

## O MITO XOKLENG E O IMAGINÁRIO DO MEDO COMO MEMÓRIA E LINGUAGEM DOS DESCENTES DE COLONIZADORES DO ALTO VALE DO ITAJAÍ - SC

Heloisa Juncklaus Preis Moraes\*

Leidiane Coelho Jorge\*\*

**RESUMO:** O mito, para estabelecer-se como tal, constitui-se de elementos matrizes-arquetipais que são narrados e tecidos por um determinado grupo em dado tempo-espaço. Da mesma forma, o fortalecimento do mito faz-se através dos usos, de repetidos exercícios de memória e de linguagem na busca por manter viva e atualizada sua percepção acerca de um determinado fato, pessoa, cultura, etc. Os fios que compõem a tessitura dessas narrativas míticas são tingidos pelo contexto sócio-histórico-cultural dos atores sociais, assim, seus sentimentos, predileções e experiências amparam a construção das narrativas. Esse trajeto social cerceia e enreda os componentes dessa bacia semântica constituída em sua essência por constelações de imagens simbólicas, que passam a ser reconhecidas e disseminadas até por gerações. Em se tratando das narrativas dos descendentes dos colonizadores do Alto Vale do Itajaí – SC, acerca dos Xokleng, traços elementais presentes insurgem encharcados de um “Imaginário do Medo” resultante das relações estabelecidas pelos grupos indígenas e os primeiros colonizadores da região. Constatação essa evidenciada nas narrativas orais coletadas no mesmo local. Compreender a força desse imaginário resgatado pela memória e reafirmado pela linguagem é o propósito a que se destina esse trabalho.

**Palavras-chave:** Memória. Linguagem. Imaginário do Medo. Mito Xokleng. Alto Vale do Itajaí.

**ABSTRACT:** The myth, to establish itself as such, constitutes arrays-archetypical elements that are narrated and tissues for a given group at a given time and space. Similarly, the strengthening of the myth is through the use of repeated memory exercises and language in the quest to keep alive and updated their perception about a particular event, person, culture, etc. The wires that make up the fabric of these mythical narratives are dyed by socio-historical-cultural context of social actors, so their feelings, experiences and predilections bolster the construction of narratives. This curtails social path and entangles the components of this semantic basin formed in essence by symbolic images constellations, which are now recognized and disseminated even generations. In the case of the narratives of the descendants of settlers of Alto Vale do Itajaí - SC, about Xokleng, elemental traits present an Imaginary of the fear resulting of relationships established by indigenous groups and the first settlers of the region. Finding that evidenced in oral narratives collected in the same place. Understand the strength of this imaginary rescued by memory and reaffirmed by the language is the purpose it is intended that work.

**Keywords:** Memory. Language. Imaginary of Fear. Xokleng Myth. Alto Vale do Itajaí.

### Introdução

O ponto de partida desse trabalho se estabelece nos traços elementais do “Imaginário do Medo” presentes nas narrativas orais relatadas pelos descendentes dos colonizadores quando se

---

\* Professora da Universidade do Sul de Santa Catarina, doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: heloisapreis@hotmail.com

\*\* Mestre e doutoranda pela Universidade do Sul de Santa Catarina. E-mail: ley\_ddy@hotmail.com

referem aos índios Xokleng. Elencamos como *corpus* deste artigo quatro relatos/entrevistas coletadas entre os dias cinco e nove de maio do ano de 2014, nos municípios de Botuverá, Braço do Trombudo e Pouso Redondo, pertencentes à mesorregião do Alto Vale do Itajaí, em Santa Catarina. Os relatos orais foram obtidos por meio de um levantamento de cultura imaterial realizado na região para compor o *corpus* prévio do projeto de tese intitulado: “Xokleng: as marcas do imaginário construído pelos descendentes dos colonizadores no Alto Vale do Itajaí – SC”. Os registros orais são provenientes de entrevistas não estruturadas onde as questões não foram previamente formuladas. Aqui serão, então, destacadas as falas que nos remetem às questões do imaginário do medo na relação colonizador e indígena.

Esse imaginário insurge como resultado das relações estabelecidas pelos grupos indígenas com os primeiros colonizadores da região. Sendo assim, compreender a força desse imaginário do medo resgatado pela memória coletiva e reafirmado pelos usos da linguagem através das narrativas orais, que, por sua vez, proporcionam o fortalecimento e a perpetuação do mito estereotipado Xokleng por gerações é o objetivo a que se dedica esse trabalho.

## **1 O mito: combustível das narrativas**

O mito, para estabelecer-se como tal, constitui-se de elementos matrizes-arquetipais que são narrados e tecidos por um determinado grupo em dado tempo-espço. Da mesma forma, o fortalecimento do mito faz-se por meio dos usos, de repetidos exercícios de memória e de linguagem na busca por manter viva e atualizada sua percepção acerca de um determinado fato, pessoa, cultura, etc.

Durand (1985, p. 245) sugere que o mito pode ser entendido como um relato (discurso mítico) que dispõe em cena personagens, situações, cenários geralmente não naturais (divinos, utópicos, *surréels*, etc.), que é constituído pelos mitemas – reduzidas unidades semânticas – que, por meio dos repetidos usos carregam uma pregnância simbólica. Dessa forma, os fios pelos quais os mitos são tecidos passam a conferir ao relato/narrativa uma regularidade perceptiva que o legitima de tal maneira que o torna impregnante no cotidiano do indivíduo, como se todos os narradores desse relato fossem autores e atores no processo de construção do mesmo. O mito nessa

instância deixa sua marca atemporal e demonstra sua atualização constante que lhe adjudica autenticidade.

Podemos situar o mito como um discurso que fundamenta e propicia a formulação de sentido dentro de uma narrativa. Durand (1985, p. 245) afirma que “é paradoxalmente, a ‘disseminação’ diacrônica das sentenças (mitemas) a responsável pela coerência sincrônica do discurso mítico”. Nesse sentido, podemos inferir que o mito é composto por elementos que, por ora, até parecem fragmentados e sem conexão, mas quando analisados dentro de um contexto cultural específico, vemos que os arquétipos e os *schèmes* são simbolicamente compartilhados e repetidos constituindo um sistema dinâmico que se materializa como relato e, por conseguinte, apresenta-se como história.

Pitta (2005, p. 18) direciona que o mito é um relato fundante da cultura, que tem como função fornecer modelos de comportamento e permitir a construção individual e coletiva da identidade. Dessa forma, a convergência do simples relato em história que revela o percurso de um grupo, que é reafirmado sempre que repetido, enfatiza relativamente sua relevância e legitimação. Não pretendemos apontar uma classificação hierarquizante, que confere a esse ou aquele mito uma importância maior, mas, ao contrário, pretendemos ressaltar que a força do mito ou sua pregnância simbólica é estabelecida a partir da identificação, apropriação e dos usos que um determinado grupo faz dele. Como já afirmamos em outro momento (MORAES; JORGE, 2015, p. 24), as narrativas dos descendentes dos imigrantes têm desencadeado, ao longo do tempo, um processo imaginal que “através da produção de imagens que se convertem em um conjunto de símbolos e perpetuam-se por várias gerações de modo prenhe”. Ainda, este compartilhamento da memória dá-se pela “constituição de uma narrativa mítica que infere uma compreensão estereotipada” em relação aos Xoklengs.

As dimensões que um mito pode alcançar são resultado da sensibilidade de cada cultura e, provenientes, por sua vez, das interações estabelecidas com um meio, conforme sinaliza Pitta (2005). Assim, os *schèmes* que estruturam a identidade de um grupo e sua cultura, também determinam as matrizes simbólicas que orientarão seu trajeto antropológico. A autora esclarece ainda que:

Isso não significa que todos os elementos da cultura se encontram nesse registro de sensibilidade e percepção, mas que existe um polo predominante. Por esse motivo, não se trata de classificar uma cultura em tal ou tal estrutura, mas de perceber qual é a “polarização” predominante, isto é, o tipo de dinamismo que se encontra em ação, o que leva à determinação do “trajeto antropológico” em determinada cultura ou grupo social. (PITTA, 2005, p. 19)

O relato como produto singular formatado pelo cenário/contexto característico de um grupo é costurado em seu cotidiano através do fio condutor do imaginário, que convertido em linguagem outorga-lhe a autoridade de reger a organização da sociedade e direcionar a ação dos indivíduos em suas práticas sociais cotidianas. A identificação com esse produto não pode ser traduzida, codificada ou interpretada, pois ela contém compreensivamente o seu próprio sentido, como já afirmou Durand (2002).

Podemos diante das proposições mencionadas inferir que o mito ocupa uma posição central no estabelecimento da condição humana. Da mesma forma, que é referência para o processo de construção dos enredos relato-narrativos que desenham e permeiam o trajeto antropológico do homem que lhe permite ser ator e autor em uma mesma história.

## **2 Os Xokleng em terras catarinenses**

Os índios que ocupavam o território brasileiro tiveram que lutar de todas as formas para conseguirem manter os seus costumes, suas produções artesanais e a sua própria vida. Os esforços foram muitos, mas resultaram em sua maioria, em um embate desleal e sangrento que fora assistido e de certo modo propiciado e financiado pelo governo brasileiro durante a sua busca por desenvolvimento.

A ocupação pré-colonial do território catarinense é situada pelas pesquisas arqueológicas entre os séculos XVII, XVIII e grande parte do século XIX e foi vivenciada por vários grupos indígenas. Neste estudo dedicar-nos-emos a compreender a vivência dos índios Xokleng na região do Alto Vale do Itajaí - SC. As pesquisas arqueológicas realizadas na região evidenciam a presença dos grupos indígenas e propõe que a trajetória de ocupação desse território vem sendo desenhada há mais de 8.000 anos A.P. conforme datações registradas.

No município de Taió e no vizinho Mirim Doce, localizados no vale do rio Itajaí do Oeste – SC foram estudados 26 sítios de caçadores com pontas de projétil. Destes, 25 são assentamentos a céu aberto, 1 outro possui 12 casas subterrâneas e um montículo supostamente funerário. Um dos sítios a céu aberto também é acompanhado de uma grande e funda casa subterrânea. Dos sítios a céu aberto, um está datado de 8.000 anos AP, outro em 4.000 anos AP; no sítio das casas subterrâneas, dois grandes fogões estão datados em aproximadamente 1.200 anos AP, um terceiro em 1.300 anos AP, uma casa subterrânea em 650 anos AP (datas não calibradas). (SCHMITZ et al, 2009, p. 1)

Os índios Xokleng viveram por muito tempo e dominaram as florestas que cobriam as encostas das montanhas, os vales litorâneos e as bordas do planalto no sul do Brasil. Viviam basicamente da caça e da coleta de frutos, o que exigia uma alta mobilidade por esse território. A mata atlântica e as araucárias abundantes na região supriam as necessidades e permitiam a sobrevivência. Assim, os índios caçavam diferentes tipos de animais e aves, coletavam mel, frutos e raízes silvestres e o pinhão, que era um recurso alimentar essencial (SANTOS, 2003, p. 434).

O território ocupado, por sua vez, não apresentava demarcações definidas e esse fator resultava em disputas entre os guarani e os kaingang. As rotas eram traçadas conforme o potencial que ofereciam para suprir as necessidades alimentares do grupo. Esse foi o mesmo motivo que impulsionou as disputas seculares pelo território. As tarefas atribuídas a homens e mulheres eram diferentes e, dessa forma, cabia aos homens, além da caça e da coleta, a fabricação dos arcos, flechas, lanças e os demais artefatos necessários ao cotidiano. As mulheres cuidavam das crianças, faziam os utensílios de barro e taquara para guardar os alimentos, limpavam os animais e as aves, teciam as mantas com fibras de urtigas, preparavam a comida, colhiam estocavam maceravam o pinhão e com ele faziam um tipo de farinha e preparavam as bebidas fermentadas com mel e xaxim.

Os acampamentos feitos com ramos de árvores e folhas de palmeiras não passavam de simples paraventos. Quando o tempo apresentava-se instável eles dormiam ao relento aquecidos pelo fogo. Santos (1997) reforça que os Xokleng formavam um povo com uma língua e cultura específica. Raramente ficavam doentes apesar de estarem constantemente expostos a chuva e ao frio do inverno. Para tanto, a família, o sexo, o nascimento de crianças, a vida em grupo, a parceria nas atividades de caça e coleta, a divisão dos alimentos entre todos, as festas, as disputas e a morte faziam parte do cotidiano.

A vivência dos Xokleng nas terras catarinenses começou a sofrer transformações à medida que o governo brasileiro passou, após a independência, a incentivar a imigração dos europeus com o intuito de povoar e trazer desenvolvimento ao país. A chegada e instalação dos colonizadores começou em Santa Catarina e resultou em diversas consequências para vida dos Xokleng. Dessa forma, as trilhas e a floresta passaram a dar lugar as cidades, as estradas e as casas dos colonos. O alimento – caça, palmito, pinhão – passou a ser disputado, não apenas com os outros grupos indígenas da região, mas também com os colonizadores. Têm-se informações que a colonização um

Santa Catarina começou no ano de 1829, em São Pedro de Alcântara, próximo a Florianópolis (SANTOS, 1997, p. 19).

Na segunda metade do século XIX foram enviados para a região levas de grupos de alemães, italianos, austríacos e poloneses, os quais tinham o objetivo de ocupar e colonizar pedaços de terras situados no Alto Vale do Itajaí. Tais grupos eram enviados para as colônias de Brusque e Blumenau, áreas densamente ocupadas por grupos Xokleng que, a bem da verdade, ocupavam toda a encosta de Santa Catarina quando os imigrantes europeus foram trazidos para a região sul do Brasil pelas companhias de colonização, a fim de colonizar essa região que, até então, era considerada improdutiva. (SCHWENGBER, 2014, p. 31)

A partir do objetivo de povoar e desenvolver várias ações governamentais foram implementadas e com o passar do tempo resultaram na dizimação dos indígenas em boa parte do território nacional. Atualmente podemos perceber que a presença do indígena está praticamente registrada em nosso imaginário, de um modo que se estabelece enquanto representação simbólica e mítica de um grupo que não escreveu a sua história. Para entendermos esse sujeito e as constelações de imagens que engendram a sua representação imagética/simbólica, precisamos compreender como estrutura-se o universo da imagem, proposto especificamente por Gilbert Durand (2002) em suas reflexões profundas sobre o tema e apresenta teoricamente em seu manual do Imaginário, como veremos na sessão que segue.

### **3 Pela perspectiva da antropologia do imaginário**

Gilbert Durand (2002) ao aprofundar seus estudos sobre imaginário chegou à conclusão que o “trajeto antropológico” de um indivíduo é o que de fato dirá quem ele é. Durand não avançou apenas no sentido de criar uma teoria que explica as matrizes e potências geradoras das imagens e símbolos que norteiam a estruturação da sociedade, mas apresentou um modelo que permite estabelecer relações entre culturas diversas através das imagens construídas no espaço/meio em que os indivíduos estão inseridos.

A teoria do imaginário permite unir os pontos e as especificidades culturais diversas pelo viés das imagens/matrizes comuns, apresentadas pelo autor como arquétipos e pela percepção sensível que o homem em seu trajeto antropológico lança sobre elas. A busca por um método que

propusesse uma hermenêutica mais precisa entre o homem e sua relação com as imagens não chega ao fim com a proposta que Gilbert Durand (2002) apresenta em sua teoria, mas ao contrário, delinea o ponto de partida para compreendermos o homem em sua totalidade imagética.

Durand (2002, p. 41) considera que o indivíduo seja ao mesmo tempo produto e produtor de sua cultura ao conceber “o trajeto antropológico, como sendo a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. [...] gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa”.

O trajeto antropológico pode estabelecer-se a partir da cultura ou do natural psicológico, uma vez que necessita estar contido entre essas duas dimensões para garantir a essência da representação e do símbolo (PITTA, 2005). O imaginário é resultante dos conjuntos/sistemas simbólicos inter-relacionados e dependentes que, como afirma Durand (2002) decorrem de uma visão de mundo específica, imaginária, que é a própria cultura. Para que as convergências dos símbolos possam ser analisadas em diferentes contextos inter cruzados, precisamos delinear os termos essenciais que os estruturam, para tanto, balizaremos as formulações conceituais nas proposições teóricas apresentadas por Gilbert Durand (2002).

Inicialmente podemos qualificar os *schèmes* como sendo uma “generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não-substantividade geral do imaginário” (DURAND, 2002, p. 60). O fato de ser originário das emoções e dos gestos, o situam como precedente da própria imagem. Essa imagem vai ser substantificada pelos arquétipos que, enquanto representação dos *schèmes*, estabelecem-se como imagem primeira/original. Os arquétipos são o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais, ligam-se a imagens muito diferenciadas pelas culturas e nas quais vários esquemas vêm imbricar-se. Isso é possível pela intervenção do símbolo como signo concreto que remete a algo ausente ou impossível. O mito resulta então desses *schèmes*, arquétipos e símbolos e constitui-se como relato/história/narrativa.

Os símbolos são socialmente reconhecidos. Na questão indígena, são ativadores da memória parte do imaginário social. Em análise de uma situação midiática envolvendo índios no estado de Santa Catarina, reivindicando atenção a uma questão política, percebemos que os indígenas buscaram nos símbolos, tais como artefatos, colares, instrumentos musicais, cocares e lanças, vestimentas de palha, “a reafirmação da sua condição de fato por acreditarem na potência imagética e na repercussão que esses aparatos proporcionariam na identificação da sua própria identidade”,

pois a estratégia do grupo “foi utilizar esses dispositivos simbólicos no intuito de reativar na memória dos telespectadores e dos demais que acompanharam as manifestações, a imagem primeira, a matriz arquetipal que eles representam. Reconhecimento pela imagem, pelos símbolos” (MORAES; JORGE, 2016, p. 119).

O mito é já um rascunho da racionalização, que se vale do tracejo dos fios do discurso e costura os símbolos que se resolvem em palavras e imprimem as ideias por meio dos arquétipos. O mito em sua organização dinâmica resulta em constelações de imagens e assim a presença do isomorfismo é evidenciada. Essa convergência propicia a formatação de certos protocolos normativos das representações imaginárias que Durand agrupa de acordo com suas peculiaridades e atribui a nomenclatura de estruturas. Por fim, essas estruturas podem ser entendidas, aqui em sua essência, como algo que sustenta e organiza esse agrupamento de imagens, que é ao mesmo tempo flexível e transformável. De uma forma mais geral o que o autor intitula de regime e subdivide em regime diurno e regime noturno da imagem. O Regime diurno da Imagem pode ser compreendido como o regime da antítese que, pela sua característica de luz, permite as distinções: dividir, separar, lutar. “Os símbolos constelam em torno da noção de potência” (PITTA, 2005, p. 26). Já o noturno, caracteriza-se pela unificação, conciliação: regime da harmonização. “Descida interior em busca do conhecimento” (PITTA, 2005, p. 29).

#### **4 Imaginário do Medo**

Partindo do desenho teórico que alicerça os estudos do imaginário apresentado até o momento, discutiremos nesta sessão o imaginário do medo como extensão desse complexo de imagens que constitui o indivíduo e o representa em sociedade. A representação do contexto das narrativas é acessada pelos descendentes dos colonizadores por meio dos recorrentes exercícios de narração oral e de memória. A paisagem, a vegetação, as personagens, o clima, as vestimentas, os instrumentos, os ritos, os sentimentos, são descritos de modo criterioso e detalhista, permitindo a quem ouve estas narrativas, visitar esse espaço e construir representações simbólicas que continuarão sendo narradas e projetadas pelas próximas gerações.

Dentre todos os elementos que compõem os relatos/narrativas, podemos perceber que ‘os sentimentos’ aparecem em larga escala para reforçar o enredo narrado. A busca por uma expressão que melhor imprima a situação independentemente de ela ter sido vivenciada de fato ou de estar



apenas sendo narrada, é o combustível que alimenta a formulação do mito. Trataremos especificamente do sentimento mais recorrente evidenciado nas narrativas coletadas: o sentimento do medo. O medo pode ser observado tanto sob a ótica de um medo em virtude de uma situação a que o indivíduo foi exposto, como também um medo resultante da experiência do outro, que ao ser narrada é tomada como experiência própria. Os relatos apresentam uma confluência desses parâmetros, que pode ser verificada pela faixa etária a que os entrevistados compreendem. Os que possuem maior idade, em sua maioria, vivenciaram a situação de medo aparente, por estarem inseridos no contexto de contato com os indígenas ou por residirem no período dos conflitos nas imediações territoriais onde os mesmos aconteceram.

O sentimento de medo é disseminado, compartilhado e concretiza-se enquanto materialidade mítica que pelas recorrências com que são acessados e repetidos permitem uma presentificação simbólica que é sinalizada pelos usos da memória do narrador que conta e reconta, e da memória que armazena o enredo. Ferreira-Santos e Almeida (2012) entendem a recorrência simbólica como o processo pelo qual determinado mitema atravessa a narrativa (textual ou imagética), de modo a reiterar seu nível de pertença a um registro simbólico específico ou estrutura de sensibilidade.

Tem-se, pois, que o homem necessita representar o medo, atribuir significados comuns a situações, objetos e pessoas que causam temor. A representação é, em si, uma forma de controlar, antecipar, conhecer o medo. Pela representação, ele é partilhado e socializado, mas ao mesmo tempo, é ampliado e estendido, e a consequência é que deseja controlá-lo cada vez mais. (TEIXEIRA; PORTO, 1998, p. 54)

Dessa forma, a partilha do sentimento de medo subsidia o sentimento de pertencimento ao enredo narrado à medida que sinaliza o afastamento da vivência da experiência individual e fortalece a vivência coletiva. A recorrência assim possibilita ao mitema ser percebido ao longo da obra (texto verbal ou não) evidenciando a sua estrutura interna e significativa de toda obra a que pertence e suas marcas míticas ou arquetipais (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p. 76).

O medo sustenta-se em um universo equiparado em constelações de imagens que se constituem ao longo do trajeto antropológico. O imaginário do medo resulta, portanto, das relações sociais que o indivíduo estabelece e das experiências que ele vivencia, nesse sentido, os aspectos históricos, geográficos, culturais, ideológicos, entre outros, não podem ser desconsiderados. O imaginário do medo estabelece como uma ponte entre o vivido e o repertório ressonante que deriva do ato narrativo. Assim, a utilização da linguagem narrativa permite a anulação da demarcação do

tempo e, por sua vez, a reversibilidade é concedida pela representação (DURAND, 2002, p. 400). A representação é postulada pelos elementos que compõem o imaginário, este que é fruto e domínio do tempo, tempo que é de domínio da memória.

Longe de estar às ordens do tempo, a memória permite um redobramento dos instantes e um desdobramento do presente; ela dá uma espessura inusitada ao monótono e fatal escoamento do devir, e assegura nas flutuações do destino a sobrevivência e a perenidade de uma substância. O que faz com o pesar esteja sempre imbuído de alguma doçura e desemboque cedo ou tarde no remorso. Porque a memória permite voltar ao passado, autoriza em parte a reparação dos ultrajes do tempo. A memória pertence de fato ao domínio do fantástico, dado que organiza esteticamente a recordação. (DURAND, 2002, p. 402)

O imaginário é o elo que propicia a identificação, a memória é o reservatório infindável que captura o passado, permeia o presente e goteja o futuro. E, por fim, a linguagem é o meio utilizado para fortalecer a propagação do imaginário do medo resultante dos processos e trocas vivenciadas direta ou indiretamente pelo indivíduo durante seu trajeto antropológico.

## **5 Recortes das narrativas: poéticas da oralidade**

Entendendo que a materialidade que compõe o corpus desse trabalho é um texto cultural, a mitocrítica será a metodologia utilizada para sua análise. Nesse sentido, partiremos dos pressupostos apresentados por Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 113) situando a mitocrítica como sendo “uma técnica de investigação que parte das obras literárias, artísticas, dos relatos, histórias de vida, documentos e narrativas de modo geral para depreender os mitos diretores dessas produções”. Os autores ainda enfatizam que há um relato mítico inerente à significação de todo relato reafirmando as proposições de Durand no que confere a estrutura do mito.

A constelação de símbolos, as recorrências simbólicas são citadas pelos teóricos como alicerces que sustentam o mito e fortalecem sua disseminação como podemos evidenciar nos relatos/narrativas coletados onde mesmo quem não viveu a situação narrada diretamente, conta os fatos com riqueza de detalhes. Uma marca presente e pregnante nos relatos aparece em recorrência nos contextos narrados, principalmente no que se refere ao sentimento de medo.

Este, conforme López (apud TEIXEIRA; PORTO, 1998, p. 11), consiste em uma condição trans-histórica, uma qualidade social que emerge ou desaparece em função da relação real ou imaginária com o exterior.

O medo faz parte da nossa natureza, mas seus objetos são historicamente determinados, assim como as formas da organização social para combatê-lo. Constitui-se em realidade e representação, cujo fundamento empírico serve de base e de justificação para a constituição de um imaginário do medo. O contexto histórico-cultural é (re)apropriado pelos narradores, de modo que, as representações imagéticas produzidas por seus pais, avós, bisavós e tataravós, é interiorizada simbolicamente no momento em que a repetição do fato permite a identificação com a experiência e, por sua vez, a (re)apropriação por meio da narrativa.

Os traços de medo e receio por parte dos narradores em relação aos indígenas, ainda é bastante presente, sugerindo que esses sentimentos que foram gerados desde o início do período da primeira colonização na região sejam acentuados até os dias atuais ao cair da noite ou quando surge a necessidade de adentrar a mata.

A senhora AMB/70 anos, afirmou: “minha tia morreu de susto ao encontrar-se com um nativo, que teria matado o senhor Batista Radanelli e a partir daí as pessoas começaram a ficar com muito medo dos indígenas”.

Um misto de receio, medo e compaixão cercava a relação entre os colonizadores e os indígenas, como salienta o senhor AJB/69 anos, ao relatar que “a família Olegário contratava homens para “espantar” os índios da região. Uma índia foi deixada para trás na fuga e foi criada por uma família de italianos. Nunca falou nenhuma das línguas direito. No início não gostavam de falar para os outros que ela era índia, depois ela tinha orgulho de falar”.

Momentos esses que sinalizam os conflitos que sucederam entre os colonizadores europeus e os indígenas, em que a noite era sinônimo de morte e a mata, de emboscada, de enclausuramento. O que o desconhecido ocultava poderia ser o fim, a descida, e nesse contexto sobrevivência e progresso a qualquer custo, as trevas poderiam ser um símbolo eterno. Conforme informou o entrevistado JP/73 anos, lembrando “uma história sobre Jacinto Bugreiro, onde contou, que ele embriagava os índios com cachaça, deitavam eles lado a lado, pegavam as espadas (facões), e matavam todos”.

E, por fim, o senhor AM/86 anos, complementou a narrativa ao ressaltar que “apenas pouparam um menino e uma menina, a menina era muito rebelde e a mataram também, o menino sobreviveu. Os bugreiros tinham um cachorro com o papo cortado para não latir durante a caçada aos índios. Os bugreiros eram pagos pelo governo”.

As narrativas/relatos analisadas apresentam o medo como estigma marcante, que é diagnosticado tanto pelo sintoma de experiência própria, como pela experiência adquirida. Um medo substancial, singular, que está alojado e é latente no imaginário coletivo dos moradores da região do Alto Vale do Itajaí – SC, de forma a interligar e transcender gerações, que alude situações e sintoniza passado e presente. Esse traço demonstra que o selo de autenticidade da narrativa mítica só é reconhecido devido à força pregnante que os símbolos que compõem essa representação carregam. Por conseguinte, a narrativa atualizadora concretiza-se pelos vieses do imaginário.

### **Considerações finais**

O Imaginário só se perpetua pela força que os arquétipos possuem. E que é a versatilidade que facilita a adequação aos contextos mais inusitados, que ao serem reproduzidos legitimam-se em sua forma mítica. Mesmo havendo possibilidades para questionamentos, o mito sobrepõe-se devido a sua potência matricial, obra original, aquela que de fato tem posse da aura.

São as propriedades estruturantes do Imaginário que flexibilizam sua atualização. Essa pregnância simbólica que a representação carrega que permite a própria reversibilidade temporal. Os fragmentos elencados e tecidos na narrativa fundamentam o mito e ampliam as possibilidades de alcançar o fantástico. A narrativa é o fio condutor que viabiliza a formulação do mito, como essência, enquanto produto do imaginário que se materializa por meio da representação simbólica.

Assim, a recordação fruto da memória aproxima e confere não apenas a aceitação do dito/narrado, mas sinaliza a partilha da experiência, autoriza sentir hoje o sentiu-se no passado. Um relato que não permite que o tempo seja percebido como tempo sinônimo de passado e que mais uma vez só é autorizado pela força do imaginário. A luta constante contra o Cronos e a finitude são amparados pela teia do imaginário que a narrativa do medo faz surgir. A partilha sensível pela memória que é símbolo dos desbravadores faz-se presente através do ato de poder vivenciar o relato narrado.

Ouvir e recontar são ações que colocam os moradores atuais no mesmo tempo em que os fatos aconteceram, de modo que eles possam enxergar-se como integrantes daquele mesmo espaço temporal. Essas memórias autorizam o reencontrar, o reviver, a reorganização do todo a partir dos fragmentos vividos e acessados por meio do exercício de revisitar. A autenticidade da memória

fundamenta-se pelos usos da linguagem em que a legitimidade do relato é conferida pelo ato de narrar o mesmo fato.

Podemos inferir que o imaginário que permeia a formulação dessas narrativas foi tecido a partir de experiências e significações produzidas em uma determinada ambiência cultural e desencadearam um processo imaginal que se desdobrou ao longo do tempo, por meio da produção de imagens que se converteram em um conjunto de símbolos. E, permitiu que se perpetuassem por várias gerações de modo prenante, resultando na constituição dessa narrativa mítica cercada de medo, que infere uma compreensão estereotipada, por parte dos descendentes de colonizadores, acerca dos índios Xokleng no Alto Vale do Itajaí - SC.

## REFERÊNCIAS

DURAND, Gilbert. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise e mitocrítica. **Revista da Faculdade de Educação**, v.11, n. 1-2, p. 243-273, 1985.

\_\_\_\_\_. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao imaginário**: bússolas de investigação poética. São Paulo: Képos, 2012.

MORAES, *Heloisa Juncklaus Preis*; JORGE, *Leidiane Coelho*. A pregnância simbólica de um estereótipo: as narrativas tecidas pelos descendentes dos colonizadores acerca dos Xokleng no município de Pouso Redondo – SC. **Sociopoética**. João Pessoa, v. 1, n. 15, p. 4-26, 2015.

\_\_\_\_\_. Os dispositivos simbólicos utilizados para reafirmação da condição indígena: uma análise sob a ótica do regime noturno da imagem. **Identidade!** São Leopoldo, v. 21, n.1, p. 110-121, 2016.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

SANTOS, Sílvia Coelho dos. **Os índios Xokleng**: memória visual. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1997.

\_\_\_\_\_. Encontros de estranhos além do “mar oceano”. **Etnográfica**. Lisboa, v. 2. n. 2, p. 431-448, 2003.

SCHMITZ et al. Taió, no Vale do Rio Itajaí: o encontro de antigos caçadores com casas subterrâneas. In: **Pesquisas. Antropologia**, n. 67. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 2009.

SCHWENGBER, Valdir Luiz. **Relatório de pesquisa arqueológica submetido ao IPHAN como requisito à licença ambiental prévia (LP)**. Tubarão, 2014.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez; PORTO, Maria do Rosário Silveira. Violência, insegurança e imaginário do medo. **Cadernos CEDES**. Campinas, v.19, n. 47, p. 51-66, 1998.

[Recebido: 13 set. 2016 – Aceito: 20 out. 2015]