

**Possibilidades metodológicas entre o estudo da técnica e do mito:
uma história material dos Laklãnõ no século XIX¹**

Yves Marcel Seraphim (UFRGS)

Palavras-chave: Laklãnõ/Xokleng; Mito; Técnica.

Há uma tecnicidade observável na mitologia? A pergunta não é simples, afinal um diacrítico comumente evocado pelos estudos antropológicos da técnica é a noção de que são necessárias abordagens próprias para captar a dimensão não verbal ou discursiva característica dos atos técnicos, em que o principal diálogo se dá entre o corpo humano e outras matérias. O mito, por sua vez, dá-se a conhecer ao antropólogo por narrativas contadas pelos interlocutores. Quando encenadas, dançadas, enfim, apresentadas corporalmente costumamos classificar tais comunicações como rituais. O mito parece mesmo andar de mãos dadas com o verbo, oral ou escrito. Que ponte pode haver então, entre o mito enunciado e a técnica gestualizada? É esta a pergunta que anima este trabalho.

Soma-se a isso a circunstância histórica a que nos dedicamos, a saber, um conjunto de narrativas contadas pelos Laklãnõ entre 1932 e 1934 (cerca de vinte anos após a “pacificação” junto ao SPI) para o etnógrafo estadunidense, Jules Henry. Embora uma parte de sua monografia *Jungle people* [1941] reproduza e analise algumas dessas narrativas, mais de duas centenas de histórias transcritas por Jules Henry permaneceram sem estudo específico ou mesmo publicação. Essas fontes, que chamaremos aqui de fontes míticas, em oposição a outros tipos de fontes, classificadas como documentais, relatam desde os primeiros eventos da formação do mundo atual e da sociedade Laklãnõ, a contos de guerra contra os Kaingang e contra os não indígenas. Elas formam o material empírico que, complementado de fontes documentais, primárias ou secundárias, estão na base desta pesquisa. Além da interface entre mito e técnica, estamos inseridos na interface entre mito e história e entre história e técnica. Dito de outro modo, podemos nos situar na articulação entre a etnologia indígena de perspectiva histórica e o estudo do mito de uma perspectiva técnica.

Estes apontamentos correspondem a uma etapa inicial de pesquisa de doutorado em que se experimentam diferentes entradas para o material empírico organizado. Mais do que

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

um tema específico entre outros, a intenção é que a abordagem tecnológica permeie os vários eixos da futura tese. Para tanto, fenômenos como a guerra e o ritual devem ser apreendidos por uma mirada atenta a gestos, processos de transformação da matéria, métodos de percepção do ambiente etc. Como o estudo empírico se fundamenta em cotejar os conjuntos de fontes míticas e documentais, convém que não apenas os documentos sejam considerados capazes de produzir reflexões sobre a experiência técnica dos Laklãnõ históricos do século XIX.

A bem dizer, a problematização da interface entre mito e técnica não é nova na história da antropologia. Em minha dissertação (SERAPHIM, 2022), estudei como a própria obra de Lévi-Strauss refletia sobre o lugar da técnica na análise estrutural, sobretudo nas noções de qualidades sensíveis e de infraestrutura. Em particular, a série *Mitológicas* consistem em um bom laboratório para observar como o conhecimento etnográfico de diferentes técnicas foi importante para o desenvolvimento do estudo de mitos. Lévi-Strauss afirmava que, embora os mitos não precisem espelhar a realidade vivida socialmente, eles certamente não podem ignorá-la e existem dentro de um campo de atração relativo à infraestrutura tecnoeconômica de cada sociedade.

Incluem-se, nos efeitos desse campo de atração, torções e transformações que reelaboram, na narrativa mítica, os fenômenos técnicos dados à percepção sensorial humana à mesma medida que respondem aos problemas colocados por outros tipos de experiências vividas, como o parentesco, as relações de gênero, a observação astronômica etc. A lealdade entre mito e técnica não deve ser lida, portanto, por uma chave da reprodução descritiva da primeira nas narrações da segunda, mas no compromisso mítico em se construir por qualidades sensíveis que se apresentam como tais apenas pela mediação dos modos particulares pelos quais cada sociedade sente o mundo precisamente nos instantes em que o transforma materialmente. A técnica transforma o ambiente, o mito transforma a relação técnica entre humano e ambiente.

Antes, uma nota teórica. A elaboração de um paralelo entre mito e técnica não é novidade. Sem espaço para detalhamentos, convém referenciar algumas ideias de Pierre Lemonnier e Philippe Descola. Lemonnier estudou mitos dos Ankave-Anga da Papua Nova Guiné que narram minuciosamente a construção de instrumentos rituais e de armadilhas. e propõe a noção de cadeias operatórias míticas, que, ao menos para o caso estudado, parecem replicar as cadeias operatórias etnograficamente observáveis. Em suas palavras, o autor atribui esse espelhamento à “inscrição das representações e das ações técnicas em todos os tipos de sistemas de pensamento e de prática” (LEMONNIER, 2013, p. 191). Pelo caminho

complementar, Descola, ao interpretar as razões que teriam limitado a domesticação animal nas Terras Baixas da América do Sul, afirma a formação de uma técnica “supõe que a relação original que ela institui entre o homem e a matéria possa ser representada a partir do estoque preexistente de relações consideradas como logicamente possíveis no interior da totalidade sociocultural” (DESCOLA, 2002, p. 97).

Lemonnier vê um espalhamento da técnica em outros aspectos da cultura, em que elas passam a estar *representadas*. Descola toma o caminho contrário: a técnica ganha corpo contanto que as relações humano//matéria por ela instaurada estejam previamente *representadas* a partir do estoque de relações logicamente possíveis nos demais aspectos da cultura, por ele trabalhados. De uma forma ou de outra, ambos propõem uma homologia representacional entre mito e técnica - ou entre cosmologia e técnica. Adianto que este trabalho segue uma premissa distinta. Atendo-se ao núcleo do método estrutural de Lévi-Strauss, a homologia entre mito e outros campos da experiência humana não é *representacional*, mas *transformativa*. Dito de outro modo, o mito transforma as contradições concretas de onde extrai sua matéria-prima. Assim, a condução de um paralelo analítico entre mito e técnica não implica a presunção de um paralelo fenomenológico entre um e outro.

Os afastamentos diferenciais - expressão do vocabulário lévi-straussiano - entre diferentes ordens da realidade estudada são significativos e são eles, e não uma suposta invariância constante, que revelam a estrutura dos fenômenos estudados. Uma eventual semelhança entre mito e técnica é um caso particular de diferenciação. Tal compreensão serve não para dissipar aparências de afinidade entre os planos mítico e técnico, senão para recalibrar a premissa com a qual os antropólogos abordam essa interface. A partir daí, a articulação mito//técnica não depende de visualizar representações de ações técnicas espelhadas no interior das narrativas. Tampouco se considera que o *corpus* mítico já existente e conhecido tem o poder de admitir ou limitar a geração de novos objetos técnicos. Veremos, pelo caso empírico da história Laklãnõ, outra forma de encadear relações de similaridade e diferença entre o mito e técnica.

Ao longo do século XIX, mesmo antes e um pouco depois, os Laklãnõ viveram em constantes conflitos com os colonizadores das regiões onde habitavam, a saber, as terras que incluíam planalto e serra ao nordeste do Rio Grande do Sul, passando por Santa Catarina e

até o sul do Paraná, além dos vales que se interpõe entre planalto e litoral. Foi no mencionado século que eles sentiram os principais espaços que lhes restavam, as bordas do planalto e os vales, serem ocupados por colonos alemães, italianos, poloneses e de outras nacionalidades. Tal ocupação preenchia o vácuo entre serra e mar, regiões de povoamento colonizador já consolidado. É desses núcleos de ocupação que dispomos de documentação esparsa, que versa sobre os assaltos promovidos pelos indígenas contra residências, roças, áreas de derrubada e caminhos de tropa, os quais ligavam, verticalmente, o Rio Grande do Sul a São Paulo, passando pelos campos de Lages e Curitiba, e, horizontalmente, o planalto ao eixo litorâneo, atravessando, à medida dos anos, cada vez mais núcleos coloniais nos vales. Os assaltos tinham um objetivo comum: a obtenção de materiais de ferro.

Aliás, a literatura etnológica e histórica a propósito dos Laklãnõ referencia com alguma frequência a tradução que Eduardo Hoerhann, funcionário do SPI responsável pela “pacificação” dos indígenas em 1914, fez do relato que os Laklãnõ lhe contaram sobre a primeira vez que perceberam a presença dos não indígenas:

“Um bando deparou, com enorme espanto, uma estrada diferente de todas que tinham visto até então: uma simples picada; porém tinha de extraordinário a forma como os arbustos haviam sido cortados. Ao invés do simples torcimento - que era o único modo que eles conheciam de afastar os ramos que vedavam a passagem - ali os ramos estavam decepados de uma maneira nova. Juntaram-se para comentar o fato, fizeram conjecturas e prosseguiram, com cuidado, a procura dos responsáveis por aquela obra” (RIBEIRO, 1985 [1970], p. 288).

O relato segue para um ataque dos indígenas feito para se aproximar daquelas ferramentas, experimentá-las e, enfim, obtê-las para si mesmos. Não obstante a atenção que a principal pesquisa histórica voltada aos Laklãnõ/Xokleng no Vale do Itajaí tenha dedicado a esse desejo pelo ferro (WITTMANN, 2007), pouco se explorou o caráter técnico - este mesmo que a narrativa acima destaca - da diferença entre as ferramentas previamente utilizadas e a incorporação dos novos materiais. Se o ferro era desejado era pelo que permitia fazer de diferente em relação a outros materiais já conhecidos.

Nas casas e roças se capturavam enxadas, enxós, pás, serras, foices, machados e até mesmo talheres. São representativas as palavras de uma correspondência de moradores ao delegado do termo de São Francisco, datada de 1848, em quando relataram que após um assalto indígena, não sobrou “nem hum so ferro, quer do uzo ordinário da Caza, quer de Serviço Venal”.² Dos tropeiros, aproveita-se, além de ferramentas agrícolas transportadas, o

² Carta de moradores da localidade de Três Barras endereçada ao delegado do termo de São Francisco em 1ª de março de 1848. Ofícios das Delegacias de Polícia para a Presidência da Província (1842/1889). Transcrição

ferro que compunha os instrumentos de condução bovina, como cangalhas, carros de boi etc. Nas serrarias, que aos poucos se instalavam na Mata Atlântica, as grandes peças de corte eram levadas. O ferro obtido, na maioria dos casos, servia de matéria-prima para a elaboração de outras ferramentas indígenas, sobretudo para pontas de flecha e para grandes cabeças de lança. Havia também o uso estético (e possivelmente prestigioso), já estudado por Ana Elisa de Castro Freitas para o caso Kaingang (FREITAS, 2014), de objetos de metal em colares, em que pecinhas de ferro e outros pequenos objetos obtidos dos assaltos dividiam espaço com dentes de animais.

Mesmo que haja espaço para argumentação, uma hipótese plausível (a ser trabalhada na tese) é que muitas batalhas abertas contra os não indígenas durante os assaltos representavam não tanto uma represália coordenada contra a invasão territorial, mas sim efeitos mais ou menos contingentes de defesa durante o processo de captação de ferro. Com alguma frequência, um assalto indígena era precedido por uma barulheira que escalava e espantava os colonos, cuja fuga deixava suas residências abertas para o extrativismo metálico dos Laklãnõ. Por vezes, a casa era assaltada justamente na ausência dos donos, que se deparavam com o estrago apenas na volta da roça ou da igreja. A junção das fontes sugere que em diversas ocasiões, para os Laklãnõ da época, ferir ou matar um não indígena era algo prescindível, obter seus materiais, não.³

Este trabalho se dedica ao caso do machado, cujo destino após a obtenção, aparentemente diferia dos demais objetos, modelados pelos Laklãnõ para ganharem usos bastante distintos dos originais, como o caso de colheres convertidas em pontas de flechas ou peças maiores transformadas em lâminas das grandes lanças. Pela ênfase selecionada para esta apresentação, a intrigante questão de quais métodos foram desenvolvidos para a “forja” Laklãnõ não ocupará as linhas abaixo. Com o machado, podemos começar a vislumbrar outras formas de relação adoção//invenção de novas matérias e objetos.

Durante o século XIX e começo do XX, os Laklãnõ construíam e utilizavam diferentes tipos de machado de pedra (TSCHUCAMBANG, 2015). Este trabalho se aterá a

paleográfica: a presença indígena na Província/Estado de Santa Catarina entre os anos de 1842 a 1907. Caixa 30, Doc. 34, fl. 55-56. APESC.

³ Muito diferente eram os casos de vingança dirigidas contra um indivíduo não indígena lembrado como responsável pela morte de um colega. Nessas ocasiões, as quais não trabalharei aqui, a morte ganhava o centro do palco e implicava outras táticas de guerra.

um deles, chamado de *bég* na língua Laklãnõ. O cabo era feito a partir da madeira da cabriúna (*Myrocarpus frondosus*). Uma de suas pontas era fendida para servir de encaixe à lâmina lítica, que era firmada com amarrações de materiais ainda não especificamente identificáveis pela atual pesquisa. O *bég* era utilizado, sobretudo, na atividade de extração de mel.

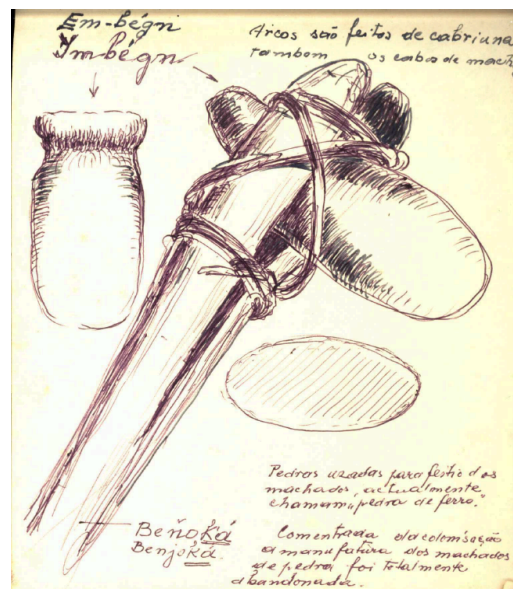


Figura 01: Ilustração de machado de pedra e, abaixo à direita, de pedra para afiar.
Fonte: Diário de campo de Vladimir Kozák, entre 1966-1971.
Acervo do Museu Paranense.



Figura 02: Lâmina de pedra para machado.
Fonte: Coleção arqueológica Copacãm Tschumcambang (TSCHUCAMBANG, 2015, p. 28).

Os Laklãnõ muito se ocupavam da extração de mel e o faziam identificando árvores cujos troncos abrigavam abelheiras, onde se produzia mel. Frequentemente a abelheira estava

em uma altura considerável, que exigia dos indígenas a escalada com uma espécie de cinto feito de cipó, o qual dava a volta desde a árvore até o corpo do escalador, aproximando um do outro. Sucessivamente, o escalador, apoiando seus pés contra o corpo da árvore, manuseava o cinto de cipó, arremessando-o para cima e, em seguida, acomodando o restante do corpo à nova altura do cinto.⁴ Segundo Jules Henry, esse processo era, no caso de vespas perigosas, acompanhado pela construção de uma ou mais fogueiras, cuja fumaça as anesiaría (HENRY, 1964 [1941], p. 161). Uma vez na altura da abelheira, o escalador, apoiado entre o cinto e a árvore pela parte inferior do corpo, começaria a perfurar a árvore com o machado até revelar a estrutura da abelheira e conseguir a derrubar. O mel que escorresse era recolhido pela ação esponjosa da barba-de-velho (*Plagiochila sp*) e sorvido ali mesmo.

O mel podia ser experimentado no local ou, mais pertinentemente, ser levado ao acampamento onde, misturado com outras variedades de mel, frequentemente servia de insumo para uma bebida fermentada festiva, preparada e servida em troncos de madeira derrubados (provavelmente com machados) e escavados (com goivas) na forma de cochos. Daí a expressão metonímica presente em uma das fontes míticas estudadas: “Faça hidromel para mim com este machado!”. O uso do machado culminava na produção da bebida. Convém demonstrar com mais calma como essa relação entre machado e mel, sintetizada na frase acima, era e/ou é elaborada pelas narrativas míticas. Antes, acompanhem algumas fontes históricas a respeito da captação do machado dos não indígenas por parte dos Laklãnõ.

As fontes documentais do século XIX costumam descrever os efeitos dos assaltos indígenas aos núcleos coloniais, além de relatar o que se encontrava nas expedições organizadas como forma de represália e, no termo da época, de “afugentamento” dos Laklãnõ. Nesses documentos encontramos menções frequentes aos objetos capturados das residências ou caminhos dos não indígenas, bem como aos objetos que os indígenas deixavam para trás enquanto se deslocavam ou fugiam das expedições de batedores de mato. Diversas fontes referenciam o rapto de machados dos colonos. Entre essas, vale reproduzir aquelas que compartilham uma particularidade, como se vê em uma carta entre dois irmãos imigrantes em Blumenau datada de 10 de junho de 1855:

⁴ Há menção, ao menos para o caso da escalada de araucárias na busca de pinhão, do uso do machado como um auxiliar cujos golpes contra a árvore produziam sulcos mais fáceis de servirem de apoio ao escalador.

Chegaram a seguir a pista certa, porque encontraram as espingardas *quebradas como também os cabos das enxadas e dos machados*. Isto mostra claramente que os bugres não sabem usar estes instrumentos e somente roubam o ferro para preparar as pontas de suas flechas" (GERLACH et al., 2019, p. 77).

A propósito dos acontecimentos arredores da colônia militar Santa Thereza, situada na transição entre a serra e vale, o historiador Adelson Brüggemann comenta e reproduz parte de um documento de 1862 e que relata circunstância semelhante:

"No fim do dia, próximo das 17h, a expedição que acompanhara o senhor Serafim voltou para a colônia. Eles trouxeram a notícia de que haviam encontrado três escravos mortos, 'muito flechados, e com grandes ferimentos de lança e cacete; nus inteiramente, e sem os machados com que estavam trabalhando'. Os colonos que participaram dessa expedição relataram também que *os indígenas haviam deixado os cabos das ferramentas* utilizadas pelos escravos, além de dois arcos indígena" (BRÜGGEMANN, 2013, p. 245).

Nos dois casos, há machados e outras ferramentas capturadas dos não indígenas. No entanto, os cabos foram deixados para trás ou quebrados e apenas os componentes de ferro foram levados. Com isso em mente, passemos ao resumo de dois mitos.

M1: O BEIJA-FLOR QUE ESCONDEU A ÁGUA

Os passarinhos acharam a abelheira na gruta das pedras, mas não conseguiam furá-la para alcançar o mel. Eles bicavam e seus bicos se quebravam, derramando seu sangue sobre seus corpos, que então ganharam as cores que conhecemos hoje. Quando o tucano chegou à cena, convidaram-no: "Vem cá e fura para nós! Teu machado é bem grande", em referência ao bico comprido. Também o tucano bicou sem resultado outro que o ferimento e a mancha de sangue. Enfim, o pica-pauzinho, que treinava escondido, bicando uma mão de pilão feita de pedra, aproximou-se, bicou no olho da abelheira e o furou por completo, deixando os favos expostos ao consumo de todos, exceto do beija-flor a quem negaram o doce regalo e que, em seguida, escondeu a água, deixando os pássaros sedentos após a refeição açucarada.

M2: A GUERRA DOS BICHOS

Em uma festa em que diferentes animais começaram a se matar, o tatu tentava escapar da vespa. Na fuga, os tatus [que no meio da narrativa passam a ser dois] pedem ajuda ao pica-pau, com quem se depararam em uma árvore, tirando mel. O pica-pau consente, esconde um tatu na base da árvore, cobrindo-o de terra e oculta o outro dentro de um cesto apoiado em suas pernas. Quando a vespa passou, perguntando se o pica-pau vira suas presas, ele - por

sugestão do tatu - ofereceu mel à vespa, passando-lhe uma barba-de-velho cheia de mel para chupar. Na segunda vez em que lhe passava a comida, usou a barba-de-velho melada para embrulhar e esconder uma lâmina de machado. Quando jogou a barba-de-velho para a vespa, que esperava de boca aberta, a lâmina oculta caiu cortando-lhe a traqueia. Então os tatus seguiram seu caminho.

Dois mitos em que o mel desempenha um papel importante; dois mitos em que o machado desempenha um papel importante. Fica nítido como a mitologia do mel, mesmo quando imaginando possibilidades de um mel extraído da pedra, e não das árvores, organiza-se a partir dos problemas colocados pela vivência técnica, em que o mel é um objeto oculto e contido, cuja extração depende de uma atividade e de uma ferramenta capazes de perfurar e abrir o continente. A referência ao pica-pau tampouco é fortuita. Era procurando esse pássaro, o qual se revela pelo sonoro tamborilar contra as árvores, que os Laklãnõ identificavam as abelheiras na floresta (HENRY, 1964 [1941], p. 161-162) - tarefa considerada difícilima pelos observadores não indígenas que estiveram junto a eles. Unindo o caráter “meleiro” do pica-pau, ao uso do machado para a extração do mel, entende-se a lógica das qualidades sensíveis (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1962]) pela qual esse pássaro se torna, em oposição aos demais do primeiro mito, o único com um “machado” eficaz na desobstrução da pedra que continha a abelheira.

Mais especificamente, chama atenção, após a leitura das fontes reproduzidas acima, o fato de que a presença e a categorização do machado nos mitos se reporta à lâmina do machado. Os bicos dos pássaros e sua gestualidade perfurante apontam para a lâmina do machado, do mesmo modo que o que se chama de “machado” é, mais uma vez, precisamente a sua lâmina. Aliás, há ali uma dinâmica entre duas ferramentas complementares na extração de mel etnograficamente observável, o machado e a barba-de-velho.

Acredito que a discussão até aqui abre uma pergunta curiosa: o que era, afinal, um machado? A bem dizer, o que os mitos e as fontes sugerem, embora de formas diferentes, é uma realidade técnica em que a ferramenta é objetivada antes pela diferenciação da parte da lâmina do que, por exemplo, pela junção integral entre cabo, lâmina e materiais de ligação entre um e outro. Em resumo, o machado seria uma lâmina vinculada principalmente à extração de mel. A pesquisa de um acadêmico laklãnõ parece apontar para o mesmo caminho (TSCHUCAMBANG, 2015), dado que seus interlocutores, indivíduos mais velhos da T.I. Ibirama-Laklãnõ, identificavam prontamente diferenças entre ferramentas apenas pela com visualização dos artefatos líticos, sem que estivessem encabados, portanto. À lâmina *bég*

associavam a extração de mel. Assim, a pergunta sobre *o que é* uma ferramenta se liga rapidamente à questão mais cara à antropologia da técnica: *o que faz* tal ferramenta?

O argumento experimentado neste trabalho é que os modos pouco usuais com os quais as narrativas míticas apresentam objetos técnicos e atividades de transformação da matéria contribuem, ao menos, para uma melhor compreensão de como dada sociedade conceitua e reflete sobre o mundo material em que vive. Sem substituir a atenção empírica sensível que dão as bases metodológicas a etnografias com preocupações tecnológicas, a abordagem mitológica pode levar a caminhos inesperados de pesquisa e abrir questões complementares.

No caso em tela, uma indagação emergente é: se o machado é compreendido pela lâmina, o que esteve implicado na adoção da lâmina de metal? Não será aqui que desenvolveremos a fundo a questão, mas o que se pode antecipar é a observação das diferenças de encabamento. Ao passo que a lâmina dos machados de ferro apresentava uma lâmina com uma parte furada (o pescoço) por onde o cabo se acopla, o machado indígena era montado com o cabo fendido ao qual se acoplava uma peça íntegra de pedra. Embora bastante especulativa de minha parte, parece difícil imaginar que, para fins de extração do mel, a lâmina do machado de ferro fosse encaixada ao encabamento tradicional. Faltaria confirmar se as lâminas de machados de ferro eram, na verdade, transformadas em outras coisas, como as grandes pontas de lança dos Laklãnõ ou se novas formas de encabamento foram desenvolvidas para melhor se adequar aos ferros incorporados.

Nessa direção, uma hipótese plausível seria a da convivência, ao menos por algumas décadas, do machado de ferro e do machado de pedra. Na porção norte do planalto catarinense, o relato de um sertanista, em expedição de reconhecimento das florestas onde viviam os indígenas, parece apontar para esse caminho:

"Pelas indagações a que procedemos convencemo-nos da grande necessidade que tem estes índios de instrumentos de ferro cortantes. Seus trilhos são feitos quebrando os galhos das árvores a mão. Suas moradias toscas e mal construídas. As abelheiras que encontrei furadas não nos mostravam emprego de instrumentos de ferro. Servem-se dos machados de pedra como se observam pelos vestígios deixados nos golpes que fazem. Tem alguns poucos de ferro, mais já tão usados que não lhes resta mais aço para o corte" (WACHOWICZ, 1980, p. 68).

Este trabalho não fez mais do que experimentar uma possibilidade metodológica de analisar paralelamente mitos e informações históricas sobre um objeto técnico. A quem possa argumentar que as considerações e questões sobre o machado seriam concretizáveis independentemente do estudo mitológico, respondo que eu não seria capaz de as elaborar de outra forma senão pelo cotejamento mito//técnica. Mesmo quando não há o desenvolvimento extenso de uma análise narrativa, a familiarização minuciosa com o material mítico se propicia a abertura de perguntas e caminhos imprevistos de pesquisa, fundados sobre, por um lado, o diálogo entre diferentes mitos em grupos de transformações e, por outro - o que nos interessa aqui - formulações lógicas da sobreposição de várias contradições vivenciadas nas relações sociais, entre as quais estão as relações com o ambiente transformado pela atividade técnica.

No caso empírico apresentado, não encontramos a narração descritiva de uma cadeia operatória mítica. Tampouco discernimos alguma diferença entre relações logicamente possíveis e inovações técnicas, afinal o ferro foi, de partida, observado e absorvido pelas capacidades inauditas de operar cortes na vegetação. O que vimos de fato foram narrativas estruturadas pelo encadeamento de qualidades sensíveis cuja percepção decorre não tanto de uma contemplação do entorno, mas de um engajamento técnico no ambiente. É por essa razão que mitos que tematizam o mel, fazem-no por meio dos predicados técnicos da atividade extrativista, haja vista as referências, entre outras, ao pica-pau (animal sinalizador de abelheiras) e ao machado (instrumento perfurador de abelheiras). É por isso, aliás, que o pica-pau e o machado se confundem narrativamente.

A partir dessa atenção técnica aos mitos, retornamos à técnica com uma sensibilidade mítica e, portanto, transformativa. É esta a possibilidade metodológica testada aqui, a de um modelo sensível-transformativo de estudo dos mitos, o que é, antes de mais nada, um retorno a porções pouco discutidas ou compreendidas do método estrutural - por muitos considerado intelectualista, abstrato e pouco empírico. Há, sim, uma tecnicidade nos mitos e esperamos contribuir para o ampliação da gama perceptível de relações entre técnica e mito.

Referências

BRÜGGEMANN, Adelson André. **A sentinela isolada**: o cotidiano da Colônia Militar de Santa Thereza (1854-1883). 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

DESCOLA, Philippe. Genealogia dos objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes Antropológicos**, v. 8, n. 18, p. 93-112, 2002.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Garra de jaguar, botão de camisa, cartucho de bala: um olhar sobre arte, poder, prestígio e xamanismo na cultura material Kaingang. **Mediações**, v. 19, n. 2, p. 62-83, 2014.

GERLACH, Gilberto; KADLETZ, Bruno; MARCHETTI, Marcondes. **Colônia Blumenau no sul do Brasil**. São José: Clube de Cinema Nossa Senhora do Desterro, 2019.

HENRY, Jules. . **Jungle people: a Kaingáng tribe of the Highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1964 [1941].

LEMONNIER, Pierre. Lemonnier. Cadeias operatórias míticas. In: **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 5, n. 1, p. 176-195. 2013.

LÉVI-SRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Círculo do Livro, 1985 [1970].

SERAPHIM, Yves Marcel. **Lévi-Strauss e a técnica: infraestrutura e diversidade no método estrutural**. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2022.

TSCHUCAMBANG, Copacãm. **Artefatos arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng - SC**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis 2015.

WACHOWICZ, Ruy C.. O Xokleng na Província do Paraná. Aldeamento do Papanduva. **Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense**, v. 37, p. 59-82, 1980.

WITTMANN, Luísa Tombini. **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850 – 1926)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.