recorrente dos curiosos. De modo totalmente contrário, não só a história da cidade é bastante recente, como também o nome foi instituído em um momento posterior a sua fundação. O que saltava aos olhos, enfim, na qualidade de novo, era o desacordo entre o nome oficial, de origem nativa, e uma evidente paisagem colonial, formada majoritariamente por uma população branca de descendentes de imigrantes italianos. Flagrava algo invisível aos meus olhos, até então. A naturalização daquela informação, repetida tantas vezes ao longo da minha vida, não deixava ver o seu lapso. O nome da cidade apareceu, desse modo, como um dado avulso e deslocado. Alheio às possíveis narrativas que o termo autóctone sugeria. Visto que não havia nenhum habitante indígena na cidade.

A experiência traduzida pelo entendimento de Pajé João, portanto, recupera inicialmente o gesto desencadeador desta investigação em torno do nome da cidade. Mas também retorna como um dispositivo de escrita. A cena do transe místico trazida de início, em que o meu corpo é tomado pelos gestuais da entidade espiritual conhecida como caboclo, prefigura a operação realizada a partir daquela investigação. A qual produz cruzamentos histórico-críticos e ficcionais entre os grupos representados na roda do bailado, os quais aparecem de maneira diferente na narrativa oficial de fundação da cidade. De um lado, os descendentes

4 De acordo com o site oficial do município, o número de habitantes é de 6.130 (IBGE/2019). Disponível em: <<https://www.caibi.sc.gov.br>>. Acesso em: 15 mar. 2021.

5 Refiro-me ao estado de Santa Catarina, região Sul do Brasil. Dentro dos limites estaduais, a cidade está sediada no extremo Oeste catarinense, em oposição à região litorânea, onde fica a capital Florianópolis.

dos imigrantes italianos – conhecidos como colonos⁶ – reconhecidos como pioneiros e únicos fundadores de Caibi. E que habitam, em grande parte, o centro da cidade. De outro, os caboclos que, embora tenham participado ativamente do processo de fundação, não foram incluídos na história da cidade. Além de viverem às suas margens como os indígenas, seus antepassados.

Nas próximas páginas, o capítulo 2 faz uma leitura à contrapelo do livro que oficializa a narrativa de fundação da cidade do ponto de vista dos colonos, levantando vestígios de indígenas e caboclos. A análise sobre o modelo historicista e o uso de arquivos utilizados pela historiadora local aponta para outro tipo de abordagem dos arquivos e para uma nova forma narrativa. Ambas guiadas pelo conceito de caboclo, forjado por Luiz Antonio Simas. Em seguida, o capítulo 3 faz uma análise no episódio conhecido como Viagem de 1929. Considerado marco na historiografia regional e para a narrativa de fundação da cidade, os registros em torno do evento são lidos através da relação entre arquivo e repertório, prefiguradas por Diana Taylor, na tentativa de flagrar os roteiros que atualizam o legado colonial através dos tempos, definindo os papéis entre protagonistas e antagonistas. Ao final, nos anexos, estão presentes alguns trechos das entrevistas feitas com os caboclos da cidade. Este trabalho também teve como resultado a escrita de um texto ficcional no formato romance, que será publicado separadamente.

⁶ A definição “colono” é empregada de modo generalizado na historiografia regional e se refere a todos os camponeses de origem europeia responsáveis pelo processo de colonização da cidade.

Da narrativa de fundação à fundação da narrativa

O livro *Caibi: histórias e memórias* (2012) apresenta a história de formação da cidade pelo ponto de vista dos colonos. A historiadora Domingas Rizzi, autora do trabalho, é descendente dos chamados pioneiros e foi coordenadora do Setor de Cultura municipal à época. A obra teve o propósito de valorizar a trajetória desse grupo e, ao mesmo tempo, registrar o relato de suas experiências de forma oficial, como patrimônio histórico do município. O processo de organização das informações históricas para a escrita do livro envolveu o uso de documentos variados,⁷ reportagens de jornais, objetos e fotografias pertencentes ao museu da cidade, além de uma bibliografia acerca da historiografia regional. Além dos itens de arquivo, o material mais importante para a escrita da história local foram as entrevistas gravadas pela pesquisadora com os colonos e seus descendentes. Todos eles, apesar das diferentes ocupações, fizeram parte do processo de colonização da cidade. Sendo este o tema central e ponto de partida para a pesquisa realizada por Rizzi (2012), quem acompanha a chegada das famílias de colonos na densa região de florestas, vindas das antigas colônias italianas do Rio Grande do Sul. Em seguida passa pela transformação do núcleo colonial em município, em que a gradativa especialização do trabalho agrícola e o desenvolvimento econômico são fundamentais. Até alcançar a condição de uma cidade nos termos modernos. Nessa espécie de narrativa fundacional, os colonos também têm o seu modo de vida apresentado pelo estudo. As práticas culturais, as memórias e o imaginário do grupo estão ligados aos antepassados italianos, embora a geração desses novos imigrantes, fundadores de Caibi, tenha nascido em terras brasileiras.

A homenagem prestada aos colonos pelo trabalho de fundação da cidade é um gesto incontestável. Os testemunhos que remontam aos tempos antigos são marcados por desafios que vão das longas viagens de mudança das famílias à instalação de moradias em lugares inóspitos e sem recursos. Por outro lado, o livro traz uma questão incontornável para esta pesquisa ao evidenciar a importância da escrita na oficialização da história. Ángel Rama, em *A cidade das letras* (2015), afirma que o lugar exclusivo da escrita nas sociedades latino-americanas era tão reverenciado que assumia uma aura de sagrado. O método adotado pela pesquisadora é exemplar para que uma determinada narrativa ganhe o selo de história oficial. Antes de serem considerados dados factuais, os relatos dos colo-

⁷ A autora menciona alguns deles: documentos de legislação e emancipação do município, cadernos de atas da paróquia, livro de atas do hospital e dados do Tribunal Regional Eleitoral.

nos entrevistados eram narrativas de domínio público, compartilhados informalmente nas casas e nos espaços de socialização. Para esse processo, a historiadora gravou entrevistas em áudio e vídeo “[...] com pessoas que presenciaram os fatos ou relataram as memórias narradas por seus pais” (RIZZI, s/p, 2012), posteriormente transcritas e referenciadas no livro. Neste ponto, a crítica não se refere ao trabalho histórico de Rizzi (2012), mas à concepção moderna de história à qual ela adere, anterior ao estabelecimento da disciplina no século XIX. Inaugurado pela Escola Histórica Alemã, esse método conferiu caráter científico ao trabalho do historiador. Ao mesmo tempo, desperta constantes relativizações por parte da crítica decolonial por conta do ideal de verdade que defende. O desprestígio da oralidade e o apreço pela escrita são aspectos estruturantes do método, conforme Ricardo Benzaquen Araújo aponta no artigo “História e narrativa”. O caso em questão, em que a historiadora realiza a transição das narrativas pertencentes ao plano da memória para o documento – renegando aquilo que vem da boca e dos ouvidos e produzindo uma versão confiável aos olhos e mãos – comprova a fragilidade dos fatos históricos, no que diz respeito à objetividade e neutralidade. Em tese, esta oposição dos fatos em relação à subjetividade, à fantasia e à ficção garantiria o paradigma da história factual, cronológica e linear. Ou, nas palavras de Leopold Von Ranke, historicista emblemático da escola alemã, a representação do passado tal como ele de fato foi.

Entretanto, o que sustenta a imagem dita verdadeira do passado da pequena cidade é – de acordo com o método científico do historicismo – a superposição de dois pontos de vista. Dos testemunhos que relatam suas experiências com objetividade e do historiador moderno, capaz de apresentá-las com isenção e neutralidade. Mais do que encarar a instabilidade desta operação, Walter Benjamin alerta o historiador desesperado por captar a verdadeira imagem histórica sobre a relação de empatia que estabelece na sua investigação. Para o autor, que defende o materialismo histórico como um rompimento com o método historicista, tal relação sempre se dá com os vencedores. O que pressupõe uma disputa de poder envolvida na escrita da história e uma ordem mantida pelo historicismo servil através dos tempos. “Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores” (BENJAMIN, 1994, p.225). Postulado pelo filósofo, o famoso gesto de escovar a história a contrapelo permite integrar a história cultural da cidade à história da luta de classes. Além disso, encontra uma semelhança possível no gesto que abre este trabalho, o da incorporação mística do caboclo no corpo de um descendente de colono. Trata-se de garantir que a escovação da narrativa fundacional, interessada no ponto de vista dos vencidos,

dará a ver os pontos da história em que o caboclo “encosta” na cidade – conforme o vocabulário de Pajé João. Neste caminho, o trabalho histórico de Rizzi (2012) precisa ser lido com todas as suas contradições, independente do significado afetivo que possui. A começar pelo título – *Caibi: histórias e memórias* – que apesar de utilizar o substantivo “histórias” no modo plural, considera as experiências de um único grupo da cidade. Além disso, o termo memória é empregado como uma totalidade, sem a necessária elucidação sobre as suas falhas e faltas características. Assim, as histórias e memórias dos colonos figuram como única e verdadeira narrativa de fundação da cidade. Não é por outro motivo que a referência ao grupo aparece apenas de forma implícita no título, como se os colonos fossem um sinônimo de Caibi.

A identificação afetiva da historiadora com os colonos e a idealização de suas memórias enquanto totalidade da história local não são os únicos nós a enroscar nesta leitura a contrapelo – ou ainda, uma leitura incorporada do caboclo. Estes dois aspectos colocam em xeque a ideia do arquivo moderno enquanto repositório positivo e público do passado. Primeiramente, pela falsa impressão de que o seu uso não precisa de uma mediação. Como se o conteúdo supostamente estocado no arquivo conservasse um sentido único, independente de quem o acessasse. Ligado a isto, está a crença de que os documentos nele guardados corresponderiam a um testemunho integral do passado. Uma ideia difícil de sustentar quando se observa os procedimentos arquivísticos da investigadora que, depois de reunir os materiais disponíveis no museu da cidade, recorre ao arquivo regional⁸ para obter os dados faltantes à reconstrução do período histórico. Isto sem falar na produção das entrevistas com os colonos. Se, por um lado, o artifício supre as lacunas do arquivo local com informações mais precisas sobre a história de fundação da cidade, por outro, desmistifica a aura de inviolabilidade que possui. Uma vez que fotografias, objetos e documentos fornecidos pelo grupo entrevistado passaram a fazer parte do acervo sem nenhum tipo de problema.

Diante do exposto, o uso que Rizzi (2012) faz do arquivo local evidencia o paradoxo levantado por Jacques Derrida em *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (1995). O estudo identifica uma espécie de febre que invariavelmente se abate sobre o desejo de memória, acabando por destruir o próprio princípio do arquivo. Trata-se da tensão entre a procura da verdade e da origem, e a consistência dita fantasmática, imprecisa e espectral daquele último (PEDROSA; KLINGER; WOLFF, CÁMARA, 2018, p.35). Problema, este, que não se apresenta de forma exclusiva para a historiadora de Caibi, mas para os estudos de arquivo como um todo desde o advento da psicanálise. A qual enxerga o espaço arquivís-

8 O arquivo regional CEOM - Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina está sediado na cidade de Chapecó.

tico não como um repositório de memória, mas como a própria materialização – sempre precária e insuficiente – de sua falta originária e estrutural (DERRIDA, 1995, p.22). Não obstante o objetivo de reconstruir o período de formação da cidade, afirmando uma origem oficial, o que se têm são documentos esparsos, dados faltantes e todas as lacunas que se abrem entre os restos do passado armazenados no acervo. A tensão dialética entre os polos da ordem e da desordem que deriva daí, comum à existência do colecionador, como observa Benjamin (1995) em “Desempacotando minha biblioteca”, também está presente no trabalho do arquivista e do historiador. Para o filósofo-colecionador, todas as práticas de coleções e arquivamentos são determinadas pela relação que o sujeito mantém com os objetos, não pelos objetos em si. O livro de memórias da cidade, portanto, carregaria na sua forma de escrever a história, as marcas dessa contradição interna suturada pela voz aparentemente neutra do historiador. É como se a impressão freudiana, que acompanha o mal de arquivo no título de Derrida (1995), depositada inicialmente sobre o próprio arquivo do psicanalista e manifesta posteriormente nos conceitos de arquivo e de arquivamento, também deixasse suas marcas na historiografia.

Para além da identificação afetiva da historiadora local com os seus antepassados, o controle do arquivo emana um poder político comum na sociedade moderna. Haja vista que a sua disputa se deva à possibilidade de enunciar e construir um passado, não apenas a sua conservação. Não por acaso, o direito à interpretação arquivística é conferido à pesquisadora pela prefeitura municipal. O mesmo direito concedido aos antigos guardiões dos primeiros espaços físicos dos arquivos, os chamados arcontes. O retorno feito pelo autor aos antigos domicílios gregos que dão origem aos arquivos deixa ver a passagem institucional do privado ao público. “Depositados sob a guarda desses arcontes, estes documentos diziam, de fato, a lei: eles evocavam a lei e convocavam à lei.” (DERRIDA, 1995, p.13). O modo pelo qual esses espaços que cruzavam aspectos topológicos e nomológicos, o lugar e a lei, o suporte e a autoridade, tornam-se visíveis e invisíveis ao mesmo tempo. Somada a essa função arcônica primordial, e às funções de unificação e identificação, Derrida destaca ainda uma atribuição determinante nessa gestão do poder – a consignação. Esta, além de garantir a unidade do *corpus* arquivístico, reunindo-o em uma configuração ideal, imuniza o arquivo contra os segredos que possa conter e de tudo o que seja heterogêneo. Sugestionada desde a abertura deste trabalho, a pergunta sobre a presença de índios e caboclos no monumento moderno da cidade se impõe.

O capítulo inicial do livro apresenta de forma sumária outros dois grupos de habitantes que ocuparam a região antes da chegada das famílias colonizadoras.

Primeiramente, passaram por lá etnias indígenas como os Guaranis, os Kaigang e os Xokleng, capazes de recuar os limites da história regional em até 600 anos atrás. Nessa breve apresentação, são indicados os diferentes responsáveis pela depopulação nativa ao longo do tempo. Os aldeamentos nas missões jesuíticas, as capturas pelos bandeirantes e, por último, o confinamento em aldeamentos mais recentes. Na sucessão dos indígenas, estão os seus descendentes caboclos. Uma população mestiça formada pelos mencionados grupos autóctones com escravos africanos, trazidos pelos grandes fazendeiros, que se instalaram na área, e trabalhadores de diversos estados brasileiros que aportavam na região. Durante anos, os caboclos ocuparam as vastas áreas de florestas sem possuir títulos de propriedade. O que se tornou um problema com o início do projeto de colonização. A partir de então, as empresas colonizadoras passaram a receber a posse dessas mesmas terras do governo estadual. Em contrapartida, selavam o compromisso de povoá-las com colonos descendentes de europeus. Por conta disto, os caboclos “[...] passaram a ser considerados um entrave para o ‘progresso’ desejado pelos setores dominantes” (RIZZI, 2012, p.12). A autora é cuidadosa ao acrescentar que a condição de “intruso” conferida ao grupo de nativos expulsos das suas terras vem sendo relativizada pelos estudos de revisão historiográfica. Embora as existências desses grupos não deixem de ser mencionadas pelo estudo, as violências a que foram submetidas são vistas como uma etapa necessária ao progresso que viria a seguir. E o espaço a elas reservado se limita à pré-história da narrativa de fundação da cidade.

O capítulo avança um pouco na trajetória desses dois grupos com a intenção de situá-los no tempo presente. Ainda hoje são encontrados vestígios da população indígena nos sítios arqueológicos da região, nas margens do rio Uruguai e nas terras dos colonos. As etnias remanescentes, como os Kaigang e os Guaranis, vivem principalmente nas reservas indígenas demarcadas. No que diz respeito aos caboclos, depois de serem expulsos de suas pequenas roças, o estudo informa que eles passaram a trabalhar para as próprias companhias colonizadoras, para as empresas madeireiras e para os colonos. Por mais que o cruzamento entre o grupo dos fundadores e os caboclos seja indicado neste ponto, não há nenhum desdobramento a este respeito no capítulo seguinte, que dá início à narrativa de fundação da cidade. De fato, basta uma caminhada pelas bairros mais afastados do centro, onde vive grande parte dos colonos e seus descendentes, para constatar uma das máximas de Benjamin – a de que o passado só pode ser compreendido à luz do presente. Os caboclos, afinal, sempre estiveram presentes. Desobedecendo ao limite estabelecido entre o capítulo inicial e os demais, avançaram da pré-história rumo ao mesmo caminho que o dos ditos pioneiros: a construção da cidade.

Quanto aos indígenas, embora não vivam dentro dos limites de Caibi, a aldeia mais próxima está localizada a meio caminho da cidade vizinha de Iraí, a cerca de 20 quilômetros. Considerando os trabalhos subalternizados e as condições de vida precarizadas desses dois grupos, a pequena cidade colonial e sua história de fundação parecem confirmar novamente uma máxima benjaminiana. A de que nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. Na medida em que “[...] todos os bens culturais devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que o criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos.” (BENJAMIN, 1996, p.225).

O testemunho sobre a origem do nome indígena Caibi consta no texto fundacional da cidade da mesma maneira que sempre correu nas conversas entre os colonos. Batizada de início como São Domingos, a cidade teve que escolher outro nome diante da curiosa coincidência de uma localidade vizinha também chamar-se São Domingos. A sugestão do nome indígena Caibi – cujo significado, já mencionado, é “folhas verdes” – veio do professor Júlio Turcatto, quem encontrou o verbete indígena em um livro. A ideia não era fazer referência ao grupo originário, mas simplesmente ilustrar a história contada pelos colonos com o termo tupi-guarani. Ao chegarem na região da futura cidade, os companheiros do professor só encontraram mato. Caibi, então, passou a designar não só a cidade, já em estado avançado de desenvolvimento, como também a paisagem original que a precedeu. Em *O entre-lugar do discurso latino-americano* (2000), Silviano Santiago aponta justamente para as cidades coloniais iguais a Caibi como um sintoma do renascimento colonial. Este processo de conversão dos habitantes originais do Novo Mundo em um único sistema sócio-cultural, inscreveu a América no contexto da civilização ocidental com o estatuto de um primogênito, diz o autor. Presos à condição de cópia e simulacro, restaria aos povos colonizados o valor máximo da semelhança em relação à metrópole:

Pelo extermínio constante dos traços originais, pelo esquecimento da origem, o fenômeno de duplicação se estabelece como a única regra válida de civilização. É assim que vemos nascer por todos os lados essas cidades de nome europeu cuja única originalidade é o fato de trazerem antes do nome de origem o adjetivo ‘novo’ ou ‘nova’: New England, Nueva España, Nova Friburgo, Nouvelle France etc. (SANTIAGO, 2000, p. 14).

Embora o caso de Caibi não seja tão explícito como o da vizinha Nova Veneza, pode até ser compreendido como uma dupla cópia. Primeiro por haver surgido com o nome do padroeiro católico São Domingos, levado às terras catarinense pelos colonos descendentes de italianos. E, depois, por adotar um nome indígena através de uma abordagem folclórica, esvaziado do seu significado

original. Marcas de homogeneização como esta, que levaram o autor a questionar qual o tipo de contribuição cultural a América Latina seria capaz no cenário ocidental, abrem a questão principal desta investigação. Como se daria uma nova leitura sobre os arquivos que enunciam a narrativa oficial de fundação da cidade? Tendo em vista que a origem da cidade é, ao mesmo tempo, o apagamento de outras origens possíveis e irrecuperáveis, de que modo seria possível ampliar os limites da narrativa de fundação? Santiago (2000) aponta um caminho no encaixe do mestiço, esta figura por ele considerada subversora dos conceitos de unidade e pureza impostos aos latino-americanos. Na medida em que o mestiço – assim como o caboclo – configura uma mistura entre o elemento europeu e o elemento autóctone, seria capaz de produzir uma espécie de infiltração progressiva do pensamento selvagem. Ou seja, uma abertura que poderia levar à descolonização.

Para além da condição de grupo social dessas figuras, o trabalho do historiador Luiz Antônio Simas oferece um olhar sobre os caboclos que se manifestam nas rodas de bailado, giras e canjiras.⁹ Ao analisá-los em expressões religiosas como na umbanda, no candomblé e na encantaria, articula o saber das chamadas macumbas a uma crítica do pensamento ocidental. Na sua elaboração, o caboclo é apresentado como uma categoria epistemológica capaz de promover o reposicionamento histórico e a emergência de saberes renegados pelo modelo racionalista. Pois que o caboclamento seria uma experiência de encante, ou encantamento a partir destes últimos. Para apresentar o caboclo enquanto conceito, Simas (2018) percorre diferentes religiosidades afro-indígenas a fim de escolher uma tipologia entre tantas. O “radical caboclo” (p.99), segundo ele, está presente na chamada encantaria. Esta manifestação religiosa pouco conhecida e anterior à umbanda, é considerada base e raiz desses seres.¹⁰ Extraídas do seu contexto religioso, as características constitutivas de um caboclo encantado¹¹ são sugeridas como faculdades especiais, por assim dizer, para reler o legado colonial. Exemplo elucidativo da experiência de encantamento, dado pelo historiador, é o caso do povo indígena tupinambá. Consta na narrativa oficial, pelo ponto de vista dos descobridores,

9 Os três termos se referem a diferentes contextos ritualísticos em que o caboclo comparece enquanto um ser invisível.

10 A Encantaria é considerada base e raiz dessas entidades, segundo conta o dirigente Francelino de Shapanan no artigo “Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro” (2011). A razão, levantada por Simas (2018) e confirmada por Shapanan (2011), é a maior preservação da ancestralidade de uma prática em relação a outra. “A umbanda é bem posterior à encantaria de nobres e caboclos e por isso vemos suas entidades como derivações branqueadas daquelas que são cultuadas no tambor-de-mina, ou ainda como encantados-caboclos descendentes” (p.329).

11 Diferentes dos caboclos da umbanda e do candomblé de caboclo, os caboclos encantados são considerados seres supraviventes. Nem viventes, nem espíritos. Vivem na condição de elementos da natureza em que foram encantados e se manifestam nos corpos em transe. Estão para além da nossa concepção de vida biológica, filosófica e histórica (SIMAS, 2018, p. 101).

que o grupo foi exterminado nas areias da Baía da Guanabara. Já pela via do encanto ou do caboclamento, os tupinambás continuam a se manifestar nas rodas de macumba, incorporando-se nos corpos em transe. Ao afirmar o caboclamento enquanto uma experiência de encantamento, o autor sugere o encanto como chave de leitura para reler história de formação do Brasil. Visto que a resposta dada por essas alteridades diante da tentativa de aniquilação dos colonizadores, é um desvio astucioso das mortes físicas e simbólicas que sofreram. O qual não consta nos registros escritos, mas nas oralidades dos terreiros de macumba.

No embalo desse pensamento, então, ser encostado pelo gestual do caboclo na roda do bailado, ter o corpo atravessado por sua temporalidade anacrônica, permite supor uma leitura de arquivo em busca de possíveis cruzamentos entre a narrativa oficial e os personagens soterrados pelo tempo vazio e homogêneo do historicismo,¹² confinados nas frestas do nexos causal dos fatos. Nesse sentido, a tipologia do caboclo encantado resgatada por Simas (2018) possui uma característica conveniente. O termo caboclo, na encantaria, serve para dar nome a todos os seres invisíveis que baixam no terreiro. Diferente da umbanda, por exemplo, em que o termo se restringe às entidades ligadas aos indígenas.¹³ Por conta disso, o historiador defende que a chamada “canjira dos encantados” possui uma ontologia desafiadora ao projeto de dominação colonial. Já que os caboclos encantados não respeitam as hierarquias deixadas pelo legado colonial:

Na canjira dos encantados todas as mais diferentes formas baixam sob a condição de caboclos. Essa horizontalidade se dá, pois parte-se da premissa de que tudo que está a circular no mundo está passível de encantamento. A noção de caboclo é o suporte que encarna as formas de vida potencializadas pelo encanto. Das princesas turcas aos beberrões maltrapilhos, do rei de França aos bugres guerreiros, dos vulgos matutos das campinas e sertões, às mais diferentes expressões de seres viventes. Na canjira dos encantados todos podem baixar sob o estatuto ontológico do caboclo (SIMAS, 2018, p. 99).

Estruturada nos moldes do historicismo ocidental, a narrativa de fundação da cidade estabelece uma imagem eterna do passado, conectada aos arquivos da história regional e nacional. Ao considerar uma nova leitura desses arquivos, incorporada da noção de caboclo enquanto categoria epistemológica, o caboclamento arquivístico e historiográfico decorrente desta operação faz pensar também em um modo de escrita. Uma escrita guiada pelo caboclo seria, assim, uma escrita em transe – do latim “transire” – definida, portanto, “[...] pela ideia de ir atravessando como sentido de cruzar mundos, perspectivas, possibilidades,

12 W. Benjamin, “Sobre o conceito de história”, in: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, trad. Sérgio Paulo Rouanet, 7. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

13 São exemplos: Caboclo Tupinambá, Caboclo Pena Branca, Caboclo Cobra Coral.

práticas, o tempo inteiro.” (p.100). Uma escrita disponível à travessia e ao cruzamento, em que o transe se configura como um ato criativo. Tanto na descoberta de materiais e narrativas eliminadas pelo poder arcôntico, expandindo o arquivo local. Quanto na ampliação dos limites da paisagem da narrativa de fundação, subvertendo-a no sentido de uma fundação narrativa que crie cruzamentos entre colonos, caboclos e indígenas; entre a história nacional e a história local, entre historiografia e ficção.

Antes de passar ao experimento proposto, o capítulo seguinte faz uma leitura do episódio conhecido como a Viagem de 1929. Considerada marco da historiografia regional e ponto de partida para a narrativa de fundação da cidade, o evento será analisado através das relações entre arquivo e repertório apresentadas por Diana Taylor, na tentativa de demonstrar os mecanismos dos roteiros coloniais e das performances que promovem a atualização de uma ordem social hierarquizada. Ao mesmo tempo em que assombrações dos indígenas se fazem presentes e caboclos caminham pelas margens e frestas dos documentos históricos.

A viagem de 1929

O episódio conhecido como *A viagem de 1929* possibilita expandir a compreensão sobre a história da pequena cidade na medida em que eleva a discussão local ao nível regional e nacional. Os registros que virão a seguir, tornam visíveis pontos de contato entre a construção narrativa da cidade e a elaboração do projeto de grande nação, que atravessa o domínio regional através do plano de expansão territorial mediante a interiorização do país. Em articulação com o processo de corte e modelagem do povo, a produção da brasilidade e do sentimento nacional. Com efeito, a relação entre o referido evento oficial e a história de fundação da cidade permite tomá-la como célula da nação brasileira, então em franco desenvolvimento. Trata-se, pois, de um projeto de promoção da integração ancorada à ideia de construção da identidade estadual e brasileira (CEOM, 2005, p.137).

Distante da sede administrativa do estado, localizada em uma zona fronteira e comandada por mandatários locais, a desconhecida região do Oeste catarinense – designada como sertão – foi palco para uma espécie de encenação da conquista do seu território e da sua população. A historiografia regional parece consensual em considerar o evento como seu ponto zero. O que, além de comprovar a eficácia dos arquivamentos em torno do acontecimento, revela a filiação da história local de Caibi e de outras cidades da região, fundadas por colonos. E que constroem suas narrativas fundacionais a partir do mesmo marco temporal.



Figura 1 - Fotografia dos integrantes da viagem de 1929

Fonte: Fac-símile do livro *A viagem de 1929* (2005).

A viagem de 1929 foi realizada na forma de uma comitiva com cerca de 30 integrantes – homens dos mais variados cargos e segmentos do governo estadual como deputados, chefes de polícia, consultores jurídicos, agrimensores, historiadores e escritores – e encabeçada pelo governador de Santa Catarina, Adolpho Konder, à época, com o título de presidente do estado. Além de reunir nomes de prestígio, a caravana realizou um trajeto de 30 dias¹⁴ passando por cerca de 30 municípios, grande parte deles nas áreas de fronteira com os estados do Paraná (ao Norte), Rio Grande do Sul (ao Sul) e limite com a Argentina (a Oeste), perfazendo cerca de 3 mil quilômetros. Os quais foram percorridos com diversos meios de transporte, do simples automóvel a trem, ônibus, burros e cavalos, balsas e lanchas e, por fim, longas caminhadas pela área de floresta, coração do sertão catarinense.



Figura 2 - Fotografia do mapa com o trajeto da viagem de 1929
Fonte: Fac-símile do livro *A viagem de 1929* (2005).

A imagem do mapa, em que é possível observar o trajeto da incursão, com início na capital catarinense, Florianópolis, em abril de 1929, consta em uma das publicações realizadas em torno do episódio, intitulada *O Oeste catharinense: visões e sugestões de um excursionista* (1929), de Arthur Ferreira da Costa. Parte dos relatos que compõem a edição, escritos pelo chefe de polícia do estado no mandato de Konder, havia sido publicado periodicamente no jornal *República*, inteirando a população do litoral sobre as façanhas e adversidades enfrentadas pelo presidente e seu grupo. O governo estadual teria a preocupação de difundir o evento ao máximo através de um considerável aparato propagandístico. E rápido:

14 O período exato e número de municípios visitados varia de acordo com os diferentes registros. A referida marca de trinta dias, carregada de um efeito emblemático, é de Arthur Ferreira da Costa, em publicação posterior à viagem, que será apresentada a seguir.

o material foi reunido e publicado em livro no mesmo ano.¹⁵ Também ganharia versão impressa a conferência proferida por José Arthur Boiteux, outro integrante do corpo oficial, antigo juiz de direito e desembargador do estado, que leva a público as obras e as promessas realizadas pelo governo ao longo da viagem. *Oeste Catharinense (de Florianópolis a Dionísio Cerqueira)* (1931) foi realizada no Centro Catharinense e na Sociedade de Geographia, no Rio de Janeiro, e no Club XII de Agosto em Florianópolis. A transcrição do evento foi lançada em 1931 pelo Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina – permitindo reconhecer o parentesco com o gesto primeiro do Instituto Histórico Brasileiro, o qual, logo após a independência do país, surge com o propósito de fundar os primeiros arquivos da nação e construir a memória nacional. O tipo de trabalho que implicava em “[...] recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos.” (SCHWARCZ, 1993, p.129). À época de 1929, ainda, foi produzido e publicado o livro *Aos espanhóis confinantes* (1929), romance em formato de diário de viagem de Othon Gama D’Eça, um dos fundadores da Academia Catarinense de Letras. Por último, foi posto em circulação um álbum de fotografias que captura a presença dos integrantes da caravana, a paisagem e a população local.

No caso da narrativa fundacional da cidade, a montagem se dá através da manipulação de arquivos já existentes. Dos quais o livro publicado, além de referenciá-los, passa a fazer parte desses mesmos arquivos. De modo diferente, na viagem de 1929 é possível olhar para o arquivo em franco funcionamento. O que é possível através da cuidadosa inscrição do episódio em formato de escrita. Em suas reflexões sobre o arquivo e o repertório,¹⁶ Diana Taylor lembra do papel histórico da escrita introduzido durante a Conquista da América espanhola. Na sua opinião, o legado deixado pelo evento, marcado pela imposição de documentos escritos como modo de controle da população indígena, não foi a substituição da escrita em relação às práticas relativas ao corpo. Assim como estas eram ferramentas utilizadas pelos jesuítas, também aquela era cara aos astecas, maias e incas, que cultivavam formas diversas de escrita aliadas à oralidade. O que mudou, de acordo com o raciocínio da autora, foi o grau de legitimação da escrita em relação a outros sistemas epistêmicos e mnemônicos. Algo que não se resume, portanto, à ruptura entre a palavra escrita dos colonizadores e a palavra falada dos nativos. Mas entre as noções antagônicas do arquivo, enquanto repositório

15 Os fac-símiles desta publicação e da conferência de Arthur Boiteux, que será apresentada na sequência, estão presentes no livro *A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina, documentos e leituras* (2005), organizado pelo Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina – CEOM.

16 Como repertório, Taylor (2013) designa o conjunto de práticas e conhecimentos incorporados como performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto (p. 49).

supostamente neutro de materiais duradouros. E do repertório, como efemeridade incapturável. Logo, o caso da viagem de 1929 serve, aqui, para desmistificar esta oposição entre arquivo e repertório e perceber a mediação que está por trás da construção da memória arquivada, operada através dos dois domínios. Se, por um lado, o repertório das populações locais é banido, sem acesso ao mesmo sistema de escrita para legitimar a própria narrativa. Por outro, o mecanismo arquivístico está intimamente ligado à práxis incorporada. Ainda que esta seja registrada de forma estática e aparente ser uma manifestação incompatível com os documentos oficiais. Não por acaso, a performance comparece em diferentes níveis na construção narrativa do passado regional. Algo fácil de notar na atualização que promove dos arquivos nacionais. Estes que, por sua vez, trazem uma ordem social que remonta a sua fundação. Portanto, a apresentação pública da comitiva oficial do governo é, também, uma encenação dos gestos dos heróis da nação, conforme a apresentação do livro de Arthur Ferreira da Costa:

Essa jornada, verdadeira 'bandeira' empreendida nos dias que vivemos, tem características de coragem, de ousadia, de resistencia, de abnegação, que lembram os gestos de nossos maiores, quando se internavam pelos sertões, desbravando o desconhecido e levando aos rincões mais afastados o cunho da conquista brasileira, assegurando pela posse largos domínios para a nossa nacionalidade (COSTA, 1929, s/p).

Os 3 registros escritos em torno do evento mostram um perfeito alinhamento entre os integrantes da Bandeira Konder ao se referirem, entre si, através do título de honra de bandeirantes. Dentre todos, o chefe da expedição, o governador Adolpho Konder, é considerado “[...] lidimo e intrepido ‘bandeirante’ [...]” (ibid., s/p). Também assim, na coletividade, o grupo é exibido à população do litoral como “[...] BANDEIRANTES DA BRASILIDADE, na phrase, sob todos os pontos de vista feliz, de Tito Carvalho, distinto jornalista conterrâneo, director da Republica e destacado membro da Academia Catharinense de Letras” (BOITEUX, 1931, p.28, grifo do autor). O contorno dessas personagens também se mostra um tanto criativo, por assim dizer, na sua construção. Ao perfil heroico de Othon Gama D’Eça, por exemplo, soma-se a insígnia de escrivão das caravelas do descobrimento, ao ser descrito por José Boiteux como “[...] Pero Vaz de Caminha da Bandeira catarinense do século XX” (ibid., p.14). É também Boiteux, o desembargador versado na história nacional da caravana, que faz referência à emblemática frase do cronista Pero de Magalhães Gândavo.¹⁷ De quem a inter-

17 No seu *Tratado da Terra do Brasil* (1573) – reeditado em 1858 pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* – no capítulo intitulado “Da condição e costumes dos índios da terra”, o cronista faz a seguinte descrição sobre a população nativa: “A língua deste gentio, toda pela Costa, é uma: carece de três

pretação sobre um grupo de população indígena, no século XVI, é estendida para a população de brasileiros – os assim chamados caboclos – que viviam na zona considerada de maior desnacionalização¹⁸ do sertão catarinense.

Ao registrar a importância da encenação da conquista do território em artigos e livros, o representante da cultura letrada apresenta o “roteiro” (Taylor, 2013) da ação dos corpos presentes por uma perspectiva que destaca, como heroísmo, a dominação – geralmente violenta – da população iletrada. Assim, as performances europeizadas legitimam seu autoritarismo pelo registro arquivístico. O qual será mantido na transposição do roteiro e da sua reiteração. Dentro dessa lógica, a população de caboclos da região fronteiriça – que fala uma mistura de português e castelhano, que não usa moedas nem jornais brasileiros e que casa e registra os filhos em cartórios vizinhos – repete o papel de população “brasílica” (COSTA, 1929, s/p). E ocupa novamente o lugar subalterno diante do colonizador como um povo “Sem justiça, sem lei, sem escola” (GÂNDAVO, 1573, p.65).

A repetição do legado da história colonial visto no episódio de 1929 conduz, em tempo, à pergunta feita por Silviano Santiago – “Por que e para que viaja o europeu?”.¹⁹ A resposta dada, – a colonização pela propagação da Fé e do Império – assinala o traço narcísico que contém. O do europeu que queria ver a sua imagem repetida por todo universo e que, assim, acaba por inaugurar a história dita universal (SANTIAGO, 2002, p.226) – omitindo-se, entretanto, a presença de quem mais pudesse estar presente. De volta ao momento inicial de construção da memória nacional, quando da criação do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, é possível detectar traços determinantes de um modelo historiográfico primordial – ou, como dirá Taylor (2013), a existência de um “roteiro”. No afã imperial de produzir um projeto histórico unificador, em 1840, o instituto anunciou um concurso que escolheria um plano para se escrever a história antiga e moderna do Brasil. O ensaio premiado, intitulado *Como se deve escrever a história do Brasil* (1845), teve autoria do austríaco Karl Friedrich Von Martius, conhecido pela participação nas expedições científicas do século XIX e suas contribuições

letras – não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto por que assim não têm fé, nem lei, nem rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente”. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf?sequence=1>> Acesso em: 17 mar. 2021.

18 A localidade em questão é uma zona de tríplice fronteira, à época com confusos limites e jurisdições entre duas cidades de estados brasileiros, Santa Catarina e Paraná, e uma terceira, pertencente à Argentina. Para dar contorno nacional à porção catarinense, inúmeras medidas foram tomadas: nomeação de oficiais de força pública, de registro civil, organização de diretório político local, agendamento de eleições distritais e criação de escolas primárias. Mais tarde, as 3 cidades seriam emancipadas, respectivamente, como Dionísio Cerqueira, Barracão e Bernardo de Irigoyen.

19 S. Santiago, “Por que e para que viaja o europeu?” in: *Nas malhas da letra: ensaios*, Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 221-240.

à historiografia e etnologia. Embora Von Martius (1845) não fosse historiador de formação e seu trabalho não apresentasse um programa de rigorosa metodologia histórica e científica, ainda assim, firmou-se como ponto de partida para vários trabalhos futuros. Engajado na construção de uma cultura nacional, atribuiu à mestiçagem – pela primeira vez – o valor de matriz da brasilidade (SOMMER, 2004, p.179). Por mais que defendesse a contribuição de indígenas e africanos para a formação da população brasileira, recomendando o estudo da cultura autóctone à historiografia pragmática, a hierarquia entre os três grupos é nítida para os olhos de hoje. E ainda assim, alerta Sommer (2004), a união racial em que os europeus iriam melhorar as raças ditas inferiores não era de todo diferente ao massacre dos povos indígenas, defendido abertamente por radicais como Francisco Adolfo de Varnhagen.²⁰ Na lição de Von Martius (1845), realizada pela caravana de 1929, o lugar central da historiografia está reservado ao colono português na sua múltipla condição: “[...] descobridor, conquistador e senhor [...]” (p.442). As façanhas marítimas, comerciais e guerreiras, consideradas fundamentais no programa expositivo sobre o período de descobrimento e colonização do Brasil, são revividas nos gestos e na caracterização dos heróis catarinenses.

Além de trazer inúmeras camadas de relatos coloniais ao registro do presente, o estilo narrativo dos escrivães de 1929 está de acordo com as indicações feitas pelo naturalista alemão. Este, sugere evitar a monotonia das crônicas e investigações históricas, “[...] sêcas e puramente eruditas” (p.457). Na sua opinião, para a materialização de um projeto unificador, o “[...] autor monárquico-constitucional” (p.457) deveria prestar serviço a sua pátria e escrever a história nacional em um só volume, com linguagem popular e gênero épico. Ao futuro autor, que fosse escrever a história de acordo com o seu modelo, Von Martius desejou sucesso na tentativa de imprimir à obra todo o seu zelo patriótico “[...] e aquele fogo poético próprio da juventude, ao mesmo passo que desenvolva a aplicação e profundidade de juízo e de firmeza de caráter, pertencentes à idade madura e varonil.” (p.458). A julgar pelo retrato do maior responsável pela “obra de brasilidade mais empolgante desses últimos anos de República” (D’EÇA, 1992, s/p), os auspícios de Von Martius (1845) se concretizaram:

20 Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242428>> Acesso: 17 mar. 2021.



Figura 3 - Fotografia do retrato de Adolpho Konder
Fonte: Fac-símile do livro *A viagem de 1929* (2005).

As reincidências de traços e caracteres fundacionais identificadas na viagem de 1929 evidenciam, igualmente, a noção de roteiro trazida por Taylor (2013). Na forma mesma de sumário ou esboço de uma peça, com informações sobre cenas, personagens e situações – que excedem o texto e a narrativa –, os roteiros funcionam como paradigmas que estruturam a compreensão. Através do seu aspecto de instrumentalidade e transitividade, moldam-se a novos contextos organizando ambientes sociais, comportamentos e ações. Von Martius (1845) confirma a existência de inúmeros roteiros de descobrimento e conquista, na hora em que sugere ao “historiador patriótico” que procure “atrativo variadíssimo”:

[...] na narração das numerosas viagens de descobertas e incursões dos diferentes pontos do litoral para os desertos longínquos do interior (os sertões), empreendidas em procura de ouro e pedras preciosas, ou com o fim de cativar e levar como escravos os indígenas. Essas entradas foram pela mejor (sic) parte executadas espontâneamente por pessoas, as quais animadas por um certo espírito romanesco e aventureiro, nelas desenvolveram tôda energia, talento inventivo, perseverança e coragem de um Cortez, Balboa ou Pizarro, e executaram façanhas dignas de admiração da posteridade (VON MARTIUS, 1845, p.452, grifo meu).

O roteiro, assim, seria uma espécie de arcabouço portátil que acumula repetições ao longo do tempo. Sua base de dados, por assim dizer, permite conduzir o rumo de ações futuras a partir de encenações passadas. O caso da expedição, uma verdadeira teatralização do roteiro de conquista, permite observar a estruturação do evento. Legitimados pela tradição, os bandeirantes-conquistadores são

imediatamente situados como aqueles que vêem e controlam a cena. Ao leitor dos jornais, transportado a um lugar exótico, é dada a mesma perspectiva. Ambas com recuo em relação à moldura que se impõe às desconhecidas terras e aos estranhos nativos, que serão posicionados às margens da paisagem e irão assumir características imaginárias ou substituição de inimigos antigos. Para que esse regime de visibilidade seja instaurado, para que seja realizada a transferência de roteiros antigos ao tempo presente, coisas específicas precisam ser ditas e feitas.

O exemplo da performance da descoberta do Novo Mundo, usada por Taylor (2013), desempenhada por Colombo ao fincar a bandeira e recitar declarações oficiais rodeado por sinais de autoridade, também vale nesse caso. Uma vez que a performance, preservada no repertório e no arquivo, e que funciona como uma espécie de selo de legalidade para a reivindicação de posse, só exige dos sucessores bandeirantes a repetição do mesmo modelo “ao vivo” (p.96).

Nessa operação em que roteiros anteriores funcionam como moldura que possibilita a transferência do repertório para o arquivo, reconfigura-se o mapa²¹ do interior catarinense. A um só tempo é redesenhado no plano jurídico, seja com a ajuda técnica de engenheiros e geógrafos, seja com a implementação de medidas político-administrativas; além de ser retrçado no campo simbólico. Assim, as mudanças registradas no papel também são vistos nos registros fotográficos das reuniões com autoridades, nos encontros com líderes locais, nas visitas aos núcleos coloniais em expansão. A produção dessa nova paisagem conta, ainda, com uma ritualística nacionalizante. Em todas as localidades por onde passa, a caravana é recebida com bandeiras tremulantes, casas enfeitadas de verde e amarelo e demonstrações cívicas de patriotismo. O escrivão e bandeirante Gama D’Eça traduz uma dessas manifestações:

A recepção ao presidente foi uma confortadora prova do sadio nacionalismo da sua população. Bandeiras nacionais nas mãos das crianças e, no ambiente luminoso, o rumor de um povo que deixara, por uns momentos, as lides da terra, para vir aclamar o chefe de Estado, que ia integrar uma porção querida de Santa Catarina nos destinos comuns da Pátria brasileira (D’EÇA, 1992, p. 57).

Discursa-se sobre a importância daquele projeto para a consciência nacional, hasteia-se a bandeira, canta-se o hino. Na mesma linha, as obras – ou marcos civilizatórios – que vão sendo inaugurados, demarcam, progressivamente, um território nacionalizado. Escolas ganham o nome de autoridades, heróis da pátria

21 Othon Gama D’Eça menciona os ajustes feitos no mapa com um pouco mais de detalhes, se comparado aos outros dois registros: “Aproveitando a oportunidade e no afã de identificar verdadeiramente a região percorrida, o presidente, o Breves, e o dr. Werner fizeram retificações topográficas e hidrográficas, dando nomes a lajeados, a ribeirões, a acidentes naturais, que ainda nem se achavam assinalados nos mapas!” (D’EÇA, 1992, p.84).

são monumentalizados nas praças, ruas remetem a episódios históricos e rios passam a rememorar datas comemorativas do calendário nacional. As cidades, por sua vez, têm o nome original substituído por uma linguagem abrasileirada, associada ao caboclo e ao indígena – abraçados no novo imaginário da nação. A este respeito, o homem de letras da caravana explica:

*Como é vasto e desconhecido este nosso querido Brasil!
Mas, ao batizar essas águas novas, o presidente tem tido uma nobre preocupação nacionalista: dá-lhe sempre nomes brasileiros: – Lajeado do Saci, Ribeirão da Bracantinga. Nada de designações arrevesadas, que o caboclo não pode pronunciar e nada significam. Estamos no Brasil e o vocabulário brasileiro é farto e expressivo.
E o manancial luso-guarani inesgotável e belo, como nenhum outro (ibd., p.84).*

Ainda no encaicho da perspectiva anti-colonialista de Taylor (2013), cuja proposta é observar o “roteiro” das ações performáticas, o uso de vocabulário local para identificar acidentes geográficos corresponde ao mesmo movimento autoritário de incorporação pelo Estado. De modo que territórios ainda habitados apenas por caboclos e indígenas sejam possuídos pelo empreendimento de colonização e seus representantes descendentes de europeus. A usurpação do território das populações nativas – como aconteceu no século XVI – é legitimada pela apropriação de suas denominações. Os registros mostram dois casos parecidos ao de Caibi. As colônias Porto Novo e Porto Feliz, próximas da área onde também surgiria São Domingos,²² são renomeadas com topônimos indígenas semelhantes, por sugestão do governador. Respectivamente, passam a se chamar Itapiranga e Mondai.²³ Embora o núcleo colonial que origina São Domingos tenha sido fundado tempos depois, é certo que a consolidação do imaginário nacional, então em formação, haveria de influenciar a substituição pelo nome de Caibi. Em reforço a esta ideia, o comentário de Boiteux (1931) insinua que, a certa altura, as trocas de nomes começaram a acontecer espontaneamente:

Ahi terminou a nossa viagem pelo rio. Deixámos as lanchas a gazolina e tomámos autos para visitarmos Porto Novo. Sua séde é a risonha Itapiranga, nome indígena como são Mondahy e tantos outros que os novos colonizadores daquela região estão preferindo aos Neu Bremen, Neu Berlim, Neu Breslau que tanto nos arrepiam os pavilhões auriculares e as Novas Venezia e Novas Palermo que, em cada canto colonizado por antigos directores de nucleos, se encontram seguidamente (p.22).

22 Cabe relembrar que a antiga São Domingos corresponde à futura Caibi.

23 Segundo Costa (1929), Mondai, então, contava com 7 anos de funcionamento e Itapiranga, dois – confirmando o rápido desenvolvimento. Em relação a esta última, é interessante o trabalho de Paulo Eidt, intitulado *Os sinos se dobram por Alfredo* (2016), em que reconstitui a história do projeto de Porto Novo através do personagem ficcional Alfredo, integrante de uma família de imigrantes alemães. A narrativa mescla documentos, relatos de vida e estudos sobre as relações culturais, econômicas e sociais. P. Eidt, *Os sinos se dobram por Alfredo*, 2. ed., Chapecó: Argos, 2016, 376p.

Longe da espontaneidade sugerida pelo desembargador, a troca de nomes coloca em cena os efeitos do endurecimento da política adotada pelo futuro governo Vargas, direcionada em defesa do nacionalismo de inspiração nazifascista (DIWAN, 2018, p.119). Virado o jogo, os colonos europeus, antes beneficiados com as medidas de incentivo do governo, passariam a representar uma ameaça à unidade cultural e identitária pretendida pelo Estado Novo.



Figura 4 - Fotografia do portal de entrada da cidade de Mondaí

Fonte: Fac-símile do livro *A viagem de 1929* (2005).

No momento em questão, São Domingos não configurava um destino dentro da rota da caravana Konder. Como já mencionado anteriormente, foi necessário mais tempo para que o núcleo colonial ganhasse corpo, embora as primeiras famílias já vivessem naquelas terras desde 1918. Ainda assim, o trajeto da comitiva passa por sedes coloniais mais recentes em comparação a Itapiranga e Mondaí, as quais, além de se tornarem vizinhas de São Domingos mais tarde, abrigaram, de início, alguns dos seus integrantes. Em comum, todas essas pequenas comunidades – Palmitos,²⁴ São Carlos e Passarinho – foram administradas pelas empresas colonizadoras Chapecó-Pepery Limitada e a Companhia Territorial Sul Brasil.²⁵ Em um dos registros fotográficos, Adolpho Konder aparece em visita realizada a uma quarta sede vizinha, em estágio parecido, chamada Cascaho. O discurso feito na ocasião – “Quando o dr. Adolfo exclamou: ‘Colonizar não

24 Palmitos, entre todas, a mais próxima de Caibi: separadas por pouco mais de 10 quilômetros.

25 Caibi teve sua construção capitaneada pela Companhia Territorial Sul Brasil. O estudo do historiador Antonio Werlang, de título *Disputas e ocupação do espaço no Oeste catarinense: a atuação da Companhia Territorial Sul Brasil* (2006) aborda o processo de colonização regional a partir do caso específico desta empresa e oferece rico material de fotos e entrevistas.

A. A. Werlang, *Disputas e ocupação do espaço no Oeste catarinense: a atuação da Companhia Territorial Sul Brasil*, Chapecó: Argos, 2006.149p.

é vender terras!’ e acentuou a necessidade de se fixar o homem à gleba, houve exclamações e aplausos por toda a parte” (BOITEUX, 1931, p.47) – faz elogios ao trabalho realizado pela Companhia Territorial Sul Brasil. E, sobremaneira, à toda população de colonos imigrantes. Estes, que serviram indistintamente aos “futuros núcleos de colonização” (BOITEUX, 1931, p.15) aos olhos do governo, serão oficializados com o mesmo estatuto de pioneiros na narrativa de fundação de Caibi, aos olhos de Rizzi (2012).

Passarinho, como Palmitos, como São Carlos, são colméias ativas, onde uma gente próspera e sadia vai construindo o seu favo de ouro. Vale a pena vê-las. Alimentam-nas uma gleba de feraz; orientam-nas espíritos de elite, com a consciência lúcida e nítida dos destinos humanos (D’EÇA, 1992, p. 34).



Figura 5 - Fotografia de Adolpho Konder proferindo discurso na sede Cascalho

Fonte: Fac-símile do livro *A viagem de 1929* (2005).

O arquivo regional mostra-se, assim, como a construção de um *a priori* histórico, um precedente (FOUCAULT, 1987, *apud* Pedrosa, Klinger, Wolff, Câmara, 2018, p. 22) em relação à história de fundação de Caibi. E cada vez mais longe da noção tradicional de arquivo, como lugar de memória e acumulação, revela-se um sistema enunciativo cujo controle garante poder político e a supremacia cultural. As fórmulas publicitárias e a retórica das notícias de jornais locais que passam a estimular a vinda de imigrantes das Colônias Velhas do Rio Grande do Sul²⁶ para a “Nova Canaã”, com base nos relatos e nos discursos de Konder,

²⁶ Em *Mito e história na colonização do Oeste catarinense* (2008), Renilda Vicenzi discute os mitos criados em torno das personagens envolvidas no processo de colonização regional – pioneiros e nativos – e analisa os discursos difundidos nas Colônias Velhas pela Cia Territorial Sul Brasil.

R. Vicenzi, *Mito e história na colonização do Oeste catarinense*, Chapecó: Argos, 2008, 162p.

são nítidas construções de realidade. Entretanto, entre a moldura do arquivo e a paisagem, entre o éden e o sertão, entre os colonos e as populações nativas, persiste a tensão que marca todos os modos de arquivamento. E é a própria eficácia do arquivo da viagem de 1929, forjado como narrativa totalizante, como história do triunfo da lei e da ordem, como afirmação e repetição do modelo historiográfico nacional, que é necessário reler através de um caboclamento historiográfico. Conjurando os fantasmas e espectros dos indígenas e seguindo os passos dos caboclos, que estão nas margens e nas frestas da paisagem do imenso sertão. Conquistado pelos bandeirantes catarinenses sob o regime de visibilidade assegurado pelos roteiros coloniais.



Figura 6 - Fotografia do retrato do sertão catarinense
Fonte: Fac-símile do livro A viagem de 1929 (2005).

Caboclamento historiográfico

Por mais que a imagem do sertão catarinense tenha sido fixada como uma paisagem pouco habitada, a moldura criada pelos roteiros de descoberta e conquista revela, ao contrário, um arquivo assombrado e com a presença constante de intrusos. Através da manobra da transferência “[...] como um paradigma sem novidade, portátil, repetível e frequentemente banal [...]” (Taylor, 2013, p.93), o roteiro permite moldar o contexto presente ao ativar o tempo passado. Como um sistema paradigmático de visibilidade, em que o descobridor ou conquistador é aquele que vê e controla a cena, além de estar invariavelmente no centro do palco em oposição ao Outro selvagem, garante também o seu inverso, a

invisibilidade. A imagem do sertão catarinense não é apenas pintada como vazio demográfico pronto para receber os “os colonos, os imigrantes, os obreiros da civilização” (COSTA, 1929, p.31), a ela também é acrescentada a ideia do caos e da desordem. Em tal caso, faz sentido que o encontro entre Adolpho Konder e Getúlio Vargas, então governador do Rio Grande do Sul, tenha sido o acontecimento mais comentado da viagem de 1929. Muito próximo à Caibi atual, na cidade de Iraí, os dois chefes de estado assinaram um convênio de cooperação mútua entre as forças policiais dos estados vizinhos. Apesar da existência do chamado caudilhismo local, em que coronéis ditavam a “lei do trabuco” acima do poder republicano, o fenômeno do banditismo parece ter cumprido dois objetivos. O de servir de argumento à implantação da ordem civilizatória e, ao mesmo tempo, manter uma ordem social hierarquizada. Garantida, como já visto, por uma tradição historiográfica reafirmada através do caráter iterativo do arquivo. Afinal, o cenário desolador e assolado pela barbárie apresentado pelo governo estadual da época, aciona diferentes tipos de roteiros, definindo protagonistas e antagonistas.

Assim como os traços dos conquistadores mais remotos são sublinhados no presente, assegurando a reputação dos novos heróis, o mesmo ocorre com as feições dadas ao Outro selvagem através dos roteiros de descoberta. Por mais que o cuidadoso arquivamento do repertório da viagem de 1929 permita visualizar, através das fotografias, a transposição de papéis entre bandeirantes e os homens oficiais da caravana, o mesmo não é possível no caso dos caboclos, retirados por completo das imagens. Ao mesmo tempo, a articulação entre o roteiro e as narrativas produzidas pelos integrantes da comitiva, permite um jogo em que a presença esvaziada dos nativos no primeiro caso (roteiro), é preenchida parcialmente no segundo (texto). Aquilo que o roteiro tira de cena, as narrativas devolvem como uma presença ausente. Na já mencionada alusão de José Boiteux aos dizeres de Gândavo, é possível recuperar o total esvaziamento subjetivo de um grupo indígena específico – os índios Aymorés –, caracterizados pela falta absoluta. Em tempo, essa não é a única associação dos então chamados gentios aos caboclos. Costa (1929) transpõe a denominação antigamente reservada aos nativos brasileiros para o seu contexto dizendo: “Também agora se fizeram conquistas, se não de terras, pelo menos de *populações brasileiras* que se estavam desnacionalizando, pelo abandono completo em que viviam, sem a mínima ligação com a nossa pátria e totalmente alheias da comunhão nacional.” (s/p, grifo meu). De olho nos roteiros e nas narrativas do arquivo regional, a representação do caboclo é feita pela sobreposição de características familiares ao selvagem brasileiro – marcadas pela falta e pela negatividade – e, principalmente, descartando o seu repertório próprio.

Ao recuar à matriz historiográfica nacional, é possível detectar traços fundantes da tipologia do nativo que atravessam o tempo. No manual de Von Martius (1845), a diferenciação entre a figura do colonizador português e do nativo se dá através das famosas perversões da costumes, da moral e da lei. Além disso, sob o olhar dos conquistadores, doravante donos das terras, os nativos são transformados em invasores:

Quando os portugueses descobriram o Brasil, e nele se estabeleceram, acharam os indígenas proporcionalmente em tão diminuto número e profundo aviltamento, que nas suas recém-fundadas colônias podiam desenvolver e estender-se quase sem importar-se dos autóctones. Estes exerceram sobre os colonos uma influência negativa tão somente, por quanto só os forçaram a acautelar-se contra as suas invasões hostis, e por isso criaram uma instituição singular de defesa, o Sistema de Milícias (VON MARTIUS, p. 447, grifo meu).

Até mesmo a tendenciosa ideia de uma baixa densidade populacional autóctone, presente na citação, cabe ao objetivo da Bandeira Konder de conquistar as terras catarinenses. Em consonância com o trecho mencionado, o relato de Costa (1929) reproduz uma presença escassa e indesejável na paisagem: “Na costa rio grandense é tudo solidão e deserto, lobrigando-se, apenas, de quando em quando, a largos espaços, uma choupana de ‘intruso’, que ali se abrigou para melhor explorar as matas, roubando madeiras das terras devolutas.” (p.17, grifo meu). Apontando na mesma direção, geográfica e ideologicamente localizada no lado oposto às colônias europeias, a suspeita população é notada pelo diário de D’Eça (1992):

Continuo enlevado pela paisagem fluvial que nos ladeia: barrancas altas, onde, de longe em longe, espiando as balsas lentas que descem para S. Thomé, na Argentina, surgem telhados escuros, “ou algum fio de fumo assignala uma tennue mancha humana naquellas mattarias vastas e desertas” (p.24, grifo meu).

Em contraste com a margem catarinense, onde a nova paisagem colonial e seus integrantes despontam com riqueza de detalhes – “[...] toda uma gente forte e decidida, disposta ao trabalho, levando áquelles rincões, até há pouco incultos por abandonados, a prosperidade e a riqueza.” (BOITEUX, 1931, p.10) – os contornos da população nativa são fugidios, confundem-se com a paisagem. Assim como nos roteiros de conquista os nativos são reconhecidos e, ao mesmo tempo suprimidos. E dessa forma, são transferidos para o espaço das margens, situando a posição central do conquistador. Confundidos entre as matas e os animais no imaginário colonial, alcançam uma espécie de exterioridade decorativa

nos textos. Embora estes sinalizem a presença de caboclos ao longo do trajeto da comitiva, a representação feita é frequentemente distante e silenciosa. Do contrário, são idealizadas como as descrições que o escritor D'Eça (1992) faz ao caboclo Areias, um timoneiro que conduz a balsa no posto de almirante fluvial. A representação do corpo do caboclo, aqui, se aproxima em muito à literatura indianista de José de Alencar. O exemplo é oportuno, visto que o projeto literário do autor compartilhava das ideias de Von Martius, as quais permeiam seus romances e suas reflexões sobre a cultura brasileira (SOMMER, 2004, p.181). Em seu pós-escrito de *Iracema* (1865), o escritor comenta o processo de criação do romance como uma montagem, cujo material de base foram as informações coletadas em relatos dos navegadores europeus, dos quais extraiu personagens e conflitos reais. Ao usar fontes coloniais para a construção ficcional, traz junto um olhar marcado pela exterioridade própria do conceito de “exótico” como “[...] aquilo que não pertence a quem assim o qualifica, com aquilo que não é seu nem participa do seu mundo, aquilo que é radicalmente diferente e que é, sobretudo, exterior a quem lhe confere tal designação” (SCHØLLHAMMER, 2007, p.176). É na Carta de Pero Vaz de Caminha²⁷ que esse mesmo olhar revela o seu sentido original, o de descrever os gestos do selvagem de acordo com os interesses de apropriação das terras e dos corpos. Não por acaso, a descrição de Areias coincide com a os contornos heróicos de personagens indígenas, os quais desempenhavam aventuras épicas no passado lendário que se estavam construindo no romantismo do século XIX (SÁ, 2012, p.184). Retratados pela força física e plasmados à beleza natural da paisagem nativa, enquadram-se na oposição paradigmática entre Natureza e Cultura. Por um momento, “a voz maviosa, débil como sussurro de colibri [...]” (ALENCAR, s/d, p.43) de *Iracema* parece manifestar-se no corpo de Areias, pelo traço romântico de D'Eça (1992):

O timoneiro – um caboclo destorcido que se chama Areias – avisou-nos de que dentro de alguns instantes vamos passar a primeira corredeira. [...]

Mas Areias e o companheiro – que antes manobravam com uma grande vara de arrimo – lestos e corajosos pulam n'água e, à força de ombros, num retesamento de músculos que os verga, entumescem-lhes as veias do pescoço e dilata-lhes os olhos, reconduzem a lanchinha ao minúsculo canal entre as pedras; e antes das 'águas fundas', com a agilidade de felinos, sobem à embarcação e, novamente, cada qual retorna aos seus postos, encharcados e satisfeitos da proeza (D'EÇA, 1992, p. 23-24).

A “mancha humana” avistada pelo escrivão da caravana tem ainda outra camada significativa, a da carga negativa que a mestiçagem representava ao ideal racial da nação. Naquele então, era justamente através da raça que a nação era en-

²⁷ S. Castro, *A carta de Pero Vaz de Caminha*, Porto Alegre: L&PM, 2017, 160p.

tendida. “Por meio dela se explicavam sucessos políticos, fracassos econômicos ou hierarquias sociais assentadas” (SCHWARCS, 1993, p.307). Preservar o futuro racial do Brasil, sua unidade nacional e sua homogeneização foram preocupações dos eugenistas ao longo da década de 1920 (DIWAN, 2018, p.118).²⁸ É certo que a passagem para 1930 promete uma mudança paradigmática com a troca de abordagens biológicas por outras, em termos culturais. Ao mesmo tempo, em 1929, Miguel Couto – Presidente da Academia Nacional de Medicina – ainda defendia a tese de que a mistura racial levaria à degeneração nacional, no Primeiro Congresso Nacional de Medicina. Contudo, na esteira do nacionalismo antecipado pela viagem de 1929, a mestiçagem seria reposicionada como símbolo da brasilidade. E neste intervalo, vivido pela caravana de Konder, os caboclos aparecem ora como invasores do sertão, ora como representantes ideais da alma brasileira.

A mudança do status do mestiço brasileiro – o caboclo – já vinha sinalizando a mudança de percepção sobre o povo nacional. Personificado no personagem de Monteiro Lobado, o também caboclo Jeca-Tatu, passará de inferior e inapto à vítima de um governo irresponsável. A cura da população sertaneja seria, por fim, a cura do país, regenerado através de políticas higienistas (p.102). E não mais pela radical via da eugenia, interessada em extirpar os indesejáveis do corpo social da nação.²⁹ A este respeito, o episódio em que a caravana de Konder consegue abrigo em um barbaquá abandonado – morada provisória dos caboclos para a extração de erva-mate – é bastante expressivo. “O ambiente era o mais aterrorizante, desconfortável e antihigienico possível.” (p.60), diz Costa (1929). O que segue da experiência relatada é ainda mais sintomático, quando visto pela lente de um discurso de associação entre doença e mestiçagem. No meio da noite, uma chuva torrencial inunda a precária construção de taquaras e teto de palha. Em meio às trovoadas, um caboclo bate à porta para pedir auxílio médico à comitiva do governador. Quem sai em socorro do familiar do nativo não é o médico, senão o laureado homem de letras da comitiva, Othon Gama D’Eça.

Naquele então, não somente a suposta falta de perfectibilidade era correlacionada à raça, mas também à criminalidade. Apoiado nessa tese, outro roteiro é colocado sobre a paisagem do sertão catarinense pelo olhar dos bandeirantes. “Um dos grandes flagellos do Oeste catarinense, como o do Nordeste brasileiro,

28 P. Diwan, *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*, 2ª ed., São Paulo: Contexto, 2018.

29 É importante destacar a co-existência de ambas abordagens dentro do amplo espectro do movimento eugenista. E cabe ainda relatar a coincidência do comentário do jornalista e militante integralista Gustavo Barroso sobre o lançamento do livro de Renato Kehl – ícone da eugenia brasileira –, intitulado *Lições de eugenia*, no exato ano de 1929. A citação é feita por Diwan (2018): “Barroso escreveu no jornal *A Ordem* que nenhum país necessitava tanto melhorar sua raça quanto o Brasil. Para ele, com ‘a cruzada pró-melhoramento’ que o ‘bandeirante’ Renato Kehl vinha empreendendo com a divulgação da eugenia, os brasileiros passavam a se interessar ‘pelos problemas vitais de toda a ordem’, sobretudo o problema do melhoramento da nacionalidade” (p.120, grifo meu).

é o banditismo do sertão” (COSTA, 1929, p.53). A comparação da Guerra de Canudos (1896-1897) se encaixa ao contexto do Oeste catarinense na medida em que este território havia sido resultado da Guerra do Contestado (1912-1916). Desencadeada pela construção de uma ferrovia que ligaria o Centro do país ao Sul, a longa rebelião³⁰ foi liderada pelos caboclos da região, expulsos das terras concedidas à empreiteira estrangeira. Dentre as afinidades com a Guerra de Canudos – como o fato de haver se tornado questão nacional ao mobilizar mais de um terço do exército brasileiro – a correspondência entre o sertanejo e o caboclo é a mais importante. Associados aos inimigos anteriores, também considerados fanáticos religiosos, criminosos e ignorantes, contrapõem-se automaticamente ao poder republicano representado pelo líder bandeirante. Quem, também, é intitulado juiz de paz para resolver conflitos entre caboclos no sertão abandonado. A partir do caso de disputa entre as famílias Lara e Cabral, exemplificam-se casos de mortes por terras e ilustra-se o território sem lei que precisa ser urgentemente controlado.³¹ Além do enredo de crueldades, Costa (1929) inclui na sua descrição o túmulo à beira da estrada onde foram enterrados pai e filhos assassinados. A viúva recebe ajuda do governador com a abertura de inquérito sobre o crime. As inúmeras cruces que são vistas pelo caminho ressuscitam muito mais do que vítimas do caudilhismo, também despertam os fantasmas de caboclos insubordinados que continuavam a habitar as terras do Ex-Contestado, convertida em Nova Canaã depois de controlado o conflito. Além dos espectros comunistas³² que rondam a nação brasileira desde 1922 e que são constantemente lembrados pela caravana, através dos vestígios deixados pela Coluna Prestes no caminho. Os comunistas deixam mortes e rastros de rebeldia pelo sertão, indicados por outras cruces que beiram as picadas, marcadas pela amarração de panos vermelhos. Na medida em que a caravana dos bandeirantes avança heroicamente no cenário de caos e barbárie, o poder soberano se impõe, encarnado pelo chefe de estado. Ao cravar a bandeira nas terras do sertão, decreta a nova ordem, demarca a territorialidade e batiza o povo com o sentimento nacional, cuja “alma verde” metaforizada na retórica de D’Eça (1929) ressoa no nome indígena Caibi:

30 O trabalho de Delmir José Valentini, *Da cidade santa à corte celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado* (2016), faz uma releitura sobre o episódio a partir do confronto entre testemunhos da população cabocla e narrativas oficiais. D. J. Valentini, *Da cidade santa à corte celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado*, 4ª ed., Chapecó: Argos, 2016, 256p.

31 Nesse sentido, o estudo de Dêlcio Marquetti, intitulado *Bandidos, forasteiros e intrusos: história do crime no oeste catarinense na primeira metade do século XX* (2008) recorre aos processos-crime da época para demonstrar como o Código Penal 1890 incriminou indígenas e caboclos. No cerne da diferenciação entre a população local e os imigrantes, está a noção de raça propalada pela Antropologia, Biologia e Sociologia Criminal.

D. Marquetti, *Bandidos, forasteiros e intrusos: história do crime no oeste catarinense na primeira metade do século XX*, Chapecó: Argos, 2008.

32 Por mais que os colonos imigrantes não carregassem o estigma preconceituoso do mestiço, representavam um risco pela proximidade com o comunismo (DIWAN, 2018, p.117).

Senti, hoje, pela primeira vez, a emoção enternecida de ver, da terra estrangeira, a bandeira da Pátria! [...] E daquele solo amigo – onde uma vez tremulara ao lado do pavilhão azul e branco, irmanada por um ideal de Justiça e de Liberdade Humanas – eu pedi a Deus para que sempre nos conservasse unidos à sua sombra maternal e a mantivesse sempre assim no alto, nobre, magnífica, hospitaleira – como a própria alma verde e oiro do meu Brasil (p.106, grifo meu).

Os caboclos, herdeiros de outro forte traço atribuído aos indígenas pelos roteiros coloniais – o de não falantes – têm seu modo de vida e sua cultura interpretados pela perspectiva positivista dos homens do governo nos momentos em que ganham voz. Contada aos leitores de jornal da capital, e ao leitores do livro de Gama D’Eça, a “sabedoria popular” da população local é apresentada sempre com ressalvas ao bom senso e muita ironia, de acordo com o modelo de pensamento racional e cientificista. Em referência aos saberes da população nativa, o manual de Von Martius (1845) já advertia: “Um historiador filósofo, familiarizado com tôdas as direções dêsses mitos populares, de certo não os desprezará; mas há de dar-lhes a *importância particular* que merecem; – dêle concluirá para várias conjecturas na vida do povo, e *há-de pô-los em relação com a essência do grau de civilização intelectual em geral*” (p. 453). O cumprimento dessa antiga diretriz comparece não somente no esvaziamento do repertório da população cabocla, traduzido de forma redutora e estigmatizante pelos escrivãos e, assim, confinados no arquivo. Além do modo de pensar, também a expressão oral do caboclo é isolada em relação à norma culta, a julgar pelo emprego constante de aspas: “Cerração baixa, sol que racha’ é a sabedoria do povo” (p.28), arremeda o escritor D’Eça (1929).

Dentre todos os registros da viagem de 1929, apenas o diário de Othon Gama D’Eça se refere à população autóctone. Todavia, suas impressões se somam às fantasias dos colonos através dos vestígios e das ruínas desses povos. Os estudos arqueológicos³³ da região são capazes de resgatar a presença indígena a até onze mil anos atrás, considerando o caráter nômade das diferentes etnias. Entre elas estiveram os Guaranis, os Xokleng e os Kaingang. Com a chegada dos colonos imigrantes, muitos vestígios eram encontrados. Urnas funerárias engatavam no arado da terra, pontas de flechas assomavam à beira do rio Uruguai, trilhas antigas e os chamados “buracos de bugre”³⁴ apareciam nas áreas próximas aos loteamentos. Embora não seja comum ouvir relatos dos colonos de Caibi sobre a presença física dos índios, é certo que povoavam e povoam o seu imaginário: “Todos esses

³³ O conjunto de estudos compilados em *Antes do Oeste Catarinense: arqueologia dos povos indígenas* (2011), organizado por Mirian Carbonera e Pedro Schmitz, recupera as histórias dos povos que viveram nas matas e nas várzeas dos rios antes da chegada dos colonizadores europeus e dos seus descendentes. M. Carbonera; P. Schmitz; P. Ignacio (Orgs.), *Antes do oeste catarinense: arqueologia dos povos indígenas*, Chapecó: Argos, 2011, 364p.

³⁴ Grandes depressões de terra que serviam de moradia subterrânea aos Kaingang.

elementos suscitavam curiosidade nos novos povoados e os faziam suspeitar que, antes deles, o território deveria ter sido ocupado” (SCHMITZ, 2011, p. 74).

Durante a já mencionada visita ao escritório da Companhia Territorial Sul Brasil, o escrivão da caravana repara no interior da residência: “Vi alguns vasos curiosos da mais velha *cerâmica indígena* e vários quadros a óleo com assinaturas de valor.” (D’EÇA, 1929, p. 47, grifo meu). Ao percorrer as margens do rio Uruguai pela manhã, descreve uma atmosfera carregada de mistério na barranca do rio: “Há um trecho, porém, beirando umas rochas a pique, cilíndricas e polidas como se fossem colunas de um templo indígena; e umas pedras de feitios esquisitos, que pareciam crescer dentro da neblina fumarenta que apagava a paisagem em torno” (p.22). Na primeira noite em meio à mata, o escritor tem uma visão. Da porta da barraca onde observa os caboclos em torno da fogueira, as feições indígenas de seus rostos inspiram-lhe uma imagem fantasmagórica da floresta, sutilmente associada à presença indígena: “A chama clara e alta ilumina-lhes os rostos, sobe coroada por um cocar de fumo e risca no chão sombras agudas e vacilantes. Para lá do fogo é a treva absoluta, misteriosa e imponderável [...]” (p. 69). Sob o ponto de vista do homem de letras, segundo Derrida (1994, p.27), os espectros não falam. Essa condição inominável, impalpável, avessa a todo o saber, retorna continuamente, sempre em silêncio, desafiando os registros do escrivão oficial.³⁵

À exceção de uma única aparição isolada, os indígenas só retornam aos registros da viagem de 1929 na condição de espectros indecifráveis. Nos últimos dias da expedição, o presidente Konder recebe uma delegação de índios coroados.³⁶ O “Capitão”, assim descrito ironicamente por D’Eça (1992), mostra um ofício do Ministério da Agricultura que comprova a posse de uma terra já vendida à terceiros. A resolução do governador catarinense, ao visitar o pequeno acampamento, é imediata: providencia-lhes instrumentos agrários e abre uma escola, a Escola José de Anchieta. Para contornar a inconveniente irrupção no cenário, no entanto, a medida mais eficaz é o acionamento da tradição literária. Através desta, nega-lhes o presente e os devolve às sombras do arquivo: “Perguntei ao ‘capitão’ se estava agora mais satisfeito. – Estou-se! – respondeu-me num sorriso inexpressivo, quase bestial, mostrando umas gengivas roxas e sem dentes. Pobre Alencar! Como são esses bugres diferentes dos teus Peris e das tuas Iracemas! (p. 144).

35 Nos termos de Shakespere, em *Hamlet*, citados e trabalhados por Derrida (1994), Othon Gama D’Eça seria o chamado *scholar*, o erudito, intelectual instruído, homem de cultura – identificado pelo teórico no personagem cético de Horácio que, em *Hamlet*, é convocado pelo Príncipe para fazer falar o fantasma do pai. A tentativa é inútil: “Nunca houve um *scholar* que, enquanto tal, não acreditasse na distinção definitiva entre o real e o não-real, efetivo e o não-efetivo, o vivo e o não-vivo, o ser e o não-ser [...], a oposição entre o que está presente e o que não está, por exemplo sob forma de objetividade.” (DERRIDA, 1994, p.27)

36 Trata-se de um termo criado pelos portugueses em referência ao uso de plumas na cabeça e ao corte de cabelo ao estilo franciscano. A classificação também é aplicada a Kaigangs de outros estados, bem como outras etnias. Segundo o registro de D’Eça, o grupo vinha da cidade de Xanxerê (SC).

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2008.

ANDRADE, Mário de Andrade. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 33ª Ed. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2004.

_____. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

ALENCAR, José De. *Iracema: lenda do Ceará*. São Paulo: Klick Editora, s/d.

_____. *O Guarani*. São Paulo: Klick Editora, s/d.

_____. *Ubirajara*. 1ª Ed. São Paulo: Grua, 2015.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. Trad. Xina Smith e Vasconcellos. 3ª Ed. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 192p.

BENJAMIN, Walter. *A doutrina das semelhanças*. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 108-113.

_____. *A imagem de Proust*. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 36-49.

BENJAMIN, Walter. *Desempacotando a minha biblioteca*. In: *Obras escolhidas II. Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 2000. p.227-235.

_____. *Mendigos e prostitutas*. In: *Obras escolhidas II. Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. São Paulo:

Editora Brasiliense S.A., 2000. p.125-127.

_____. Prefácio - Walter Benjamin ou a história aberta. Jeanne Marie Gagnebin. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-20.

_____. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

_____. O narrador. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CEOM. *A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina, documentos e leituras*. Contém fac-similar de *O Oeste catarinense / Arthur Ferreira da Costa e o Oeste catarinense / José Arthur Boiteux*. Chapecó: Argos, 2005. 207p.

_____. *A voz de Chapecó: artigos de Antonio Selistre de Campos – 1939 a 1952*. Chapecó: Argos, 2004. 259p.

CARBONERA, Mirian. SCHMITZ, Pedro Ignacio (Orgs.). *Antes do oeste catarinense: arqueologia dos povos indígenas*. Chapecó: Argos, 2011. 364p.

CASTRO, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 2017.160p.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Trad. Madeleine Deschamps e Victoria Mouawad. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Devir intenso, devir-animal, devir-imperceptível*. In: _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4. Trad.

Suely Rolnik. 2ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dará, 1994.

_____. *Mal de Arquivo: Uma impressão Freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dará, 2001.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente: história de arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Trad. Vero Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DIWAN, Pietra. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2018.

EIDT, Paulino. *Os sinos se dobram por Alfredo*. 2. ed. Chapecó: Argos, 2016. 376p.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 14 Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FERRAZ, Marina Cristina Franco. Graça, corpo e consciência. *Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia*. Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 674-684. Set./Dez. 2011.

FISCHER, Martin. *Iraí: Cidade Saúde – Trechos característicos de sua história*. Ijuí: Livraria e tipografia Progresso, 1954.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégias de poder-saber. Ditos e escritos*. Vol. IV. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FRANZINA, Emilio. *A grande emigração: o êxodo dos italianos do Vêneto para o Brasil*. Trad. Edilene Toledo, Luigi Biondi. Campinas: UNICAMP, 2006.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e nação no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. Paraíso destruído. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda, 1984.

MARQUETTI, Délcio. *Bandidos, forasteiros e intrusos: história do crime no oeste catarinense na primeira metade do século XX*. Chapecó: Argos, 2008.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epidêmica: a opção descolonizar e o significado de identidade em política. Revista Gragoatá, n. 22, p. 11-41, 1º Sem. 2007. Trad. Ângela Lopes Neto.

MONTAIGNE, Michel de. Os ensaios: uma seleção. trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

NACKE, Aneliese...[et al.] *Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007. 158p.

NANCY, Jean-Luc. Corpo, fora. Trad. Marcia Sá Cavalcane Schuback. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

NARBY, Jeremy. A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste catarinense*. 2. ed. Chapecó: Argos, 2006. 250p.

SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTIAGO, Silviano. Por que e para que viaja o europeu? In: *Nas malhas da letra: ensaios*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. 221-240p.

SCHOØLLHAMMER, Karl Erik. O olhar antropológico e o fim ou O fim do exótico. In: *Além do visível: o olhar da literatura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. p.174.

SIMAS, Luiz Antonio. Caboclo: supravivente e antinomia da civilidade. In: *A ciência encantada das macumbas*. 1 ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124 p.

SIMON, Mário. Os sete povos das missões: trágica experiência. 3 Ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1993.

SOMMER, Doris. *Ficções de fundação: os romances nacionais da América Latina*.

Trad. Gláucia Renate Gonçalves e Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. 488p.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: Performance e memória cultural nas Américas*. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VALENTINI, Delmir José. *Da cidade santa à corte celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado*. 4ª ed. Chapecó: Argos, 2016. 256p.

Vianna, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. Editora UFRJ, 1995.

VICENZI, Renilda. *Mito e história na colonização do Oeste catarinense*. Chapecó: Argos, 2008. 162p.

WERLANG, Alceu Antonio. *Disputas e ocupação do espaço no Oeste catarinense: a atuação da Companhia Territorial Sul Brasil*. Chapecó: Argos, 2006. 149p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

PRANDI, Reginaldo. *Caboclos e pretos-velhos da Umbanda*. In: *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

_____. *Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro*. In: *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

RENAN, Ernest. *O que é uma nação?* In: *Nacionalidade em questão*. Rio de Janeiro: Caderno da Pós Letras. n. 19. UERJ, 1997.

RIZZI, Dominga Ana. *Caibi: histórias e memórias*. Caibi: Prefeitura Municipal de Caibi, 2012.

RODRIGUES, João Barbosa. *Mbaé Kaá: o que tem na mata: Tapyiyeta Enoyndaau: a botânica nomenclatura indígena*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca*

nos trópicos. São Paulo: Cia da Letras, 1998.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STEPAN NL. *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2005.

Páginas consultadas na internet

Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/bapp/v29n2/v29n2a03.pdf>>
Acesso em: 17 mar. 2021.

Disponível em: <<https://www.caibi.sc.gov.br>>. Acesso em: 17 mar. 2021.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CoxjVFfvI7g&list=RDCo-xjVFfvI7g&start_radio=1> Acesso em: 17 mar. 2021.

Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf?sequence=1>> Acesso em: 17 mar. 2021.

Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242428>> Acesso: 17 mar. 2021.

Disponível em: <<https://cimi.org.br>> Acesso: 17 mar. 2021.

Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>> Acesso: 17 mar. 2021.

Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20137096?seq=1#page_scan_tab_contents> Acesso: 17 mar. 2021.

Anexos

Transcrições de trechos das entrevistas com os caboclos da cidade.

[Entrevistado: Orides Ramon]

E ficuêmo ali e fui um pioneiro aí e sempre fiquei e tô aí até hoje, né? Que isso aí era tudo mato. Isso era sertão de mato. De noite tinha... botava feixe de lenha [inaudível], porque tinha onça naquele tempo. Ah vimo, só nunca matêmo. Mas eu conheço onça andando. Naquele tempo facilitava, andava, baixou aquela serração... ah! Cuidado que o bicho... Só tinha que cuidar. Naquele tempo lá, cachorro a gente sempre tinha, até 10. O bicho era... pra cuidá, né? O negócio não era fácil. Mas a gente, depois foi limpando, fazendo um devasso pra cá e pra lá, foi ficando grande. Má árvore não se derrubava, só roçava por baixo. Naquele tempo lá ninguém derrubava o mato assim, cuidava... E se criêmo ali, né? Tinha aquele bugio branco, que muitos nem conhecem, né? Aquele avançava, daí tinha que cuidar as irmã quando iam lavá no Pindó lavá a roupa, tinha que ficar lá cuidando. Porque ele vem de pé, assim, o branco... aquele, o bugio branco, conheço até aquele. Agora, aquele amarelo a gente matava pra comer assado. Assava e comia. Ô, mais deuzulivre hôme, aquilo lá era paca, era viado, era tatu, era cotia... Era o que vinha sempre tinha... Tinha aquilo que te estorvava, né? Tu saía sem cachorro ali tu já via um lá já...ia pega uma carne nova lá e pá! Já... era à vontade hôme. Peixe, peixe Dirlei... abria aquelas vereda de sol assim que pegava na água tu ia com a espingarda achava aquelas trairona dormindo, assim, chegava... pãm! Já tinha uma pra... Nós vivia só da... nós não sabia o que era comer carne de porco e de gado. Era só de caça. Se criêmo, se criêmo! Má também não tinha uma doença, não tinha nada! Cara ficava... Nós ficuêmo ali que nem cerno.

[Entrevistado: Adão Cardozo e Ercílio Sell]

[Ercílio: Carcula os que entraram primeiro por aí, era Sertão.] Sertania, sertania. Sertão. Era um sertão. Eu não sei, hôme, pra ir ali no Iraí, passar pra lá, se tinha alguma ponte. Isso eu não me alembro. Mas tinha que ter, né? Uma coisa pra eles passar pra lá. [Ercílio: Eu acho que passavam de caíque, tio.] É, né. E animal passavam à nado. Como é que iam passá? Iam buscar, porque pra lá já tinham mais coisa, né? Porque já ia pegando pra banda lá da fronteira, né? Aberto, ali, pra lá. Aparecia, aparecia. Alguns já existia, a bugradinha. [Ercílio: Eu me lembro quando nós morava ali na querência véia, ali embaixo, na [inaudível] ali, tinha os pé de

bergamoteira grande na frente da casa, assim, pro lado de baixo, mais pro lado de baixo era estrada. Eles vinham se acampavam ali pra trabaiaí, sabe? Pra fazer as...] Fazer cesto. [Ercílio: As peneira, chegavam e pediam, sabe? Daí conversavam com o pai e a mãe. Eu tinha 8, 9 ano. – Mas não compadre, o pai dizia pra eles. Pode ficar à vontade aí. – Tão com fome? Têmo coisa aí pra comer. Tinha, ele diziam. Se acampavam ali, ficavam 2, 3 dia ali, fazia o trabalho deles, às vêiz até uma semana. Incomodavam niguém. (inaudível) Ficavam ali. O pai tinha um galpãozinho do lado de baixo. Más ó, ficava uma semana, o tempo não corria que nem agora. Podem fazerem fogo ali aquele galpãozinho. Pode se acomodá ali, pode trabaiaí. (inaudível)]. Ah não, ele iam mesmo, tiravam. É, e era ãnsim aquela época. [Ercílio: Existia... Não era...era arguns, né? Eles passavam ali. Mesma coisa que nem agora eles passam vendendo o material deles ãnsim, até hoje, né? De bicicleta, ônibus, que às vêiz não tem um carrinho. Dificilmente... eles gostam de andar de a pé.]. De a pé e trabaiaí. Acampá assim no mato. [Ercílio: Mas tinha, tinha sim.]

[Entrevistado: Adão Cardozo e Ercílio Sell]

[Ercílio: Lembra das balsa, tio?]. Más credo. [Ercílio: Pois é, nós falêmo um pouco com esse rapaiz aí também]. Fazia prazer de viajar pra São Borja hoje, ainda. Ô, mas eu andava à cavalo em cima daquelas madêra lá. Más eu era rapaizote. Primeiro trabaio que eu comecei a trabaiaí, aquelas prancha... era 12 polegada. Fazê os môio de prancha. Caminhonada de prancha, daí prensava, botava tudo num monte e daí fazia os môio de prancha, né? Amarrava bem amarrado e jogava na água, daí ia... [Ercílio: Aquele tipo remorque, né?]. É, remorque, barsa muque. Ah tá loco, hôme! É um rolo de... assim. Tu bota elas, amarra mais ou menos assim, em cima uma da outra e vai continuando. Ah, não perdia tempo. Mais ou meno 8 ou 9 dia. Se saía aqui de Mondáí tava lá em São Borja. Só parava quando o tempo, ãnsim, tava... perigoso, né? Comida sobrava... em cima, levava o campamento sortido. Saía daí e dinheiro levava prá comprar, né? Tinha o caíque, sempre. Senão ia com uma lancha lá. Os boteco fora lá comprar. Ah, se chovia, tinha a casa em cima da madeira. Duas casa. [Ercílio: E era uma parada pra descanso, né?] É, às vêiz mêsmo até pra dormir, às vêiz a turma tavam cansado. [Ercílio: Atava lá...] E noutro dia demadrugadinha soltava a bicha... e alinhava de novo. Lá eles vendiam lá, não sei pra quem. Entregava lá e eles se viravam. Outra firma pegava. Ganhava mil e cem, mas era dinheiro, né? [Ganhava por viagem?]. Por viagem. Bá, hôme, era um monte de dinheiro na época. É... não era fácil. E depois o mais perigo, que nem, ali tem o sarto grande, né? Hôme do céu, aqui não tem nada que

igual a aquilo lá. Aquilo de longe você enxergava aquelas ovêia branqueando³⁷. O remórque que caía... bõ, a lancha tinha tanto de entra que sortava o remórque. Sortava ali e costeava, né? [Ercílio: Porque não dava pra ela seguir. A balsa descia naquele canal ali. As ovelha que ele tá dizendo, o senhor tá entendendo que é as maré? Que nem daqui, lá você já via. Parece um bando de ovelha].

[Entrevistada: Generosa Borges dos Santos]

Muitas vêiz nós fumo lá na Linha Glória, lá no Miro Turcato, acho que foi. Chegou um ponto que ele não queria fazer mais rancho pra nós. E nós trabaiando na roça. O meu marido diz – Tu faz o rancho e depois quando nós coiê, aí nós acertêmo, daí nós vamo pagá o mercado. E foi, foi que ele não queria mais fazer rancho e nós comendo mandioca pura, cozida. Tinha os pai dele vivo também, má era ele que mandava na terra. Aí nós tinha o soja maduro pra coiê. Daí o meu marido embrabeceu porque ele encomendou o rancho e ele não levou. Aí ele garrou e deixou tudo e saímo. Saímo, viêmo pra cidade pagar aluguel. Agora o finado Davi, sim, foi um patrão bõ. O Virmar Turcato, que é irmão desse cara também. Tem o alemão Turcato também, né. Só que esse que não queria fazer o rancho pra nós era o mais novo da casa. Aí não queria fazer o rancho pra nós, foi, foi, meu marido enjoô, deixou tudo lá e saímo. Não era fácil! Os pai dele eram rica pessoa, meu deus. E os outro irmão dele. Má ele era um safado. Lá no finado Davi, eles foram uma pessoa muito boa pra nós. Eu, nós trabaiava com eles, daí eu ajudava a tirar leite antes de ir pro serviço, né? Má eu ganhava queijo, salame, sabão pá lavar roupa... muitas coisa nós ganhava deles, né? Eles faziam... aquelas panelada de comida e levavam lá pra nós, não precisava fazer comida. Fôro pessoas muito boa. Finado Davi foi uma pessoa boa. Nós ganhava pouco naquela época, pagavam pouco por dia. Nós ganhava 2 pila, eu e o meu véio. É. Por dia. Aí quando foi um dia, o finado Davi disse – Ó, eu vou pagar 3 pila pra vocês por dia, mas vocês não vão contar pros outro peão, que daí eles vão querer também. Daí nós fiquêmo quieto, eu e meu marido, ganhando 3 pila por dia. Tu vê, numa época que nem agora, quando que vão trabaiá por 3 pila? Má nunca! Foi sofrido.

[Entrevistado: Orides Ramon]

Nóis mesmo, nós mesmo. Faço uma chaleirada, acendo umas brasa lá e já tomava. Por conta. Como é que diz: o nadador, se ele não sabe nadar e ele cai

³⁷ O salto a que Adão se refere é o Salto Yucumán, a maior queda de água longitudinal do mundo, por onde passavam as balsas obrigatoriamente. Na sequência, o sobrinho de Adão, Ercílio, explica que a imagem das ovelhas branqueando é uma alusão às espumas das águas em queda.

no rio, ele procura aprender, né? Tinha que procurá alguma coisa, né? Tudo que é erva. Porque erva do mato, é rara aquela que não é boa, né? Tudo nela é bom. [Mulher: É que naquele tempo ninguém ficava doente. Eu conheci o médico, eu tinha... acho que mais de 30 ano. Nem conhecia médico]. Eu tinha 18 ano quando eu conheci o doutor de Iraí. Conheci, não. A minha mãe falou que nós tinha que ir lá, fumo... Fiquêmo lá, não vimo esse tal de doutor, viêmo, saímo de lá... – Mãe, a senhora trouxe nós pra conhecer o doutor, nós não vimo... – Não, má era aquele hôme de branco, de roupa branca que entrou lá e falou comigo. – Não, má aquele lá é um hôme não é doutor! Nós não conhecia, né? – Má aquele lá é um hôme, mãe, não é doutor não. – Aquele é o senhor doutor. Naquele tempo era tudo senhoria, né? Ninguém tratava que nem hoje, né? – Aquele é o senhor doutor! – Mãe, mas era um hôme! Era o senhor doutor!

[Entrevistado: Amantino dos Santos]

Diz que lá pra cá de São Borja tinha uma sereia que passava no Uruguai. Tinha aqueles negócio de água, aquelas cachoeira braba, diz que eles passavam e tinha um poço muito grande. Pra cá de São Borja, diz que ali que sentava em cima de uma pedra e cantava. Diz que eles levavam violão, levavam gaita e quando ela cantava, diz que ela... deixava o pessoal tudo bobo com a cantiga. Diz que canta muito bem, diz que é uma moça, né? Que virou peixe. Da cintura pra baixo é um peixe, né? Diz que ela sentava em cima de uma pedra e cantava e encantava os barsêro e daí eles ficavam bobo de ver e daí não prestavam atenção na barsa, né? Dali quanta gente morreu, prestava atenção na cantiga daquela baleia, que fosse, e perdia o rumo. Então eles começavam a bater lata e dêle gaita e grito e tudo pra ela não tomar a atenção do povo. Senão eles morriam tudo. Tinha um lugar muito perigoso ali. Então naquela época eles contavam causo que a gente morria dando risada, né tchê? Diz que o pessoal se encantava, diz que uma moça muito bonita, né tchê? Diz que ela encanta mesmo. Diz que quando eles chegavam perto ela... ia ao fundo, não aparecia. Parecia lá muito longe, lá ela sentava de novo e cantava. E eles se embelezavam, né? Queriam ver de perto mas ela nunca deixava chegar perto. Só de longe que enxergavam. Diz que antigamente era... Acontecia, naquela tinha bastante tipo de bicho. Lobisôme. Tinha lobisôme também. Gostava de assustar o povo, de sexta-feira, quarta-feira à noite, né? Gostaria de brigar com os cachorro ao redor da casa. Baita cachorrão. Um lobisomezão. Aí diz que lobisôme é gente, né? Vira hôme. Diz que naquela época tinha lobisôme. E existe até hoje em dia, né? Lobisôme... Ah, existia também aquelas bruxa, antigamente né? Que

tomava vinho nos vinhal, né? Existia! Aqui tem uma época que nós ia morar aqui em Santa Antônio e existia, né? E passava sempre, cantando, e ia tomar vinho onde tinha pipa de vinho, que antigamente plantava os vinhal, né? Aí decerto descobriam e iam lá tomar vinho. Diz que até um tempo o dono do vinho diz que um dia foi tirar vinho lá, numa sexta-feira encontrou uma, lá. Bêbeda. Só ela tava nua, sabe? Elas sai nua, né? E avoam. Sempre em duas, duas. Elas passam cantando. E vortam cantando, né? Então o finado Nôno Amélio me contava esses causo, que aparecia demais essas bruxa, sabe? Iam lá bebiam e decerto se esqueciam, né, e tomavam demais. Uma sempre ficava. Daí, causo do tempo antigo, né? Isso aí é que acontecia. Hoje em dia não acontece mais nada. Mas acontecia esses causo.

[Entrevistado: Orides Ramon]

O Caibi, Caibi não era pra ser o nome de Caibi. Era pra ser São Domingos ou Folhas Verde. Má daí veio um hôme véio bem de idade, de lá com nós e veio, e nós tava num caçamba e oiando, e abrindo as picada, e tinha... nós não vimo que tinha uma peralzote pra baixo assim e o véinho caiu por cima agarrado, e nós gritava e o nome dele... o nome dele começava com Caibi, o nome dele. Veio do Rio Grande. E nós gritava – Tio Caibi! Naquele tempo chamava tudo de tio. – Tio Caibi! O senhor não se machucou, o senhor tá vivo, Tio Caibi? E nós falêmo pro Nôno Bigatão. – Nôno, óia, o nosso lugar tinha que botar o nome de Caibi. Caiu o Tio Caibi lá e nós comecêmo a gritar. E o Nôno tinha um lápi e uma fôia de... aqueles papel de embruio, se alembra que tinha uns papel de embruio pra botar o quilo, o meio quilo, cem grama, quê que você comprava de poquinho também, né? Ele pegou e anotou ali. Botou no borso, o nome anotado. E ele ficou com aquele papelzinho no borso lá e, um dia, ele falando... – Nós vamo botar o nome de Caibi nesse lugar aqui. E era um hôme véio que caiu num peral, que nós gritava Caibi, Caibi! Não tá morto, Caibi? Ô Tio Caibi! Nós truxêmo ele com nós. Um véinho muito... naquele tempo tudo era tio, né? Ninguém chamava, né?, tu, você, não existia essa palavra.

[Entrevistado: Orides Ramon]

O meu pai era natural de Sobradinho e a minha mãe era natural de Monte Negro. O pai era fío de um alemão com uma negra africana. O pai do meu pai era alemão da Alemanha e a mãe do meu pai era negra da África... africana! E a minha mãe era índia. Descendente de índia, minha mãe. Minha mãe era índia.

Não podia tá muito misturado com eles, porque eles não eram muito de tu tá... O índio até hoje ele gosta de tá meio separado mesmo. Tem índio esperto, mas tem outros que não que tá no meio. Então nós ficava no nosso lado, eles nos deles, né? Ninguém se metia com eles. Ninguém brigava naquele tempo lá. Era coisa muito boa de viver. [Vizinho: Cuidava pra não invadir o espaço]. Não, eles ficavam meio assim, né? Porque a aldeia mêmo deles ficava... aqui nesse lugar nem tinha, tinha em Cunha Porã e Rio Grande. Em Cunha Porã tinha a aldeia deles ali. Tem uma história, né Dirlei?, que quem estudou sabe disso. Que diz que quem descobriu o Brasil foi Pedro Álvares Cabral, mas quem descobriu o Brasil foram os índio. [Dirlei: Já era, né?] Só que daí... ali, ali, não sei agora, porque a gente não chegou a estudar, né? Quem estudou deve saber mió. Mas ainda, ainda, eu fico do lado da indiada, porque eu tenho sangue de índio por causa da minha mãe, né? Eu fico do lado dos índio.

[Entrevistado: Amantino dos Santos]

Naquele tempo não tinha médico, nada. Naquela época era só chá do mato. Minha mãe sabia fazer. E quando ela não sabia, tinha os índio antigamente. Os índio véio, bem veíno. Tinha, tinha. Tinha desde aqui em Iraí tinha o tordo ali. Ainda tem ali em Iraí o tordo, né? Aparecia os velhinho lá, vendendo balaínho, né? Então tinha um filho doente, eles pediam... – Ô, sabe fazer um cháinho que o meu fío tá doente. Ela dizia, – Eu sei, vizinho! Diz, – Eu vou ali no mato e já vórto. Vinha com aqueles feixe de mato. Bota cozinhá ali, que daqui a pouco... ferve lá e daqui um pouco esfria e dá pro fío tomar que daqui a pouco já fica bom, né? E hoje em dia, né? Hoje em dia tu não vê um índio doente, né? Pé no chão e, hoje em dia, nós viêmo aí tudo cheio de doença por causa do quê, né?[Dona Olga: Tinha uns índio que trabaivavam com nós na roça. Eles roçava, carpia... Era bom de trabalhar com eles, depois tu pega conhecimento com eles é bom de trabalhar. São mais obediente que uma pessoa branca. Eu aprendi com eles a fazer uns chá, um xarope pra bronquite, pra vermes. Eu tinha o Vanderlei, o meu piá, tinha levado ele no médico. Ele vivia mais dentro do hospital do que em casa. Aí veio uma índia e disse, – Dona Olga eu vou te ensinar um remédio. Aí fumo pro mato catá chá. E eu fiz um litro e uma garrafa daquele remédio, também nunca mais. Curei o piá!] Isso é coisa boa. Tem o conhecimento. E hoje em dia ninguém mais faz chá de mato, né? Só médico e médico.

[Entrevistado: Francisco Antunes de Andrades Filho]

Encontrei panela de índio aqui no Rio Grande. Aqui no Rio Grande encontrei. Ali em São Domingo. No que passa o Uruguai. Nós tava lavrando até, foi um cunhado meu... nós tava lavrando e ele enroscou o arado. E o arado RRRRR eu disse, – O quê que tem aqui? Não tem pedra! Passou o boi pra trás e carcou mais, levantou. Era uma panela de barro. Índio era reveria, índio vivia com eles. Com os índio isso era coisa que eu vivia com eles. A aldeia deles era aqui na... adiante aqui em Rodeio Bonito. Ali tinha área, tem!, até hoje tem a área deles. De noite que deitei no sofá assisti... começo a lembrar o tempo que eu convivi com os índio. Tempo bom, rapaz! Tempo bacana. Eu ia na aldeia e eles vinham lá em casa, porque nós era, nós tinha uma relação muito boa, né? Eles vinham. Má, nós ficava lá papeando, tomando trago, oiando eles fazê balaio e eu coiêndo conversa deles. Puxando por eles, pra ver como é que saía, há! [Dirlei: Mas tinha umas indiazinha ou não?]. Não, não, não tinha nada. Até tinha um índio, Francisco... nunca esqueço o nome dele: Francisco Kairó. Era um índio véio. Ele tinha... a terra dele era dentro de Rodeio Bonito, passava o rio da Vargem. Tem um lugar lá... eu nasci e me criei conhecendo por esse nome, Bocó. O rio faz uma encenada assim, quase fecha. Quase fecha e depois fica aquilo... lugar muito espaçoso. Então lá é uma área deles. Ali pega de Rodeio Bonito vai a Nonoai, a área deles. E lá de Nonoai pra frente vai a Passo Fundo. É só deles. Até eu tava, eu tive lá em Nonoai. Tive várias vez, mas eu tinha uma relação com aquela bugrada, mas uma relação, rapaz! Porque eu sei preparar a cama pra mim dormir.

[Entrevistado: Francisco Antunes de Andrades Filho]

Dava, dava, coisa assim... você morava na área e eu também. Nós dois, morando dentro da área indígena. E de nós se desafiar, mode de divisa de terra. Isso dava. Porque uma vez, eu tava, eu andava morava lá no Pinhal. Mas eu era... tinha uns 7, 8 ano. E fui lá pro Saltinho do Café, lá pra cima. E lá me achei com um colono lá e ele me diz, – Óia, eu tenho uma meia colônia de terra pra vender. Dizia, – Tá na hora, o fumo tá quase bom pra coiê. Aquele...mas garpão, rapaz, mas garpão! Tudo coberto de tabuinha. Casa, tudo, coberto de tabuinha. Tudo quanto era coisa coberta de tabuinha. E uma terra, rapaiz! Mas uma terra roxa, coisa mais linda, coisa mais linda! Eu vim pra casa...digo, – Mas óia, no fim da semana que vem eu tô aí de novo. Ele queria 5 conto. Carregava uma mudança e deixava a planta que tinha, ficava tudo. Tenho que fazer esse negócio. Fui pra casa. Minha vó, tudo que eu fazia, ela aceitava. Digo, – Vó, tem uma área de terra, meia colônia

de terra, no tal Rio Martel, é o nome do lugar. Tinha uma (inaudível) que escorria e formava um jatinho. Digo, tem uma meia colônia de terra lá no Rio Martel e tem um homem que quer vender, quer 5 conto. Tem um eito de fumo plantado, tem milho, tem feijão, tem de tudo! Ele deixa tudo. Disse, – Vamo lá oiá! E no fim de semana vamo lá oiá. – Tá bom, vamo. Vendêmo aqui e compramo lá. –Vamo. – Uhum. No fim de semana nós enchemo dois cavalo e se boliêmo. Chegêmo lá, foi dado um velório de um deles, um matou o outro por causa de divisa de terra. Os dois colono. Os índio não faziam nada. Eram gente boa. Só, na verdade, quiser tirar eles pra peteca, aí a coisa não funcionava. Aí a coisa funcionava. Mas senão... Daí chegamo lá, acontecendo um velório, – Ué o que que deu? Dizem, – Um matou o outro aí por modo de divisa de terra. Um queria pegar mais terra que o outro, diz, – E não é eles, isso é dos índio. Diz, – Eles tão aí acampado. Dizia, – O dinheiro que entrar pra eles é bão. Digo, – Ah é? Então quem não vai com..., quem nem lá não vai sou eu. Vou comprar coisa que não tem documento nenhum? Lá onde eu moro tem documento. Mesma coisa (inaudível). [Dirlei: Por isso que o preço era bom, mas era meio no grito...]. É, não, não. Eu digo não. E até hoje, eu adoro os índio. Adoro demais os índio, dou muito apoio. Até tem umas índia que seguido tão por aí. Digo ó, vocês querem comer? Peguem aí e façam, porque eu não faço. Vem de Iraí.