

Org.

Jaisson Teixeira Lino

Clovis Antonio Brighenti

Flávio Braune Wiik



HISTÓRIA INDÍGENA NO SUL DO BRASIL, SÉCULO XX

Novos estudos nos campos
de saberes decoloniais

aran
duká

HISTÓRIA INDÍGENA NO SUL DO BRASIL, SÉCULO XX

Novos estudos nos campos de saberes decoloniais

aranduká

Aranduká

www.aranduka.com.br
contato@aranduka.com.br
Caixa Postal 185 , Avenida Iguatemi, 99
Naviraí, Mato Grosso do Sul, Brasil
CEP 79.950-970

Editor Sênior

Manuel Munhoz Caleiro

Editora Adjunta

Amanda Ferraz da Silveira

Conselho Editorial

Alma Guadalupe Melgarito Rocha
Amanda Ferraz da Silveira
Anibal Alejandro Rojas Hernandez
Antônio Carlos Diegues
Antônio Carlos Wolkmer
Bartomeu Melià SJ (*in memorian*)
Bruna Balbi Gonçalves
Carlos Frederico Marés de Souza Filho
Carmen Alice Cohene Mercado
Clovis Antonio Brighenti
Daniel Sandoval Cervantes
Edson Damas da Silveira
Helene Sivini Ferreira
Horacio Machado Araújo
Joaquim Shiraishi Neto
Jorge Ramón Montenegro Gomez
Juan Pablo Neri
Juliana Santilli (*in memorian*)
Katya Izaguirre Torres
Levi Marques Pereira
Luis Tapia Mealla
Magali Vianca Copa Pabón
Marcelo Bogado
Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega
Maria Inês Ladeira
Patrícia Albornoza Guzmán
Pedro Pachaguaya Yujra
René Kuppe
Rosa Sebastiana Colmán
Rosembert Ariza Santamaría
Tiago Resende Botelho
Walter Antillón Montealegre

organização
Jaisson Teixeira Lino
Clovis Antonio Brighenti
Flávio Braune Wiik

HISTÓRIA INDÍGENA NO SUL DO BRASIL, SÉCULO XX

Novos estudos nos campos de saberes decoloniais

aran
duká

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

História indígena no Sul do Brasil, século XX : Novos estudos nos campos de saberes decoloniais / organização Jaisson Teixeira Lino, Clovis Antonio Brighenti, Flávio Braune Wiik. -- 1. ed. -- Naviraí, MS : Aranduká, 2022.

Bibliografia.

ISBN 978-65-994270-4-6

1. Cultura indígena 2. Decolonialidade 3. Índios - História 4. Povos indígenas I. Lino, Jaisson Teixeira. II. Brighenti, Clovis Antonio. III. Wiik, Flávio Braune.

22-109604

CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas : Brasil 980.41

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Realizado o depósito legal obrigatório na Biblioteca Nacional
Lei 10.994, de 14 de dezembro de 2004



SUMÁRIO

Apresentação	7
CAPÍTULO I - AS MORAIS DA HISTÓRIA: APRENDENDO COM O PASSADO	25
Estado brasileiro e os povos indígenas no século XX – uma mirada contextualizada Clovis Antonio Brighenti	27
Decolonialidade e Patrimônio cultural: territórios indígenas nas cartas políticas do Sul do Brasil Luciana Christina Cruz e Souza Yussef Daibert Salomão de Campos	47
História Indígena e do Indigenismo no Brasil: por uma necessária virada descolonial Thiago Leandro Vieira Cavalcante	65
Colonizando seres e saberes: escolas e práticas escolares do Serviço de Proteção aos Índios no Sul do Brasil Sandor Fernando Bringmann	79
CAPÍTULO II - DIREITOS VIOLADOS E CONQUISTADOS: UM DIÁLOGO HISTORIOGRÁFICO	99
A letra não tão morta assim: relações entre o texto de lei e a exploração econômica praticada pelo Serviço de Proteção aos Índios Felipe de Oliveira Uba	101
Inquietações históricas sobre o indigenismo brasileiro: a experiência indígena Kaingang no Sul do Brasil Carina Santos de Almeida	125
Resistência Guarani no Século XX: a organização sócio política como estratégia na conquista dos direitos Werá Tupã Leonardo da Silva Gonçalves	147
Crimes e violações de direitos praticados pelo Estado no Século XX: o caso da barragem norte na terra indígena Ibirama Laklânó Ana Roberta Ugló Patté	165
Lugar de Índio: reservas e terras indígenas, entre violações, explorações e conquistas Clovis Antonio Brighenti	183
CAPÍTULO III - PROTAGONISMO INDIGENA NO SUL BRASIL, RESISTÊNCIAS E RESILIÊNCIAS	205
Conflitos pela terra e os índios no Vale do Timbó (SC): inferências acerca do protagonismo indígena no movimento do contestado Eloi Giovane Muchalovski Flávio Braune Wiik	207
O esbulho do território dos Guarani Paranaenses na segunda metade do Século XX: entre ditaduras, violências e resistências Osmarina de Oliveira Clovis Antonio Brighenti	223

Das festas aos conflitos: Ação Kaingang no Posto Indígena Apucarana Éder da Silva Novak Maria Simone Jacomini Novak	243
Os Kujá: ressignificações entre a cosmologia Kaingang e as práticas religiosas vinculadas a São João Maria Nathan Marcos Buba	271
O ritual do Kiki na aldeia Condá em uma perspectiva etnoarqueológica Jaisson Teixeira Lino Isabella Brandão de Queiroz	291
Protagonismo feminino na luta pela terra indígena Toldo Chimbangue em Chapecó – SC Andreza Bazzi	301
O conhecimento tradicional e epistemológico: O desafio de ensinar nas escolas indígenas Kaingangs na Terra Indígena Xapecó Getúlio Narsizo Cláudia Battestin	323
O Processo de retomada das Terras Indígenas do Toldo Chimbangue nas páginas de “o estado” Douglas Satirio da Rocha	335
“Nós temos que se defender, qual é o inocente que vai morrer sem dever nada”: A articulação dos povos indígenas contra o Estado e a retomada das terras de Rio das Cobras-PR Eder Augusto Gurski	363
A presença Kaingang em Iraí, Rio Grande do Sul: resistência, tensões e conflitos Fábio Araújo Jaisson Teixeira Lino	383
Autoras e autores	399

APRESENTAÇÃO

Jaisson Teixeira Lino
Flavio Wiik
Clovis Antonio Brighenti

A História Indígena vem ocupando relevante espaço no campo da historiografia latino-americana. É uma grande novidade porque traz consigo uma nova abordagem, distinta daquela até então propagada e difundida na academia. É um processo lento e gradual de mudanças que vem criando metodologias, se distanciando das práticas de um historicismo arcaico. É tributária da francesa *Escola dos Annales*, que aos poucos abandonou o historicismo do Século XIX e incorporou elementos das ciências sociais, introduzindo novas abordagens teórica-metodológicas.

A História Indígena é tributária também da historiografia inglesa, em especial com Edward Palmer Thompson (1924-1993), que inaugurou uma corrente historiografia denominada “História Vista de Baixo”, sendo denominada também História Popular. Por essa historiografia, os sujeitos “esquecidos” passaram a ser valorizados, dentre eles os camponeses, artesãos, operários, aqueles sujeitos que na história inglesa foram renegados. A novidade trazida por Thompson foi perceber a historicidade da cultura, ou seja, a cultura como “produto histórico, dinâmico, flexível que deve ser apreendido como um processo no qual homens e mulheres vivam suas experiências” (ALMEIDA, 2010).

Essa abordagem historiográfica ao chegar na América encontrou outros sujeitos que aqueles estudados por Thompson na Inglaterra. Havia aqui populações indígenas, negros e outras coletividades definidas no Brasil como “comunidades tradicionais”. Aqui, essa corrente encontrou terreno fértil, porque desembarcou em um momento em que estava em plena efervescência os questionamentos às visões positivistas da história e as sociedades indígenas estavam rompendo com as amarras impostas por quase cinco séculos, fazendo ecoar na academia e na sociedade seus gritos reprimidos.

Temporalmente estamos nos referindo a década de 1970, quando o movimento indígena vai deixando os bastidores para ocupar os palcos (ALMEIDA, 2010). A historiografia até esse período considerava que os indígenas não tinham nem passado nem futuro, estavam prestes a desaparecer, para isso o Estado não vacilava em criar leis e rotinas para seu rápido processo de integração. Prevalcia a visão de Francisco Adolfo de Varnhagen, um influente historiador do século XIX, que em sua obra **História Geral do Brasil** de 1854, declarou que nessas populações “[...] não há história, há apenas etnografia”.

Eram populações consideradas a-históricas, ou seja, fora da história. A história no continente americano teria sido inaugurada com a chegada dos europeus em 1492, antes dessa data era a pré-história americana. A escrita ainda era considerada como o grande divisor dos povos históricos e a-históricos. Ocorre que havia dois problemas nessa conceituação, o primeiro em acreditar que todos os povos necessariamente teriam que

desenvolver a escrita e, segundo, era considerada válida apenas a forma ocidental de escrita. Os indígenas demonstraram que a história está para além da escrita. Além do preconceito com as diferentes formas de escrita, os povos indígenas, em sua ampla pluralidade, vivem outros conceitos e noções de tempos e de eventos que são ordenados não cronologicamente. Os tempos míticos são formas de vivência das historicidades que seguem as cosmologias e mitologias desses povos, que ainda se fazem ausentes, demonstrando que temos muito a contemplar. A historiografia que se ocupava dos indígenas reproduzia os mesmos conceitos da história “tradicional”, como uma História Antiga indígena. Ao invés de inovar os conceitos, buscava enquadrar os indígenas nos denominadores da história. Também se restringia ao passado, como se tratar desses povos era restringir ao pretérito.

A historiografia norte-americana trouxe importante contribuição à História Indígena. É do início do século XX os debates acerca da etno-história, usada muitas vezes como sinônimo de História Indígena. É importante frisar que não se pode confundir-las muito embora apareçam ligadas. A etno-história é muito mais abrangente, por se ocupar da história das etnias. A confusão ocorre porque os povos indígenas são tratados como etnias, para não melindrar relações com os Estados nacionais, quando na verdade são povos e nações. Recentemente na América Latina vem sendo revisto o conceito de Estado Nacional, sendo substituído pelo conceito de Estado Plurinacional.

Cientificamente os povos indígenas podem sim ser considerados etnia, como o Brasil também pode ser considerado, mas na sua dimensão sociológica e política são povos, reconhecidos inclusive pela legislação internacional (Convenção 169 da OIT). Thiago Cavalcanti (2011) observa que a efetivação de um pensamento sobre história indígena ocorreu a partir da década de 1950, mas ainda influenciado pelo conceito de etno-história. Ocorre que muitos estudos foram publicados nesses meados do século, devido a “proclamação, pelo Congresso dos Estados Unidos da *Indian Claim Act*, que permitia que os indígenas reivindicassem compensações pelas terras das quais haviam sido retirados sem a existência de qualquer tratado”. A necessidade de produção historiográfica e antropológica levou a dinamização de estudos e metodologias de estudos sobre povos indígenas. O autor compara o contexto norte-americano com o Brasil, que com a promulgação da Constituição Federal de 1988 “garantiu vários direitos aos povos indígenas, especialmente o direito aos seus territórios tradicionais, gerando assim grande demanda e valorização das pesquisas diacrônicas sobre os povos indígenas no país” (CAVALCANTE, 2011, s/p).

A produção de peças técnicas se avolumou a partir de 1988, sejam laudos para identificação de terras indígenas, laudos para avaliar impacto de obras sobre terras indígenas e alguns laudos etnográficos para auxiliar na identificação de grupos indígenas. A academia passou a se ocupar desses temas na perspectiva de aperfeiçoar os materiais produzidos. Surgiram importantes obras que vieram a mudar radicalmente a perspectiva e trazer ao

cenário os sujeitos indígenas.

Algumas obras e autores trouxeram contribuições decisivas para um repensar a história indígena, dentre eles destacamos a obra organizada por Manuela Carneiro da Cunha, **História dos índio no Brasil**, de 1992, composto por um conjunto de obras de diferentes pesquisadores (CUNHA, 1992); de 1994 temos uma das mais importantes obras para a história indígenas, **Negros da Terra**, de John Manuel Monteiro (1994), que além de desconstruir narrativas de que os indígenas não foram usados como escravos, trouxe importante método para estudar a história indígena. Em 1994, Luís Donisete Benzi Grupioni reuniu um conjunto de pesquisadores e publicou a obra **Índios no Brasil** (GRUPIONI, 1994), uma obra com conteúdo não apenas historiográfico, mas que trouxe importante contribuição a História Indígena. Mais recentemente multiplicaram-se obras, algumas delas voltadas a temas da Educação Escolar, outras da antropologia com expressiva contribuição a história indígena. A arqueologia também não deixou por menos, com algumas obras que procuraram sintetizar as informações sobre a arqueologia indígena (também chamada de pré-histórica), como nos casos dos livros de Andre Prous (1992) e de Pedro Paulo Funari e Francisco Noelli (2006), com ampla difusão de saberes acadêmicos. Uma obra que foi chave para destruir equívocos históricos é **Os índios Antes do Brasil**, de Carlos Fausto (2000). Por fim, destacamos a obra de Maria Regina Celestino de Almeida, **Os índios na história do Brasil**, publicado em 2010. Não há possibilidade, ao menos nesta obra, de citar todos os trabalhos acadêmicos produzidos nos últimos anos, careceríamos de amplas pesquisas, que não é nosso objetivo.

Os povos indígenas no Sul do Brasil também passaram a ocupar espaço na nossa historiografia. Ainda na década de 1970, o antropólogo Silvio Coelho dos Santos publicou importantes obras sobre os povos no sul, dentre as obras destacamos **Índios e Brancos no Sul do Brasil - A dramática experiência dos Xokleng** (SANTOS, 1973). Compuseram equipe com Silvio Coelho dos Santos em diversas pesquisas sobre os povos indígenas no Sul as pesquisadoras Neusa Maria Sens Bloemer e Aneliese Nacke, em especial estudos sobre impactos socioculturais e econômicos causados pelas barragens e grandes projetos de desenvolvimento. Neusa Bloemer, Aneliese Nacke e a antropóloga da Funai, Ana Maria Carvalho Ribeiro Lange, elaboraram o primeiro relatório antropológico para fundamentar a demarcação de uma terra indígena no Brasil, o caso do Toldo Chimbangue, **Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue** (LANGE; BLOEMER; NACKE, 1984). Destacamos também pesquisadores como a de Robert Crépeau (1994) sobre xamanismo, organização social, vida ritual Kaingang que se somam aos trabalhos da antropóloga Juracilda Veiga (1994). Kimiye Tommazino, Lúcio Tadeu Mota e Francisco Noelli cruzam campos como Arqueologia, História e Antropologia, conjuntamente publicaram **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang** (2004). Na história e linguística temos

importantes trabalhos de Wilmar D' Angelis, como **Toldo Chimbangue: História e Luta Kaingang em Santa Catarina** (D'ANGELIS, 1984). Ítala Irene Basile Becker também contribuiu com os estudos sobre a história indígena no Rio Grande do Sul em publicar, em 1975, **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**, republicado em 1995 (BASILE BECKER, 1995). Merece destaque as obras de Lígia Simonian (1981) e Cecília Maria Vieira Helm (1993) que trouxeram novas perspectivas historiográficas sobre os indígenas no Sul do Brasil. Com populações Guarani destacamos duas obras que se tornaram referência na academia: Curt Nimuendaju Unkel, **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani** (1987); e, Egon Schaden, **Aspectos fundamentais da cultura Guarani** (1974). Apesar de não exclusiva sobre o Sul do Brasil incide sobre uma população que transcende fronteiras nacionais e internas.

Já a arqueologia se viu representada por centenas de estudos dos três diferentes sistemas de povoamento que ocuparam de seres humanos a região, com especial destaque para os estudos pioneiros de Pedro Ignácio Schmitz – ver, por exemplo os precursores estudos em Itapiranga (SCHMITZ, 1957) e Florianópolis (SCHMITZ, 1959), no Estado de Santa Catarina – e os enfoques de respeito à historicidade indígena na longa duração, realizado primeiro por José Proenza Brochado (1984) e depois por Francisco Noelli (1993), dentre muitos outros. Apesar do preconceito, esses autores e obras ajudaram a trazer a temática regional para a academia, os indígenas no Sul do Brasil passaram a fazer parte da produção acadêmica. Já não são mais vistos e considerados extratos inferiores e marginais dos indígenas no Brasil.

Em 1976, os indígenas no Sul do Brasil, com apoio do Conselho Indigenista Misionário (Cimi), órgão da Igreja Católica criado em 1972, lançaram o primeiro periódico informativo indígena. Trata-se do **Luta Indígena – Informativo dos índios do Sul do Brasil**, que teve 23 edições até o ano de 1984 quando foi encerrado. No final da década de 1970 no bojo dos debates sobre o projeto de “integração do índio” do ministro Rangel Reis, foi criada a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), em Porto Alegre. No início da década seguinte, em 1984, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) criou o Conselho de Missão Entre Povos Indígenas (COMIN) com importante atuação no Sul do Brasil. A partir da década de 1990 surgiram diversas organizações de apoio aos povos indígenas, bem como institutos, laboratórios e núcleos de pesquisa ligados a instituições de ensino. Com o fim da tutela e a possibilidade dos indígenas criarem associações com personalidade jurídica, a partir da promulgação da CF de 1988, surgiram diversas organizações indígenas¹, algumas regionais, outras locais, por categoria de trabalhadores, por gênero. Enfim, os indígenas foram relacionando às suas organizações

1 Algumas dessas organizações estão relacionadas na página web do Instituto Socioambiental. Disponível em: https://www.indios.org.br/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas. Acesso em: 12 ago. 2020.

sociais novas formas de articulação e de diálogo com a sociedade nacional.

Nesse conjunto de obras somam-se as produções dos próprios indígenas, ainda com publicações restritas, mas que vem ajudando a responder a dúvida que persistia se a História Indígena era uma produção de indígenas ou de não indígenas. Está cada vez mais evidente que não se trata de quem a produz, mas da metodologia empregada. Não estamos generalizando, ignorando ou desconsiderando o lugar social. Reconhecemos que há profundas diferenças das produções êmicas para as étnicas, mas ambas compõem o universo de História Indígena. Nessa obra contamos com a participação de três intelectuais indígenas, dos povos Kaingang, Guarani e Xokleng Lakãñõ, professores em suas escolas e pesquisadores da história e cultura de seus povos.

Ao longo do século XX, brilhantes pesquisadores, como Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes, incorreram no equívoco de considerar os povos indígenas como categorias transitórias ou em indígenas integrados. Apesar de exaltar a temática e trazê-la a ordem do dia, suas concepções ficaram reféns da visão historiográfica do indígena a-histórico, cuja sobrevivência dependia da integração, uma percepção do indígena vítima de processos históricos violenta e cruel, que resistiram, mas foram vencidos. No bojo do debate sobre o Projeto de Lei do ministro do interior da ditadura militar Rangel Reis, em 1978, que previa a emancipação do índio, Darcy Ribeiro foi voz ativa na condenação do projeto. Ocorre que nesse momento histórico os indígenas estavam assumindo o protagonismo de sua história. Estamos vivenciando um momento de fazer com os indígenas e não para eles.

Até a década de 1980 as obras publicadas sobre povos indígenas ficaram reduzidas a poucos autores. Os surtos modernistas no Brasil e o controle pelo Estado brasileiro aos povos indígenas favorecia o ideário de que esses povos eram os restos que deveriam ser preservados, mas integrados. A antropologia se ocupava dos “índios de verdade”, em especial os amazônicos, que se acreditava estariam num estágio original, com “cultura puras” e por isso objeto de estudo antes que sofressem com as impurezas do contato. Os indígenas das regiões Sul, Sudeste e Nordeste brasileiro eram ignorados pela antropologia. Poucos foram os pesquisadores que se ocuparam desses povos até a década de 1970. Carlos Fausto (2000, p. 57) desconstruiu esses argumentos, demonstrou que é um grande equívoco acreditar que a história da conquista “representa, para os índios, uma sucessão linear de perdas em vida, terras e instintividade cultural”. Para esse antropólogo, “a cultura Xinguana – que aparecerá para a nação brasileira nos anos 1940 como símbolo de uma tradição estática, original e intocada – é, ao inverso, o resultado de uma história de contatos e mudanças, que tem início no século X d.C. e continua até hoje”.

Novos estudos sobre as etnogêneses, tanto no Brasil com João Pacheco de Oliveira ou no continente americano com Miguel Alberto Bartolomé, vem pondo um ponto final no imaginário da existência de culturas puras e imutáveis. Demonstraram que as etnogêneses

são processos dinâmicos das próprias sociedades, sua capacidade criadora e inovadora de estar no mundo, sendo constitutivas do próprio processo histórico das sociedades.

Chegamos, portanto, a um momento na história que os indígenas não apenas não desapareceram, mas estão cada vez mais presentes e atuantes, ou seja, protagonistas de sua história. Toda a visão idílica, idealizada de um indígena amigo, aliado, o bom selvagem, que ocupou as páginas dos romances de José de Alencar ou os poemas de Gonçalves Dias ou mesmo a música de Carlos Gomes, todos do século XIX, que lutou mas foi vencido, que teve que morrer para que surgisse o Brasil, que reconheceu que a cultura europeia era superior, foi desconstruída. Como também foi desconstruída a ideia dos ferozes botocudos, que assaltavam os colonos e matavam sem piedade. Reconhecer que os indígenas também fizeram história é ainda o grande desafio da História Indígena. Reconhecer que não foram vítimas indefesas de um processo cruel, não significa aceitar a violência imposta pelo colonialismo. Antes disso, implica reconhecer o protagonismo na história e perceber que esses povos se moveram autonomamente dentro das condições dadas e criadas, e a partir das leituras que faziam dos contextos.

A resistência ao processo colonial refletido nesses termos, significa pensá-la a partir do conceito proposto por Steve Stern (1987), de “resistência adaptativa”. Esse conceito implica admitir que a resistência ocorre de acordo com os lugares sociais dos grupos humanos e nem sempre tem como meta o enfrentamento direto, a ruptura ou oposição, e implica também em negociações e adaptações a fim de não se deixar dominar por terceiros. Muitos povos somente sobreviveram porque tiveram que esconder sua identidade indígena.

Chegamos a um momento que precisamos avançar mais em direção a uma História Indígena. Melià alerta que não se trata de buscar simples coincidências nem de sobrepor elementos semelhantes, mas se faz necessário buscar as categorias fundamentais para uma reestruturação semântica que sejam autenticamente indígenas. Essa constatação tem um custo, a metodologia da História ainda é pouco sensível as narrativas indígenas, suas temporalidades e cronologias. Fundados na oralidade, as narrativas indígenas mantêm construtos próprios, que apresentam grandes desafios para historiadores ocidentais. Mesmo aqueles indígenas que são formados nas nossas academias são vítimas desse desafio, porque nossa história está pautada na perspectiva ocidental, ao invés de construirmos novas narrativas a partir da presença indígena, buscamos moldá-los às nossas metodologias. A questão posta é saber o limite de nossas academias em aprender com os conhecimentos indígenas ou apressar os processos de integração, a linha divisória é tênue.

A História Indígena não é um campo exclusivo da historiografia, ao contrário, ela bebe e se alimenta de diferentes fontes. Conforme destacou Jorge Eremites de Oliveira (2003), a História Indígena implica valer-se de um caráter interdisciplinar, nas interfaces

entre a antropologia, a arqueologia e a história, dentre outros campos do conhecimento. Sem a perspectiva interdisciplinar corre-se o risco de compartimentar a história, se afastando de toda e qualquer perspectiva de compreender a demissão indígena. Para além do diálogo interdisciplinar, é fundamental o método de abordagem, para “deslocar o foco da análise dos colonizadores para os índios [indígenas], procurando identificar suas formas de compreensão seus próprios objetivos nas várias situações de contato por eles vivida” (ALMEIDA, 2010, p. 23)

A história indígena tem se alimentado também das novas perspectivas teóricas decoloniais, que tem dentre seus expoentes autores como Aníbal Quijano (2005), Boaventura de Sousa Santos e Maria de Paula Meneses (2009) e Catherine Walsh (2003). Numa perspectiva com recorte para sul global, as epistemologias decoloniais desejam pensar a partir de lugares étnico-raciais/sexuais e corpos subalternizados pelo processo histórico da colonialidade. Essas novas epistemologias propõem um rompimento radical com o colonialismo e seu mundo, centrado na tradição judaico-cristã e na economia capitalista. Para construir novos horizontes teóricos é fundamental mergulhar nas perspectivas teóricas e práticas dos povos indígenas do continente. São suas filosofias portadoras de saberes ancestrais, mas novos para a academia, porque o universal acadêmico as ignorou ao longo de mais de 500 anos.

Por fim, nunca mais sem os indígenas. Na última década os indígenas ocuparam a academia, saltaram de algumas centenas de indivíduos para mais de 50 mil pessoas nos cursos de graduação e programas de pós-graduação. Estamos vendo nascer uma intelectualidade indígena. Esse é sem dúvida a maior novidade desde o início do século XX, mas também um imenso desafio. As universidades não estão preparadas para acolher os saberes indígenas, portanto o risco de transformá-los em alguns acadêmicos a mais é bastante grande. Por outro lado, nunca estaremos preparados, o processo se faz na caminhada, o que necessitamos é uma dose a mais de sensibilidade, abertura política e epistêmica para acolher esses novos saberes. Também estimulá-los para que encontrem na academia a possibilidade de fazer um diálogo intercultural.

Os indígenas já estão presentes, ocupando diferentes espaços da vida do país. A garantia do direito de existirem de seu modo, expresso na Constituição Federal de 1988, permitiu que ocupem cargos eletivos ou mesmo funções públicas sem ter que esconder suas identidades.

Em que pese a importância da presença indígena na academia, não podemos deixar de mencionar os múltiplos sábios indígenas que recusaram a academia e mantêm sua vida centrada na espiritualidade, na partilha e nos cuidados das coletividades, como xamãs, líderes políticos ou mesmo agricultores artesãos. Esses indivíduos também precisam ser reconhecidos e valorizados pela academia, seus conhecimentos e suas práticas estão

profundamente enraizadas na história de seu povo.

A seguir, apresentamos os textos presentes nesta coletânea, de forma que os leitores possam realizar uma primeira achega aos capítulos aqui dispostos.

Abrindo o volume, temos o texto de Clovis Antonio Brighenti, intitulado **O Estado brasileiro e os povos indígenas no século XX: uma mirada contextualizada**. Trata-se de pertinente introdução aos demais capítulos presentes no livro, trazendo um quadro histórico e panorâmico sobre as ações do Estado brasileiro sobre as populações indígenas, do início da República aos dias atuais. Segundo o autor, o século XX e, portanto, o período republicano, atuou igualmente como no período colonial na tentativa de dizimação total das populações nativas em solo nacional. Brighenti divide a história indígena e a consequente política indigenista deste período em quatro momentos distintos: 1. da Proclamação da República, de 1889 a 1906, onde ocorreu um vazio de legislação indigenista; 2. de 1910 a 1967, compreendendo o espaço de tempo entre a criação e extinção do SPI (Serviço de Proteção ao Índio); 3. de 1967 a 1988, iniciando-se com a criação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e finalizando com a promulgação da Constituição Brasileira até o momento vigente; e 4. de 1988 à atualidade, abarcando a era da Constituição democrática. Assim o capítulo discorre, de maneira cronológica, mencionando ações importantes no trato da questão indígena, cada qual com particularidades, mas que em todos os períodos possuíam acentuadas intenções de integrar os índios ao todo da sociedade nacional, institucionalizando violências e ações de desaparecimento físico e/ou simbólico dos povos originários. Importando, então, em uma sensível exceção nos dispositivos da Constituição de 1988, que pela primeira vez, garantiram, pelo menos no plano teórico, direitos fundamentais para a manutenção de terras e vidas indígenas.

Qual o teor das cartas constitucionais de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no tocante ao patrimônio cultural indígena e sua consequente proteção? Este é o mote do capítulo **Decolonialidade e patrimônio cultural: territórios indígenas nas cartas políticas do Sul do Brasil**, de autoria de Luciana Christina Cruz e Souza e Yussef Daibert Salomão de Campos. Partindo da premissa teórica que os referidos documentos institucionais devem apoiar os direitos indígenas e de proteção ao patrimônio cultural já presentes na Constituição de 1988, buscam analisar a profundidade (ou falta de) dos elementos do direito público estaduais, à luz de uma discussão sobre os conceitos de decolonialidade, em sintonia com a proposta norteadora do presente livro. Os autores classificam como “preguiça” o dispositivo presente na carta do Estado do Paraná referente ao patrimônio, implicando numa simples retórica a presença de tal assunto ali colocado. Já a carta catarinense destaca um poder de “polícia” para garantir a fiscalização do patrimônio e, o que mais chama a atenção, coloca o patrimônio subordinado ao turismo, dando um tom de atrativo comercial aos bens culturais do Estado. Por fim, a carta do Estado

do Rio Grande do Sul traz mais elementos de proteção e valorização patrimonial, com a emulação em parte das leis presentes no texto constitucional de 1988. Como conclusão, os autores relacionam estas três cartas ao âmbito da colonialidade que marcou e continuam marcando os direitos aos povos tradicionais do Brasil.

A partir de uma abordagem que o autor denomina de “descolonial”, o capítulo 3 intitula-se **História indígena e do indigenismo no Brasil: por uma necessária virada descolonial**, sendo autor Thiago Leandro Vieira Cavalcante. Em suma, o texto brinda os leitores com uma análise dos últimos 30 anos da temática indígena no Brasil, tanto no campo acadêmico, por meio da produção historiográfica, como nas ações políticas, institucionais ou não, no campo temático proposto. No bojo da questão, Cavalcante oferta uma pertinente reflexão sobre a colonialidade impregnada nos saberes e tratos com o campo dos estudos indígenas e das ações indigenistas, associando-a à modernidade como campo privilegiado de imposição das mentalidades colonialistas sob a égide de um “saber” autorizado. Como reação a isto, o autor propõe a desconstrução destes saberes etnocêntricos e eurocêntricos, propondo foco no estudo conceitual de pensadores dos estudos decoloniais e/ou pós-coloniais.

Tomando como estudo de caso o Sul do Brasil, Sandor Fernando Bringmann apresenta uma história da educação escolar no período de existência do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), no trabalho denominado **Colonizando seres e saberes: escolas e práticas escolares do Serviço de Proteção aos Índios no Sul do Brasil**. No modo de introdução, Bringmann historia os quatro grandes períodos que diferenciam os modos como se tratou a educação indígena no país: 1. colonial, com o quase monopólio da Companhia de Jesus; 2. do hiato na questão educacional indígena na era do Brasil Imperial até à época do SPI; 3. o período de ditadura civil-militar (1964-1985) com projetos educacionais pontuais e específicos; e 4. da abertura democrática e promulgação da constituição brasileira de 1988 em diante. Embora com distintas especificidades, todos os períodos ficaram marcados pelo espectro da mentalidade colonialista imposta à educação indígena, com algumas exceções a partir de 1988. A lente do historiador/autor deste capítulo foca ainda mais na delimitação temporal dentro do tempo de atuação do SPI, com particular interesse em uma abordagem nas décadas de 1950 e 1960, centrando especial atenção nos recortes espaciais das Terras Indígenas Xapecó, de Santa Catarina, e Nonoai, no Estado do Rio Grande do Sul. Chama a atenção a conclusão de que as políticas educacionais estiveram, nos recortes temporal e espacial analisados, a serviço de tornarem os indígenas “produtivos” para a economia e, em sintonia, torná-los brasileiros, engolidos pelos processos de nacionalização, em uma pretensa busca de uniformidade cultural do país. Trata-se, portanto, de contribuição essencial neste livro, ofertando aos leitores os objetivos da educação escolar indígena impostas pelo Estado, utilizando-se de documentação primária,

sobretudo fontes escritas e fotográficas constituídas na própria administração dos postos indígenas do SPI de Nonoai e Xapecó.

No capítulo **A letra não tão morta assim: relações entre o texto de lei e a exploração econômica praticada pelo Serviço de Proteção aos Índios**, Felipe de Oliveira Uba produz uma história da exploração econômica perpetrada pelo SPI em postos indígenas no Sul do Brasil, com especial ênfase em três regimentos internos, datados de 1911, 1942 e 1963. Como se verá com sua leitura, leis foram criadas para institucionalizar a predação intensa dos recursos naturais no interior das terras indígenas, somado com a exploração de semiescravidão da mão de obra indígena, resultando em abusos e lucros concentrados nas mãos dos dirigentes dos postos indígenas e outros funcionários do SPI. Segundo Uba, as práticas indigenistas analisadas estavam em acordo com as mentalidades evolucionistas e assistencialistas da época, havendo defensores da tutela indígena de intelectuais como Darcy Ribeiro, para estarem em geral. Utilizando-se do subterfúgio de que os índios eram incapazes de fazerem a gestão das T.I.s, funcionários promoviam à revelia de qualquer fiscalização estatal a exploração de recursos como a extração de madeira e os cultivos agrícolas. A lógica de exploração dos territórios para usufruto público foi, então, transformada em corrupção, favorecendo o benefício particular de alguns funcionários do SPI.

Já Carina Almeida, apresenta uma série de reflexões substanciais acerca do indigenismo no Brasil ao discorrer sobre a história dos Kaingang da Terra Indígena Xapecó, no oeste de Santa Catarina. Seu ensaio intitulado **Inquietações históricas sobre o indigenismo brasileiro: A experiência indígena Kaingang no Sul do Brasil**, tem destaque para a questão do território, para as políticas de demarcação de Terras Indígenas, conflitos e lutas ocasionadas em seu entorno. Mais ainda, a autora discorre sobre a noção de território (tempo e espaço) para os povos autóctones vis-à-vis noções ocidentais, seus impactos socioambientais, regimes de relação homem-natureza, o binômio natureza/cultura tão caro à cosmologia ocidental e sua inferência sobre o fenômeno da alteridade, reprodução sociocultural, história de contato e teorias a seu respeito. Igualmente, o texto induz ao estabelecimento de uma relação direta entre indigenismo e a análise da construção da categoria “índio” ao longo da história do Estado e do próprio pensamento social brasileiros. Não estabelecer esta relação, assim como não identificar a sua lógica subjacente, perder-se-ia a compreensão da base que sustenta, cultural e ideologicamente, as políticas voltadas para os povos indígenas ao longo da história e o próprio protagonismo autóctone como forma de resistência e crítica ao pensamento eurocêntrico e suas ações predatórias e colonizadoras. O caso da TI Xapecó é emblemático, paradoxalmente singular e comum a vários casos Brasil afora.

Importante liderança indígena no Brasil, Werá Tupã Leonardo da Silva Gonçalves (líder Guarani) apresenta neste volume o texto **Resistência Guarani no século XX: A**

organização sociopolítica como estratégia na conquista de direitos. Traça uma interessante narrativa da história e das lutas do povo Guarani no Sul do Brasil, no século XX, com foco em suas próprias experiências e vivências. Contempla, portanto, os pressupostos básicos deste livro, contando com a participação indígena também nas autorias dos trabalhos, apresentando uma visão êmica das desconstruções colonialistas que, felizmente, cada vez estão menos presentes na produção acadêmica sobre os povos tradicionais do continente americano. Ressalta-se no texto como que, nas últimas décadas, os povos originários vêm consolidando uma articulação nacional em prol das agendas próprias, em oposição aos interesses de exploração capitalista dos “Juruá”, os homens brancos, para utilizar um termo da língua Guarani apresentado por Werá Tupã.

Crimes e violações de direitos praticados pelo Estado no século XX: O caso da Barragem Norte na Terra Indígena Laklânõ, por Ana Patté, (indígena Xokleng Lakânõ) apresenta uma síntese histórica acerca dos impactos ambientais, socioeconômicos, políticos e culturais causados pela implantação de uma barragem de larga escala sobre o rio Hercílio que corta a Terra Indígena do povo Laklânõ (Xokleng, jê meridional) a partir dos anos 1970, e que teria como objetivo conter as cheias no Vale do Itajaí em Santa Catarina. A autora pormenoriza os diferentes contextos que têm marcado a vida e a história de contato dos Laklânõ com a Sociedade Nacional adotando como mote central a Barragem Norte. Para além da arbitrariedade e reveses causados aos indígenas por sua implementação, além do descumprimento sistemático das obrigações legais frente aos acordos de ressarcimento, Ana Patté versa sobre o protagonismo acirrado dos Laklânõ em lutar por seus direitos ao longo destas décadas, incluindo a revisão dos limites territoriais da Terra Indígena como compensação pelas múltiplas perdas impostas pelo represamento do rio e redução da área destinada aos indígenas.

Lugar de Índio: Reservas e terras indígenas, entre violações, explorações e conquistas, escrito por Brighenti, perfila com clareza e acurácia a situação fundiária das Terras e Territórios Indígenas no Sul do Brasil contemporâneo, em especial o fenômeno de sua expansão pós Constituição de 1988. Trata-se de uma sistematização extremamente relevante não somente em termos quantitativos ou geopolíticos, mas também por apresentar uma análise socioantropológica adequada da presença e distribuição das sociedades e Terras Indígenas ao longo dos Séculos XIX e XX. Cabe notar que, segundo dados do autor, aumento de área destinada aos coletivos indígenas ocorrido ao final dos anos 1900, constituiu um processo de retomada de territórios de ocupação tradicional e de áreas destinadas aos indígenas os quais foram, ao longo dos séculos, sistematicamente subtraídos destas sociedades protagonizados pelas elites nacionais com a participação direta e/ou aval do Estado. Ademais, o autor discorre sobre as diferentes noções e concepções de terra e território indígenas ao longo da história, como estas foram construídas, por quais

segmentos sociais, a quem serviam e como tais noções impactaram sobre ações, legislações e “ética” que permitiram violações, expropriações e violações de direitos nos locais habitados pelos povos indígenas ao longo do tempo. O texto de Brighenti aponta ainda para o fato de que o pano de fundo desta discussão, o qual “veste” a história da política indigenista, espelha como os indígenas têm sido retratados e qual lugar eles ocupam no regime de alteridade balizador da sociedade não indígena e do próprio Estado Nacional. Por fim, o legado da Constituição de 1988 frente à questão fundiária dos povos indígenas foi a inversão de perspectivas ao se definir território, onde passa a prevalecer, e ao Estado respeitar, as definições, necessidades e conceptualizações autóctones; a de territórios etnificados, onde ambiente e ecologia não são objetificados.

Já Muchalovski e Wiik, em **Conflitos pela terra e os índios no Vale do Timbó (SC): Inferências acerca do protagonismo indígena no movimento do Contestado**, apresentam um estudo embrionário e inovador que leva em consideração os impactos e a coparticipação de indígenas (Kaingang e Xokleng) no Movimento e na Guerra do Contestado ocorridos em territórios disputados – por diferentes segmentos sociais providos de perspectivas político-econômicas e fundiárias adversas – entre o Paraná e Santa Catarina no início do Século XX. A partir de pesquisa etnohistórica, os autores apresentam uma série de ilações que descortinam a ação dos povos autóctones como agentes protagonistas no Conflito. Atribuem a invisibilidade indígena observadas tanto nas fontes documentais, quanto na historiografia e produção acadêmica clássicas sobre o Contestado, a diversos fatores, dentre eles: i) a concepção dominante de que os grupos autóctones presentes na região, os quais sobreviveram às políticas de extermínio ao longo da história de contato, constituíam uma “raça inferior”, “selvagens” e, portanto, incapazes de elaborar ações coordenadas de expressiva resistência; ii) o fato destes indígenas serem tidos como “aculturados” e, portanto, como “acabocladados”, “não puros”, “não mais índios”, coletivos amalgamados aos ethos caboclo e sertanejo locais.

Em **O esbulho do território dos Guarani paranaenses na segunda metade do século XX: entre ditaduras, violências e resistências**, Osmarina de Oliveira e Clovis Antonio Brighenti produzem um retrato da história de violência contra os povos Guarani nas fronteiras do Paraná com o Paraguai, no século XX, com especial destaque para as terras Guarani no município de Foz do Iguaçu. Serve como ilustração dos padrões adotados pelos agentes públicos e privados contra as terras e direitos indígenas no Sul do Brasil, sobretudo durante o período da ditadura civil-militar (1964-1985). Destaca-se também os conflitos ocasionados pela construção da grande Usina Hidrelétrica de Itaipu, que tirou as terras dos Guarani sem compensações minimamente justas, e a posterior retomada indígena, ocupando territórios tidos como de “posse” deste empreendimento.

Fazendo uso de documentação do SPI e da memória indígena, Éder da Silva Novak

e Maria Simone Novak, em **Das festas aos conflitos: Ação Kaingang no Posto Indígena Apucarana**, apresentam (re)leituras autóctones acerca das políticas integracionistas introduzidas pelo órgão indigenista a partir da criação do Posto nos anos 1940. Ao longo do capítulo, os autores discorrem sobre uma série de (re)ações protagonizadas pelos Kaingang que se desenham ao longo do tempo indicando formas consistentes e sistemáticas de resistência nativa à política e ao SPI. Estas, por sua vez, evidenciam, além das ambiguidades e contradições que têm caracterizado as relações travadas entre representantes do órgão estatal, demais atores locais e os Kaingang, a fragilidade cotidiana e estrutural das tentativas de controle, tutela e integração dos indígenas. Apesar da pilhagem do território originalmente reservado aos Kaingang, destaca-se a sua luta pela terra, pela autonomia dos deslocamentos, por formas próprias de produção e de trocas simbólicas com o meio ambiente, assim como modos de organização política autóctones; todas distantes do controle idealizado pela política assimilacionista em vigor.

Já a contribuição de Buba para esta coletânea, através do estudo **Os Kujá: Ressignificações entre a cosmologia Kaingang e as práticas religiosas vinculadas a São João Maria**, resulta de pesquisa histórica combinada com a coleta de narrativas orais obtidas entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó (SC). O autor sustenta a existência de sobreposições contemporâneas entre elementos presentes do xamanismo tradicional kaingang e o universo religioso atribuído ao Monge João Maria, líder messiânico do Conflito sertanejo do Contestado, protagonizado no início do Século XX na região. Segundo Buba, aos olhos dos xamãs (kujã), suas práticas e rituais de cura, iniciação, profecias e proteção dos reveses amalgamaram-se aos elementos do catolicismo popular ao longo da história de contato dos indígenas com demais segmentos sociais na região, como os “caboclos” devotos do Monge. A apropriação e incorporação por parte dos Kaingang de elementos exógenos ao seu ethos e a sua transformação em conhecimento e práticas poderosas tidas como símbolos da “tradição” e da etnicidade revelam o poder dos indígenas em neutralizar forças e formas disruptivas e assimilacionistas advindas com a sua história de contato a sociedade nacional, assim como evidenciam a sua capacidade de estabelecer alianças e de responder, de forma singular, aos próprios processos históricos geradores de transformações ocorridas em função do contato.

Em **O ritual do Kiki na aldeia Condá em uma perspectiva etnoarqueológica**, Jaisson Teixeira Lino e Isabella Brandão de Queiroz apresentam um estudo sobre os usos dos objetos e estruturas materiais no ritual do Kiki de 2011, ocorrido na Aldeia Condá, em Chapecó, Santa Catarina. De modo original, analisam como a cultura material pode ser vetora de informações e potências no estudo deste importante ritual de culto aos mortos que, em tempos idos, era mais continuamente realizado pelo povo Kaingang do Sul do Brasil, conforme pode-se observar na literatura sobre o assunto, descrita neste capítulo.

Assim, a etnoarqueologia (o estudo etnográfico de povos vários com foco na cultura material) confere um viés alternativo às narrativas sobre a cultura e história indígenas em tempos mais recentes, rompendo com o corolário de que a arqueologia só contribui quando “escava coisas” em “tempos remotos”.

Andreza Bazzi destaca a consideração do gênero ao tratar do envolvimento político de mulheres kaingang na defesa de seu território. Em **Protagonismo Feminino na Luta pela Terra Indígena Toldo Chibangue em Chapecó-SC**, a autora sustenta que nos estudos acerca da sociedade Kaingang, as questões de gênero, tem sido tratada a partir de uma distinção dual e complementar clássica: a esfera doméstica relegada ao universo feminino, enquanto a pública/política ao masculino. Na contramão desse enviesamento formal, Bazzi apresenta um estudo de caso onde o protagonismo feminino na luta pela retomada de um território de ocupação tradicional kaingang foi central para o sucesso do movimento que culminou com a homologação da Terra Indígena Chibangue ocorrido nas últimas décadas do Século XX. A luta pelo território articulou e foi articulada tanto pelo fenômeno da etnicidade, quanto do protagonismo político feminino observado entre os Kaingang. Em suma, a autora analisa um evento histórico concreto na vida desta sociedade e como mulheres e homens a ele concretamente de forma complementar e não puramente antagonista, só então e a partir do evento histórico, a autora propõe uma nova abordagem conceitual sobre como se dão as relações de gênero neste campo social, evidenciando como estas relações podem se transformar ao longo do tempo.

O instigante ensaio trazido por Getúlio Narsizo (professor Kaingang) e Cláudia Battestin, **O Conhecimento tradicional e epistemológico: O desafio de ensinar nas Escolas Indígenas Kaingans na Terra Indígena Xapecó**, apresenta um paradoxo atual e, como o subtítulo enuncia, “desafiador” para professores em escolas indígenas diante da implementação plena da recente política pública de ensino voltada para os povos indígenas pós Constituição de 1988. Diante do reconhecimento de que há mais de uma forma legítima de significar e conhecer o mundo pertencente ao pensamento tradicional dos povos indígenas, assim como diante das formas de transmiti-la que são inerentes aos processos de ensino e aprendizagem, questiona-se: como fazer valer essa forma “não do branco” de conhecer e transmitir conhecimento através da escola? A mesma escola que, historicamente, tem sido uma instituição-símbolo de dominação e tentativa forçosa de assimilação dos povos autóctones através da imposição de uma visão de mundo ocidental, ou do dito “mundo civilizado”, de conhecer e formar as pessoas, a natureza, as coisas e seres do universo. Parte do desafio dos professores indígenas tem sido o de criar formas de “indianizar” ou “nativizar” a escola e seus conteúdos programáticos, formas de transmitir conhecimento que invertam a lógica da dominação na sua transmissão. Tentam deslocar a centralidade do saber ocidental em detrimento do indígena, o qual assume o

primeiro plano. Não se trata, segundo os autores, de eliminar a escola ou as formas de conhecer “do branco”, mas sim colocá-las em perspectiva de igualdade frente às formas de conhecer e transmitir saber junto às instituições tidas como legítimas e tradicionais pelos próprios indígenas.

Outra contribuição acerca da temática fundiária envolvendo a Terra Indígena Toldo Chimbangue (SC) é trazida por Douglas da Rocha. O capítulo **O Processo de retomada da Terra Indígena do Toldo Chimbangue nas páginas do ‘O Estado’**, discorre como se deu a construção de uma narrativa histórica de um conflito agrário envolvendo indígenas kaingang e colonos nos anos 1980 na região de Chapecó (SC). Evento este que culminou com o reconhecimento e demarcação da Terra Indígena em questão. Rocha conduz a análise do conteúdo das notícias sobre o conflito publicadas por um jornal de circulação estadual durante a sua transcorrência. Chama à atenção de como a imprensa estabelece determinados entendimentos sobre uma realidade, seleciona conteúdos a serem veiculados em detrimento de outros, omitidos ou não destacados. Trata-se de um movimento intencional que evidencia escolhas apesar de gerar a sensação de estar-se diante de uma realidade totalizante dos fatos além de experienciá-la como “neutra” e não, como na verdade a é, resultante de um olhar enviesado, direcionado, parcial e/ou tendencioso. Enfim, está-se diante de uma realidade (re)construída, mesmo quando o narrado “traduz” o momento em que o registro é feito pelo jornalista.

Em **‘Nós Temos que se defender, qual é o inocente que vai morrer sem dever nada’: A articulação dos povos indígenas contra o Estado e a retomada das terras de Rio das Cobras – PR**, Eder Gurski traz interessante reconstrução histórica acerca da relação travada entre o Estado brasileiro e os povos indígenas ao longo do Século XX através da análise das políticas indigenistas, o papel do próprio Estado na sua construção e execução e, por outro lado, as respostas e ações políticas de resistência autóctone, ou seja: da Política Indígena. Através do estudo de caso, amparado em farta documentação histórica, Gurski discorre sobre o movimento dos indígenas ocorrido ao longo dos anos 1970 na região dos Campos Gerais pela retomada de terras que lhes foram usurpadas ao longo de sua história de contato com a sociedade nacional. Se por um lado a política indigenista foi marcada pela agenda assimilacionista e colonizadora, tendo o Estado como chanceler de interesses de setores dominantes contrários aos direitos indígenas, em especial, no que tange à garantia do território e da livre organização sóciopolítica e cultural destas sociedades, por outro, observa-se uma grande articulação de povos indígenas em todo o território nacional, a qual, associada a demais atores progressistas, deu origem à formação de lideranças que lutarão pela retomada e demarcação de terras e ocupação tradicional. Destaca-se neste movimento as Assembleias Nacionais de Lideranças Indígenas, formadora de uma identidade e unidade pan indígena, extremamente relevantes na conquista

de uma legislação cidadã, pluriétnica e multicultural, atendendo as demandas dos povos indígenas na Constituição de 1988.

O último capítulo do presente volume denomina-se **A presença Kaingang em Iraí, Rio Grande do Sul: resistência, tensões e conflitos**. Os autores, Fábio Araújo e Jaisson Teixeira Lino, produzem uma história das lutas travadas pelo povo Kaingang pela demarcação da Terra Indígena Iraí, localizada no município de mesmo nome, no Rio Grande do Sul. Sua leitura permite concluir que o eixo norteador das tentativas de espólio da referida terra indígena por agente públicos e privados esteve centrado nos discursos de modernidade, a qual presumivelmente os Kaingang estariam “atrapalhando” o “progresso” econômico da região noroeste do Rio Grande do Sul. No centro da disputa, encontrava-se um aeroporto construído em terras reivindicadas e que, tempos depois, foi retomada pelos Kaingang da área.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. C. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- BECKER, Í. I. B. **O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.
- BROCHADO, J. P. **An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America**. Tese de Doutorado. Champaign: University of Illinois, 1984.
- CAVALCANTE, T. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo - Franca, v. 30, n.1, jan./jun. 2011. Versão on-line.
- CRÉPEAU, R. R. “Mythe et Rituel Chez Les Indiens Kaingang Du Brésil Méridional”. **Religiologiques**, Montréal, n. 10, p. 143-157, 1994.
- CUNHA, M. C. da. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia da Letra e Secretaria. Municipal da cultura, FapespeCia. Das Letras, 1992.
- D’ANGELIS, W. **Toldo Chimbangue: História e Luta Kaingang em Santa Catarina**. Xanxerê: [s.n.], 1984.
- EREMITES DE OLIVEIRA, J. Sobre os conceitos de Etnoistória e História Indígena: uma discussão ainda necessária. **XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa**, 2003.
- FAUSTO, C. **Os índios antes do Brasil**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FUNARI, P. P.; NOELLI, F. **Pré-história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.
- GRUPIONI, L.D. B. (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994

HELM, C. M. V.; REIS, M. J. **Hidrelétrica e Reassentamento de Populações: Aspectos Sócio-Culturais**. Curitiba: GTZ/PIAB, 1993. 90p.

LANGE A. M. C. R.; BLOEMER, N; NACKE, A. **Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue**. 1984. Brasília: FUNAI, processo 975/83.

MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NOELLI, F. S. **Sem Tekohá não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Jacuí, Rio Grande do Sul**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1993.

NIMUENDAJU UNKEL, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987.

PROUS, A. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Editora da UnB, 1992.

REIS, M. J. **A problemática arqueológica das estruturas subterrâneas no planalto catarinense**. Erechim: Habilis, 2007.

QUIJANO, A.. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. 2005. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>. Acesso em: 15 jul. 2015.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

SANTOS, S. C. **Índios e brancos no sul do Brasil**. - A dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Lunardelli, 1973.

SCHADEN, E.. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

SCHMITZ, P. I. Um paradeiro Guarani do Alto-Uruguai. **Pesquisas, n.1**, Porto Alegre, p. 122-142, 1957.

SCHMITZ, P. I. A cerâmica Guarani na Ilha de Santa Catarina e a cerâmica da Base Aérea – A coleção Berenhauer. **Pesquisas, Antropologia**, n. 18, Porto Alegre, p. 267-324, 1959.

SIMONIAN, L. T. L. **Terra de posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas**. 1981. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.

STERN, S. J. **Resistance rebellion and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.

THOMPSON, E.P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

VEIGA, J. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. 1994, 220f. Dissertação (IFCH – UNICAMP, Mestrado em Antropologia). Campinas, 1994.

VARNHAGEN, F. A. **História geral do Brasil**, isto é, do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste estado, hoje império independente, escrita em presença de muitos documentos autênticos recolhidos nos arquivos do Brasil, de Portugal, da Espanha e da Holanda. Por um sócio do Instituto Histórico do Brasil, natural de Sorocaba. 2 v. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1854-1857.

WALSH, C. (Ed.). **Estudios culturales Latinoamericanos**: Retos desde y sobre la región Andina. Quito: Abya Yala, 2003.

Capítulo I

As Morais da História:
Aprendendo com o Passado

O ESTADO BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS: UMA MIRADA CONTEXTUALIZADA

Clovis Antonio Brighenti

INTRODUÇÃO

O século XX revelou-se tão funesto para os povos indígenas como foi o período colonial. Se na Colônia a população indígena litorânea e das regiões das várzeas das grandes bacias hidrográficas foi dizimada pelas doenças, escravidão, trabalhos forçados e assassinatos, no século XX foi a vez da população do interior do Brasil, região denominada genericamente de “sertões”. A estimativa demográfica da população indígena em território brasileiro para o ano de 1922 era de 1,2 milhões de pessoas, segundo o diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Luíz Bueno Horta Barbosa (RIBEIRO, 1970, p. 255). Já para o ano de 1957, Darcy Ribeiro estima números entre “um mínimo de sessenta e oito mil e cem e um máximo de novena e nove mil e setecentos” (RIBEIRO, 1970, p. 431). Informa ainda Ribeiro (1970), que ao longo deste século oitenta e sete povos indígenas foram exterminados e quase todos eles sofreram fortes reduções demográficas “e profundas transformações em seus modos de vida” (RIBEIRO, 1970, p. 434).

Há uma singularidade no século XX se comparada ao período colonial, qual seja, a participação ativa do Estado brasileiro como ator principal da violência – pela ação e omissão – agravada pela violação das leis, que diferentemente do período colonial eram mais vastas, com maior alcance e teoricamente mais fáceis de serem fiscalizadas devido a maior difusão e proximidade dos tribunais. Para se ter uma ideia da dificuldade de acessar os tribunais no período colonial, John Monteiro (1994) relata que as respostas às denúncias levadas ao Conselho Ultramarino (criado em 1642 em Lisboa) demoravam para retornar à colônia e quando chegavam o fato já estava consumado, como ocorreu com os Caicaizes e Juruna da Ilha do Marajó que foram tomados em “Guerra Justa”. A ação foi questionada pelos padres jesuítas, porém, quando a decisão favorável aos indígenas chegou ao Gran Pará, cinco anos após a denúncia, estes estavam todos vendidos aos colonos ou mortos, sendo impossível restabelecer a coletividade.

Outro fator que agrava a violência praticada pelo Estado no século XX é o regime tutelar aplicado aos índios pela força do Código Civil de 1916. Cabia ao Estado a tutela e este fez uso para manter os indígenas cerceados do direito de ir e vir, transformando as aldeias em “cerco da paz” como bem destacou Antonio Carlos de Souza Lima. Estavam a mercê dos “chefes de postos”, que pelo regime tutelar tinham poderes legais e, a depender do humor e dos interesses que estabeleciam com os regionais, eram mais ou menos rígidos em aplicar sanções punitivas aos indígenas e liberar madeiras, terras e produtos para os empresários locais.

No século XX os indígenas experienciaram diferentes ações do Estado.

Didaticamente analisaremos essas ações distribuídas em quatro grandes momentos. O primeiro deles caracterizado pelo início da República como um grande vácuo de legislação e, por conseguinte, de política indigenista. Desde a proclamação da República até 1906 a política indigenista brasileira ficou subordinada às Unidades da Federação. O Decreto nº 07, de 20 de novembro de 1889 em seu parágrafo 12, repassava os estados a responsabilidade de “promover a organização da estatística do Estado, a catequese e civilização dos indígenas e o estabelecimento de colônias”. Pela força desse decreto alguns estados criaram reservas indígenas, reduzindo os territórios dos antigos aldeamentos ou criando minúsculas reservas sobre os territórios tradicionais. Com a criação do Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio, através do Decreto nº 1.606, de 29 de dezembro de 1906, a responsabilidade da “imigração e colonização, catechese e civilização dos índios” passou para a alçada deste Ministério, ou seja, a política indigenista volta à jurisdição federal.

O segundo grande momento foi a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI) através do Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, quando o Estado centraliza a ação indigenista na esfera federal e organiza toda uma burocracia para atuar com os povos indígenas. Esse grande momento termina em 1967 com a extinção deste órgão e criação da Fundação Nacional do Índio (Funai). Foram 57 anos de atuação com grandes percalços e minado de contradições. Passou por vários ministérios e ao menos 26 presidentes. Às vésperas de sua extinção sofreu duas CPIs no Congresso Nacional e um Inquérito Federal relativo à atuação de todo o órgão, além de inquéritos localizados por repartições ou regionalizados.

O terceiro grande momento ocorreu com a criação da Funai através da Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967, em pleno governo militar. A política indigenista permaneceu federalizada, mas ocorreram mudanças profundas na atuação deste órgão se comparada à atuação do SPI. Sua estrutura administrativa foi dinamizada, o que permitiu o aumento da exploração dos recursos naturais e das produções agrícolas e pecuárias nas Terras Indígenas, através de seu Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) criado para aprimorar a exploração das Terras Indígenas e transformar a Fundação numa empresa rentável. Era o órgão ideal para atender a política dos governos militares.

O quarto grande momento foi a promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988. Nesse caso, mais do que uma ação do Estado, foi uma conquista dos povos indígenas e da sociedade brasileira que os apoiava. A CF de 1988 modificou radicalmente a legislação brasileira relativa aos povos indígenas, é uma mudança filosófica que orienta para um novo relacionamento do Estado com esses povos, tendo como parâmetro o reconhecimento das autonomias indígenas. Se até 1988 o desaparecimento dos povos indígenas era certo – seja pela integração ou extermínio –, a partir desse momento os indígenas passam a

serem reconhecidos em sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.

Apesar das singularidades dos períodos e das variantes em cada um deles, há um eixo comum que perpassa os três primeiros, qual seja, a perspectiva da transitoriedade dos povos indígenas. Toda a ação do Estado e dos estados federados no curto espaço de tempo que ficaram responsáveis pela política indigenista, partia do pressuposto que os indígenas eram transitórios, ou seja, que deveriam desaparecer enquanto sociedades e integrar a Nação brasileira. Em menor ou maior grau e intensidade os indígenas foram sendo “preparados” para abandonar seus costumes e sua forma de vida, a começar pelo abandono da língua e pela inserção ao mundo do trabalho capitalista.

Outra particularidade do século XX foi a laicização da ação indigenista. Segundo Leandro Mendes Rocha, tanto Marechal Cândido Rondon como Luís Bueno Horta Barbosa e Alípio Bandeira, todos militares positivistas, eram contrários deixar a temática indígena por conta da Igreja, argumentando que a legislação só permitia a Igreja a catequização dos indígenas, não seu amparo.

OS INDÍGENAS NOS PRIMÓRDIOS DA REPÚBLICA

Darcy Ribeiro (1970) afirma que nos primeiros vinte anos, a República nada fez para regulamentar a relação com os indígenas, embora a expansão agrícola, a abertura de linhas telegráficas e a navegação dos rios com barcos a vapor tenham dizimado dezenas de povos. Há de se considerar que foram os ruralistas, descontentes com a abolição da escravidão que, através de um golpe, proclamaram a República. O poder e a influência desse setor na sociedade brasileira foi e segue uma constante.

O período que sucede a Lei de Terras de 1850, com a introdução da propriedade privada e a entrada maciça de imigrantes europeus, as terras passam a ser altamente valorizadas e os conflitos no interior do país se avolumam. As regiões de maiores conflitos vão ocorrer no centro Sul do Brasil, onde havia indígenas que bravamente resistiam em suas terras, como os Krenak em Minas Gerais, os Kaingang no Oeste paulista e os Xokleng no centro leste catarinense, povos que fazem parte do tronco linguístico Macro-Jê, considerados Botocudos e que foram vítimas da “Guerra Justa” de D. João VI a partir da instalação da corte no Rio de Janeiro em 1808.

A política indigenista atrelada aos governos estaduais, de 1889 a 1906, contribuiu para aumentar a pressão da população local contra os indígenas. Nos primeiros anos do século XX, em Santa Catarina, o governo estadual pagava milícias armadas denominadas de “bugreiros” para promover o extermínio Xokleng, com o argumento de proteger os colonos contra os “ataques” indígenas. Havia também os milicianos ocasionais que atuavam por conta própria ou contratados pelas colônias alemãs e italianas que se instalavam no

interior do território Xokleng. Dorvalino Kock informa que em 1905 o governo estadual enviou 500 mil réis para despesas com a “perseguição dos selvagens”. A chacina no referido ano foi de mais de 80 Xokleng assassinados e 8 crianças sequestradas, sendo que apenas um chegou com vida na vila próxima. Em 1907, outras expedições em Blumenau custaram 4 contos e 86 réis, de acordo com o autor. Foram décadas de atuação dessas milícias. Na entrevista concedida ao antropólogo Silvio Coelho dos Santos o miliciano Ireno Pinheiro observou que Getúlio Vargas era presidente quando fez a “última batida”, apesar do apelo do governador catarinense Gustavo Richard, tomado pelos ideais positivistas, ter afirmando em 1907 que “nunca mais será mandada uma batida oficial contra os pobres silvícolas, e serão castigadas, daqui por diante, quaisquer batidas feitas por particulares” (KOCH, 2002, p. 179).

No estado de São Paulo o avanço dos ruralistas (cafeicultores no geral) e a abertura da ferrovia Noroeste adentraram no território Kaingang, último grupo desse povo ainda livre das interferências da sociedade nacional. A tenaz defesa do território por parte dos Kaingang gerou retaliações criminosas contra esse grupo. Estima-se que mais de mil Kaingang foram assassinados, especialmente depois dos incidentes que provocou a morte do Monsenhor Claro Monteiro, quando este descia o rio Feio em maio de 1901 e após os combates em 1905 com a Comissão Geográfica. Outros ataques sucederam a Oeste, que teriam matado pelo menos 15 trabalhadores da ferrovia. Darcy Ribeiro relata que a empresa construtora da estrada fornecia armamento e munição à vontade para todo seu pessoal, que dia e noite atiravam sem cessar contra a mata a qualquer movimento suspeito, as carabinas ficam sempre ao alcance das mãos dos construtores da estrada. Em 1909 a companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil pediu proteção do exército e arrematou milicianos para praticar caçadas aos Kaingang. Ribeiro observa ainda que nos anos de 1908, 1909 e 1910 foram realizados inúmeros ataques pelos bugreiros, que praticamente dizimou a população Kaingang.

O debate saía dos sertões e adentrava o campo jornalístico e acadêmico a fim de influenciar as ações públicas do Estado. Conforme bem destaca Cerneiro da Cunha (1992) o debate estava centrado entre a humanidade ou animalidade do indígena. Curt Numuendajú, em artigo publicado no jornal **O Estado de São Paulo**, em 03/07/1910 com o título “uma tragédia”, desconsidera os crimes praticados pelo Estado e menospreza a resistência Kaingang, tratando-a como insensatez e cegueira teimosa:

A resistência dos Coroados ainda pode durar anos, mas, apertados por todos os lados, deverão um dia perceber a insensatez da sua resistência e, como no Paraná, Rio Grande do Sul e Argentina, procurarão, até mesmo em São Paulo, negociações que eles no momento ainda refutam numa cegueira teimosa. E então o nosso mundo cultural estará admirando esse grupinho de peles vermelhas que, por tanto tempo, representava o terror do Sertão com ar miserável. (NUMUENDAJÚ, 1910).

No caso dos Xokleng, o médico naturalista Georg Carl Adolf Bleyer, publicou em 1905 sua posição sobre esse povo indígena, considerando que não havia outra solução que a extinção do povo: “Estes índios necessitam da paz, porém para a nação guerreira dos Schokleng a paz, verossimilmente, só reinará quando o último destes índios das selvas de Santa Catarina desaparecer e já não puder vingar-se” (BLEYER M. COSTA, 2003, p. 278).

Foi o posicionamento a favor do extermínio dos indígenas, do diretor do Museu Paulista Hermann Von Ihering, que gerou mais repercussão, especialmente pela visibilidade do cargo que ocupava à época. Ihering argumentava, em 1907, que os indígenas não ofereciam nenhuma contribuição para a civilização do país, ao contrário, eram um “empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio” (VON IHERING, 1907). Darcy Ribeiro informa que o índio, até então esquecido, torna-se assunto do dia como na imprensa, nas revistas especializadas, nas instituições humanitárias.

O debate acalorado ganhou repercussão internacional quando a violência praticada foi denunciada no 16º Congresso Internacional de Americanistas em Viena, 1908, pelo cientista checo Alberto Voitech Fric. A denúncia ocorreu após sua expulsão de Blumenau (SC) quando integrava a Liga Patriótica pela Catequese dos Silvícolas e por ter criticado as ações das milícias. O fato de ocorrerem confrontos com imigrantes germânicos foi decisivo para que o caso alçasse os jornais europeus, apesar da tentativa dos representantes do governo brasileiro em tentar desqualificar a denúncia. Três anos mais tarde, no 17º Congresso, em Buenos Aires, Fric conseguiu aprovar uma moção condenando a ação do Estado brasileiro.

Toma vulto o debate entre quem deveria se ocupar de resolver o problema. De um lado estavam os defensores da catequese e de outros os defensores de uma proposta laica. A maior influência fora exercida pelo Marechal Cândido Mariano Rondon, que vinha de larga experiência de contato com grupos indígenas no centro Oeste do país no processo de construção de linhas telegráficas.

Nessa primeira fase ficam explícitos os interesses sobre as terras ocupadas pelos indígenas. O conflito ocorre especialmente no centro Sul do Brasil onde ainda havia grupos indígenas resistindo em seus territórios e para onde estava sendo enviada a massa de imigrantes que adentrava o Brasil, seja para atuar como colonos ou para servir de mão de obra nos cafezais.

O debate acirrado estava centrado em resolver o problema dos colonos através do extermínio dos indígenas ou da “pacificação”. Apesar da Lei de Terras de 1850 (Lei 601), garantir o direito dos indígenas às terras nas quais se encontravam, não houve por parte do Estado empenho nesse sentido. Ao contrário, os territórios indígenas foram sendo reduzidos até restar pequenos cercos de paz, para onde essas populações foram confinadas.

Não encontramos registros de vozes que se posicionaram pela manutenção dos indígenas livres em seus espaços territoriais conforme determinava a Lei de Terras, ao contrário, a eliminação dos indígenas pela arma ou pela ciência era o destino traçado pela sociedade brasileira a esses povos.

OS 57 ANOS DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

Pacificar os índios, esse foi o discurso oficial para a criação do SPI. No entanto, sua prática demonstrou que ele fora criado para garantir que o capitalismo no campo pudesse ser efetivado sem entraves. A meta era confinar os indígenas em minúsculas reservas e liberar as terras para a agropecuária. Através da ação humanista o SPI retirou do indígena a condição política de cidadãos, transformando-os em tutelados, incapazes e inumanos. Dois diferentes momentos caracterizam o Serviço de Proteção aos Índios, o primeiro que se estende até 1930 e o segundo deste ano até sua extinção em 1967.

Arelado ao Ministério da Agricultura Indústria e Comércio, inicialmente, fora criado como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Era um projeto de “pacificação” do campo brasileiro, onde indígenas e camponeses (são utilizadas diferentes definições para camponeses, como sertanejos, caipiras, caboclos, embora possa ser estendido para outras categorias como extrativistas e ribeirinhos, entre outras) viviam à margem do Estado e em conflito com as novas formas de manifestação do capitalismo no campo. Canudos (1896-1897) e Contestado (1912-1916) são dois movimentos que ilustram a “necessidade” do Estado brasileiro “pacificar” o campo. Em regiões onde as terras foram loteadas para imigrantes e seus descendentes uma massa de camponeses foi expulsa de suas posses. Ademais, a grosso modo, esses camponeses eram no geral indígenas e seus descendentes, mesclados à população não indígena, como afirmou Luís Bueno H. Barbosa, “as gentes que se vieram transformando os índios”, agregado a massa de negros que permaneciam no campo sem-terra desde a abolição.

O SPILTN concebia os indígenas como categorias transitórias, que passariam de uma vida “selvagem” para trabalhadores rurais.

Brasileiros reduzidos à condição de brutos, inúteis a si e à coletividade e, o que é mais, entrando, em mais de um ponto, o aproveitamento da terra e das forças naturais, ele inclusive, e sendo exterminados barbaramente, como feras, por pseudocivilizados sem consciência e sem alma, a quem o índio involuntariamente prejudicava (...). (SPILTN *apud* LIMA, 1995, p.120).

A atenção e a assistência dispensada aos indígenas pelo SPI ocorreriam na medida em que estes estivessem “pacificados” e estabelecidos em reservas, ou seja, não havia proteção aos indígenas não pacificados, tampouco aos indígenas que não aceitavam as condições impostas pelas reservas. Souza Lima agrega outro elemento à ação do SPI, qual seja a de

trazer esses indígenas para a “marcha do progresso”.

De acordo com o Decreto nº 8.072, de 20 de Junho de 1910, que criou o SPI, ficou prevista uma estrutura organizacional com uma diretoria, duas subdiretorias e treze inspetorias regionais localizadas nos estados do Acre, Amazonas, Bahia, Espírito Santo, Maranhão, Minas Gerais, Pará, Paraná, Santa Catarina, São Paulo e Rio Grande do Sul. Para atuação com os indígenas foram criadas “povoações”, composta por um diretor, um ajudante e um escrevente e nos centros agrícolas um Diretor, um Chefe de Cultura e um Escrevente.

Essa estrutura foi alterada pelo Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911, pelo qual foram agrupadas as inspetorias do Acre com Amazonas e Santa Catarina com Rio Grande do Sul e extinta a inspetoria de Minas Gerais. Em 1914, nova estrutura foi proposta pelo Ofício nº 4, de 05 de maio de 1914. Foram agrupadas as Inspetorias regionais em 6 unidades, ficando Amazonas e Acre, Maranhão e Pará, Espírito Santo junto com Bahia e Minas Gerais, São Paulo e Goiás, Mato Grosso. No atendimento direto aos indígenas permaneceu os Centros Agrícolas e as Povoações Indígenas. Pelo Ofício citado a inspetoria do Rio Grande do Sul foi extinta. Naquele estado, havia sido criado um SPI regional, pela característica dos governos positivistas e pela ausência de grupos indígenas a serem pacificados. Apenas a TI Ligeiro (PI Paulinho de Almeida) era de responsabilidade do órgão federal, porém era considerado um centro agrícola indígena, destinado a ser modelo de integração pela via agrícola, passando para Posto Indígena de Nacionalização na década de 1940.

Em 1918, por força da Lei nº 3.454 de 1918, Localização dos Trabalhadores Nacionais deixou de fazer parte do órgão, passando a designar-se apenas como Serviço de Proteção aos Índios.

A principal característica desses primeiros 20 anos foram as diversas “pacificações” realizadas. Deixamos em aspas porque o termo mais apropriado seria o roubo dos territórios indígenas. A cada pacificação eram milhares de hectares de terra que entravam no mercado fundiário. Darcy Ribeiro diz que graças a atuação do SPI imensas regiões do país, especialmente em locais de maior produção agropecuária, foram ocupadas pacificamente pela sociedade brasileira. As terras eram registradas em nome de fazendeiros ou empresas agropecuárias antes mesmo de expulsar os indígenas, demonstrando que a expulsão era líquida e certa. Em São Paulo as terras ocupadas pelos Kaingang já estavam registradas em nome do senador Luíz Piza antes mesmo do SPI estabelecer o contato com o grupo. Dos territórios ocupados pelos indígenas “pacificados” uma fração mínima era reservada ao grupo, o restante era liberado para colonização, porém a fração mínima ia sendo permanentemente invadida, algumas chegando à extinção.

As “pacificações” implicavam muito mais que perda das terras, porque os

sobreviventes das armas de fogo eram tragados pelas doenças. Darcy Ribeiro observa que as armas mais eficientes para exterminar a população indígena foram os vírus, especialmente os que atacavam as vias respiratórias, como a gripe. Cita os casos dos Kaingang de São Paulo que 50% da população “pacificada” morreu nos primeiros anos de contato. No caso dos Xokleng Lakânô, em Santa Catarina perderam $\frac{3}{4}$ da população “pacificada” no início da segunda década de contato.

Pelo exposto, percebe-se que o Estado brasileiro não se preocupou em proteger os indígenas, mesmo com a criação do SPI. O que se processou nesses anos foi uma imensa irresponsabilidade do Estado brasileiro tanto no roubo dos territórios indígenas como provocando e expondo a população recém contatada as doenças para as quais tinha possibilidade de imunizá-los.

Da década de 1930 em diante ocorreram muitas mudanças no SPI. Leandro Rocha (2003), cuja obra abarca os anos pós 1930, observa que a partir dessa década começaram uma série de mudanças importantes na história do Brasil, como a reorganização e a modernização dos aparelhos de Estado, a crise no sistema oligárquico, a urbanização e expansão das atividades industriais.

Em 1930 o SPI é transferido para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, Ministério esse recém-criado por Getúlio Vargas (Decreto nº 19.433, de 26 de novembro de 1930) e responsável por mediar as relações de trabalho na cidade e no campo através da “localização de trabalhadores nacionais”. A mudança está associada a crise que o órgão vivia e a possibilidade de mediar as relações do campo. Porém, seguiu-se de diminuição de verbas para o SPI de 60,55% em 1931 e 63% em 1932, comparado a 1930, gerando fechamento de postos indígenas. Vários inspetores foram dispensados e outros substituídos por funcionários sem preparo para tal atividade.

O resultado mais grave (...) foi o aumento das pressões econômicas sobre as terras indígenas nas regiões onde se processa a expansão da sociedade envolvente. O poder central deixava um vácuo, que é imediatamente preenchido pelos tradicionais inimigos dos índios, encastelados nos poderes locais (ROCHA, 2003, p. 51).

Diante da crise, militares positivistas com influência no governo, liderados por Rondon, pressionaram para que o órgão fosse albergado no Ministério da Guerra, fato que ocorreu em 1934 (Decreto nº 24.700, de 12 de julho de 1934). O argumento para subordinar ao Ministério da Guerra era a preocupação com as fronteiras, as quais estavam habitadas por indígenas e que “pela suas qualidades moraes, robustez physica e adaptabilidade aos climas, que convêm aproveitar e educar pelos methodos próprios, chamando-o à nacionalidade antes que os paizes limítrofes os chamem à sua” (BRASIL *apud* ROCHA, 2003, p. 52).

Nas justificativas para a transferência os militares positivistas fizeram duras críticas à atuação do órgão:

Começaram os ataques aos índios e a tomada das suas terras, sobretudo no Pará, no Paraná, em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul, no Estado do Amazonas e na Bahia; o abandono dos postos de atuação pelos índios pacificados, que retornaram à mata e recomeçaram as hostilidades, como se viu no Sul da Bahia; o abandono das lavouras e campos de criação, a perda de machinas, instalações e utensílios custoso; roubo e dispersão de gado, enfim para acabar de aniquilar o que restava do Serviço, surgiu verdadeiro assalto aos bens da Ação e dos Índios, acumulados nos postos, como aconteceu no Posto da “Ilha do Bananal”, em Goyas. (BRASIL *apud* ROCHA, 2003, p. 53).

Um novo regulamento é aprovado para o SPI através do Decreto nº 736, de 06 de abril de 1936, pelo qual o aspecto central é a “nacionalização dos selvícolas” e a sua transformação em “guardes de fronteira”. São reorganizadas as Inspetorias Regionais, num total de 08: Amazonas e Acre; Pará, Maranhão, Paraíba com Pernambuco e Bahia, São Paulo e Mato Grosso, os três estados do Sul, Mato Grosso (Sul e Norte), Goiás. Os postos indígenas recebem novas nomenclaturas e funções em 5 modalidades: Posto Indígena de Nacionalização; Posto Indígena de Tratamento; Posto Indígena de Fronteira; Posto Indígena de Atração; e, Posto Indígena de Criação.

Com o lançamento do programa Marcha para o Oeste na ditadura getulista, inicia-se um novo marco da ação indigenista. Os ruralistas estão com Getúlio e o campo recebe mais atenção. O SPI é transferido para o Ministério da Agricultura (Decreto-Lei nº 1.736, de 3 de novembro de 1939), com o argumento de que problema da proteção aos índios se acha intimamente ligado à colonização para que possam colaborar com as “populações civilizadas” que se dedicam às atividades agrícolas. Os indígenas voltam a ser enfatizados como futuros trabalhadores rurais. Novos postos indígenas e novas frentes de atração são criadas. O SPI assume, em 1941, mais três postos no RS, dividindo com aquele estado a responsabilidade com os indígenas.

Através do Decreto-Lei 1794, de 22 de novembro de 1939, é criado o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), presidida por Rondon, como responsável por estabelecer as diretrizes da política indigenista. Mas na prática as orientações do Conselho foram pouco consideradas pelo SPI.

Em 1960 o SPI promove nova reorganização das Inspetorias Regionais, num total de nove, as mesmas que irão permanecer até sua extinção. Também foram redistribuídos os postos indígenas, num total de 98.

No contexto da Marcha para o Oeste, lançada em 01 de janeiro de 1938, desejava Vargas “levar homens sem-terra, para terra sem homens”, ou seja, ocupar os territórios indígenas no Centro Oeste brasileiro, como estratégia geopolítica. Novamente o conceito de não humanidade dos indígenas emerge no discurso de Vargas, inumanos e não

portadores de direito¹.

Novas “pacificações” foram realizadas, especialmente na região Centro Oeste. Em 1959 Moreira Neto tece duras críticas as ações:

O que se verifica então é que as próprias equipes de pacificação se associam a seringalistas e exploradores de castanhas que vão imediatamente ocupando as áreas tornadas acessíveis pela atração dos grupos hostis. Dessa forma, as atuais medidas pacificadoras serão desaconselháveis como inconvenientes, se tem em conta os interesses e direitos dos grupos indígenas por elas atingidos (MOREIRA NETO *apud* ROCHA, 2003, p. 56).

O nacional desenvolvimentismo favorece a abertura de estradas, como a Belém-Brasília e é criada a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVEA), que também vai interferir na condução da política indigenista naquela região.

Resultado da forma como o SPI se relacionou com os povos indígenas, através do abuso da tutela e da exploração dos recursos das TIs, é gerada uma crise se precedentes. Uma crise anunciada, fruto de um relacionamento condenável entre Estado e povos indígenas. O inquérito efetivado por Jader Figueiredo Correa, em que dezenas de servidores do SPI são indiciados, é um reflexo a política do Estado, que está para além da conduta individual. Confinados em reservas, saqueados seus bens, torturados, proibidos de manifestarem-se política e culturalmente, explorados na mão de obra e cerceados no direito de ir e vir, os indígenas ficam reféns de servidores inescrupulosos. Esses mesmos servidores vendem os bens como o gado dos índios com o argumento de que é recompensa pelo trabalho distante, ao ponto de os indígenas preferirem ser peões/vaqueiros de fazendeiros que cuidar do gado do SPI, conforme denunciou o ex-diretor do órgão José Maria da Gama Malcher. No Sul do Brasil pinheirais de altíssimo valor econômico (sem considerar o valor cultural para os indígenas) são negociados entre funcionários e empresários regionais. Esse é o resultado de 57 anos de atuação de um órgão que somente efetivava a defesa dos indígenas se não afetasse os interesses alheios.

No Centro Sul do Brasil o SPI entregou mais de 50% das terras indígenas a interesses particulares, através de acordos espúrios com os governos estaduais, como com o estado do Paraná através de seu governador Moises Lupion (PR), em 1949, e com o estado de Santa Catarina em 1952, pelo qual cedeu parte da terra do povo Xokleng Lakãno e da terra indígena Xapecó, do povo Kaingang, além de entregar a totalidade da TI Toldo Imbu a empresas privadas.

Diversas terras Guarani foram extintas pelo SPI e sua população transferida para as terras Kaingang. No estado do Paraná, os Guarani do Tekoha Lope'i, Três lagoas e

¹ Getúlio Vargas sobrevoa a região central do Brasil e decide criar a Fundação Brasil Central (FBC) em 1944, para colonização da região central do Brasil que incorporaria a Expedição Roncador-Xingu iniciada em 1943, pela qual foram reduzidos os indígenas no parque do Xingu, criado para essa finalidade.

Jacutinga foram transferidos para a terra Kaingang de Rio das Cobras. Em Santa Catarina os Guarani do Araçai, foram transferidos para a terra Kaingang de Nonoai (RS). A comunidade do Rio Pesqueiro foi transferida para a terra Kaingang do Xapécó e houve tentativas de transferir os Guarani do Morro dos Cavalos para a Terra Xokleng Lakânó, alegando que lá era o “lugar de índio” (BRIGHENTI, 2010).

As denúncias de corrupção, maus tratos e roubo dos bens indígenas ganham jornais locais e internacionais. Entre 1962 e 1967 ao menos 150 inquéritos administrativos são instaurados contra funcionários do SPI pelo Ministério da Agricultura. Ninguém foi punido.

Em 1963, em meio às denúncias internacionais, uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) é criada a pedido pelo deputado Valério Magalhães a fim de investigar vários crimes, dentre eles: roubo do patrimônio indígena; prática de homicídio; desvio de verbas; e falsificação de documentos e recibos contábeis. O relatório definitivo resultante dos trabalhos da CPI sugere ao governo que proceda a reorganização do SPI e recomenda a agilização nos processos de regularização das Terras Indígenas. Concretamente nenhum resultado prático se efetivou.

Em 1964 ocorre o golpe militar. O SPI, controlado pelo PTB, partido da oposição, passa a ser mais criticado internamente no próprio governo. É criado o Ministério do Interior e a fim de demonstrar mudança e moralização do serviço público, argumentos que fundamentaram o golpe militar, o ministro Albuquerque Lima nomeou (Portaria nº 239 de 1967) o procurador federal Jader de Figueiredo Correia para proceder a um inquérito e apurar as irregularidades.

O Relatório, com mais de 5 mil páginas, identificou uma relação de delitos cometidos contra os indígenas pelos funcionários do SPI tipificadas assim por Figueiredo (1968)

Crimes a pessoa e a propriedade do índio; Assassinatos de índios (individualmente e coletivos: tribos); Prostituição de Índias; Sevícias; Trabalho escravo; Usurpação do trabalho do índio; Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio Indígena – Dilapidação do patrimônio Indígena; Venda de gado; Arrendamento de terras; Venda de madeira; Exploração de minérios; Venda de castanhas e outros produtos de atividade extrativa e de colheita; Venda de produtos de artesanato indígena; Doação criminosa de terras; Venda de veículos – Alcance de importâncias incalculáveis; Adulteração de documentos oficiais; Fraude em processo de comprovação de contas; Desvios de verbas orçamentárias; Aplicação irregular de dinheiros públicos; Omissões dolosas; Admissões fraudulentas de funcionários; Incúria administrativa (FIGUEIREDO CORREIA, 1968, p. 6).

Pela investigação foram assinalados 134 casos de inquéritos abertos contra funcionários além de 200 demissões, anulação de medidas administrativas, ameaças de mortes etc. Entre os indiciados estavam ex-ministros, dois generais, um tenente coronel e dois majores ex-diretores do SPI. Porém, o relatório foi arquivado sem efetivar as medidas apontadas

pelo inquérito. O Relatório “desaparece” e é encontrado no final de 2012 no Museu do Índio (RJ) em caixas a catalogar de material enviado de Brasília, pelo pesquisador Marcelo Zelic, da Organização Não Governamental Tortura Nunca Mais.

Jader Figueiredo ficou estarrecido com os crimes praticados. Escreveu em seu relatório que “é espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade” (FIGUEIREDO CORREIA, 1968, p. 2). Acusa funcionários de venderem crianças indígenas, além de torturas contra crianças e adultos a “título de ministrar justiça”. Completa Figueiredo: “Os espancamentos, independente de idade ou sexo, participavam da rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionando a invalidez ou a morte” (FIGUEIREDO CORREIA, 1968, p. 3). Segundo ele, os chefes de posto obrigavam pais espancar filhos, filhos espancar pais ou outros entes queridos. Sob a administração da 7ª Inspeção do SPI, localizada em Curitiba, que atendia a todos os Postos Indígenas no Sul do Brasil, a tortura no tronco era a prática que mais ocorria, segundo Figueiredo.

A partir dos fatos apurados por Jader Figueiredo, o Congresso Nacional cria nova CPI. Os deputados percorrem o Brasil para ver *in loco* o que estava acontecendo, e ficam estarrecidos com as violências praticadas contra os indígenas. Entretanto, devido ao fechamento do Congresso Nacional com o Ato Institucional nº 5, no dia 13 de dezembro de 1968, a CPI não conclui os trabalhos, mas produziu importante acervo de informações sobre a ação do órgão².

Em 24 de outubro de 1968, a Assembleia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul concluiu os trabalhos da Comissão Parlamentar de Inquérito criada para investigar a violência praticada pelo estado contra os povos indígenas. Os deputados aprovaram a Resolução nº 1.605, que reconhecia o direito da posse dos indígenas Kaingang e Guarani sobre os “toldos”, ou seja, sobre as terras demarcadas por aquele estado, das quais os indígenas haviam sido expulsos pelo próprio estado. Porém, a resolução não foi cumprida.

TUTELA – O CRIME DO ESTADO BRASILEIRO NO SÉCULO XX

Para dar conta da prática do “confinamento” dos povos indígenas, no início do século XX foi transformado em política indigenista oficial o regime tutelar delineado no século XIX. Em relação ao caráter sociológico do poder tutelar, o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima (1995) analisa que se tratava de uma forma de guerra entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. A cada contato com povos indígenas novas formas de imposição

² Sobre essa CPI foi produzido uma média metragem denominada “Índios, Memória de Uma CPI”, de Hermano Penna. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qIayUPFEI8I>. Acesso em: 16 out. 2019.

se faziam presentes. A tutela extrapolava o campo teórico e se convertia em atitudes e práticas políticas, sendo as “reservas indígenas” o melhor produto da dinâmica tutelar. Eram pequenas glebas de terra onde os indígenas eram assentados, obrigados a modificar seus padrões socioeconômicos controlados e vigiados pela administração pública. A tutela foi conduzida pelo próprio Estado por meio dos órgãos indigenistas (SPI e Funai) que promoviam a intermediação entre indígenas e sociedade regional, especialmente no que tange à disputa por terras e a exploração dos recursos naturais das Terras Indígenas.

O Código Civil de 1916 considerou os indígenas relativamente incapazes. Para Clovis Beviláqua, redator do Código Civil, os indígenas não eram cidadãos (não eram parte da sociedade brasileira) e, portanto, não poderiam ser regidos pelo Código Civil. Porém, defendia a ideia de que os indígenas fossem regidos por lei especial, a tutela. O debate entre humanidade e animalidade dos indígenas se fazia presente também no Código Civil.

Em 1928, o estatuto jurídico das sociedades indígenas foi regulamentado pela Lei 5484 que previa a possibilidade de emancipação progressiva da tutela aos classificar os indígenas nas categorias: “nômades” “arranchados ou aldeados” viviam em povoações e os que “viviam promiscuamente com os civilizados”. Esses últimos deveriam ser emancipados mediante documento do SPI. “Aos povos emancipados o Estado reserva a lei dos brancos e aos não emancipados a interpretação da lei dos brancos” (ROCHA, 2003, p. 68).

Com o Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928, a tutela orfanológica deixou de existir e passou a ser tutela do SPI, ou seja, deixou de ser tutelado pelo poder judiciário e passou a ser tutelado pelo poder executivo. No Código Penal de 1940 os indígenas eram considerados como se tivessem o “desenvolvimento mental incompleto ou retardado” (DECRETO-LEI Nº 2.848, Art. 26, 1940).

Por quase um século o regime tutelar manteve a população indígena privada de manifestar-se. Toda interlocução ocorria por meio dos agentes indigenistas, servidores do Serviço de Proteção aos Índios e, a partir de 1967, da Fundação Nacional do Índio. Eram proibidos inclusive de falar a língua materna e manifestar-se em suas particularidades religiosas. As terras indígenas foram exploradas economicamente pelo Estado. No centro Sul do Brasil, o poder estatal mantinha um tripé de exploração das terras Kaingang: projetos agropastoris; arrendamento das terras indígenas; e exploração da madeira nativa. A transformação em camponeses pobres era a meta e o destino traçados pelo Estado aos indígenas.

O regime tutelar não deixa dúvida quanto a responsabilidade do Estado nos casos de omissão de proteção, defesa e assistência. Porém, pior que a omissão era a violência gerada contra os indígenas, pelo próprio Estado, sob o argumento de que eram tutelados. Em Santa Catarina diversas transferências forçadas de indígenas eram praticadas pelos chefes de postos. De acordo com Rocha (2003, p. 74),

Invocando o regime tutelar não raras as vezes em que o Estado tomou medidas lesivas aos interesses dos índios, seja negociando diretamente, com empresas a produção de uma comunidade de forma desvantajosa (...) seja utilizando-se da violência do arbítrio dos encarregados dos povos indígenas.

Alguns chefes de postos eram os principais responsáveis pelas violências contra os indígenas, albergados no direito de tutor. Ocorreu casos em que o próprio chefe de posto foi acusado de mandar assassinar um indígena, quando este decide denunciar as falcatruas. Nesse aspecto, os Postos Indígenas, eram espaços de poder, de violência física e simbólica, pela presença ostensiva e vigilante.

Para auxiliar os trabalhos do chefe de posto foram criadas instâncias de poder denominadas Polícia Indígena. Não era uma ideia original do SPI, porque essa instância de poder já fazia parte do Regulamento das Missões de 1845. Porém, foi com SPI que ela se institucionalizou e se militarizou. Previa um número de policiais proporcional ao número de indígenas: em aldeias com 100 pessoas, o número de policiais deveria ser entre 10 e 25 policiais indígenas, já aldeias em com menos de 100 pessoas, o número deveria ser entre 5 a 8 policiais indígenas. Uniformes também eram requeridos para os policiais indígenas. A justificativa para criação desse corpo disciplinador era a segurança da comunidade, porém seu uso foi, em geral, para a repressão.

RENDA INDÍGENA

Com a transferência do SPI para o Ministério da Agricultura, em 1939, no governo Vargas, inicia-se uma nova fase do órgão indigenista. Postos são instalados dentro das Terras Indígenas e a sustentação econômica do Serviço passou a se dar com a exploração econômica das terras e da mão de obra indígena. Através do Decreto nº 10.652, de 16 de outubro de 1942, modificado pelos Decretos nº 12.318 de 27 de abril de 1943 e 17.684 de 26 de janeiro de 1945, o SPI era autorizado a “explorar as riquezas naturais, das indústrias extrativas ou de quaisquer outras fontes de rendimento do patrimônio indígena para assegurar, oportunamente, a emancipação econômica das tribos”, ficando assim instituída a renda indígena.

Foi a porta aberta para a dilapidação das terras indígenas. Quando Jader Figueiredo solicita formalmente as rendas registradas no setor contábil do órgão sobre Renda Indígena, é curioso notar que de algumas terras indígenas que estavam totalmente arrendadas e que havia contratos de venda de madeira, não aparecem quaisquer valores relativos à renda indígena, ou seja, tratava-se de recursos desviados.

As terras indígenas no Sul do Brasil eram as que mais geravam renda. No ano de 1953, os dados do relatório da gestão de Gama Malcher, indicam que apenas a produção de trigo nas TIs do Sul atenderam mais que todo o restante dos bens extraídos das TIs

no Brasil, com mais de 1.500 mil do trigo contra pouco acima de 1.200 mil do restante – nessa soma a madeira extraída das TIs Kaingang não estavam inclusas. Os Kaingang da TI Guarita (RS) receberam prêmios de melhores produtores de trigo. Indígenas Xokleng também foram premiados como melhores produtores de mandioca. Pouco retornava aos indígenas. A miséria nas áreas Kaingang, confirmada pela CPI de 1968, contrastava com o montante de recursos extraídos das próprias TIs.

A exploração econômica das terras indígenas foi a porta aberta para que os chefes de postos abusassem das relações perniciosas com os empresários regionais. O órgão não tinha controle dos desvios praticados, porém estava ciente que eles ocorriam em larga escala. Diante do descontrole da exploração, o SPI publicou em seu Boletim Interno uma definição de renda Indígena:

Voltamos a publicar o Parecer elaborado pelo SPI 2.353/57, devidamente aprovado pela Diretoria, o qual deve ser rigorosamente observado “in totum” por todos os servidores deste Serviço (...). Está evidente o equívoco de interpretação, sobre o conceito de “Renda Indígena”. Toda produção coletiva, administrada pelo Posto, explorando ou utilizando bens do patrimônio indígena, pertence ao movimento financeiro-econômico bens do índio como um todo. (...). A produção individual é diferente, pertence rigorosamente, ao produtor (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. Boletim Interno. SPI, Rio de Janeiro, nº 26, 1959).

Na prática não surtiu efeito, porque o Relatório Figueiredo, realizado uma década depois, constatou que muitos funcionários do SPI e empresários regionais enriqueceram com a exploração das terras e da mão de obra indígena. Nesse aspecto, ocorre um processo inverso de uma espécie de senso comum da sociedade, que acredita que o Estado brasileiro sustenta economicamente os indígenas. A história demonstrou o contrário, foram os indígenas e suas terras que sustentaram tanto o SPI como a Funai até praticamente 1988.

O INDIGENISMO DA FUNAI NOS GOVERNOS MILITARES

A Extinção do SPI e a criação da Funai podem ser explicadas pelo fator da roubo-lheira que ocorria no SPI, denunciado pela imprensa internacional, que motivou duas CPIs e um inquérito instaurado pelo próprio Ministério do Interior. Porém, na observação de Leandro Rocha, é necessário analisar o contexto mais amplo, ligado a modernização que desejava se ajustar o Estado brasileiro e o maior controle sobre a política indigenista.

(...) as mudanças ocorridas no Estado não são estranhas a extinção do SPI. O Estado necessitava ajustar-se à nova fase do capitalismo, à internacionalização da economia brasileira, modernizando seus aparelhos de modo a facilitar as novas formas de acumulação engendradas pelo sistema capitalista brasileiro. O modelo de substituição de importações de produtos industrializados entram em crise expondo suas contradições através do conflito crescente entre o nacional desenvolvimentismo e independente e as preservação dos vínculos e compromissos com a sociedade tradicional. O Golpe de 1964 assinala a transição definitiva para o modelo de

desenvolvimento econômico associado aos sistema político-econômico internacional, como novo padrão de reprodução do capital. (ROCHA, 2003, p. 62)

O autor destaca ainda que com o SPI havia uma dispersão de atuações com indígenas, quando vários órgãos se ocupavam do atendimento, como o SPI, CNPI e o Parque Nacional do Xingu, com pouca eficiência e sem controle central. Com a Funai, esses órgãos serão todos unificados.

Porém, o que mais motivou a mudança do SPI para a Funai foi a necessidade de melhor controlar a Renda Indígena. Na lei de criação da Funai está explícita a função do órgão de “gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização” (Art. 1º, inciso II, da Lei nº 5371/67). Pelo art. 2º da mesma lei, a renda indígena fazia parte do Patrimônio da Funai: “pelo dízimo da renda líquida anual do Patrimônio Indígena”. Volumosos recursos eram gerados nas TIs e desapareciam nos desvios e falcaturas.

A decisão por Fundação e não outro órgão tem a ver com a Renda Indígena. De acordo com Rocha (2003) no ordenamento jurídico brasileiro as Fundações gozam de maior independência em suas ações de natureza econômica, estando mais aptas e sendo mais eficientes em gestar os bens indígenas. Uma das primeiras medidas da Funai foi melhorar a renda indígena. Criou em sua estrutura o Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) encarregado de dinamizar a exploração das terras e recursos naturais

Os arredamentos de terra foram regularizados, embora fossem ilegais não apenas pela força da Lei nº 6.001 /73, mas pelo disposto nas constituições anteriores. A madeira passou a ser beneficiada no interior das TIs. Com modernas serrarias, novos maquinários agrícolas foram adquiridos para as “lavouras do posto”. Temos então um conjunto de ações que vão exaurindo as terras indígenas e os poucos recursos permanecem aos indígenas.

Outra característica da militarização da Funai foi o controle sobre os indígenas, perseguição às reuniões e assembleias, a partir de 1974, e perseguição à Igreja Católica, que fazia trabalho formativo junto às comunidades. O Serviço Nacional de Informações mantinha uma Assessoria de Serviço e Informação na Funai, responsável por colher informações “subversivas” e repassar aos superiores.

Era a Funai a responsável pela mediação das relações de poder entre o Estado desenvolvimentista e os povos indígenas. O milagre brasileiro estava se revelando trágico para as populações indígenas, consideradas “vítimas do milagre” por Shelton H. Davis (1978).

Foram os militares que levaram a cabo o projeto de “emancipação”. Chefiados pelo Ministro do Interior, Rangel Reis, o projeto previa a transformação do indígena em não indígena por meio de Lei. Não havia dúvida por parte dos povos indígenas e de antropólogos e indigenistas que o objetivo do projeto era apropriar-se das terras indígenas. Nas

palavras de Eduardo Viveiros de Castro:

Naquela distante época, estávamos sendo acuados pela geopolítica modernizadora da ditadura – era o final dos anos de 1970 –, que nos queria enfiar goela abaixo o seu famoso projeto de emancipação. Esse projeto, associado como estava ao processo de ocupação induzida (invasão definitiva seria talvez uma expressão mais correta) da Amazônia, consistia na criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio. O propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania (o respeito a esse regime, bem entendido, era e é outra coisa) (CASTRO, 2006, s/p).

O regime militar agudizou ainda mais a violência contra os povos indígenas. Os últimos espaços ainda livres foram definitivamente ocupados. Mega obras, como a UH Itaipu Binacional, e rodovias, como a BR 101, criaram as condições para a invasão definitiva de todos os territórios indígenas nas diferentes regiões do Brasil. Essas ações não poderiam ocorrer sem o emprego da violência física, da repressão e da tortura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa breve síntese da ação indigenista no século XX destacamos alguns aspectos que merecem ser aprofundados. O primeiro deles é aquilo que já abordamos inicialmente, a violência institucional. O Estado “pacífica”, reduz território, confina a população, explora as riquezas destes territórios e pune qualquer iniciativa de insubordinação com “requintes de perversidade”. Todas essas ações só se concretizam porque há emprego de violência física. A tortura era rotina desde o SPI, mas foi aperfeiçoada pela Funai com a criação de penitenciária indígena e treinamento militarizado a polícia indígena em técnicas de tortura. Portanto a perda das terras é resultado da própria ação do Estado que as entrega a empresários regionais ao mesmo tempo em que impede a reação indígena.

Apesar de ter aplicado mecanismos coercitivos, os indígenas rejeitaram a ação do Estado e se opõem a todas as formas de exploração e ao regime tutelar. A partir da década de 1970 iniciaram um processo de assembleias e reuniões em diversas regiões do Brasil, à revelia da “portaria” do chefe de posto, que culminou com mobilizações contra o projeto de emancipação e em última instância com a participação ativa no processo constituinte que resultou na aprovação de um novo texto constitucional em que os direitos indígenas foram ampliados. A temática fundiária, embora superficial, estava contemplada desde a Constituição de 1934, porém a perspectiva da integração e o regime tutelar tiveram mudança substancial a partir de 1988.

O texto Constitucional de 1988 foi um marco fundamental para os povos indígenas. O fim da tutela permitiu aos povos indígenas a possibilidade de iniciar um processo de

recuperação das terras roubadas em tempos passados. No centro Sul do Brasil já não é mais possível demarcar territórios pela forma como se processou a colonização, mas sem dúvida a devolução daquelas terras griladas e vendidas por servidores do SPI e Funai é um horizonte plausível. Uma parte considerável de líderes indígenas presentes nas terras atuais nasceram em terras de onde foram expulsos. Portanto, as ações contemporâneas dos povos indígenas exigindo a devolução das terras não são sobre um espaço abstrato, mas sobre um espaço concreto e mensurável, o local onde o umbigo está enterrado, como dizem os Kaingang, ou o lugar do Tekoa, como definem os Guarani.

O fim da tutela também permitiu aos indígenas iniciarem processos de mudança substanciais na educação escolar, conquistando direito a uma educação específica e diferenciada, ao mesmo tempo em que estão ocupando o ensino superior. Se por quase 90 anos os indígenas foram impedidos de se manifestar, resultando na eliminação de povos, culturas e terras, a grande mudança do final do século XX foi a eliminação da Tutela e espera-se que jamais possa voltar a existir.

REFERÊNCIAS

BLEYER M. COSTA, Terezinha de J. T. Caminhos percorridos pelo dr. Jorge Clarke Bleyer nos campos da medicina tropical e da pré-história brasileira. **História Ciência e Saúde** - Manguinhos, v.1 n.1. jul-ago. 1994.

BRASIL. **Decreto-Lei n. 2.848. Código Penal**. 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 04 fev. 2022.

BRIGHENTI, Clovis A. **Estrangeiros em sua própria terra: Presença Guarani e Estados Nacionais**. Chapecó e Florianópolis: Argos/EdUFSC, 2010.

BRIGHENTI, Clovis A. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó nas décadas de 1970 e 1980**. 2012, 564f. Tese. (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis: 2012b.

CASTRO, Eduardo V. de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. **Entrevista** à equipe de edição, originalmente publicada no livro Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. 2006. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf Acesso em: 23 mar. 2016.

CUNHA, Manuela C. da. Política Indigenista no século XIX. In: _____ (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia da Letra e Secretaria. Municipal da cultura, Fapespe, 1992.

D'ANGELIS, Wilmar; FERNANDES, Vicente F. Toldo Imbu. **Cadernos do Ceom**, Série Documentos 3, Chapecó, 1994.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do milagre**. O desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DECRETO-LEI Nº 2.848. **Código Penal**. 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html> acesso em: 04-02-2022.

FIGUEIREDO CORREIA, Jader. **Relatório Figueiredo relativo a Portaria nº 239 de 1967**. Brasília: Mim, 1968.

GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC, 1989.

KOCK, Dorvalino E. **Tragédias euro-xokleng e contexto**. Brusque: Edi.do autor, 2002.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. **Boletim Interno**. SPI, Rio de Janeiro, nº 26, 1959

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. *In*: GRUPIONI. Luís Donizete B. (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994.

MOTA, Lúcio T. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades no estado nacional. **Diálogos**, Maringá, v.2, p.149-175, 1998.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. Quanto à Questão Coroadó. 1913. **Tellus**, Campo Grande, ano 13, n. 24, p. 291-297, jan./jun. 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

ROCHA FREIRE, Carlos. A. da (Org.) **Memória do SPI**: Textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967). Rio de Janeiro-Brasília: Museu do índio-Funai, 2011.

ROCHA, Leandro. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: Editora da UFG, 2003.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Índios e brancos no Sul do Brasil**: a dramática experiência Xokleng. Florianópolis: Editora Edeme, 1973.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **A integração do índio na Sociedade Regional**. A fundação dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: EdUFSC, 1970.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco da paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995

TOMMASINO, Kimiye. **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Guarani de Araçá'i**. Coordenadora e Antropóloga do Grupo Técnico constituído pela Portaria 928 – 06/09/2000. Brasília/DF. Funai/MJ. 2001.

VON IHERING, Hermann. A antropologia do estado de São Paulo. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, VII, p.202-257, 1907. Typ. Cardozo, Filho & Cia.

DECOLONIALIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL: TERRITÓRIOS INDÍGENAS NAS CARTAS POLÍTICAS DO SUL DO BRASIL

Luciana Christina Cruz e Souza
Yussef Daibert Salomão de Campos

INTRODUÇÃO

O Patrimônio Cultural, indiscutivelmente, é uma área de disputas com as mais diversificadas adjetivações e palco para os mais diferenciados sujeitos sociais e políticos apresentarem suas reivindicações identitárias. Apoiado na legitimação conferida por textos legais, agentes que falam através do Patrimônio Cultural buscam construir uma narrativa coerente, não só entre passado e presente, mas entre conveniência política do presente com a versão do passado que conferira credibilidade às exigências do presente. Para Thomas Mann o presente é “particularmente exigente” (*apud* GUMBRECHT, 1999, p. 334); presente este que se institui como tempo do Patrimônio, devendo ser reconhecido o impacto do presente no passado (LOWENTHAL, 2011, p. 410). Visto como projeto, “a consistência e o significado desse passado e da memória articulam-se à elaboração de projetos que dão sentido e estabelecem continuidade entre [...] diferentes momentos e situações” (VELHO, 2013, p. 67).

A Constituição Federal é o texto legal¹ por excelência na definição do conceito de patrimônio, enumeração de políticas públicas e instrumentos normativos de preservação e proteção do Patrimônio. As Constituições Estaduais, após e abaixo da Federal, no âmbito dos Estados membros, exercem funções semelhantes.

Por isso, verificaremos, nesse breve texto, se as Cartas Constitucionais de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, ao se voltarem ao patrimônio cultural, em especial ao que se dirigirem às culturas indígenas (como desafio proposto pelos organizadores desse livro), são veículos de potencialização para esses grupos, tão marginalizados e atacados em mais de cinco séculos de presença branca nesse continente, ou se apresentam apenas apreciações estéreis, simples recursos retóricos com o aparente atendimento às demandas indígenas, em discursos esvaziados por conceitos ineficazes como “diversidade” ou “identidade cultural”, quando não estão pautados em reconhecimento efetivo de direitos. Logo, serão analisados os artigos que possam pautar o patrimônio. Queremos dizer com isso que, apesar de necessário, o debate sobre competências administrativas e legislativas de União, Estados membros e Municípios não será aqui aventado, na intenção de possibilitar o foco na conceituação e/ou definição sobre o que é Patrimônio e quais instrumentos de salvaguarda, proteção e preservação.

1 O termo “lei” aqui utilizada em sentido amplo.

Contudo, será indispensável abordarmos aspectos da colonialidade e da perspectiva decolonial no que diz respeito à reflexão sobre estruturas políticas que orientam a construção de instrumentos de força jurídico-burocrática, os quais potencialmente limitariam ou poderiam garantir expressões de territorialidade no que se refere a grupos historicamente marginalizados. Tais ferramentas, conjugadas com decisões e definições sobre o patrimônio sob o ponto de vista estatal, se apresentam enquanto resultado de práticas institucionais mais ou menos democráticas. Nesse sentido, o esforço em desenvolver ações preservacionistas por parte do Estado, a despeito das diferenças marcantes entre povos, como indígenas e não-indígenas, por exemplo, parece conformar o patrimônio a valores e interesses políticos e econômicos marcados por uma produção material e simbólica atravessada pela colonialidade.

Por essa perspectiva, cumpre ressaltar o papel do aparato legal basilar que fundamenta o funcionamento estatal no que diz respeito à associação ou dissociação entre cultura e território. A Constituição Federal determinou, em artigo 11 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que “Cada Assembleia Legislativa, com poderes constituintes, elaborará a Constituição do Estado, no prazo de um ano, contado da promulgação da Constituição Federal, obedecidos os princípios desta” (BRASIL, 1988). Implica dizermos que além da Carta Federal ser hierarquicamente superior às Cartas Estaduais, é ela que determina a escrita das mesmas, além, como veremos, de ter servido de modelo às Constituições estatais, o que propiciará avaliarmos se virtudes e vícios da Constituição cidadã perpetuaram-se em suas versões mais locais.

DECOLONIALIDADE

Aquilo que poderíamos denominar como “reflexão decolonial” ou “interpretação decolonial” certamente não cabe em definições estáticas ou delimitações teóricas fechadas. É claro que no âmbito da teoria social é preciso destacar autores e autoras comumente citados nos trabalhos que invocam a perspectiva decolonial, os quais formularam conceitos ou deram início a correntes de pensamento que questionaram bases epistemológicas hegemônicas, oferecendo ferramentas para novas ou outras interpretações críticas sobre as heranças coloniais de países latino-americanos.

Numa tessitura de diálogos entre tais pesquisadores e pesquisadoras, faremos uma breve incursão nos debates teórico-metodológicos que fundamentaram aquilo que foi denominado como “giro decolonial”. Esse referido termo foi cunhado pelo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres em um evento realizado na Universidade de Berkeley chamado *Mapping Decolonial Turn*, no ano de 2005, na ocasião do encontro de uma rede de estudiosos caribenhos e latinos (BALLESTRIN, 2013) que vinham desenvolvendo

reflexões a partir do conceito de “colonialidade do poder” formulado pelo peruano Aníbal Quijano na década de 1980².

Essa “virada” ou “giro” dizia respeito, portanto, a correntes de reflexão e pensamento que se formavam em torno de críticas ao legado econômico, político e cultural – mas também epistemológico – do eurocentrismo a se desdobrar ainda no século XXI nos modos de ser e saber das diferentes sociedades a habitar a América Latina, e igualmente nas dinâmicas de poder conformadas dentro do mundo capitalista globalizado atravessado pela experiência da colonização. O epicentro dessas reflexões era o conceito de colonialidade do poder, formulado por Aníbal Quijano, o qual, por sua vez, fazia referência à noção de sistema-mundo proposta pelo estadunidense Immanuel Wallerstein (1991) que estava profundamente marcada por influências estruturalistas e por trabalhos da Teoria da Dependência - desenvolvidos por brasileiros a respeito das relações econômicas entre países do “centro” e da “periferia”³.

A ideia de colonialidade do poder faria referência a um padrão de poder constituído pela experiência colonial: a organização política, fundamentada, por exemplo, na existência do Estado-nação, implicando na sustentação de instituições modernas de cidadania e democracia política (QUIJANO, 2010). Tal perspectiva se desdobraria, entre outras coisas, em relações de colonialidade reproduzidas em universidades, centros de investigação, agências de financiamento etc. (SANTOS, 2010).

A premissa do conceito de colonialidade do poder seria a ideia do papel protagônico da colonização da América no processo da expansão marítima do século XVI, quando teria sido fundada a maior unidade política e econômica até então definida, baseada na divisão mundial do trabalho em centro e periferia, europeus e não-europeus, e em aparelhos burocráticos de Estado forjados dentro do fenômeno da Modernidade (SOUZA, 2018). Essa estrutura de longa-duração seria, portanto, um sistema mundial com uma coerência própria: um sistema-mundo onde o capitalismo revelar-se-ia desde então o

2 Trata-se de um conjunto heterogêneo de autores e autoras, com destaque para Walter Dignolo, Edgardo Lander, Zulma Palermo, Catherine Walsh, María Lugones, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, entre outros. Tais pesquisadores e pesquisadoras se propuseram a debater, pensar e repensar conceitos e categorias operados na teoria social latino-americana inspirados na Filosofia da Libertação desenvolvida pelo argentino Enrique Dussel, na Teoria da Dependência - explorada pelo peruano Aníbal Quijano -, na análise do sistema-mundo formulada pelo estadunidense Immanuel Wallerstein -, na teoria feminista chicana, na filosofia africana e nos estudos subalternos (GROSFOGUEL, 2008). Essa rede de intelectuais voltou-se à particularidade da experiência colonial da América assumindo uma postura teórica de descolonização epistêmica, no sentido de questionar a pretensão de universalidade de teorias sociais e metodologias elaboradas a partir de realidades de países do Norte global.

3 Sob o ponto de vista da Teoria da Dependência, os países do “centro” e os países da “periferia” - respectivamente os países do Norte global e do Sul global - estariam relacionados à ideia de “desenvolvimento” e “subdesenvolvimento”, conceitos desvinculados das fases econômicas do capitalismo, mas relacionados a critérios de dependência econômica e humanitária. Aqui cabe destacar o trabalho desenvolvido por Cláudia Wasserman (2017) a respeito dos pesquisadores e pesquisadoras envolvidos no conjunto de debates e ideias que mobilizou o referido corpo teórico conhecido como Teoria da Dependência. Segundo a autora, “[...] foi dos cursos de ciências humanas e sociais da UnB [Universidade de Brasília] que partiram as primeiras teorias brasileiras ligadas ao ‘sistema-mundo-capitalista’” (Idem, p. 60). Wasserman esclarece que a ideia de “desenvolvimento do subdesenvolvimento” foi o elemento precursor desses referidos debates, articulados a variadas perspectivas sobre o nacional-desenvolvimentismo, reuniram-se autores como Celso Furtado, Caio Parado Junior, Nelson Werneck Sodré, Vânia Bambirra, Theotônio dos Santos, Ruy Mauro Marini, entre outros desde o princípio do século XX.

modo de produção dominante, globalizado, e os países conquistados, a periferia, estariam situados em condição de subordinação (WALLERSTEIN, 1991).

Ou seja, Quijano, partindo da ideia de um sistema-mundo enquanto uma estrutura de longa duração forjada a partir da expansão marítima, formulou a ideia de mundo moderno-colonial, ideia essa que, somada ao sistema-mundo, produziu a noção de um sistema-mundo-moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES, 2005), no qual a colonização da América seria o “outro lado da Modernidade” em toda a sua herança epistêmica, conformando o que entendemos como Ocidente na história do capitalismo. Sendo assim, a colonialidade do poder se revelaria como produto desse processo protagonizado pela continente americano em cadeias de exploração material e simbólica.

Para o argentino Walter Mignolo (2005), o conceito de colonialidade representaria o giro teórico no debate sobre o fenômeno da Modernidade e suas heranças – político, econômico e sociais – no sentido de denunciar as distintas estruturas de poder decorrentes dele numa produção de um mundo moderno-colonial. Portanto, a ideia de sistema-mundo de Wallerstein serviu como referência para a formulação do conceito de “colonialidade” de Quijano que lhe expande como padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado (BALLESTRIN, 2013). Esse padrão de poder compreenderia, também, um padrão cognitivo, onde se via uma “[...] perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (QUIJANO, 2005, p. 116), considerando que a conquista ibérica acabou por despojar muitos povos de suas identidades históricas categorizando-os como raças inferiores ao mesmo tempo que suas expressões culturais foram tomadas como primitivas a partir de uma perspectiva epistêmica evolucionista.

Quijano e outros pesquisadores identificados como decoloniais teriam como perspectiva a ideia de que essa Modernidade se faria presente ainda nos dias de hoje, considerando a organização de estruturas políticas, econômicas e culturais. Isso implicaria, entre outras coisas, refletir sobre a colonialidade e a própria organização da sociedade a partir do modelo de Estado-nação, com suas instituições políticas modernas e as projeções de democracia e cidadania. Essa é uma das questões travadas pela pesquisadora brasileira Luciana Ballestrin (2014) que sugere uma reflexão sobre a colonialidade no campo da “Teoria da Democracia”, partindo da ideia de uma geopolítica do conhecimento. Ou seja, a autora se propõe a elencar questionamentos decoloniais desde o Sul global⁴ referentes

⁴ Importa esclarecer essa distinção estabelecida entre Sul e Norte global por autores que discutem heranças coloniais. O Sul global, para alguns pesquisadores, refere-se a regiões periféricas e semiperiféricas marcadas pela expressiva desigualdade econômica e social, enquanto o Norte global se refere a regiões geolocalizadas no hemisfério Norte, composta por países da Europa e os Estados Unidos, onde se concentram recursos econômicos, intelectuais e científicos (SANTOS; MENESES, 2010). Para o porto-riquenho Ramon Grosfóguel (2008) essa distinção Norte-Sul pode ser caracterizada pela perspectiva de que os países do Norte concentram e acumulam maiores riquezas geradas pelo trabalho e exploração de recursos naturais do Sul - que seriam os territórios periféricos.

às bases epistemológicas da teoria social e política considerando que a colonialidade na democracia e a democracia na colonialidade ainda seriam reprodutoras de desigualdades (Idem). É nesse sentido que a autora elenca provocações a respeito da existência (ou não) de alternativas possíveis à democracia liberal representativa ocidental a partir de questões colocadas pelo Sul global sobre a persistência de lógicas coloniais.

Ballestrin pontua a impossibilidade de se afirmar que todas as situações de opressão seriam consequências do colonialismo, exemplificando as dinâmicas de operação do patriarcado e do racismo com base na herança da escravidão. Contudo, reafirma a persistência da colonialidade e sua reprodução na democracia no contexto das sociedades do Sul global (as quais conquistaram sua independência formal de países colonizadores). Nesse sentido, a autora destaca a própria democracia como estrutura de reforço às desigualdades históricas e estruturantes, reproduzidas em diferentes níveis, escalas e espaços a partir da própria organização institucional do Estado-nação liberal. Tal quadro, nos dias de hoje, se agravaria pela dinâmica de uma economia neoliberal sob supervisão e intervenção direta do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial (GROSFÓGUEL, 2008, 2016; GROSGOUEL; BERNARDINO-COSTA, 2016).

Essa perspectiva pode servir como base para se pensar a construção da ideia de patrimônio e da institucionalização da preservação no Brasil, moldados nas experiências e organizações europeias – e seus sistemas de valoração e esquemas de institucionalidade – em relação aos bens culturais. Esquemas esses externalizados em documentos legais, em atividades desempenhadas por agências de preservação ou instituições dedicadas à preservação do patrimônio a partir de esquemas de valoração que a despeito das diferenças entre grupos étnicos, fundamentaram-se na produção material e nos regimes de historicidade ocidental. Reconhece-se, portanto, a possibilidade de que esquemas legais e as estruturas burocráticas do Estado poderiam interferir diretamente no significado que a arte e a estética (LAGROU, 2019), os saberes e as relações assumem para povos que compartilham de outras matrizes de pensamento referentes a concepções de comunidade e coletivo – em oposição ao indivíduo liberal –, tendo uma multiplicidade de vozes e mundos produtora de uma pluralidade epistêmica (LANDER, 2005). Tais questionamentos colocariam no centro do debate a relação entre patrimônio e Modernidade - esta como modelo civilizatório universal.

O patrimônio, se pensado enquanto produto de relações político-estatais, jurídico-burocráticas, e de dinâmicas econômicas e culturais, pode, então, ser considerado como um possível produto e produtor da colonialidade, considerando sua relação intrínseca com o Estado-nação e sua instrumentalização para o funcionamento de dinâmicas materiais e simbólicas que muitas vezes não contemplam ou não reconhecem a diversidade de povos, de saberes e de organizações político-comunitárias em suas variadas formas de existência.

Aqui pode-se fazer relação com alguns autores decoloniais que procuram identificar, no plano das ideias, possíveis articulações entre saberes modernos e organizações de poder que fazem uso de conhecimentos disciplinares para a neutralização da organização colonial do mundo – nas linguagens, na memória, no imaginário, entre outros (LANDER, 2005). Nesse sentido, é possível interpretar o patrimônio – institucionalizado dentro da lógica jurídico-burocrática do Estado-nação e sistematizado na ordem da racionalidade ocidental – como parte de uma engrenagem da totalidade moderno-colonial (QUIJANO, 2005), na qual povos e territórios são inseridos numa grande narrativa universal civilizatória que impregna o contexto de formação das disciplinas no mundo ocidental em seu processo de construção de critérios de valoração patrimonial e acaba por atravessar a seleção e preservação de bens culturais.

Se considerarmos o processo de institucionalização da preservação no Brasil, vale destacar o papel desempenhado pelo Arquivo Nacional e pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro na constituição de narrativas historiográficas para a construção e consolidação do Estado-Nação brasileiro numa ideologia de unidade territorial (FERNANDES, 2010). Tais agências, juntamente com museus e instituições de ensino e de preservação do patrimônio, em âmbito nacional e regional – tais como O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a Escola Nacional de Belas Artes, o Museu Nacional, o Museu Nacional de Belas Artes e o Museu Histórico Nacional, entre outros – concentraram os documentos e fizeram circular ideias e concepções acerca de um suposto passado comum nessa unidade que se tornou o Brasil (SOUZA, 2018). Lilia Schwarcz (1993), menciona algumas dessas instituições – incluindo as faculdades de direito, as faculdades de medicina, entre outras – enquanto centros de produção de ideias e teorias que operavam com referência na eurocentralidade do conhecimento e na ideia de evolução racial. Desse processo se observa a configuração de discursos acerca de um “sentimento de nacionalidade”, o que viria a reverberar na constituição de intersubjetividades marcadas, portanto, pela colonialidade.

Wallerstein já anunciava anos antes a impossibilidade de o modelo de Estado-nação romper com as desigualdades do sistema-mundo capitalista e de alterar as condições de países periféricos dentro de uma divisão internacional do trabalho. Na perspectiva decolonial, Grosfóguel (2008) igualmente reafirma a questão quando diz que:

[...] um problema global não pode ter uma solução nacional. Não se trata de negar a importância das intervenções políticas ao nível do Estado-nação. [...] Embora continue a ser uma importante instituição do Capitalismo Histórico, o Estado-nação é um espaço limitado para transformações políticas e sociais radicais. Para serem capazes de intervir eficazmente no sistema-mundo capitalista, as agências colectivas da periferia precisam de ter um âmbito global (GROSFÓGUEL, 2008, p. 133).

Na perspectiva deste autor, Estado-nação seria um elemento da tradição europeia associada à democracia liberal ocidental que desconsidera outras formas de institucionalidade democrática atribuindo-lhes a etiqueta de “autoritárias” (GOSFÓGUEL, 2007). Para ele, movimentos indígenas – como os zapatistas no México e os Aymara na Bolívia, além das práticas estabelecidas em comunidades afro-americanas ligadas às cosmogonias/epistemologias yorùbá, bantu etc. – são exemplos de projetos abertos que se desviam da institucionalidade hegemônica europeia integrando brancos e mestiços. Dito de outra maneira, alguns autores decoloniais veem o modelo institucional do Estado-nação como uma das ferramentas de manutenção-reprodução do sistema-mundo-moderno-colonial. E com base nas reflexões e debates até aqui expostos, compreende-se, portanto, que a colonialidade atravessaria as condições de negociação sobre a existência/resistência de comunidades, territórios e saberes (QUIJANO, 2002) ou mesmo na produção do que se compreende ou valora-se enquanto patrimônio cultural.

CONSTITUIÇÕES DO SUL

Para compreendermos o contexto jurídico no qual se inserem as Constituições do Sul, e partirmos para um estudo por comparação, ainda que superficial, vejamos o que determina a Carta Constitucional brasileira de 1988, em artigo que será parâmetro para nossas discussões, o 216:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. § 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. § 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 1988).

De claro avanço na temática do Patrimônio, a Constituição de 1988 amplia o seu conceito, indica instrumentos, destaca os sítios quilombolas, aponta categorias, cita a dimensão imaterial, em texto que modificou a gestão do patrimônio no Brasil. Para ficar em um exemplo, sem esse texto seria impossível imaginarmos uma legislação como o Decreto n. 3.551/2000, que instituiu o registro de bens culturais imateriais que constituem

patrimônio cultural brasileiro e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI).

Contudo, apesar dos claros avanços, questões vitais, como a emissão de títulos de propriedade de quilombolas e o assentamento e a demarcação de territórios indígenas, foram deixadas para o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), numa amputação clara do território da cultura, como se ambos pudessem existir sem o outro. Ato Transitório é aquele com vigência pré-determinada, que exaure a norma de matéria jurídica para transformá-la em indício histórico. O artigo 11 da ADCT, visto acima, é um ótimo exemplo disso. Mas não o reconhecimento da titularidade dos territórios de índios e quilombolas, numa óbvia concessão às demandas das bancadas ruralistas presentes na Assembleia Nacional Constituinte. Afirmar que “a propriedade sobre a terra ser inserida no ADCT foi a postergação de direitos” (CAMPOS, 2018, p. 216) é indicar a uma das perversidades da Constituinte Nacional. Assim,

O atendimento à demanda reprimida das minorias, sobre o reconhecimento de suas culturas, ampliou o conceito de patrimônio, mas desatrelá-lo da vinculação à terra foi uma jogada política fruto de um corpo de Constituintes díspares, que encontram na transição negociada entre a ditadura e a democracia, sem cicatrizes, revoltas ou ruptura, a melhor saída (CAMPOS, 2019, p. 216).

Como perceberemos os textos estaduais? Vejamos.

A Constituição paranaense dispõe, em artigo 191, que “os bens materiais e imateriais referentes às características da cultura, no Paraná, constituem patrimônio comum que deverá ser preservado através do Estado com a cooperação da comunidade” (PARANÁ, 1989). E em Parágrafo único que “cabe ao Poder Público manter, a nível estadual e municipal, órgão ou serviço de gestão, preservação e pesquisa relativo ao patrimônio cultural paranaense, através da comunidade ou em seu nome” (PARANÁ, 1989). Além dos dispositivos que abordam competências (artigos 13, VII; 17, IX; 207, XV), o Poder Constituinte paranaense determinou, em artigo 226, que “as terras, as tradições, usos e costumes dos grupos indígenas do Estado integram o seu patrimônio cultural e ambiental, e como tais serão protegidos” (PARANÁ, 1989). E em Parágrafo único que “esta proteção estende-se ao controle das atividades econômicas que danifiquem o ecossistema ou ameacem a sobrevivência física e cultural dos indígenas” (PARANÁ, 1989).

Se compararmos o artigo 216 da Constituição Federal com o artigo 191 da Carta Paranaense, perceberemos uma abismal diferença no trato com o objeto constituinte “patrimônio”. Enquanto temos um tratamento quase que exaustivo no primeiro, no segundo vemos uma preguiça atávica e conveniente omissão da árdua tarefa de definir patrimônio pois, tal tarefa, implica em atuar em palco árido como o da limitação ao direito de propriedade, muito embora a função social da mesma esteja prevista no ordenamento jurídico

pátrio, desde a Carta de 1934⁵ 6.

Por outro lado, a Carta estadual citada enfrenta um obstáculo, vencendo-o, diversamente do que acontece com a Carta Federal, quando inquirimos o artigo estadual 226 cotejando-o ao federal 231. A primeira normativa vincula a cultura indígena e seu patrimônio cultural a seu território. Já a segunda determina que:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

Apesar de não fazermos aqui diagnósticos sobre as assembleias constituintes estaduais, que nos demandariam projetos de pesquisa específicas, podemos indicar que durante a Assembleia Nacional Constituinte a relação entre patrimônio e território indígena era previsto. Contudo, atendendo a interesses ruralistas e extrativistas, houve outra amputação na coerência de um texto normativo constitucional.

Desse artigo [231] foi retirado o patrimônio cultural da expressão “segundo seus usos, costumes, tradições e do seu patrimônio cultural”. Essa mudança está, claramente, atrelada ao direito de posse dos índios à sua terra, como a seguir será destrinchado. Mas aqui cabe a inserção da infeliz vitória de uma classe, representada por deputado [Ruben Branquinho (PMDB/AC)] que atuava como engenheiro, construtor, e que ocupou a Secretaria de Transportes do Acre, tendo como foco de suas atuações a integração, via rodovias, entre Acre, Bolívia e Peru. E o fez como a vil justificativa, mas de força política descomunal, de que os indígenas poderiam usar a correlação de “terras ocupadas” e “patrimônio cultural”, e daí “toda Amazônia, por exemplo, poderá ser questionada como terra indígena. A emenda se propõe a impedir esse disparate que já se faz sentir”. Muito embora houvesse emenda popular em sentido contrário, com 41114 subscrições e representada pela Associação Brasileira de Antropologia, a do deputado saiu vitoriosa (CAMPOS, 2018, p. 194-195).

Fazendo isso, o Estado “não considera o significado sociocultural e sua importância [do território] na perpetuação da cultura e da vida. Para o Estado, a terra é simplesmente um pedaço da superfície do território, um bem que adquiriu valor de troca, uma mercadoria” (FARIA, 2012, p. 183). Ao substituir a semântica do conceito de “território” pela generalidade da “terra”, o Estado atua estrategicamente, numa intenção de confundir, como se ambos fossem sinônimos, fazendo com que indígenas passassem a acreditar que, “mesmo com denominações diferentes, o que estaria sendo demarcado seria o território” (FARIA, 2012, p. 183).

Já a Carta Catarinense assim se debruça sobre o patrimônio. Para além dos artigos

5 Artigo 113, “17) É garantido o direito de propriedade, que não poderá ser exercido contra o interesse social ou coletivo, na forma que a lei determinar [...]”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: jun. 2019.

6 Além disso, a “Constituição de 1934 foi a acolher expressamente o indigenato [...]” (SILVA, 2018, p.20).

que tratam de competências (9º, 10, VII; 112, IX; 138; 182), aponta o texto da Constituição de Santa Catarina (artigo 192-A) que “o Estado promoverá e incentivará o turismo como fator de desenvolvimento econômico e social, de divulgação, de valorização e preservação do patrimônio cultural e natural, respeitando as peculiaridades locais, coibindo a desagregação das comunidades envolvidas e assegurando o respeito ao meio ambiente e à cultura das localidades exploradas, estimulando sua auto-sustentabilidade” (SANTA CATARINA, 1989). Incrivelmente localizado no capítulo que trata do Turismo (capítulo IX), o texto constitucional desse ente federativo contribui para leitura inócua e perversa da que o patrimônio cultural se limita a atrativos turísticos, esvaziando-o de sua potência de emancipação de grupos marginalizados e excluídos dos meios de acesso ao poder político. É um claro exemplo do que nomeamos, no início desse texto, de conceito estéril. Em outro destaque negativo, a Carta de SC, à guisa da herança autoritária legada pelos anos de chumbo, dispôs, em seu artigo 107, I, “h”, fruto de emenda à Constituição (EC 33), que:

À Polícia Militar, órgão permanente, força auxiliar, reserva do Exército, organizada com base na hierarquia e na disciplina, subordinada ao Governador do Estado, cabe, nos limites de sua competência, além de outras atribuições estabelecidas em Lei: I - **exercer a polícia ostensiva** relacionada com: [...] h) a garantia do exercício do poder de polícia dos órgãos e entidades públicas, especialmente da área fazendária, sanitária, de proteção ambiental, de uso e ocupação do solo e de **patrimônio cultural** [...] (SANTA CATARINA, 1989) (*grifamos*).

Se o “copo meio cheio” pode afirmar que o exercício do poder de polícia assegura a preservação do patrimônio contra atos de vandalismo, por exemplo, “o lado meio vazio” nos sugere que o uso da força policial contra as reivindicações de grupos minoritários como quilombolas e indígenas está plenamente assegurado por essa constituição do sul.

Quanto à territorialidade indígena, a carta de SC é omissa como o é a federal, dispondo que “o Estado assegurará às comunidades indígenas nativas, de seu território, proteção, assistência social, técnica e de saúde, sem interferir em seus hábitos, crenças e costumes” (SANTA CATARINA, 1989), no parágrafo único do artigo 192. Mais uma esterilidade constitucional. Chega a ser literal, quando apresenta no *caput* do artigo em voga que “O Estado respeitará e fará respeitar, em seu território, os direitos, bens materiais, crenças e tradições e todas as garantias conferidas aos índios na Constituição Federal” (SANTA CATARINA, 1989). Palanque para quem lê, patíbulo para a quem se destina o texto.

Por fim, a Carta riograndense. Como as anteriores, há os artigos definidores de competências (177, §1º; 223; 251, VI, XV, XVI). Quanto à perspectiva conceitual, a Constituição do Rio Grande do Sul apoia-se, quase em sua inteireza, no artigo 216 da Carta Federal. Indica, em seu artigo 221, V, que:

Art. 221. Constituem direitos culturais garantidos pelo Estado: V - o acesso ao patrimônio cultural do Estado, entendendo-se como tal o patrimônio natural e os bens de natureza material e imaterial portadores de referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade rio-grandense, incluindo-se entre esses bens: a) as formas de expressão; b) os modos de fazer, criar e viver; c) as criações artísticas, científicas e tecnológicas; d) as obras, objetos, monumentos naturais e paisagens, documentos, edificações e demais espaços públicos e privados destinados às manifestações políticas, artísticas e culturais; e) os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, científico e ecológico. e) os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, científico e ecológico. Parágrafo único. Cabem à administração pública do Estado a gestão da documentação governamental e as providências para franquear-lhe a consulta (RIO GRANDE DO SUL, 1989).

São cristalinas as intenções de ratificar o texto federal. Apesar da má redação do inciso V, que numa leitura mais desatenta pode confundir o leitor da definição do patrimônio e sua categorização, as alíneas “a” a “e” repetem os incisos I a V da Carta Federal. Replica também, de forma estéril como fez a Carta Constitucional brasileira, a identidade a partir da diversidade. Sem nomear quais são esses diferentes grupos formadores da sociedade, tanto a Carta do RS quanto a federal replicam o mito das três raças, num descompromisso de encarar as feridas que a escravidão de africanos e africanas, indígenas, a exploração do trabalho imigrante, a perseguição, o genocídio e a dizimação do “diferente”, e a eugenia dos séculos XIX e XX, entre tantos outros exemplos de violência a partir da diferença que forjaram cicatrizes, por mais de cinco séculos, na história desse país. Pior que isso. Em alguns casos, o legitimam (FERNANDES, 2018, p. 153), num “provincianismo constitucional e produção legal da ilegalidade” (p. 139). Ensina Antonio Arantes que “o mito das três raças no DNA da nação de cultura brasileira, a maldição das três raças, continua aqui” (*apud* CAMPOS, 2018, p. 92). Sobre isso:

A generalização da diferença, sem percebê-la em uma dimensão holística, foi a versão que prevaleceu na ANC, segundo Arantes. Ensina ele que “a sociedade não é na verdade um mosaico de grupos, que não se tocam ou que simplesmente são adjacentes uns aos outros. São processos dinâmicos de identidade, são realidades mutáveis, em transformação”. Porém, aponta, “na época, o máximo que se aceitou nessa negociação foi a ideia de diferença”, pautada no “mito das três raças” (CAMPOS, 2018, p. 163).

Na continuidade do “plágio permitido”, a Constituição gaúcha (artigo 222) indicou que “o Poder Público, com a colaboração da comunidade, protegerá o patrimônio cultural, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamentos, desapropriações e outras formas de acautelamento e preservação” (RIO GRANDE DO SUL, 1989), tal qual o artigo 216, §1º, da Constituição Federal, assim como são clonados os artigos 216, §4º e 222, §2º (os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei”) (RIO GRANDE DO SUL, 1989). E, de forma superficial e genérica, determina, em seu artigo 264, que “o Estado promoverá e incentivará a autopreservação das comunidades

indígenas, assegurando-lhes o direito a sua cultura e organização social. § 1.º O Poder Público estabelecerá projetos especiais com vista a integrar a cultura indígena ao patrimônio cultural do Estado” (RIO GRANDE DO SUL, 1989).

Sem o enfrentamento devido das idiossincrasias de cada estado, sem o embate às oligarquias locais, dando continuidade aos projetos de poder advindos das cartas constitucionais anteriores, com raríssimas exceções, as cartas do Sul são, quanto ao patrimônio e a territorialidade indígenas, estéreis, retóricas e infecundas, sendo capazes de tornarem-se potentes somente por instrumentos como as emendas constitucionais, as legislações infraconstitucionais ou a aplicação complementar da Carta Federal.

Partindo do ponto de vista decolonial, poderíamos sugerir que a própria organização do Estado estaria afetada ou atravessada pelos vícios da colonialidade, interferindo diretamente nas condições de negociação sobre a preservação – indissociada das condições de existência/resistência de comunidades indígenas e quilombolas em suas relações com territórios, tal qual o próprio exercício de cidadania dos referidos grupos em questão. O patrimônio, nesse caso, aparece como instrumento de afirmação das assimetrias decisórias, ainda que potencialmente pudesse oferecer elementos para garantir experiências comunitárias no que diz respeito às territorialidades, considerando, ainda assim, os processos dinâmicos de construção de identidades. À guisa de reflexão, importa citar a interpretação de Llorenç Prats (2005) sobre a definição de bens culturais como patrimônio como parte de um sistema de representação ativado principalmente pela via do discurso - e aqui cabe pensar o discurso jurídico do Estado e as cartas constitucionais mencionadas anteriormente. Segundo Prats (2005), este sistema apoia-se na separação do homem da natureza num regime único de historicidade que separa passado, presente e futuro, ativado por discursos – proferidos por agentes específicos e respaldados por instrumentos jurídicos – que acabam por definir as regras de atuação sobre o patrimônio, legitimando configurações ou representações de identidades e reafirmando relações de assimetria política e econômica entre agentes internos ou externos ao corpo do Estado.

Cabe perguntar, portanto, quais as possibilidades reais de ação social garantidas – em tese – pelas legislações existentes se tomarmos o Estado em seu potencial controle das referidas assimetrias que se fazem expressas no próprio processo de seleção e gestão daquilo que se patrimonializa. Contudo, importa considerar que a colonialidade, enquanto padrão de poder condicionado à própria estrutura estatal, talvez ofereça barreiras – (in)transponíveis? – para um efetivo funcionamento democrático dos instrumentos de preservação – nas esferas federal ou estadual, marcadas por distintas dinâmicas de poder político, material e simbólico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já afirmou Faria, “a associação dialética entre cultura e território resulta na territorialidade. Esta territorialidade cria uma identidade específica para cada lugar” (2012, p. 63). Logo, inquire-se: deveria a Carta Federal ser mero modelo para repetições locais de seu texto? É adequado, do ponto de vista epistemológico, separar cultura de território? Para além das demandas latifundiárias, não há como conceber essa divisão, como se fosse possível a sociedade existir sem territorialidade (FARIA, 2012, p. 70). Logo, ainda com Faria, conclui-se que “a noção de território se inscreve em um campo de poder (2012, p.71)”. Mas, pergunta-se aqui se estariam de fora das discussões oficiais a questão dos desdobramentos materiais e simbólicos referentes às relações de subordinação de territórios, recursos e populações do espaço não-europeu, e relativo às heranças epistêmicas da colonização em sua universalização do tempo linear, irreversível. A ausência de uma discussão sobre esses assuntos parece indicar, portanto, o processo de neutralização da relação entre território e cultura, desconsiderando-os enquanto elementos indissociáveis e parte constitutiva da experiência histórica.

A esterilização das diferenças culturais acaba por absolutizá-las (GARCÍA CANCLINI, 2015, p. 57), elevando o patrimônio a ser mais uma “eufemização dos conflitos sociais” (p. 47), através de autoafirmações excludentes, via um único patrimônio cultural (2015, p.21). García Canclini, em consonância com o que nesse capítulo se viu, disse que em vários países latino-americanos, dentre eles o Brasil, “observou-se que os avanços dos povos indígenas haviam ocorrido quase unicamente em áreas culturais (educação bilíngue, legitimação de comportamentos simbólicos), mas, quanto a territórios e bens materiais, o que mais se acumulou foram perdas” (0. 67). Daqui que nos perguntamos: como dar condições de emancipação a esses grupos se as Constituições políticas usufruem da retórica acerca dos direitos culturais, alijando desse discurso o direto à terra?

Indubitavelmente, essas Cartas mostram-se como ferramentas de “violência simbólica”, “segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’” (BORDIEU, 2007, p. 11). Pelo prisma de Bourdieu, essa violência simbólica, como monopólio do Estado, delimita os espaços possíveis de reivindicação, dentro de uma lógica jurídica que só existe para solucionar o que o universo jurídico proporciona (2007, p. 211). Aqui pode-se fazer relação com alguns autores decoloniais que procuram identificar possíveis estratégias e ferramentas da Modernidade na neutralização da organização colonial do mundo - nas linguagens, na memória, no imaginário, entre outros (LANDER, 2005). O patrimônio, definido pelos mecanismos jurídico-burocráticos – ou ativado pelos seus discursos –, acaba limitado ou conformado a processos de violência simbólica perpetrados pelo Estado em seus padrões da colonialidade.

Contudo, apesar desse afrouxamento dos “laços entre cultura e o ‘lugar’” (2009, p.

36)⁷, “as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais” (p. 35), assim como dentro das normatizações nacionais, que tentam naturalizar as diferenças através de uma estratégia unificadora das mesmas, num “simulacro das monoidentidades” (GARCÍA CANCLINI, 2015, p. 100). A cultura indígena é parte do processo social que é definido como patrimônio, seja ele nacional ou local. Sendo assim, ele “acumula-se, reestrutura-se, produz rendimentos e é apropriado de maneira desigual por diversos atores” (GARCÍA CANCLINI, 2008, p. 195). Logo, se “prometendo tanto a tantos, o patrimônio cultural está fadado a decepcionar” (LOWENTHAL, 1998, p.88), o uso retórico da cultura indígena, com viés de palanque político, acaba por decepcionar não só por sua conceituação estéril, como também por dificultar o acesso jurídico à terra e à territorialidade. Como ensina Manuela Carneiro da Cunha, “há políticas culturais para os índios e há políticas culturais dos índios. Não são a mesma coisa” (CUNHA; CESARINO, 2016, p. 09).

Nesse sentido, importa questionar se o estatuto do jurídico do patrimônio, da forma como se constituiu em algumas regiões do Brasil, comportaria experiências culturais dissonantes aos padrões da colonialidade. A diversidade de saberes e de formas de existências, que diz respeito à pluralidade da vida e às diferentes cosmovisões expressas nas relações de territorialidade, colocam os dispositivos jurídicos e as dinâmicas políticas do Estado-nação sob questão. Ou seja, vale refletir sobre a (im)possibilidade de o patrimônio comportar desvios a uma ordem colonial. Seria ele mais um instrumento normatizador, produto e produtor de colonialidade? Até que ponto as definições do patrimônio, normatizadas e condicionadas à estruturação colonial do Estado-nação, estariam neutralizadas por sistemas de representação com base em ordenamentos jurídicos que utilizam de saberes moderno-coloniais como meio de impedir ou dificultar o exercício da territorialidade? Tais questões não se respondem ou se encerram neste artigo, mas servem como provocações para a continuidade de debates e de outras possíveis interpretações à luz das inquietações decoloniais.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América do Sul e o Giro Decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.11, p. 89-117, 2013.

_____. Colonialidade e Democracia. **Revista Estudos Políticos**, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.191-209, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

⁷ Não é intenção desse trabalho fazer a diferenciação entre espaço, lugar e território. Para isso, ver: CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. Os conceitos de lugar e território na composição do Patrimônio Cultural: Quilombos e terras indígenas na Constituição Federal brasileira. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 99 - 114, jul./set. 2018.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. **Palanque e Patíbulo**: o patrimônio cultural na Assembleia Nacional Constituinte. São Paulo: Annablume, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Ecoturismo indígena**: território, sustentabilidade, multiculturalismo. São Paulo: Annablume, 2012.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Muito antes do SPHAN: a política de patrimônio histórico no Brasil (1838-1937). Seminário Internacional de Políticas Culturais: teoria e práxis, 1., 2010, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2010. p.1-14.

FERNANDES, Pádua. A proteção das terras indígenas no Direito Internacional: marco temporal, provincianismo constitucional e produção legal da ilegalidade. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da.; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018, pp.139-173.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da USP, 2008.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

_____. **Consumidores e cidadãos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

GROSGOUEL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Revista Cienc. Cult.**, São Paulo, v.59, n.2, p.32-35, 2007.

_____. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n.80, p.115-147, 2008.

_____. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo / sexismo epistêmico e os quatro genocídios / epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v.31, n.1, p.25-49, 2016.

GROSGOUEL, Ramón; BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n.1, p.15-24, 2016.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Em 1926**: vivendo no limite do tempo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil**: agência, alteridade, relação. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Argentina: Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. p.8-23.

LOWENTHAL, David. **The Heritage crusade and the spoils of history.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. **The past is a foreign country.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Argentina: Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. p.33-49.

PRATS, Llorenç. Concepto y gestión del patrimonio local. **Cuad. antropol. soc.,** Buenos Aires, n. 21, p.17-35, jul. 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos,** ano 17, n.37, p.4-28, 2002.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América do Sul. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Argentina: Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. p.107-130.

_____. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p.73-119.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Argentina: Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. p.3-5.

SANTOS, Boaventura. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-119

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SCHWARCZ, Lília M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930.** São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SOUZA, Luciana C. **Patrimônio e Colonialidade - A preservação do patrimônio mineiro numa crítica decolonial / Luciana Christina Cruz e Souza.** - Rio de Janeiro, 2018. Orientador: Marcus Granato. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; Museu de Astronomia e Ciências Afins, Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Rio de Janeiro, 2018b.

SILVA, José Afonso da. Parecer. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da.; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018, pp. 17-42.

VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade**. Ensaios de Antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**. New York: Academic Press). E-book Panitch, The Socialist Register. London: The Merlin Press, 1991 [1974].

WASSERMAN, Cláudia. **A Teoria da Dependência: do nacional-desenvolvimentismo ao neoliberalismo**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

CONSTITUIÇÕES CONSULTADAS

BRASIL. 1934. Constituição da República dos Estados Unidos Do Brasil.

BRASIL. 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/art_216_.asp. Acesso em: jun. 2019.

BRASIL. 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/conadc/1988/constituicao.adct-1988-5-outubro-1988-322234-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: jun. 2019.

PARANÁ. 1989. Constituição do Estado do Paraná. Disponível em: <https://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/listarAtoAno.do?action=exibir&codAto=9779&codTipoAto=10&tipoVisualizacao=compilado>. Acesso em: jun. 2019.

RIO GRANDE DO SUL. 1989. Constituição do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www2.al.rs.gov.br/dal/LinkClick.aspx?fileticket=9p-X_3esaNg%3D&tabid=3683&mid=5358. Acesso em: jun. 2019.

SANTA CATARINA. 1989. Constituição do Estado de Santa Catarina. Disponível em: http://www.alesc.sc.gov.br/sites/default/files/CESC%202015%20-%2069%20e%2070%20emds_0.pdf. Acesso em: jun. 2019.

HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO NO BRASIL: POR UMA NECESSÁRIA VIRADA DESCOLONIAL

Thiago Leandro Vieira Cavalcante

O propósito deste texto é fazer uma breve análise do campo da História Indígena e do Indigenismo no Brasil, especialmente de seu desenvolvimento nos últimos trinta anos. Concentro os esforços, sobretudo, na defesa de que após as últimas três décadas de crescimento do campo na academia brasileira é necessário dar um passo mais largo em direção a uma abordagem descolonial. Tal abordagem, a partir da História Indígena e do Indigenismo pode representar uma mudança mais ampla nos caminhos da historiografia nacional.

HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO NO BRASIL: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Em artigo originalmente publicado em 1993, o historiador John Manuel Monteiro teceu algumas considerações sobre a ausência dos povos indígenas na historiografia brasileira.

A historiografia brasileira, ao longo das últimas duas décadas, tem buscado incorporar grupos sociais antes ignorados pela bibliografia. Ao mesmo tempo, abordagens antropológicas têm penetrado diversas áreas de investigação histórica, abrangendo estudos sobre a inquisição, a escravidão, as relações de gênero, as mentalidades, entre outros assuntos. Diante deste quadro, contudo, é de se estranhar a pouca atenção dispensada aos povos indígenas pelos historiadores. Com exceção de poucos estudos, parece prevalecer, ainda hoje, a sentença pronunciada pelo historiador Francisco Adolfo de Varnhagen, na década de 1850: para os índios, “não há história, há apenas etnografia” (MONTEIRO, 2004, p. 221).

A observação revela quão tardia foi a adesão dos historiadores brasileiros à pesquisa sobre História Indígena e do Indigenismo. Mesmo sob os efeitos da influência francesa e inglesa em nossa historiografia, o que levou a um exponencial crescimento do interesse pela história cultural e pela história de sujeitos não hegemônicos – a “história vista de baixo” – nos anos 1980 e seguintes, os povos indígenas permaneceram à margem das principais produções historiográficas. Nos Estados Unidos da América, por exemplo, o campo da Etno-História começou a se desenvolver bem mais cedo. Na segunda década do século XX, antes mesmo da fundação do destacado periódico francês *Annales d'Histoire Économique et Sociale*. Desde seus primeiros passos, a *Ethnohistory* da América do Norte adotou a perspectiva interdisciplinar em termos metodológicos e promoveu uma vertiginosa ampliação da noção de fontes históricas, transformação posteriormente atribuída pela história da historiografia à *Escola dos Annales* (CAVALCANTE, 2011).

Só muito recentemente os indígenas e sua história passaram a fazer parte das

preocupações dos historiadores brasileiros, bem como de pesquisadores de outras disciplinas como a Antropologia, a Sociologia, a Arqueologia e a Linguística, entre outras, que igualmente se dedicam ao estudo de processos históricos, sobretudo, envolvendo povos indígenas.

Até meados dos anos 1980, a História e Antropologia brasileiras não consideravam pertinente a abordagem dos indígenas enquanto agentes históricos. Isso se deu, sobretudo, devido ao viés marcadamente eurocêntrico das Ciências Humanas praticadas no país.

No final dos anos 1980, já no término da ditadura militar, o quadro começou a mudar. Inicialmente, a História Indígena e do Indigenismo começou a ganhar destaque nos trabalhos de antropólogos e arqueólogos. Essa inflexão se deu em conexão com as lutas travadas pelo movimento indígena no final da ditadura, especialmente durante a Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988), quando os direitos indígenas foram integralmente constitucionalizados, representando expressivo avanço formal na relação do Estado com os povos indígenas, principalmente no que se refere ao reconhecimento do direito à diferença e do caráter originário dos direitos territoriais (CAVALCANTE, 2016).

De início, tiveram papel muito relevante o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII) da Universidade de São Paulo, fundado em 1990, sob a liderança de Manuela Carneiro da Cunha e pesquisadores ligados à Arqueologia, que no sul do país já desenvolviam relevantes trabalhos sobre processos históricos pré-coloniais ocorridos na região platina, são os casos, por exemplo, de Pedro Ignacio Schmitz e José Proenza Brochado.

Hoje, felizmente, a produção sobre História Indígena e Indigenista no Brasil cresceu exponencialmente. Instituições como Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Estadual de Maringá (UEM), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), dentre outras, têm formado um amplo contingente de mestres e doutores que estão por consolidar o campo da História Indígena e do Indigenismo no país. A quantidade de dissertações e teses cresce década após década¹.

Em pesquisa realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), com o uso das palavras-chave “História Indígena” e “Etno-História”², foram localizados 303 trabalhos (71 teses e 232

1 Pretendo aprofundar a discussão sobre o a consolidação do campo no Brasil em um trabalho futuro.

2 A pesquisa foi realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES (<http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>) entre novembro de 2018 e março de 2019. Os trabalhos encontrados representam parcialmente a produção dos Programas de Pós-Graduação. Há casos de Programas de Pós-Graduação que têm trabalhos defendidos sobre História

dissertações), assim distribuídos pelo critério de período de defesa:

Tabela 1: Teses e dissertações História Indígena e Etno-História

Período	Quantidade de Trabalhos
1988 a 2000	29
2001 a 2010	112
2011 a 2018	162

Fonte: CAPES, 2019

É relevante destacar que nas últimas três décadas a História, enquanto disciplina, assumiu a liderança na produção do campo da História Indígena e do Indigenismo.³ Não obstante, o campo continua interdisciplinar, não só por conta das opções metodológicas empregadas, mas também pela diversidade de áreas do conhecimento em que esses saberes são desenvolvidos. A pesquisa supracitada encontrou trabalhos defendidos em pós-graduações de mais de vinte áreas de conhecimento. Além da produção de dissertações e teses, são igualmente numerosos os livros e artigos publicados, com destaque para o crescente número de dossiês publicados em diversos periódicos nacionais (CAVALCANTE, 2019).

Sem ignorar os avanços, é preciso destacar ao menos dois grandes desafios para o campo. Há muito que avançar em termos de descolonização no espaço do Ensino de História. Se, por um lado temos uma legislação que obriga o ensino da temática na educação básica desde 2008, por outro as análises de livros didáticos, bem como as discussões políticas sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) demonstram que, na prática, a história e a cultura indígena seguem sendo apenas marginalmente consideradas no âmbito da elaboração de políticas curriculares. Conecta-se a essa questão o fato de que os indígenas continuam sendo omitidos ou relegados ao passado colonial nas obras, didáticas ou não, que abordam de modo mais amplo a História do Brasil. A História do Brasil, em geral, segue sendo a história dos colonizadores, primeiro dos colonizadores europeus e depois das elites internas que continuam pondo em prática a política colonial de subjugação de parte expressiva da população, com destaque para negros e indígenas (SILVA, 2017).

A HISTÓRIA E AS COLONIALIDADES

Indígena, mas que não estão indexados como tal, isso ocorreu, por exemplo, com Programa de Pós-Graduação em História da UNESP de Assis. Apesar disso, entendo que como amostra geral, os números permitem algumas constatações como o crescimento da área no período mais recente e o alto grau de interdisciplinaridade verificado na História Indígena.

3 Os Programas de Pós-Graduação em História foram responsáveis por 58% dos trabalhos localizados na pesquisa, os de Antropologia por 18%, os de Arqueologia por 6%, os de Ciências Sociais por 5% e os demais por 13%.

Em 1989, a Revista de Antropologia da USP publicou o primeiro dossiê de que se tem conhecimento sobre História Indígena em um periódico brasileiro. A organizadora, Manuela Carneiro da Cunha, apresentou os textos com a seguinte reflexão:

A história dos povos indígenas no Brasil está mudando de figura. Até aos anos 70, os índios, suponha-se, não tinham futuro como tampouco tinham passado. Vaticinava-se o fim dos últimos grupos indígenas, deplorava-se sua assimilação irreversível e sua extinção tida por inelutável diante do capital que se expandia nas fronteiras do país. A ausência do passado, por sua vez, era corroborada por uma dupla reticência, de historiadores e de antropólogos. A reticência dos historiadores era metodológica, a dos antropólogos, teórica. Os historiadores, afeitos a fontes escritas – e escritas por seus atores – hesitavam ainda em pisar nas movediças areias da tradição oral ou de uma documentação sistematicamente produzida por terceiros: missionários, inquisidores, administradores, viajantes, colonos, intermediários culturais, em suma, com interesses próprios e geralmente antagônicos aos das populações descritas. Em tais condições, essas fontes vinham viciadas por distorções, por incompreensões inevitáveis que filtravam e refratavam as informações. Com uma arqueologia ainda por fazer, com ausência de quaisquer monumentos que atestassem grandes impérios, não era tangível a existência de uma história antes de 1500.

A abstenção dos antropólogos, por sua vez, provinha de várias e diferentes fontes teóricas. Havia, já um tanto anacrônica, a velha doutrina evolucionista, para quem os índios não tinham passado por serem, de certa forma, o próprio passado, ponto zero da sociedade. Essa teoria, vigorosa no fim do século passado, havia substituído, vale a pena lembrar, outra vigente no começo do século XIX e associada aos nomes de Buffon e de Cornelius de Pauw, que tinha a peculiaridade de explicitamente ligar a ausência de futuro à ausência de passado para os índios: eles seriam como que a decadência prematura da humanidade, frágeis habitantes de um continente onde nada podia prosperar, onde a infância se ligava diretamente à velhice, sem passar pela maturidade. Assim como não havia grandes mamíferos na América, assim também seus habitantes eram fracos sem vitalidade e sem porvir.

No período moderno, por sua vez, a reticência dos antropólogos em tratar de história indígena deriva de outras idéias; as funcionalistas e as estruturalistas. Ambas escolas privilegiavam uma análise sistêmica e sincrônica da sociedade (sintetizando-se uma no nível do empírico, outra no nível de uma organização subjacente ao empírico) como chave de sua inteligibilidade. É verdade que Radcliffe-Brown, que nisso se assemelhava aos historiadores tradicionais, renunciava à pesquisa histórica em sociedades ágrafas não por ser irrelevante, mas por ser impossível de ser feita adequadamente. Quanto ao estruturalismo, embora preconizando a história, não via nela um nível de organização comparável ao da sincronia e portanto possível de fornecer uma inteligência das sociedades. A história era sobretudo a ausência de sistema, o imponderável e portanto o ininteligível: acontecimentos que vinha se abater sobre o sistema que procurava resistir-lhe (CUNHA, 1989, p. 1-2).

O cenário descrito pela autora, no momento em que começou a identificar uma mudança de atitude por parte dos pesquisadores com relação à História Indígena, revela que no Brasil as Ciências Humanas e Sociais, majoritariamente, reproduziam de maneira acrítica os pressupostos teóricos e metodológicos concebidos no norte global, situação, aliás, que mudou muito pouco nas últimas três décadas. Embora, frequentemente, sejam identificadas como áreas questionadoras do *status quo*, esse modo de proceder fez com que a História e a Antropologia – mas não apenas – agissem como propagadoras e até legitimadoras da colonialidade do poder e do saber.

A **colonialidade do poder** foi pensada pelo sociólogo Aníbal Quijano (2005),

posteriormente tornada central nas reflexões do grupo de intelectuais autodenominado Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (MIGNOLO, 2017), e consiste no pressuposto de que com término do colonialismo clássico, caracterizado pela submissão política direta a um Estado metropolitano, permanecem as relações de dominação baseadas em critérios coloniais (DUSSEL, 1993; 2005). O eurocentrismo é, portanto, central (DUSSEL, 1993; 2005).

A idéia de raça em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América [...]. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: **índios, negros, mestiços**, e redefiniu outras. Assim, termos como **espanhol e português**, e mais tarde **europeu**, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.

[...]

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, intersexual ou de gênero: os povos conquistados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 227-228).

Uma característica basilar da **colonialidade do poder** é a inferiorização do outro, do não europeu, primordialmente dos negros e dos indígenas. Para isso, a colonialidade não se alicerçou apenas em elementos objetivos de dominação. A dominação também é das subjetividades, foi preciso criar um discurso histórico para legitimar a suposta superioridade europeia.

[...] como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.

No processo que levou a esse resultado, os colonizadores exerceram operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro

européu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria Oriente. Em terceiro lugar, forçaram -também em medidas variáveis em cada caso- os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa [...] (QUIJANO, 2005, p. 231).

A construção do discurso eurocêntrico invalidou as formas de pensar, de agir e de produzir conhecimentos das sociedades não europeias. Na metanarrativa histórica hegemônica, a Europa foi alçada ao centro do mundo moderno, os construtores desse pensamento se autorreferenciaram como superiores. Mais do que isso, como naturalmente superiores. Aníbal Quijano destacou as duas principais implicações da história do poder colonial. Os povos colonizados “[...] foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas [...]. A segunda implicação está diretamente relacionada à quase exclusão dos indígenas da História do Brasil (QUIJANO, 2005, p. 237).

A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implica o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua realocização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão do poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo o inferior, sempre primitivo (QUIJANO, 2005, p. 237).

Nesse bojo, outras temporalidades e historicidades foram descartadas juntamente a outros elementos socioculturais dos povos indígenas descritos como infantes imberbes à espera dos colonizadores que lhes trariam a civilização – e por tabela a história, antes supostamente inexistente.

Devido a esse contexto, a historiografia brasileira, inclusive a historiografia marxista que teve espaço mais relevante no Brasil do século XX, ajudou a invisibilizar os indígenas na história do Brasil, contribuindo assim para a consolidação da memória coletiva nacional voltada para a afirmação de um Estado nacional histórico-culturalmente eurocentrado.

Seguindo nessa linha, é importante pensar a colonialidade como elemento da modernidade. Enrique Dussel apresenta da seguinte maneira o “mito da modernidade”:

[...] por um lado, se autodefine a própria cultura como superior, mais “desenvolvida” (nem

queremos negar que o seja em muitos aspectos, embora um observador crítico deverá aceitar que os critérios de tal superioridade são sempre qualitativos, e por isso de aplicação incerta); por outro lado, a outra cultura é determinada como inferior, rude, bárbara, sempre sujeito de uma “imaturidade” culpável. De maneira que a dominação (guerra, violência) que é exercida sobre o Outro é, na realidade, emancipação, “utilidade”, “bem” do bárbaro que se civiliza, que se desenvolve ou “moderniza”. Nisto consiste o “mito da Modernidade”, em vitimar o inocente (o Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimização e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. Por último, o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) será o sacrifício ou o custo necessário da modernização [...] (DUSSEL, 1993, p. 75-76).

Parte-se do pressuposto de que a colonialidade é intrínseca à ideia de modernidade, a segunda não existe sem a primeira. A modernidade inicia-se com o processo de dominação da América pelos europeus que então introduzem uma inédita divisão social do trabalho baseada em critérios raciais. Conectada com a colonialidade do poder, a colonialidade do saber ou colonialidade epistêmica é um fator preponderante quando se pensa a atuação científica. Em síntese, consiste na eliminação de atributos de validade para outras formas de pensar e de construção do conhecimento que não sejam aquelas pensadas no norte global e a partir de experiências locais (europeias e estadunidenses) que posteriormente, no discurso moderno, ganham ares de universalidade. Quijano (2005, p. 231) reforça ainda que como parte do novo padrão do poder mundial, a Europa concentrou seu controle sobre as formas de produção do conhecimento. De nossa parte constatamos que a academia brasileira, de forma majoritária, segue refletindo esse modelo epistêmico.

Dussel (1993, p. 17-20) fez uma crítica contundente à construção da ideia de História Universal e a eliminação da América e em especial dos povos indígenas do escopo da História Mundial elaborada por Hegel em sua Filosofia da História. Para Hegel a Europa é o centro e o fim da História, a Ásia seu início, já a América e a África são imaturas, sem relevância para a História Universal.

Susta-se a história dos povos originários da América e se atribui centralidade à história europeia elevando-a, em termos de metanarrativa, ao nível de História Universal, configuração presente até a contemporaneidade nas estruturas curriculares de ensino superior e básico no Brasil, assim como em muitos países não europeus. O modelo quadripartite de divisão da história em Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea não é “natural” e nem universal, mas sim uma construção ideológica que atribui centralidade e universalidade à história do continente europeu.

O ímpeto homogeneizador eurocêntrico em torno de um projeto de sociedade inspirado nos valores da modernidade europeia marcou de maneira contundente, conforme demonstrou Lúcio Tadeu Mota (1998), a construção da nacionalidade brasileira. Sob a égide dos intelectuais do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, o nascimento da nação veio acompanhado da negação da diversidade étnico-cultural.

Edgardo Lander (2005) destaca que as Ciências Sociais – considero incluída a História – têm papel determinante no processo de naturalização e universalização dos valores liberais ocidentais, implicando, portanto, num processo de deslegitimação e ocultação de outros sistemas socioeconômicos, processo esse que se dá do final do século XVIII em diante e que pode ser considerado como uma continuidade do processo de encobrimento das culturas ameríndias já destacado por Bartomeu Melià (1990).

Da constituição histórica das disciplinas científicas que se produz na academia ocidental interessa destacar dois assuntos fundacionais e essenciais. **Em primeiro lugar está a suposição da existência de um metarrelato universal que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal é a expressão mais avançada desse processo histórico**, e por essa razão define o modelo que define a sociedade moderna. A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. **Em segundo lugar, e precisamente pelo caráter universal da experiência histórica européia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta.** Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou o tradicional em todas as outras sociedades.

Esta é uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, **colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é ainda mais que isso. Este metarrelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo.** Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma normal do ser humano e da sociedade. **As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas.** São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade (Fabian, 1983), o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. Existindo uma forma natural do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de se superarem e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial). Os mais otimistas vêem-nas demandando a ação civilizatória ou modernizadora por parte daqueles que são portadores de uma cultura superior para saírem de seu primitivismo ou atraso. Aniquilação ou civilização imposta definem, destarte, os únicos destinos possíveis para os outros (LANDER, 2005, p.13-14) (grifos meus).

Há ainda outros autores que demonstram que a historiografia internacional, e aqui se inclui parte importante das publicações realizadas e/ou estudadas no Brasil, sedimentam-se sobre o mito da modernidade eurocentrada, o que produz o apagamento, dentre outros, dos povos indígenas. Um dos maiores problemas, por exemplo, está na adoção de uma periodização que baseada em processos históricos regionais – europeus – que acabam

sendo metamorfoseados em uma espécie de história universal artificial (DUSSEL, 2005; 2007; GOODY, 2015; TROUILLOT, 1995).

[...] o Ocidente tentou impor sua trajetória ao curso dos eventos globais [...]. Toda a história mundial foi concebida como uma sequência de fases constituídas por eventos ocorridos só na Europa Ocidental. Por volta de 700 a.e.c., o poeta Hesíodo imaginou as eras passadas do homem começando por uma Idade de Ouro e sendo sucedida pelas Idades de Prata e Bronze, passando por uma era de heróis, até chegar à atual Idade de Ferro. É uma sequência não muito diferente da que, mais tarde, arqueólogos desenvolveram no século XVIII, indo da pedra ao bronze e daí para o ferro, a partir dos materiais com que as ferramentas eram feitas. No entanto, desde a Renascença, historiadores e eruditos têm adotado outra abordagem. Começando com a sociedade arcaica, a periodização das mudanças na história mundial em Antiguidade, Feudalismo e Capitalismo é virtualmente europeia [...] (GOODY, 2015, p. 35-36).

Concordo com Manuela Carneiro da Cunha em afirmar que no Brasil, antes dos anos 1990, antropólogos e historiadores passaram ao largo da História Indígena e, por consequência do Indigenismo, devido a concepções teóricas e metodológicas já em superação noutras partes do mundo. É, entretanto, necessário acrescentar que a adesão a essas teorias e metodologias se deu num contexto colonial de constituição das disciplinas no Brasil, aspecto que ainda hoje não foi completamente superado.

A HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO: DESCOLONIZAR A HISTORIOGRAFIA

No início dos anos 1990, John Manuel Monteiro pontuou dois grandes desafios para a História Indígena no Brasil:

Neste contexto, ainda que de forma incipiente, a história indígena lança no Brasil um duplo desafio. Por um lado, **cabe ao historiador recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, revertendo o quadro hoje prevalecente, marcado pela omissão ou, na melhor das hipóteses, por uma visão simpática aos índios, mas que os enquadra como vítimas de poderosos processos externos à sua realidade.** Afinal de contas, conforme bem destaca, em artigo recente, a antropóloga e especialista em história indígena Manuela Carneiro da Cunha “não é a marcha inelutável e impessoal da história que mata os índios: são ações e omissões muito tangíveis, movidas por interesses concretos”. **Por outro lado, e muito mais complexo, faz-se necessário repensar o significado da história a partir da experiência e da memória de populações que não registram – ou a registram pouco – seu passado através da escrita.**

Nesta grande reavaliação das sociedades indígenas e das políticas indigenistas, a historiografia tem – e terá – um papel fundamental, decisivo até. Pois cabe aos historiadores, através de uma revisão séria das abordagens vigentes – que relegam os índios a um papel fugaz e mal-explicado no início da colonização, que reservam aos mesmos índios um enquadramento etnográfico e não histórico ou, ainda, que reduzem-nos a meras vítimas do inexorável processo de expansão europeia –, não apenas resgatar mais esses “esquecidos” da história, **mas antes redimir a própria historiografia de seu papel conivente na tentativa – fracassada – de erradicar os índios** (MONTEIRO, 2004, p. 227) (grifos meus).

Tanto em termos quantitativos, quanto qualitativos – ainda que esta conclusão se dê por via de uma análise, por ora, não exaustiva – pode-se concluir que o campo da História Indígena e do Indigenismo, que até a primeira metade dos anos 1980 era praticamente inexistente no Brasil, produziu avanços muito significativos nas últimas três décadas. Aos indígenas foi dado o espaço de protagonistas e não apenas de vítimas do processo colonial. As perspectivas interdisciplinares permitiram avançar rumo às perspectivas êmicas da história. Se tais avanços ainda não são suficientes, certamente estão mais próximas do ideal, quando se compara com o passado da historiografia.

Monteiro fecha seu artigo com a seguinte análise:

A extinção dos índios, tantas vezes prognosticada, é negada enfaticamente pela capacidade das sociedades nativas em sobreviver os mais hediondos atentados contra sua existência. Recuperar os múltiplos processos de interação entre essas sociedades e as populações que surgiram a partir da colonização européia, processos esses que vão além do contato inicial e dizimação subsequente dos índios, apresenta-se como tarefa essencial para uma historiografia que busca desvencilhar-se de esquemas excessivamente deterministas. **Com isto, páginas inteiras da história do país serão re-escritas; e ao futuro dos índios, reservar-se-á um espaço mais equilibrado e quem sabe, otimista** (MONTEIRO, 2004, p. 228) (grifos meus).

Quanto a este ponto, se de fato no mundo acadêmico não há mais quem afirme que os indígenas são transitórios, não obstante os avanços já destacados, de fato a História do Brasil ainda não foi devidamente reescrita. Embora tenhamos incontáveis trabalhos sobre História Indígena e do Indigenismo, trabalhos que inclusive os relacionam a importantes eventos da História do Brasil, o que se vê ainda é o predomínio de uma metanarrativa histórica que preza por situar o Brasil como parte de um mundo Ocidental construído fundamentalmente por descendentes de europeus, conferindo aos negros e indígenas um papel secundário ou inexistente. Em síntese, o modelo eurocêntrico de organização da historiografia continua hegemônico no país, a episteme eurocêntrica, criticada pelas teorias pós e decoloniais, leva à manutenção do padrão narrativo que difunde com maior destreza a história dos vencedores do que a história dos vencidos. Um bom caso para exemplificar isso é análise da presença da temática indígena nos currículos e nos livros didáticos da educação básica.

Caminhando para o fechamento deste texto, retomo alguns aspectos das teorias pós e decoloniais que considero serem úteis para a reflexão teórica e metodológica para pensar a História Indígena e do Indigenismo no Brasil.

Ao propor as referidas teorias como instrumento para pensar e fazer a História Indígena coloca-se na incomoda posição de afirmar que a História é uma ciência ou campo de conhecimento, como se preferir, colonial ou até mesmo colonialista. Embora a área da História, no Brasil, tenha construído uma tradição crítica a regimes autoritários e a diversos aspectos do capitalismo, não se pode negar que em muitos momentos a historiografia

foi e é legitimadora dos discursos coloniais, das elites políticas e econômicas que estão no degrau de cima na organização social constituída sobre as bases da colonialidade do poder. Sendo assim, a crítica apresentada nesse texto não se dirige a toda a historiografia, pelo contrário, a intenção é somar-se aos esforços críticos já existentes.

Além do pensamento descolonial, que aqui tomo como marco epistemológico, é importante citar outras vertentes de pensamento que igualmente se articulam como crítica ao eurocentrismo colonial. Tratam-se do Pensamento Pós-colonial e dos Estudos Subalternos.

A crítica pós-colonial surge na Europa nos anos 1970 e ganha maior consistência teórica na década seguinte. Caracteriza-se pela crítica ao pensamento ocidental e a modernidade, mas é feita a partir do pensamento de autores que vêm de dentro do coração do pensamento ocidental, tais como Foucault, Nietzsche, Heidegger e Derrida. Já os Estudos Subalternos surgem na mesma época, mas impulsionados por historiadores, principalmente indianos, que se radicam em instituições de pesquisa no norte global, mas fazem uma proposta subversiva de análise das histórias de países do sul, como a Índia e em alguns casos de países africanos. O que os Estudos Subalternos têm de destaque teórico é a crítica ao Eurocentrismo, mas não necessariamente se insurgem contra a modernidade. É importante também ressaltar que essa corrente teve maior penetração no campo historiográfico (NÁJERA, 2018).

O pensamento decolonial, embora tenha aproximações com os anteriormente citados, é uma perspectiva surgida nas Américas, pensada, sobretudo, por latino-americanos que vivenciam a realidade do continente⁴. Segundo Walter Dignolo (2007), a genealogia desse pensamento remonta ao período colonial, mas foi no início de século XXI que se constituiu o coletivo de intelectuais chamado de Grupo Modernidade/Colonialidade que vieram a sistematizar as linhas gerais desse pensamento.

É justamente nessa genealogia que estaria a maior diferença entre o descolonial e o pós-colonial. Para ele, a crítica pós-colonial fundamenta-se no pós-estruturalismo Francês, mais do que na tradição planetária descolonial. No caso da crítica descolonial, Dignolo evoca a tradição de críticos do período colonial como Waman Poma de Ayala e Otabbah Cugoano, além de autores críticos da colonialidade no século XX, como Frantz Fanon e José Carlos Mariátegui, estes são autores que, embora inseridos em um pensamento de fronteira não foram forjados pela epistemologia eurocêntrica.

Pensamento de fronteira, nesse caso, implica no inevitável uso de línguas e estratégias argumentativas coloniais, afinal, quase sempre, esse pensamento é produzido nas línguas coloniais e influenciado por experiências e subjetividades formativas coloniais. Entretanto, pensar nas fronteiras do moderno/colonial é pensar a partir de experiências

⁴ Ainda que alguns estejam ligados a universidades estadunidenses.

vividas em situações concretas de colonialidade. Não foi a partir desse tipo de experiência que autores como Adam Smith ou Karl Marx, entre tantos pensaram, parte singular dessa proposta é pensar os problemas do sul global a partir de concepções teóricas construídas com base nas experiências vividas nessa geografia (MIGNOLO, 2017).

O grupo Modernidade/Colonialidade foi formado por intelectuais como Aníbal Quijano – falecido em 2018 – (Peru), Enrique Dussel (argentino radicado no México), Edgardo Lander (Venezuela), Ramón Grosfoguel (porto-riquenho radicado nos Estados Unidos), Walter Mignolo (argentino radicado nos Estados Unidos), Catherine Walsh (estadunidense radcada no Equador) e Santiago Castro-Gómez (Colômbia), entre outros que depois se uniram ao grupo. O grupo também dialoga proficuamente com Boaventura de Souza Santos (Portugal).

Como já afirmado, a base comum de pensamento desses autores está na afirmação de que a modernidade inaugurada com o início da colonização da América tem como elemento constituinte e inseparável a colonialidade, esta construída com base na instituição do racismo como elemento central para a definição das hierarquias sociais no continente americano e subsequentemente no restante do, hoje chamado, sul global. Posteriormente, agregou-se também a categoria “decolonialidade”. Há, portanto, uma sinergia entre Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade.

*El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los damnés de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en **proyectos decoloniales que en última instancia, también son constitutivos de la modernidad** (MIGNOLO, 2007, p. 27).*

Em síntese, os autores compartilham da ideia de que o fim do colonialismo não encerrou a colonialidade, esta está muito além da dominação política de um Estado diante de outro, a colonialidade se mantém com a subsistência de relações de dominação que podem ser econômicas, mas também são epistêmicas. Nesse sentido, a colonialidade do saber é o elemento que precisa ser combatido e está indissociavelmente ligada ao eurocentrismo.

Portanto, entendo que a negação da História Indígena ou seu rebaixamento a um grau secundário de importância, seja na esfera historiográfica ou no campo do ensino da História, são indicadores de que a História segue privilegiando as metanarrativas eurocêntricas em detrimento das histórias e dos saberes não ocidentais.

A descolonização da História, e mais especificamente da História Indígena, implica pensar nossos problemas a partir de experiências e epistemes que rompam com os ditames eurocêntricos e, sobretudo, que rompam com qualquer perspectiva teórica ou política de cunho universalizante, é preciso que a diversidade seja não apenas respeitada, mas

também desierarquizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas últimas três décadas, a História dos Indígenas no Brasil conquistou espaço muito significativo no âmbito da historiografia. Ampliou-se de maneira muito expressiva a quantidade de trabalhos publicados, bem como de dissertações e teses defendidas. Os indígenas passaram a ser caracterizados como agentes protagonistas da própria história, em alguns casos inclusive já são produtores de historiografia, como os historiadores Izaque João, Kaiowá, mestre em História pela UFGD e Carlos José Ferreira dos Santos, docente na Universidade Estadual de Santa Cruz – BA.

Todavia, ainda há lacunas que precisam ser enfrentadas, há diversas temporalidades e espacialidades que ainda não foram contempladas pelos estudiosos do tema. Mas penso que o maior desafio é, nas palavras de John Manuel Monteiro, a reescrita de diversas páginas da História do Brasil. A História indígena deve ser incluída nas reflexões sobre a história do Brasil e não isolada e tratada como apêndice, como ocorre com certa frequência.

Maior diálogo com as teorias decoloniais certamente pode trazer horizontes diversos para a historiografia brasileira, para isso é necessária uma inflexão no olhar. Será necessário ampliar o diálogo com intelectuais latino-americanos e reconhecer que em muitos casos, embora complexas, as produções teóricas europeias não são ferramentas adequadas para a interpretação da História do Brasil e do sul global como um todo. Oxalá daqui a 30 anos tenhamos dados mais alguns passos nessa direção.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução. **Revista de Antropologia**, v. 30/32, p. 1-8, 1987/1988/1989.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, Território e Territorialidade: A luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. Junduaí: Paco Editorial, 2016.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** [online], vol.30, n.1, p.349-371, 2011. ISSN 1980-4369. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742011000100017>.

DUSSEL, Henrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación**. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro. A origem do “mito da modernidade”**. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

GOODY, Jack. **O roubo da história**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*. LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MELIÀ, Bartomeu. El Encobrimiento de América. **Accion**, nº 102, Asunción, marzo, 1990.

MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais Hoje. **Epistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, p. 12-37, 2017.

MOTA, Lúcio Tadeu. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no estado nacional. **Diálogos (Maringá)**, Maringá, v. 2, n. 2, p. 149-175, 1998.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. *In*. GRUPIONI, Luís Donisete B.; DA SILVA, Aracy L. (Orgs.). **A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 4. ed. São Paulo: Global: Brasília: MEC: MARI, 2004.

NÁJERA, Verónica Renata López. **Derrota Política, crisis teórica y transición epistémica**. Los estudios pos/de/descoloniais em América Latina. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma do México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales: 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*. LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SILVA, Giovani José da.; MEIRELES, Marinelma Costa. Orgulho e preconceito no ensino de História no Brasil: reflexões sobre currículos, formação docente e livros didáticos. **Revista Crítica Histórica**, v. 8, n. 15, p. 7-15, 2017.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 1995.

COLONIZANDO SERES E SABERES: ESCOLAS E PRÁTICAS ESCOLARES DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS NO SUL DO BRASIL

Sandor Fernando Bringmann

INTRODUÇÃO

A Constituição Federal de 1988 trouxe consigo um marco importantíssimo no tocante à educação escolar indígena. Por força de um movimento encampado por lideranças indígenas, movimentos acadêmicos e frentes políticas progressistas, acentuou-se a reivindicação de uma educação escolar de qualidade, que atendesse aos anseios das comunidades indígenas. Pela primeira vez na história brasileira, cogitou-se a organização de escolas indígenas específicas e diferenciadas de forma abrangente em todo o território nacional. O modelo de escola proposto naquele momento possuía, em seu âmago, a perspectiva de interação com modos de vida próprios e com a educação da tradição de cada povo, configurando outras formas de vivenciar a aprendizagem, para além daquela proporcionada pela instituição escolar. Um modelo onde, nos próprios currículos escolares, seriam inseridos temas que visam compreender os modos de vida, línguas e ciências não indígenas, com o objetivo de apropriar-se desses conhecimentos e estabelecer um diálogo mais equitativo com os mesmos (BERGAMASCHI; GOMES, 2012, p. 55). Esse modelo de educação escolar indígena específico e diferenciado, no entanto, não foi o único na história da educação brasileira. A trajetória da escolarização indígena é longa e repleta de lacunas e obstáculos. De modo geral, pode ser dividida em quatro períodos mais característicos.

O primeiro e mais longo de todos tem início ainda no contexto do Brasil Colônia, sendo caracterizado pelo processo de catequização religiosa, levado a efeito por missionários católicos, fundamentalmente jesuítas, entre os séculos XVI e XVIII. O segundo período se desenvolve depois de uma longa lacuna que perpassou todo o período imperial brasileiro. Apenas no início do período republicano a questão da educação indígena é retomada de forma oficial, a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910. Até sua extinção em 1967, as ações do SPI nos diversos campos, incluindo o educacional, são marcadas por políticas de integração dos povos indígenas aos contextos socioeconômicos regionais. O terceiro período refere-se à conjuntura da ditadura civil militar (1964-1985), com a formação de projetos alternativos de educação escolar, propostos por ONGs indigenistas e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) criada em 1967 para assumir as atribuições do extinto SPI. O quarto período origina-se da organização do movimento indígena, fortalecido a partir do final dos anos 1980 com a Constituição Federal (1988) (FERREIRA, 2001). É caracterizado pelos encontros de professores indígenas, convenções nacionais e internacionais, além de legislação própria

promulgada em anos posteriores¹.

Embora em tempos e conjunturas sociopolíticas distintas, há, entre todos os períodos citados, traços que os vinculam em relação aos objetivos da escolarização indígena. Em todos eles, com um pouco menos de força na proposta elaborada a partir da CF88, o espectro da colonialidade está presente. De modo geral, escolas e escolarização indígena estiveram imersas, como lembra Aníbal Quijano, em uma sistemática repressão das crenças, das ideias, das imagens, dos símbolos ou conhecimentos que representassem obstáculos à dominação colonial (QUIJANO, 1992, p. 12). A escolarização ou educação escolar, neste sentido, teve, durante muito tempo, o papel de reproduzir os padrões de dominação através de métodos sistemáticos de controle social e cultural, com os quais buscou-se colonizar os seres, os saberes e os imaginários das populações indígenas.

As escolas e as práticas escolares promovidas pelo Serviço de Proteção aos Índios nos postos indígenas (PIs) trazem em seu bojo muitos destes padrões e métodos na tentativa de modificar os comportamentos, as formas de pensar, os saberes tradicionais, adequando-os ao que se considerava “civilizado”. Neste contexto, o enfoque analítico deste texto serão as escolas e as práticas escolares estabelecidas pelo SPI em postos indígenas da região sul, enfocando especialmente o período entre os anos 1950 e 1960. Corresponde, portanto, a uma parte do segundo período da história da educação escolar indígena, quando, sob o prisma do assistencialismo autoritário e paternalista, o SPI promoveu modelos escolares coloniais integracionistas, fundamentados pelo princípio jurídico da tutela. Tal princípio, como destaca Gersen Baniwa, “concedia ao estado o poder e a responsabilidade de decidir pela vida e destino dos povos indígenas” (BANIWA, 2012, p. 71). Assim sendo, os modos de ser e os saberes indígenas tradicionais, quando considerados ameaças ao modelo integracionista, foram confrontados e combatidos, por serem consideradas categorias primitivas, atrasadas, verdadeiros obstáculos ao desenvolvimento destas sociedades e da própria nação brasileira.

Entre os anos de 1942 e 1967, as questões indígenas dos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul ficaram sob jurisdição do SPI, através da 7ª Inspeção Regional (IR7), cuja sede se localizava em Curitiba (PR). Esta Inspeção ficava responsável pelo repasse de recursos e fiscalização dos postos indígenas, que no seu auge, em meados do século XX, chegaram a cerca de 20 unidades distribuídas nos três estados do Sul. A região sul do Brasil foi alvo primordial das iniciativas de caráter produtivo e educacional por parte do SPI. Nos três estados sulinos foram organizados postos destinados a atender as populações indígenas reconhecidas naquele momento e contexto (Guarani, Kaingang

¹ Com destaque para as leis de maior impacto nacional, como a Lei nº 9394/96 (LDBEN) que deu suporte para a publicação do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI-1998) e para a Lei nº 11645/08, que ampliou a abrangência da Lei nº 10639/03, ao abarcar a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígena nos currículos da Educação Básica.

e Xokleng).² Como uma análise conjuntural sobre as escolas e os processos educativos em todos os postos indígenas da região sul ultrapassaria os limites de um artigo, optou-se por centralizar a análise sobre dois postos indígenas específicos: o Posto Indígena Nonoai (RS) e Posto Indígena Xapecó (SC).

A escolha destes dois postos deveu-se às suas características bastante similares, primeiramente em termos de proximidade territorial (noroeste do RS e oeste de SC); segundo, pelo contingente populacional, que oscilou em ambas as terras entre 600 a 1000 indivíduos dos anos 1940 a 1960, com ampla maioria Kaingang; e terceiro, por conta das semelhanças existentes nas esferas administrativas dos mesmos, haja vista que ambos foram fundados em 1941 e tiveram encarregados com atuação destacada e longa em nestes locais, comparando com os próprios padrões do SPI observados na sua documentação administrativa. Os encarregados são Francisco José Vieira dos Santos, que trabalhou entre 1941 e 1956 no PI Nonoai, e Nereu Moreira da Costa, que atuou entre 1949 a 1964 no PI Xapecó. Ambos, portanto, permaneceram 15 anos nas chefias destes estabelecimentos e foram responsáveis pela execução de diversos projetos e programas de desenvolvimento agropecuário e educacional nos dois postos indígenas.

Com o destaque centralizado na atuação indigenista destes chefes de posto, pretende-se realizar um exercício de reflexão a partir de uma perspectiva analítica sugerida por João Pacheco de Oliveira: observar como os tutelados reconstróem seus tutores e, no mesmo sentido, como os próprios tutores se constroem enquanto tais (OLIVEIRA, 1999, p. 30). Neste estudo em específico, isso significa analisar como os Kaingang, através de suas memórias, definem as ações destes encarregados, tanto na lógica administrativa quanto em sua retórica colonialista, a partir das suas prerrogativas e significações próprias. As narrativas indígenas, levantadas a partir de entrevistas de história oral, tornam-se fundamentais para desvelar algumas das estratégias adotadas pelas chefias dos postos em relação às práticas implementadas nas escolas indígenas.

O PROJETO EDUCACIONAL DO SPI

Não obstante sua criação em 1910, até a década de 1930 as orientações de caráter educacional do SPI eram generalizantes e voltadas a auxiliar nos processos de pacificação e fixação das populações indígenas nos locais dirigidos pela agência. Em 1936, quando se dá a aprovação de um novo regulamento para órgão indigenista federal, são estabelecidos os princípios educacionais a serem adotados pelas escolas dos postos indígenas. Considerado

² Atualmente são reconhecidos mais dois povos indígenas, na região sul do Brasil. Trata-se do povo Xetá, que conta com uma população de aproximadamente 70 indivíduos (SIESI-SESAI, 2014), ocupando áreas do estado do Paraná, Santa Catarina e São Paulo (ISA, 2019) e do Povo Charrua, que conta atualmente com cerca de 40 indivíduos (SIESI-SESAI, 2014) entre os municípios de Santo Ângelo, São Miguel e Porto Alegre.

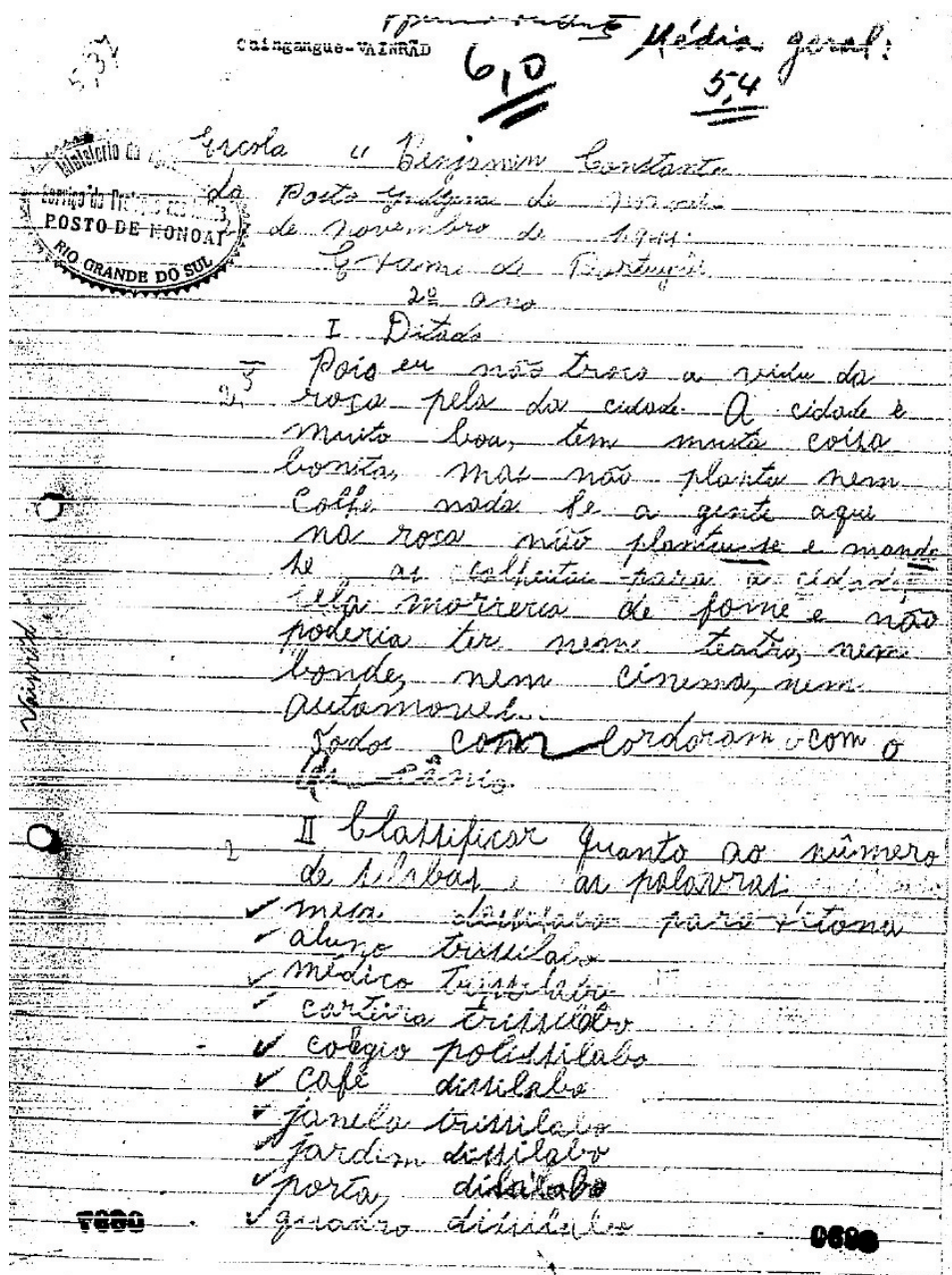
mais moderno e abrangente, o regulamento foi instituído sob a égide da campanha nacionalista do governo Vargas. Os preceitos educativos propostos nele deveriam atentar a dois critérios fundamentais: a) nacionalização; e b) incorporação dos indígenas à sociedade brasileira como camponeses produtivos e disciplinados.

Visando ao atendimento destes critérios, a educação proposta para as escolas indígenas deveria ter como finalidade tornar os seus estudantes cumpridores dos deveres cívicos, independentes e economicamente produtivos (BRASIL, 1936). O regulamento é bastante claro no que diz respeito ao modelo de educação a ser implementado nas escolas indígenas. No seu capítulo 2, são destacadas as ações consideradas prioritárias neste segmento, que incluem: “a) medidas e ensino de natureza higiênica; b) escolas primárias e profissionais; c) exercícios físicos em geral, especialmente os militares; d) educação moral e cívica; e) ensino de aplicação agrícola e pecuária” (BRASIL, 1936).

O regulamento é orientado pela política indigenista do SPI, a qual, desde o princípio da existência deste órgão, esteve imbuída de um ideário evolucionista. Deste modo, avaliava-se o indígena como um ser transitório, que necessitava ser modelado para que se alcançasse o “destino final”. Este destino, como lembra Antônio Carlos de Souza Lima (1995, p. 126), seria o mercado de trabalho rural, sob a rubrica de “trabalhador nacional”. Contudo, não bastava ser apenas mais um trabalhador nacional. Leandro Mendes Rocha (2003, p. 128) destaca que a política indigenista do SPI apregoava que a nacionalização/integração precisava garantir a transformação do índio em um trabalhador rural moderno, isto é, competente e produtivo. Para isso, seria necessário fornecer-lhes instrução de qualidade, preferencialmente a partir do processo de escolarização. Estes mecanismos reforçam as formas de dominação exercidas, colaborando para um processo denominado por Aníbal Quijano como “colonização das perspectivas cognitivas”, o qual força “os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva [...]” (QUIJANO, 2005, p. 121).

A educação escolar indígena, neste sentido, deveria estar vinculada à resolução de problemas cotidianos que atingiam tanto a vida do camponês, quanto a dos indígenas imersos na economia regional. Um dos pontos abordados nas orientações elaboradas pelos intelectuais do SPI era a questão da valorização da vida no campo. Tornou-se usual que o tema fosse trabalhado com os estudantes, como demonstra o ditado presente em uma avaliação aplicada na escola Benjamin Constant, do PI Nonoai:

Figura 1: Exame de Português do aluno Kaingang Vainráo, aplicado em novembro de 1944, na escola Benjamin Constant - PI Nonoai



Um fator contribuía para a ênfase dada às questões que denotam um “culto ao campo” em detrimento às cidades. Como ressalta Leandro Mendes Rocha, em muitas escolas presentes nos postos indígenas, também eram matriculados alunos não indígenas, geralmente filhos de funcionários dos postos e de camponeses da região (ROCHA, 2003, p. 128). Deste modo, pode-se inferir que a finalidade de se enfatizar as vantagens da vida no campo tinha como objetivo também auxiliar no combate ao êxodo rural. É importante lembrar que, por estarem localizados geralmente em áreas remotas e afastadas das principais vias de comunicação com as grandes cidades, os Postos Indígenas tornaram-se importantes pontos de referência para as comunidades envolvidas. Isto porque, não raramente, os postos indígenas eram os únicos locais com escolas onde seus filhos poderiam ser alfabetizados. Além disso, muitos deles eram equipados com meios de comunicação (telégrafo e rádio, principalmente) que tornava mais rápido o contato com o mundo fora do seu meio.

A instituição, a partir de 1952, da Campanha Nacional de Educação Rural (CNER)³ pelo governo brasileiro, motivou o SPI a encarar o problema da educação escolar indígena como uma “cruzada para o progresso”. O primeiro passo foi associar-se à CNER, cujas orientações auxiliaram os intelectuais do órgão indigenista a montarem o seu próprio Programa Educacional, adequando-o às peculiaridades das populações indígenas a serem atendidas.

As orientações do CNER tiveram grande aceitação por parte da diretoria do SPI. Primeiro, porque considerava-se que as modalidades educativas a serem empreendidas no ambiente escolar, auxiliariam na constituição de uma mentalidade agrícola entre os indígenas, e, segundo, porque interessava a possibilidade de que a produção dos alunos pudesse reverter em lucros necessários aos objetivos de autossustentabilidade dos postos indígenas, uma das grandes metas do SPI, conforme se observa na seguinte comunicação feita pelo seu diretor José Maria da Gama Malcher ao ministro da Agricultura:

A política atual desta diretoria, em relação à orientação dos Postos Indígenas, está em fazer com que os trabalhos que executam, sejam dirigidos no sentido de ser criada, para as tribos indígenas, uma base econômica de subsistência. Não poderia, por este motivo, continuarem as escolas do SPI, com seu antigo método de trabalho, daí surgir a necessidade de ser modificada a orientação educacional até então posta em prática. O Programa Educacional Indígena tem como parte principal a ministração dos ensinamentos rurais, como formação de pomares e hortas, criação de animais domésticos, etc. Pela primeira vez no SPI, elabora-se um Programa Educacional visando a tal transformação[...] (BRASIL, Abril de 1960, p. 21).

³ A proposta do CNER pretendia que o modelo de escola rural puramente agrícola deveria ser abolida. Para isso, propunha que os trabalhos educativos nas escolas rurais fossem complementados ou facilitados por meio do desenvolvimento de atividades extracurriculares como a formação de líderes comunitários; dos clubes de mulheres; da instituição de bibliotecas rurais ambulantes; da exibição de filmes educativos; implantação das missões culturais e educacionais; cursos por correspondência, entre outras ações (FERREIRA, 2017).

Destarte, ao longo da década de 1950, o SPI lança mão de uma intensa campanha de reestruturação das escolas indígenas, visando adaptá-las às condições e características dos povos habitantes das diferentes regiões do Brasil. Uma das preocupações dos dirigentes do órgão indigenista federal era romper com a conotação negativa que a designação escola tinha entre os indígenas, como sendo espaços em que se confinavam as crianças por longas horas, submetendo-as a uma disciplina forçada e de pouca utilidade prática. Por isso, cogitou-se que os estabelecimentos de ensino passassem a ser denominados de “Casa do Índio”, onde “homens, mulheres e crianças possam sentir-se à vontade como em sua própria aldeia” (BRASIL, 1953, *apud* ROCHA, 2003, p. 130).

Por se tratar de um órgão governamental e estar diretamente vinculado ao Ministério da Agricultura, a característica da escola indígena pensada neste contexto obedece à orientação desenvolvimentista do período, quando os postos indígenas vivem o que alguns autores denominaram como “situação de empresa” (OLIVEIRA, 1964, 1972; SANTOS, 1970; D’ANGELIS, 1989). Esta definição se deve ao fato de que no período, foram feitos investimentos técnicos e financeiros para viabilizar programas e campanhas de caráter agropecuário, sob a justificativa de melhorar a situação de precariedade das populações indígenas. Neste momento, são introduzidos em diversos postos indígenas do Brasil iniciativas como a mecanização de lavouras, instalação de serrarias, projetos de extração mineral, fundação de Clubes Agrícolas Escolares, entre outros.

Mesmo sendo inseridas em um Programa Educacional Indígena, que se definia como específico, as escolas dos postos indígenas nas décadas de 1950 e 1960 não contrariavam muito as características da escola rural típica brasileira. De modo geral, constituíam-se em prédios de madeira, geralmente com duas salas de aula, presença de materiais didáticos generalistas, de caráter nacionalista e desenvolvimentista, além de professores não qualificados e mal remunerados, os quais ministravam o ensino das primeiras letras, cálculo e práticas domésticas (para meninas) e noções de agricultura (para os meninos).

O PROGRAMA EDUCACIONAL INDÍGENA NOS POSTOS INDÍGENAS NONOAI (RS) E XAPECÓ (SC)

O fato de estarem localizados em áreas de intenso fluxo colonizador, que ocorrera principalmente entre o final do século XIX e início do século XX, fez com que os postos indígenas Nonoai e Xaçapó fossem acondicionados pelo SPI à lógica mercantil das localidades em que estavam inseridos, já em processo de desenvolvimento agroindustrial na década de 1950. Isso significa dizer que as modalidades produtivas e educacionais foram elaboradas pensando na sua articulação com as características socioeconômicas destas regiões. Estas características, como não poderia deixar de ser, impactaram sobremaneira a forma de se pensar uma “escola para os índios”.

A integração efetiva do indígena a esse desenvolvimento deveria ter na escola a sua mola mestra para a transformação deste em um produtor rural instruído. Foi a partir da percepção desta necessidade que o órgão indigenista federal aderiu à experiência dos Clubes Agrícolas Escolares (CAEs) em algumas escolas indígenas, buscando alcançar o mesmo sucesso dos clubes já existentes em muitas escolas rurais não indígenas.

Embora os critérios pedagógicos não sejam claramente definidos pelo Programa Educacional Indígena, pode-se observar nos boletins informativos do SPI, que o órgão deu uma grande ênfase na proposta de constituição dos CAEs. Referências a estas agremiações são constantes nas mensagens enviadas aos encarregados dos postos indígenas. De acordo com os documentos, as atividades dos CAEs, deveriam focar na coletividade, auxiliando os estudantes indígenas a desenvolverem a capacidade de observação e do espírito de iniciativa, num ambiente de liberdade, onde seriam ensinadas técnicas de domínio da natureza e de diversificação da produção. Os CAEs também deveriam atender a outras demandas das escolas indígenas, como a organização dos denominados “Pelotões de Saúde”, que se configuravam em equipes de alunos responsabilizados pela fiscalização dos hábitos de higiene dos colegas e do próprio ambiente escolar. Além disso, a organização de bibliotecas e museus escolares também aparece como atribuição dos referidos clubes (BRASIL, Fevereiro de 1960, p. 12).

Iniciativas para a fundação de CAEs tiveram início nas escolas regulares públicas a partir de meados da década de 1930. No tocante às áreas indígenas, o ano de 1944 marca a iniciativa pioneira de um posto indígena da região sul na criação de tal agremiação, antes mesmo do estabelecimento do Programa Educacional Indígena. Trata-se do Clube Agrícola 13 de Maio, organizado na escola Benjamim Constant, do PI Nonoai, cujo pioneirismo ganhou destaque especial no relatório mensal do encarregado Francisco Vieira encaminhado à Direção do SPI:

Teve sua primeira reunião o Club Agrícola da Escola “Benjamim Constant”, com a presença de todos os alunos do Conselho, vários índios, pais de crianças brasileiras e várias pessoas estranhas. O Club tomou o nome de Club Agrícola “13 de Maio” em comemoração à libertação dos escravos. Já conta o Club com 23 sócios. Foi eleito Presidente Honorário do Club Agrícola “13 de Maio” o Sr. Chefe da IR7, Sr. Paulino de Almeida (BRASIL, Junho de 1944, p. 3).

A fundação deste clube em um período anterior à promulgação do Programa Educacional Indígena do SPI demonstra o empenho do encarregado Francisco Vieira dos Santos em seguir as instruções dos seus superiores, os quais solicitavam aos seus agentes de campo que atuassem enquanto educadores/administradores, atualizados com as propostas educacionais de seu tempo. Seguindo as orientações do Serviço de Informação Agrícola, o encarregado do PI Nonoai procede com o registro do Clube Agrícola 13 de Maio junto ao Ministério da Agricultura, ficando, desta forma, apto a atuar e receber orientações

através de publicações e palestras especializadas sobre o tema.

O Clube Agrícola 13 de Maio assumia diversas funções de orientação e assistência aos seus sócios. Entre as várias atividades, a de maior destaque era a manutenção de uma horta escolar, denominada “Horta da Vitória” (BRASIL, 1944, p. 3) As atividades deste clube envolviam ainda outras modalidades de ensino, tais como: economia doméstica (cozinhar, costurar, bordar), trabalhos manuais (marcenaria, tecelagem, agricultura) e trabalhos com criação de animais (aves, suínos, equinos, ovinos e bovinos). Tais atividades eram geralmente separadas por sexo. Às meninas eram ministrados conhecimentos sobre os trabalhos caseiros, como a arte culinária, corte e costura e bordados; enquanto os meninos aprendiam noções de serraria, marcenaria, agricultura e, principalmente, pecuária (BRASIL, Janeiro de 1945, p. 2).

Embora não tenham sido reveladas referências claras sobre a existência ou participação dos entrevistados no Clube Agrícola 13 de Maio, alguns relatos orais apontam para a existência de atividades que podem ser indicativas da participação dos depoentes nos programas e propostas estabelecidos pelos CAEs. Muitos dos depoimentos dos entrevistados fornecem indícios de experiências semelhantes às atividades registradas na documentação, conforme se pode perceber no relato de Antonio Eufrásio, 78 anos, quando o mesmo revela sua experiência na escola Benjamim Constant:

... depois da aula, tinha uma baita duma casona assim, logo ali, só pros aluno. Nós tinha cozinheira, cozinhas pra nós, só pros aluno, né, piaçada prum lado, cozinheira prum lado [...], daí depois da aula, cada um pegava enxada pra vim pra dentro da horta, tinha uma baita duma hortona ali, só pra plantá salada, né, arface, cebola, rabanete, nós plantava com a professora. Então no+ssa horta era cheia de verdura, né. Quando chega meio dia ansim, a cozinheira ia lá tirar salada e nós tinha uma mesa comprida. Nós era 90 aluno. 90 aluno tudo pára ali, nós nem ia pra casa quase...(EUFRÁSIO, 2014).⁴

Pela idade de Antonio Eufrásio à época da entrevista, é possível inferir que ele tenha participado ativamente das atividades do Clube Agrícola 13 de Maio, pois teria idade escolar (entre 8 e 12 anos) entre 1944 e 1947, período em que é registrada nos relatórios a existência do mesmo. A informação de Antônio Eufrásio sobre a estrutura da escola se assemelha à de João Severo, 92 anos, pois este também explica que: “os alunos tinham um casarão grande lá, uma cozinha grande, que eles cozinham pros aluno né. Francisco Vieira fazia as horta grande lá e daí pnhava os aluno a trabalhar lá, limpar, plantar... ensinando eles” (SEVERO, 2013). João Severo afirma que frequentou pouco tempo a escola, pois sua mãe o retirou da mesma por não concordar com a obrigatoriedade do trabalho dos alunos:

⁴ Optou-se, neste texto, pela reprodução da fala dos depoentes a partir da transcrição efetuada, incluindo os erros gramaticais, fonéticos e demais características da linguagem dos velhos indígenas.

...até eu me lembro que uma vez minha mãe bateu boca com o chefe do Posto né, com o Francisco Vieira por causa do estudo. Porque houve uma denúncia e os meus pais souberam, que diz que o Francisco Vieira botava os alunos a trabalhar muito lá no Posto. Fazer limpeza por baixo daquelas casas, onde faziam casa ficava o cavaquedo de madeira. Arrancar guanxuma, arrancar capim a muque. E a minha mãe soube e foi lá. Teve uma discussão grande com o chefe do Posto (SEVERO, 2013).

A escola era um tema sempre controverso, que gerava inclusive alguns atritos entre os encarregados e algumas famílias indígenas. Conforme relato de Jorge Garcia, 92 anos, “eles obrigaram os aluno vim, porque era uma obrigação que fizeram, uma lei, uma lei que tinha que botar na escola” (GARCIA, 2013). Estes atritos ocorriam porque muitos pais temiam “perder” suas crianças quando essas fossem para a escola:

O índio ele quer bem as criança, ele não fica longe dos filho, né, então pra ele foi um golpe, de levar lá, de deixar lá no Posto estudando, não sabendo quando ele pode voltar pra casa [...]. Então aquela lei foi montada, então, [...] muita gente saiu fora, iam lá pra Santa Catarina, lá pra Palmito, esses cantos de Uruguai. Correndo da escola né... pra não deixar os filho estudar. De dó das crianças né, que eles não queriam ficar longe dos filhos (GARCIA, 2013).

Para tentar extinguir as desconfianças dos pais, algumas táticas orientadas pelo regulamento de assistência aos índios do SPI eram seguidas pelos encarregados. Uma das estratégias de convencimento utilizadas corriqueiramente eram as premiações para os alunos com bom rendimento escolar. A principal finalidade dos prêmios era provar aos pais que havia vantagens em manter os alunos nas escolas, ao invés de impedi-los de frequentá-las. Os prêmios distribuídos aos alunos com bom rendimento escolar iam de simples sabonetes e peças de vestuário a animais de carga, como cavalos e jumentos ou ainda, vacas leiteiras, cujo objetivo seria estimulá-los nos misteres da pecuária (BRASIL, 1945, p.10).

Os critérios de avaliação sobre o desempenho dos alunos eram estipulados pelo encarregado e observados pelos professores no dia a dia das escolas. A qualificação para os prêmios era baseada no binômio desempenho/comportamento, ao melhor exemplo dos aparelhos disciplinares hierarquizadores, onde as classificações são estabelecidas a partir das competências e aptidões dos alunos. Através dessa modalidade classificadora “opera-se uma diferenciação que não é a dos atos, mas dos próprios indivíduos, de sua natureza, de suas virtualidades, de seu nível ou valor” (FOUCAULT, 1987, p. 151). Por isso mesmo, as entregas dos prêmios geralmente ocorriam em solenidades coletivas no final do ano letivo ou em dias de festas ou comemorações (19 de Abril, 07 de Setembro, 15 de Novembro, entre outras).

As narrativas orais acompanham os registros documentais quando descrevem as atividades dos alunos indígenas nas hortas escolares. A memória Kaingang, entretanto,

não apresenta maiores detalhamentos sobre elas, como aqueles constantes nos relatórios do encarregado referentes aos sócios, às obrigações, aos lemas e normas do Clube Agrícola 13 de Maio. Da mesma forma, não são explícitas nas entrevistas maiores detalhes das práticas de ensino rural e doméstico, conforme previa a proposta de criação desses clubes pelo SPI. Os entrevistados, porém, deixam explícitas em suas falas os detalhes de seu trabalho nas hortas, bem como descrevem os produtos nelas cultivados. As apresentações cívicas feitas pelos alunos e as refeições oferecidas aos mesmos também ganham destaque nas narrativas. Ainda que as atividades não sejam detalhadas, é possível perceber uma vinculação muito forte destas com aquelas descritas nos documentos referentes ao clube. As imagens apresentadas nas figuras 2 e 3, a seguir, demonstram algumas ações desenvolvidas na escola Benjamin Constant, como a organização de festas e eventos cívicos e a saída de campo dos alunos rumo à “horta da vitória”.

Figura 2: Alunos da escola Benjamin Constant PI Nonoai; 1942-1944.



Fonte: Documento visual sem indicação de autoria. SEDOC/Museu do Índio-RJ

Figura 3: Alunos da escola Benjamin Constant PI Nonoai; 1942-1944.



Fonte: Documento visual sem indicação de autoria. SEDOC/Museu do Índio-RJ

Com base nos depoimentos orais e nas fontes documentais, observa-se uma centralidade do encarregado Francisco Vieira nas ações junto à escola. Sua conduta pode ser interpretada a partir de um ponto de vista descrito por João Pacheco de Oliveira como a ação do tutor como educador. Neste âmbito, o encarregado atua de forma a disciplinar as ações, procurando conformar os Kaingang aos padrões de brasilidade estabelecidos pelo Estado Novo, via SPI. Nesta concepção, a “escolarização, paradas cívicas, didatização de símbolos nacionais e até o alinhamento de moradias dos nativos constituem inequívocas manifestações integradoras assimiladoras” (OLIVEIRA, 2011, p. 439).

As encenações tinham como objetivo principal legitimar e atestar a eficácia dos métodos orientados pelo SPI e aplicados pelo encarregado, no sentido de veicular noções elementares de “civilidade”. Neste contexto, a escola surge como seu principal veículo de reprodução cultural (SOUZA LIMA, 1995, p. 191). Alguns relatos de Francisco Vieira estão carregados deste ufanismo patriótico e emergem principalmente quando ele descreve a alegria e a satisfação dos indígenas por se sentirem protegidos pelo abraço paternal do SPI, conforme se observa no trecho seguinte:

Foi deveras comovedora a manifestação dos índios; não haveria indiferente que deixasse de vibrar nessa hora tão significativa e bela. E, como solfas soltas do sabiá ao silêncio da mata, saiu cheio de vibrante entusiasmo, veneração e respeito, traduzindo o sentimento puro da gratidão, um “SALVE O PAI GRANDE! SALVE O GAL. RONDON!” E assim, formados por ordem hierárquica – Cacique “Cel.”; “Cap.”; “Tent.”, etc.- em quatro grupos de 100 índios, dois a dois, de braço, saíram do mato, volteando a ondulante campina para entrar no portão principal do Posto, em direção à Escola. A chegada dos índios foi esperada para hastear a bandeira, cerimônia a que todos assistiram, descobertos, com respeito. Esperaram-nos à frente da escola, formados, os alunos indígenas, que cantaram o Hino Nacional no culto “ao ariverde pendão da esperança” seguiu-se o Hino à Bandeira, canções escolares e algumas canções típicas cantadas pelos guaranis (BRASIL, Agosto de 1942, p. 2).

O culto cívico orientado pelos agentes do SPI implicava em toda uma “pedagogia ritualística”, a qual, segundo Souza Lima, era estabelecida para formar os sentimentos de pertencimento a outra comunidade política, onde os indígenas deveriam se reconhecer como sob a proteção do governo (SOUZA LIMA, 1995, p. 193). Um exemplo dessa “pedagogia ritualística”, desempenhada por Francisco Vieira, pode ser descrito através da organização de um grupo de escoteiros indígenas no Posto, denominado Tropa Condor, formado principalmente por alunos da escola Benjamim Constant, da aldeia sede. O grupo de escoteiros, assim como o Clube Agrícola Escolar servia como importante instrumento de propaganda do Serviço para as autoridades que constantemente visitavam o Posto para conhecer as atividades desempenhadas pelos indígenas. Nestes momentos, os escoteiros desfilavam uniformizados, cantavam hinos e executavam manobras e evoluções demonstrativas de habilidade e destreza, conforme se observa nas figuras 4 e 5:

Figuras 4 e 5: Grupo de escoteiros do PI Nonoai (Tropa Condor) em desfile comemorativo ao dia da independência brasileira na cidade de Porto Alegre-RS Setembro de 1942.



No mesmo período, no Posto Indígena Xaçecó, não existem nos relatórios ou ofícios encaminhados pelos encarregados à IR7 ou à Direção do SPI fragmentos que indiquem a existência de atividades mais elaboradas na escola do Posto. Este fato é compreensível quando se leva em conta que os encarregados deste PI entre 1941 e 1949, Francisco Fortes e Wismar Costa Lima, como indicam as fontes pesquisadas, pouco conseguiram fazer para alavancar as iniciativas relacionadas à educação. Sua preocupação maior sempre pareceu estar em promover o desenvolvimento do trabalho e da produção agrícola dos índios adultos, deixando as atividades escolares em segundo plano.

Informações mais expressivas sobre as atividades diferenciadas na escola do posto, como a criação de um clube agrícola, só aparecem na documentação referente ao final de 1950 e início de 1960, já durante a vigência do Programa Educacional Indígena do SPI. Naquele período, já sob a chefia de Nereu Moreira da Costa, foram encaminhados diversos expedientes através dos Boletins Internos com informações sobre como proceder para a criação dos clubes agrícolas em diversos Postos Indígenas. Na região da 7ª Inspeção Regional, foram enviadas orientações para as “Escolas dos Postos Indígenas Boa Vista, Rio das Cobras, Fioravante Esperança, Mangueirinha, José Maria de Paula, Chapecó, Nonoai, Ligeiro, Duque de Caxias e Faxinal” (BRASIL, 1960, p.13).

Chama a atenção que não havia mais, nesta época, as mesmas formalidades existentes na década de 1940, como a escolha de um patrono, sócios ou de nome para o clube agrícola. Estas agremiações, neste contexto, tornaram-se complementares às disciplinas escolares tradicionais. Sendo assim, as atividades que os alunos desenvolviam nas escolas assemelhavam-se ao que os adultos executavam em seus trabalhos para o Posto, ou seja, nos trabalhos das lavouras, na pecuária e no reflorestamento.

Durante a vigência do Programa Educacional Indígena, os CAEs tinham ainda como objetivo ajudar a conscientizar os indígenas adultos a conservarem hábitos saudáveis, em concomitância às atividades agrícolas consideradas de importância estratégica para a complementação alimentar dos mesmos. Dessa forma, estimulava-se a participação da comunidade junto às atividades escolares como forma de incentivar os pais a liberarem seus filhos para as escolas. Dinarte Belino, 76 anos, mesmo sem ter frequentado as escolas do PI Xaçecó, recorda que muitas vezes fora convocado para prestar auxílio na organização das atividades na horta escolar: “Eu até trabaiei nessas horta, porque eles pediam pra nós ir lá dar uma mão, né. Daí nós ia trabaiaí lá pra ajudar nessa horta. [...] Nós prantava, assim, nas horta tudo que é verdura, né” (BELINO, 2014).

Entre o final dos anos 1950 e início de 1960, no auge do desenvolvimento do Programa Educacional Indígena, o PI Nonoai não era mais comandado pelo encarregado Francisco Vieira dos Santos, transferido em 1956 para o Paraná. Seu sucessor no cargo, Salatiel Marcondes Diniz, encontrou uma situação bastante conflituosa no PI, tendo em

vista a ampla invasão da área por intrusos e arrendatários, o que causava sérios problemas para a população indígena do posto. A escola, nesta conjuntura, encontrava-se praticamente abandonada, chegando a possuir em 1958 somente 22 alunos (BRASIL, 1958a). Levando-se em consideração o censo indígena da área, efetuado em dezembro de 1958, no qual são registrados 214 indígenas com faixa etária entre 06 e 15 anos (BRASIL, 1958b), o número de alunos da escola Benjamin Constant, até então a única escola do posto, pode ser considerado baixíssimo.

Esta informação ganha importância maior se levar-se em consideração que a manutenção dos alunos nas escolas indígenas era uma das grandes metas do Programa Educacional Indígena. Neste sentido, a proposta de alavancar o ensino rural surge como um instrumento ideal para que a escola se torne novamente um atrativo para as crianças indígenas do PI Nonoai. Visando tornar as atividades mais profícuas, os pensadores do programa estimulavam a qualificação dos Auxiliares de Ensino nos misteres da educação rural ou ainda sua substituição por pessoal qualificado nessa área. Sob o iminente risco de perder o emprego, a Auxiliar de Ensino da escola Benjamin Constant e esposa do chefe do posto, Emília dos Santos Diniz, apressa-se em tentar demonstrar-se útil para o desenvolvimento dos projetos estipulados pelo programa:

Em resposta ao M/m. Circular n. 112 de 26-08-1958, informo-vos que, como auxiliar de ensino deste PI, não possuo curso da Escola Rural, mas tenho um vasto conhecimento prático sobre os itens a) b) e c) que tratam da organizações de hortas e pomares, criações de animais domésticos, como galinha, etc., assim como trabalhos manuais de diversas espécies (BRASIL, 1958c).

Na concepção dos ideólogos do Programa Educacional Indígena, o fracasso das escolas dos Postos Indígenas estava intimamente associado aos antigos vícios do Serviço, principalmente ao de privilegiar os laços de parentesco na escolha dos Auxiliares de Ensino. A tentativa de contratar profissionais especializados (no caso em Educação Rural) esbarrava nestes vícios, justificando a tentativa por parte de Emília Diniz expor sua ampla experiência em matéria de educação rural.

É perceptível que Emília Diniz esforça-se em atender as orientações referentes aos ensinamentos rurais contidos no Programa Educacional Indígena. Esta professora dá continuidade às atividades vinculadas ao Clube Agrícola, mas já sem a designação anterior e sem aquela carga de obrigações patrióticas e nacionalistas encontradas na década de 1940. Isso não significa afirmar que essas concepções não existissem mais, apenas que as atividades dos indígenas nas hortas e pomares, bem como as preocupações com a economia e o estado sanitário do PI superavam toda carga ideológica nacionalista do período anterior.

Ainda que se continuasse cantando os hinos em homenagem aos símbolos nacionais e aos vultos mais importantes da história política brasileira, estes perderam espaço para as

lições e palestras com forte conteúdo moralista, as quais geralmente buscavam acentuar o papel do homem na família, na escola e na sociedade, prevenindo sobre os prejuízos advindos com os vícios, principalmente do roubo e da bebida e para as vantagens de uma boa higiene pessoal (BRASIL, 1960). A escola, neste sentido, seria a porta de entrada para estas ideias, as professoras deveriam ser as porta-vozes e os estudantes os protagonistas destas mudanças.

Todas as atividades desenvolvidas por intermédio do Programa Educacional Indígena deveriam ser destacadas em relatórios mensais encaminhados ao SPI. Os professores que alcançavam sucesso na aplicação de atividades relacionadas à educação rural eram congratulados por meio de citações nos Boletins Internos, além de terem seus nomes citados no hall de destaques do Serviço, veiculados nos mesmos Boletins. Entre os professores destacados no ano de 1960, há uma referência à Emília dos Santos Diniz, que teve suas descrições pontuais sobre as atividades dos escolares do PI Nonoai citadas no Boletim Interno do mês de outubro:

Ao se iniciar as aulas do ano em curso, já se encontrava esta escola munida de ferramentas agrícolas infantil, fornecidas pela Diretoria do SPI, e com tais ferramentas, foi possível a organização de uma equipe de trabalho, composta de alunos de ambos os sexos. Iniciou-se assim o plantio de hortaliças, numa extensão de terra de 40 metros de comprimento por 24 metros de largura, preparado e adubado para tal fim. Foram plantadas, pelos alunos, alface, couve, repolho, rabanete, cenoura, couve-flor, etc., às quais tem servido não só na alimentação dos escolares, assim como dos doentes e seus familiares que se encontram na enfermaria do Posto, também para a alimentação dos trabalhadores do Posto e suas famílias. [...] Quanto a avicultura, já se encontra em fase bastante adiantada, havendo sido ministrada aulas aos alunos sobre a ração e adequada a esta região, assim como da necessidade de higiene dos criatórios, bebedouros, etc. (BRASIL, 1960).

No Posto Indígena Xapecó, os auxiliares de ensino das duas escolas existentes (uma na aldeia Sede Jacu e outra na aldeia Pinhalzinho), Vivaldino Lourenço de Souza, José de Andrade e Eva Fortes de Lara, também alcançam destaque. Estes, porém, são destacados pelo empenho junto com seus alunos em projetos de reflorestamento, especialmente pelo plantio de árvores frutíferas.

Incentivar as experiências exitosas foi uma máxima do próprio programa educacional. Ao expandir as atividades para além da escola, como se pretendia com os CAEs, aspirava-se auxiliar no combate a algumas das mazelas da comunidade. No caso do PI Xapecó, um dos principais problemas era a destruição florestal, promovida a partir da instalação de serrarias por particulares e pelo próprio órgão indigenista na área. Neste caso, pretendia-se plantar árvores frutíferas para complementar a alimentação dos indígenas e, ainda, permitir uma reconstituição da cobertura florestal do posto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se avaliar as ações propostas pelo Programa Educacional Indígena, percebe-se que inúmeros fatores contribuíram para os sucessos e insucessos de suas orientações relativas ao trabalho e à educação nos Postos Indígenas. Ao tomar como exemplo os casos dos Postos Indígenas Nonoai e Xapecó, é possível vislumbrar que, em ambos, as ações educacionais conciliaram momentos de desenvolvimento e decadência ao longo do período pesquisado. Em todos os momentos, entretanto, seus encarregados e Auxiliares de Ensino buscaram reproduzir a ideologia autoritária e orientada para a homogeneização de indivíduos. As modalidades educacionais aplicadas buscavam enquadrar os indígenas em um contexto econômico, agropecuário e mercantil, tendo como espelho a sociedade regional envolvente.

Por conta destas características, pode-se inferir que as ações promovidas a partir da Campanha Educacional Indígena estiveram fortemente alicerçadas na vigilância hierárquica e nos seus mecanismos disciplinadores. É possível considerar que a intenção do SPI com estas iniciativas ia para além de formalizar a educação rural entre os indígenas. No caso dos CAEs, verificou-se que a variedade de planos de trabalho desses clubes pretendia, na maior parte dos casos, a um disciplinamento dos alunos para muitas práticas consideradas mais profícuas em termos socioeconômicos e educacionais, desconsiderando os fundamentos culturais das populações “assistidas”.

A fixação de hábitos considerados úteis para os alunos era, muitas vezes, completamente alheia às suas experiências de vida e contrária ao que seus próprios parentes consideravam como melhores para si, conforme verificou-se em muitos relatos orais que denunciam a resistência por parte de pais em deixarem seus filhos frequentarem as escolas. O estímulo ao trabalho nas hortas, no reflorestamento e em outras atividades, baseava-se em um suposto amor e prazer que o indígena aprendeu a neles encontrar, por intermédio dos pressupostos educacionais do SPI. Estas características podem ser interpretadas sob a ótica da “prisão da colonialidade”, onde a liberdade dos sujeitos de se relacionar, de produzir, de criticar ou de modificar a sua conjuntura não são levados em consideração por conta de um modelo imposto de racionalidade/modernidade (QUIJANO, 1992, p. 20).

Os métodos e práticas das modalidades de ensino rural aplicadas junto às escolas indígenas, raramente levavam em consideração os aspectos tradicionais de organização social do trabalho entre as diferentes etnias. Através de sua meta de alavancar o espírito cooperativo entre as crianças indígenas e também facilitar o ensino de diversas disciplinas escolares, as ações desenvolvidas por intermédio do programa educacional do SPI acabaram atuando como uma engrenagem específica do poder disciplinar, servindo como uma importante ferramenta na fixação de concepções, de aptidões que atendiam à necessidade de integrar o índio à economia regional, “moderna” e “racional”.

REFERÊNCIAS

BELINO, Dinarte. **Entrevista concedida a Sandor Bringmann**. 23 de Abril de 2014. Aldeia Jacu-TI Xaçepó/SC. Acervo LABHIN/UFSC.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GOMES, Luana B. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. In: **Currículo sem fronteiras**, v. 12, n.1, p. 53-69, Jan-Abr. 2012, pp. 53-69.

BRASIL. **Decreto nº 613 de 30 de janeiro de 1936**. s/p. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=10678&norma=24655>.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Ofício Relatório nº 8, encaminhado por Francisco Vieira dos Santos à Direção do SPI**. PI Nonoai. 1º de Agosto de 1942. p. 2. Microfilme 058. Fotograma 0178 a 0180. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Ofício Relatório nº 30 do PI Nonoai encaminhado ao Diretor do SPI**. 1º de Junho de 1944. Microfilme 058. Fotograma 0573 a 0575. p. 3. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Ofício Relatório nº 40 do PI Nonoai encaminhado ao Diretor do SIA, Itagybe Barcante**. 06 de Setembro de 1944. Microfilme 058. Fotograma 0635 a 0636. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Relatório anual de 1944 do PI Nonoai encaminhado ao Inspetor Chefe da IR7**. 04 de Novembro de 1944. Microfilme 058. Fotograma 0668 a 0672. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Relatório sobre as atividades da Escola Benjamin Constant do PI Nonoai no ano de 1945, encaminhado à IR7 por Helena Vieira dos Santos**. Curitiba, 3 de Janeiro do 1945. Microfilme 058. Fotograma 1034 a 1036. p. 2. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Ofício n. 8**. 10 de Maio de 1950. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Boletim Interno nº 37**. Fevereiro de 1960. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Boletim Interno nº 41**. Junho de 1960. SEDOC/Museu do Índio-RJ. p. 12.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Aviso do PI Nonoai**. Salatiel Diniz a Dival de Souza, Inspetor da IR7. 31 de Maio de 1958. Microfilme 058. Fotograma 1768 a 1769. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Censo Indígena do PI Nonoai**. 20 de Dezembro de 1958. Microfilme 058. Fotograma 1833 a 1835. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Censo Indígena do PI Nonoai**. 20 de Dezembro

de 1958. Microfilme 058. Fotograma 1833 a 1835. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Relatório trimestral da escola Benjamin Constant**. 21 de Julho de 1960. Microfilme 058. Fotograma 2067. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. **Boletim Interno nº 35**. Dezembro de 1959. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Entre os índios do sul**: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçupé/SC (1941-1967). Tese (Doutorado em História). PPGH-UFSC, 2015.

D'ANGELIS, Wilmar. Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina - CEOM.**, Chapecó, ano 4, n. 6, Novembro 1989.

EUFRÁSIO, Antônio. **Entrevista concedida a Sandor Bringmann**. Aldeia Sede/TI Nonoai/RS. 27 de Fevereiro de 2014. Acervo LABHIN/UFSC.

FERREIRA, Mariana Kawal Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. *In*: LOPES da SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana Kawal Leal (Orgs.). **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001.

FERREIRA, N. V. C. Escola Normal Rural Brasileira Nos Anos de 1938-1963. *In*: **IX Congresso Brasileiro de História da Educação**, 2017, João Pessoa. História da Educação, global, nacional e regional, 2017. v. 1. p. 1867-1879.

FIORI, Neide Almeida. Clube agrícola em Santa Catarina: ruralismo e nacionalismo na escola. **Perspectiva**, Florianópolis, v.20, n. Especial, p. 231-260, jul./dez. 2002.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão.; Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GARCIA, Jorge. **Entrevista concedida a Sandor Bringmann**. Aldeia Capão Alto-TI Nonoai/RS. 1º de Maio de 2013. Acervo LABHIN/UFSC.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões (1920-1970). *In*: *In*: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.); **Memória do SPI. Textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai, 2011. p. 427-439.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. São Paulo: Edusp, 1972.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad, modernidade/racionalidade. In: **Perú Indígena**, vV. 13, n.29, p. 11-20, 1992, pp. 11-20.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, CLACSO, Buenos Aires, 2005. pp. 117-142.

ROCHA, Leandro Mendes. **A Política Indigenista no Brasil (1930-1967)**. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **A integração do índio na sociedade regional: A função dos Postos Indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis:, UFSC, 1970.

SEVERO, João. **Entrevista concedida a Sandor Bringmann**. Bairro Aneloque-Nonoai/RS. 02 de Maio de 2013. Acervo LABHIN/UFSC.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil**. Petrópolis:, Vozes, 1995.

Capítulo II

Direitos violados e conquistados:
um diálogo historiográfico

A LETRA NÃO TÃO MORTA ASSIM: RELAÇÕES ENTRE O TEXTO DE LEI E A EXPLORAÇÃO ECONÔMICA PRATICADA PELO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS¹

Felipe de Oliveira Uba

Este capítulo analisa as políticas indigenistas propostas pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI, através de seus três Regimentos Internos (1911, 1942 e 1963) sancionados ao longo das seis décadas de sua existência (1910-1967). Tais diretrizes assinalavam quais suas pretensas ações para com os indígenas, de que forma prestariam a assistência que se propunham, como lidariam com as demandas das populações indígenas frente ao Estado brasileiro, como deveriam proceder seus funcionários e como se organizaria administrativamente o Serviço. Utilizo-me de fontes históricas contidas no relatório da CPI/1963², do Relatório Figueiredo³, de periódicos da época, de entrevistas realizadas por outros historiadores, além dos Regimentos Internos. A partir delas, é possível demonstrar como as prerrogativas administrativas do SPI foram utilizadas visando a exploração em causa própria, além de promover o enriquecimento individual ilícito através da exploração de terras e reservas naturais – sempre em detrimento dos povos originários que deveriam ser assistidos. As normas sobre como agir perante as populações indígenas preestabeleciam a exploração econômica através de atividades extrativistas nos Postos Indígenas – PIs e, nesse ínterim, constituiu um ambiente propício para a corrupção, pois o avanço sobre a natureza do PI poderia ser efetivado sem o devido controle. Nesse sentido, junto-me aos argumentos de Egon Heck. Para esse autor,

Tendo os postos indígenas que se tornar autossuficientes, e ainda gerar recursos para manter a máquina burocrática do órgão, isto serviu como mecanismo para acentuar o processo de corrupção interna. Em consequência, foram instaurados inúmeros inquéritos e processos administrativos. Os resultados foram revelados pelo próprio Ministro Albuquerque Lima em 1967. (HECK, 1996, p. 75)

Consoante ao excerto, o presente capítulo traz à tona de que forma as determinações regimentais do SPI serviram “como mecanismo para acentuar o processo de corrupção

1 Versão adaptada de capítulo de Trabalho de Conclusão de Curso em História defendido em dezembro de 2016. UBA, Felipe de Oliveira. **A devassa no Serviço de Proteção aos Índios: Relatório Figueiredo, burocracia e política (1963-1968)**. Florianópolis: Trabalho de Conclusão de Curso em História, Universidade do Estado de Santa Catarina, 2016.

2 Em abril de 1963, a partir do requerimento do Deputado Federal Edison Garcia (UDN-MT), foi instaurada a Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios – CPI/1963. A comissão encaminhou seu relatório final com os inquéritos e a documentação coletada ao Ministério da Agricultura, e suas conclusões motivaram a instalação da Comissão de Inquérito presidida por Jáder de Figueiredo Correia. BRASIL. Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios. Brasília: Câmara Federal, 1963.

3 Resultado da Comissão de Inquérito administrativo presidida por Jáder de Figueiredo Correia, responsável em apurar irregularidades no SPI, dentre elas as proferidas pela CPI acima. A investigação foi aberta pelo então Ministro do Interior Afonso de Albuquerque Lima. O relatório com quase sete mil páginas esteve oculto entre 1968 e dezembro de 2012, quando o pesquisador Marcelo Zelic o encontrou no Museu do Índio/RJ. RELATÓRIO FIGUEIREDO. Relatório final de Comissão de Inquérito. Processo nº 4.483/1968. Ministério do Interior, 1968.

interna.” A partir das resoluções regimentais desse órgão público, demonstra como se relacionaram com, e tornaram possíveis de existirem, certas ações investigadas pela CI/67 que gerou o Relatório Figueiredo. Aponta que o texto de lei que regulamentava a atuação do SPI passou longe de ser “letra morta” quando se tratava de realizar atividades econômicas nos Postos Indígenas.

O diálogo bibliográfico com os autores Lima (1995), Rocha (2013), Leite (1987-89) e Almeida (2015) é importante, pois me mune de densas análises, no campo da História e das Ciências Sociais, sobre as políticas e as ações indigenistas do Serviço de Proteção aos Índios. É este diálogo que permite cotejar e analisar as fontes históricas dos relatórios já citados com os ditames regimentais do SPI amparado em um conhecimento crítico sobre o assunto, na tentativa de perceber as ações humanas despontadas nas documentações em suas realidades sociohistóricas. Para tal, Lima propõe uma análise sobre a conjuntura de fundação do SPI que abdique de perspectivas históricas preocupadas em forjar grandes heróis nacionais a partir de grandes feitos altruístas; sua análise também parte de refutar “toda ilusão de que um desejo humanitarista protetivo encontra-se nos alicerces da ação inaugurada em 1910 face aos povos indígenas” (LIMA, 1995, p. 61). Suas proposições buscam notar a forma com que se dava o exercício do poder tutelar estatal sobre os indígenas e suas terras, conferido a si mesmo pelo Estado brasileiro e materializado no SPI, suas repartições e seus quadros de funcionários.

O Serviço de Proteção aos Índios foi fundado em 1910⁴ e é considerado o primeiro órgão da República brasileira responsável pelas relações entre o Estado nacional e os indígenas, ou seja, encarregado de levar os projetos de construção da nação até os povos originários das terras pretendidas pelo recém fundado território nacional brasileiro. Nesse sentido, foi o primeiro órgão governamental laico a se encarregar das ações do Estado sobre as populações originárias. A partir do Decreto Lei nº 9.214, de 1911, ficam estabelecidas as diretrizes a serem seguidas, estabelecendo normas de organização interna que permanecerão – algumas com alterações, outras com permanências – ao longo de toda atuação do Serviço. O Regulamento Interno de 1911 determinava, em seu Art. 1º, a tônica em que as políticas indigenistas se desenvolveriam. Eram atribuições do SPI,

- a) Prestar assistência aos índios no Brazil, quer vivam aldeados, reunidos em tribus, em estado

⁴ Com o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Pelo fato de tanto as questões relacionadas às populações indígenas, quanto às populações interioranas estarem vinculadas ao problema da colonização de terras, criou-se, num primeiro momento, um único órgão responsável por todos esses casos. Desde cedo percebia-se as diferenças entre indígenas, com organizações sociais próprias e as demais populações, que não se inseriam nestes grupos étnicos. Logo, os meios adotados para a inserção de ambos os casos na sociedade nacional deveriam divergir. O discurso da transformação dos indígenas em trabalhadores rurais era o principal postulado deste Regimento Interno como a forma de assistência a ser prestada pelo Estado, responsável por tutelá-lo em sua incorporação à sociedade nacional. Enquanto que, aos “trabalhadores nacionais”, o “objetivo do órgão era selecionar aqueles que tivessem qualidades morais e disposição para o trabalho, e reuni-los nos locais em que o imigrante europeu não se adaptava, como pequenos agricultores”. GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República. São Paulo:** Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 226.

nômade ou promiscuamente com civilizados;
b) Estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios de comunicação, Centros Agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as exigências do presente regulamento. (BRASIL, 1911)⁵

Conforme o excerto, percebe-se a proposta regimental de estabelecer as populações indígenas em lugares fixos. Esses espaços deveriam ser organizados de modo a formarem, segundo o item “b”, Centros Agrícolas, nos quais os indígenas agora aldeados poderiam se inserir, através do trabalho agrícola, no Estado brasileiro em vias de consolidação. Os processos de sedentarização e a delimitação das Terras Indígenas, áreas circunscritas e propriedades da União em que as populações indígenas deveriam se concentrar, têm dois aspectos importantes: por um lado, a demarcação das terras legítima o usufruto e sua ocupação pelos indígenas, na medida em que sejam efetivadas tais demarcações e em que sejam respeitados seus limites pelos demais membros da sociedade.⁶ Por outro lado, concentrar tais populações em uma localidade dá maior controle governamental sobre elas, e permite que diversas áreas sejam desocupadas e recebam o estabelecimento de outras famílias, para serem exploradas economicamente pela agropecuária ou pelo extrativismo. Reduzir o espaço de trânsito dos indígenas também visava diminuir os choques violentos entre eles e as demais populações do interior brasileiro. Para o SPI, agir sobre os indígenas e suas terras significava assegurar benefícios à sociedade não indígena que estava em vias de expansão. Portanto, segundo Rocha, pacificar seria “um ato que trará benefícios para a sociedade branca” (ROCHA, 2013, p. 95).

Introduzir a indústria pecuária, incentivar a instrução educacional e profissional, além da produção agrícola: esses eram três dos dezessete meios arrolados no Art. 2º do regulamento, tendo em vistas a aplicação da assistência preestabelecida pelo Serviço. Percebe-se no texto que a introdução da agropecuária visava à melhoria das condições de vida do indígena, na medida em que se tornassem produtores e trabalhadores rurais e nacionais, através da implementação de algum tipo de produtividade econômica nos Postos Indígenas. Entretanto, conforme Carina Santos de Almeida, os ideais rondonianos de assistência aos índios contribuíram, na factualidade e com o passar dos anos, “para a inserção das terras indígenas aos contextos regionais de desenvolvimento econômico de cunho capitalista” (ALMEIDA, 2015, p. 285). Esse pressuposto se agudizou nos anos 1940 e foi responsável por danosas transformações na paisagem e nas condições de vida dos Kaingang que habitam a TI Xaçupé⁷. Em entrevista cedida a Carina Santos de Almeida,

5 Art. 1º da Lei n.º 9.214, de 15 de dezembro de 1911. “Dá novo regulamento ao Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes”.

6 No mesmo Regimento Interno do SPI de 1911, constam entre suas finalidades garantir a efetividade da posse dos territórios ocupados por indígenas e garantir que não haja invasão dessas terras por não indígenas, e vice-versa. BRASIL. Lei n.º 9.214, de 15 de dezembro de 1911. Art. 2º, parágrafos 2º e 3º.

7 Terra Indígena homologada, localizada no oeste de Santa Catarina, entre os municípios de Entre Rios, Xanxerê, Ipuçu

o Kaingang Cesário Pacífico recordou como era a vida antes e depois da instalação do posto do SPI:

Agora tá mudado, mas no meu tempo de pequeno, da infância, que né, quando a gente era criança, que diz né, não existia nada aí, essas lavouras aí, essas lavouras aqui, era só mato, que nem como fosse aqui pinheiro, era um pinhalão mato, tudo, tudo (...), então não existia nada nada aqui, era mato, tinha até tigre ainda por aqui neste lugar aqui (Entrevista de Cesário Pacífico *apud* ALMEIDA, 2015, p. 202).

É necessário perceber historicamente as primeiras décadas de existência do SPI na estatização das relações entre as populações indígenas e os órgãos públicos responsáveis por essas relações, representantes dos interesses do Estado brasileiro em seu território. Assim, as propostas estatais para lidar com a questão indígena se inseriam na problemática mais ampla da colonização de territórios brasileiros ainda pouco explorados pela expansão capitalista. De 1911 a 1942, a orientação regimental do SPI em relação aos indígenas se pautava em sua nacionalização através da preparação para o trabalho agrícola (ROCHA, 2013, p. 100). Mais do que a salvação das populações indígenas, a fundação do SPI visava, de acordo com as considerações de Lima, conquistar populações e regiões que ainda se achavam alheias à unidade nacional. Essa conquista era vista como necessária não só como ferramenta política (de definição de fronteiras) ou social (incorporação dos indígenas à nação), mas continha também um caráter fundamentalmente econômico: “a guerra de conquista dá lucros a seus participantes”, tanto aos que exercem a dominação no campo prático, quanto aos idealizadores e fomentadores de tal empreitada (LIMA, 1995, p. 50). Ainda segundo Lima,

A história da **proteção aos índios** ao longo deste século é reveladora da tentativa de concentração de serviços em mãos de aparelhos estatizados de governo nacional, isto é, de dispositivos administrativos de poder destinados a anular a heterogeneidade histórico-cultural, submetendo-a a um controle com algum grau de centralização (...) o governo dos índios implicava em agir sobre muitas outras populações e arrecadar seus territórios sob uma rede administrativa nacional, transformando-os em terras, i.e., mercadoria em potencial (LIMA, 1995, p. 129).

Com esses dispositivos de poder que submetiam alteridades culturais a uma mesma lógica de dominação estatal, percebe-se que a conquista se dava, apesar do caráter laico, nos planos material e metafísico da vida dos invadidos: costumes e tradições culturais eram atacados com o intuito de inseri-los na lógica do trabalho. Sua finalidade de transformar indígenas em pertencentes ao Estado brasileiro tinha no trabalho indígena uma das ferramentas para alcançá-la. A perspectiva política e axiológica que valoriza o trabalho como

e Abelardo Luz. Conta com aproximadamente 6.000 indivíduos, entre Kaingang e Guarani. Durante os anos 1960, e na gestão do SPI, foi chamada Posto Indígena Selistre de Campos. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3906>. Acesso em: 20 jun. 2019.

capaz de gerar liberdade para os humanos é própria dos valores ocidentais cristãos e, na medida em que foram impostas pelo SPI, entrou em conflito com as diferentes formas ameríndias de ser/estar no mundo. Em outra entrevista realizada por Almeida, seu Noé lembra que um dos encarregados do PI Selistre de Campos, Nereu Moreira da Costa (atuou entre 1941 e outubro de 1962) foi um dos grandes responsáveis por ali fomentar o ideal do trabalho:

Segundo seu Noé, o agente Nereu questionava os índios que circulavam pela terra durante os dias da semana, pois na compreensão do chefe, todos deveriam estar “trabalhando”: “Ele era, já digo, uma boa pessoa, ele queria ver a pessoa trabalhar né.” Conta que uma vez foi questionado por Nereu por estar circulando na terra: “[...] então, ele chamava a gente de cabo: ‘Ah meu cabo, passeando dia de semana?’ Digo não senhor, eu não tô passeando, e eu era um piá.” Seu Noé esclarece que tinha uns 15 anos e que o chefe continuou, “Pois é, ‘Hoje não é dia de passear!’ diz. Mas eu não vou passear, eu vou ir trabalhar!” (Entrevista de Ernesto Belino *apud* ALMEIDA, 2015, p. 192).

A narrativa aponta que para os indígenas foi o SPI, através de seus funcionários, que tentou implantar o ideal do trabalho agrícola entre os indígenas. Isso não significou necessariamente algo ruim. Nas próprias palavras de Seu Noé, o chefe do PI era considerado uma “boa pessoa”. Emiliana Pinheiro era da mesma opinião de que foi Nereu o responsável em promover esse ideal:

[...] ele tratava, ele fazia nós trabalhar! Criança de nove anos podia levantar ia pra roça! Não se via criança brincando! Jogando bola que nem é agora que tem bastante brinquedo né! Tinha aula e era obrigado a ir na aula, mas tinha que depois da aula ir pra roça! Tinha que aprender a plantar, pra ver quanto custava, pra quando desse a planta ele comer, pra ele não andar roubando! O Nereu fazia assim! (Entrevista de Emiliana Pinheiro *apud* ALMEIDA, 2015, p.194).

O excerto traz um exemplo real sobre a capacidade de coerção exercida pelos chefes dos Postos Indígenas, e sua tentativa de controle sobre pessoas que viviam em culturas diferentes da sua. A obrigatoriedade do trabalho imposta por Nereu Moreira da Costa configurava um tipo de violência simbólica, pela qual até o comportamento das crianças era alvo do poder tutelar. Além dos jovens não poderem brincar, sequer “jogar bola”, em prol do trabalho, percebe-se a imposição da educação enquanto outra estratégia de controle e de assimilação dos indígenas à sociedade nacional. Além da circunscrição dos indígenas em áreas estabelecidas, suas culturas passavam por processos de tolhimento por parte do SPI, cujos funcionários em sua maioria não se preocupavam com a problemática da manutenção de tradições ancestrais dos indígenas.

À época de fundação do SPI, outras ideologias balizaram o tom em que a política indigenista se constituiu num primeiro momento. Uma delas foi a suposta inferioridade dos autóctones em relação às frentes de expansão capitalistas no interior brasileiro, o que

tornaria indispensável a proteção de grupos indígenas diante da iminente extinção que seria provocada pelo avanço das sociedades regionais que circundavam os Postos Indígenas (ROCHA, 2013, p. 45). Nessa perspectiva, a conquista de populações excluídas da sociedade nacional foi construída discursivamente como proteção fraternal e ações necessárias. Outra ideologia ligada ao evolucionismo da época, e que permeará as ações do SPI por toda sua existência, é a ideia de que “ser índio” seria um estágio transitório (ROCHA, 2013, p. 48) numa escala evolutiva cultural. Essa concepção, marcadamente evolucionista e etnocêntrica, permitiu ao Estado se conferir o papel de tutor das populações indígenas no processo de transformação e incorporação à nação.⁸

As duas primeiras décadas do SPI usualmente são remetidas às campanhas de Marechal Cândido Rondon⁹ e aos seus contatos com indígenas em regiões então pouco exploradas e desconhecidas da população nacional predominantemente litorânea. Nessas terras, o Estado brasileiro buscava firmar sua posse territorial e primazia política perante países vizinhos, além de agregar populações não integradas ao projeto de nação em curso. Em prol da integração nacional e à frente da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas (CLTEMGA), as campanhas de Rondon tinham por intuito expandir a instalação de linhas telegráficas, cortando o sertão brasileiro com canais de comunicação estratégicos para um país que se desenvolvia.

É necessário ter em mente que os trabalhos realizados por intelectuais que gravitavam em torno do SPI, ou os da chamada história oficial, a respeito da fundação desse órgão indigenista, passaram por reformulações e indagações a partir de historiadores e antropólogos em fins dos anos 1980. O período inicial do SPI, nos trabalhos de David Stauffer (1955) e Darcy Ribeiro (1996)¹⁰, é remetido aos ideais positivistas ortodoxos¹¹ da ideologia de Augusto Comte, inflados de pretensões humanitárias para com os indígenas, partidas do núcleo de sertanistas vinculados a Rondon¹². Rocha afirma, sem fazer relações com as

8 “(...) todas as concepções da natureza dos povos indígenas apresentavam em comum [à época de fundação do SPI] o fato de tomarem-nos como inferiores, quer em relação à ‘civilização nacional’ ou à ‘raça branca’ quer como no caso dos positivistas, situando-os numa fase evolutiva primária”. LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade. Considerações sobre a constituição do discurso e da prática fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (ed.) *Sociedades Indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo: EdUFRJ/Marco Zero, 1987. p. 24.

9 Cândido Mariano da Silva Rondon nasceu em Mimoso-MT, em 1865. Em 1989 concluiu sua formação militar sob a patente de engenheiro militar. Em 1892, assumiu a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas. Na medida em que penetrava os sertões brasileiros, travou contato com diversas populações indígenas. Às que viviam no Mato Grosso, buscou garantir a posse das suas terras, pois acreditava que o Estado brasileiro estava em dívida histórica para com os indígenas. Em 1910, voltou de sua expedição pela Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas, na qual entrou em contato com diversos povos originários que ainda mal tinham contato com os não indígenas. A partir daí, participou dos debates políticos que engendrariam o SPILTN. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/RONDON,%20C%C3%A2ndido.pdf>

10 O próprio livro está dedicado “À Rondon, o Humanista.”

11 A filosofia comtiana era evolucionista, na qual os indígenas ocupariam um estágio inferior numa escala etnológica, o de “fetichistas”. A incorporação à sociedade nacional aconteceria na medida em que abandonassem suas culturas e costumes, ou seja, em que deixassem de ser quem eram.

12 Este é o posicionamento de Gagliardi. Segundo o autor, à época de sua extinção, o SPI gozava de grande descrédito devido aos casos de corrupção e à má gestão que levaram ao seu fim e à instituição da FUNAI. Entretanto, a esta situação

ações efetivamente levadas a cabo que, no plano ideológico e discursivo, esses fundadores do SPI se aproximavam do positivismo, no tangente à tutela pretendida aos indígenas para a sua evolução e incorporação na sociedade nacional (ROCHA, 2013, p. 47).

Segundo Leite, os discursos construídos sobre a fundação do SPI, baseados nos ideais positivistas ortodoxos e na efetiva aplicação destes no cotidiano dos Postos Indígenas, é resultado da construção de um mito centralizado na figura de Marechal Rondon¹³. Mito porque as ideias positivistas do começo do século XX, de redenção dos indígenas através do trabalho não apresentam, geralmente, estreitas continuidades com as ações do Serviço. Isso se deu inclusive pelo fato de que o Marechal Rondon não tinha controle total sobre a agência do órgão recém-fundado, o qual sofria também influência do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) do qual fazia parte. O SPILTN foi institucionalizado com a pretensão, dentre outras, de lidar com o avanço das frentes de expansão desenvolvimentistas para o interior brasileiro, o que fez com tivesse que lidar com pressões exercidas por elites regionais e seus interesses. Tal mito acaba por fortalecer a ideia de proteção fraternal nos ideais assimilacionistas do início do século XX, e mascara o ideal evolucionista recalcado na ideia de incorporação dos indígenas à nação. Torna-se necessário, se o intuito é desconstruir esse mito¹⁴, pensarmos nas formas em que as políticas e ações indigenistas do SPI se deram ao longo do tempo, com suas rupturas e continuidades.

Darcy Ribeiro em 1962 escreveu **A política indigenista brasileira**, publicação realizada pelo Ministério da Agricultura. Naquela época, Ribeiro era membro do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI)¹⁵ e ex-funcionário do SPI. Seu texto está repleto de enaltecimentos a Rondon e a seu grupo de sertanistas, ao mesmo tempo em que condena a degenerada forma pela qual as políticas do Serviço estavam sendo levadas a cabo desde a saída do ex-diretor José Maria da Gama Malcher em 1954¹⁶. Essa publicação de Ribeiro é criticada por Lima (1995, p. 21), Leite (1987-89, p. 257) e Rocha (2013, p. 109) pela tendenciosidade de seu discurso, o que torna necessário ao historiador que considere a subjetividade de Ribeiro influenciando nesse texto. Trata-se de um texto

contrapõe a gestão do SPI sob a administração do Marechal. Afirma que os anos de atuação de Rondon não são comparáveis às últimas décadas de atuação do SPI no que tange aos desmandos e corrupção (GAGLIARDI, 1989, p. 22).

13 Segundo Jurandyr Leite, Darcy Ribeiro, enquanto funcionário do SPI, foi grande responsável por criar esse mito das relações ideológicas entre positivismo e o SPI (LEITE, 1987-89, p. 256).

14 “(...) trata-se, de fato, de afastar os heróis para dar lugar à barganha política, às manobras costumeiras que presidem ao surgimento/desaparição de quaisquer entidades públicas na vida brasileira.” (LIMA, 1995, p. 95).

15 Órgão de caráter técnico e consultivo instituído pelo presidente Getúlio Vargas em novembro de 1939. O CNPI era composto de sete participantes reconhecidos por serem atuantes na causa indígena, e tinha dentre seus membros o diretor do SPI, representantes do ministério da Agricultura e antropólogos. Foi dirigido pelo Marechal Rondon de 1939 a 1955, tendo sido influenciado durante este período por seus ideais positivistas. Este órgão atuou em diversos casos dando seu parecer sobre litígios em torno de terras indígenas, ou buscando justiça contra outros tipos de crimes. Foi extinto em 1967 junto com o SPI (ROCHA, 2013, p.103-106).

16 Ano de saída do SPI do próprio Darcy Ribeiro. José Maria da Gama Malcher foi o último diretor do SPI reconhecido por fazer parte do grupo de sertanistas seguidores dos ideais de Rondon. O suposto altruísmo indianista desse núcleo de trabalhadores seria contraposto, por Ribeiro, com os novos funcionários do Serviço, aparentes responsáveis pela degeneração do SPI (ROCHA, 2013, p. 110).

datado. Seu lugar de fala, como membro da política indigenista e expoente nos estudos antropológicos, demonstra que sua intenção era defender a própria existência¹⁷ do SPI frente às denúncias de variados crimes supostamente cometidos por funcionários e suas barganhas políticas para apropriação indevida do patrimônio natural das terras indígenas.

Apesar das mudanças ao longo do tempo em suas prerrogativas administrativas, a noção de proteção permeará as ações do órgão: conforme a análise de Lima (1995, p. 141) sobre as regulamentações do SPI, podemos afirmar que a relação do Estado para com os indígenas se dava de forma impositiva, seja na condução das políticas locais, seja no trato com a terra, ou ainda na organização socioespacial das unidades administrativas do Serviço. No caso das terras reservadas aos indígenas, um ferrenho estado de sítio, ou nas palavras de Lima, um grande cerco de paz era instalado para controlar o uso e o acesso a essas terras e suas reservas naturais, assim como o próprio ser/estar no mundo de cada cultura ameríndia. Tais prerrogativas tornarão possíveis a alienação das terras e recursos por parte de funcionários, empresários, colonos e demais elementos não indígenas em benefício próprio.

A análise evidencia a continuidade na noção de proteção aos índios até os anos derradeiros do SPI. Nessa perspectiva, ainda em 1928, foi sancionado o Decreto nº 5.484/28, que dispõe sobre a situação jurídica dos indígenas e suas posses. Nessa lei, ficavam restritas suas capacidades enquanto membros civis da sociedade brasileira e tornava obrigatórias a inspeção e a tutela do SPI em questões judiciais ou demais procedimentos legais que envolvessem populações indígenas (BRASIL, 1938)¹⁸. Seguindo essa linha, em 1962 o então Diretor geral Cel. Moacyr Ribeiro Coelho, em reunião plenária com Inspetores Regionais e Chefes das Seções centrais administrativas, dava demonstrações de suas ideias a respeito do assunto: “As omissões ou erros que venhamos a cometer, do Diretor ao último funcionário, recaem sobre uma vítima inocente, criatura como nós, um ser vivente como nossos filhos” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 1191). A comparação com “nossos filhos” pressupunha a necessidade de tutelar os indígenas a partir de uma ótica que os considerava menos desenvolvidos, não emancipados enquanto cidadãos plenos no Estado brasileiro. Este paternalismo, segundo Rocha, também fazia parte da ideologia indigenista que pautava boa parte das ações levadas a cabo cotidianamente nos Postos Indígenas.¹⁹

Em 1934, o SPI foi transferido do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

17 Em 1962, o deputado federal Abel Rafael, após tomar conhecimento de uma reportagem impressa que trazia a situação precária dos Pacaás-Novos, alerta em plenário da Câmara Federal: “Sr. Presidente, ou o SPI acaba ou o Ministério da Agricultura deve ter um pouco mais de cuidado com ele, já que não zela pelas coisas da agricultura, porque isto repercute lá fora, no estrangeiro.” BRASIL Diário Do Congresso Nacional, de 24 de fevereiro de 1962, Seção I, p.592.

18 Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Art. 5º e 6º do Decreto de Lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional.

19 Pode-se denominar esta mentalidade de época sobre o indígena, que o via como uma criança indefesa, de “paternalista autoritária”, pois os conferia uma suposta inferioridade e incapacidade para justificar a tutela. (ROCHA, 2013, p. 90).

para o Ministério da Guerra, ao passo em que a ocupação dos cargos no SPI por parte de militares foi frequente ao longo de toda sua existência. A mudança não surtiu os efeitos desejados²⁰ e teve curta duração, apesar da expansão do número de Postos Indígenas (LIMA, 1995, p. 284). Em 1939, o SPI retornou ao Ministério da Agricultura sob o argumento de que sua existência “se acha intimamente ligada à questão de colonização, pois se trata, no ponto de vista material, de orientar e interessar os indígenas no cultivo do solo, para que se tornem úteis ao país e possam colaborar com as populações civilizadas que se dedicam às atividades agrícolas” (BRASIL, 1939).

Percebe-se que a questão indígena era tratada a partir da utilidade que traria ao país, enquanto produção agrícola e trabalho seriam as entradas a essa suposta civilização. No retorno ao Ministério da Agricultura ficou evidente a aliança das prerrogativas do SPI às questões de colonização das terras interiores, ao nacional-desenvolvimentismo e às políticas de Marcha para Oeste instauradas a partir do Estado-Novo. A orientação dos indígenas para o trabalho agrícola já estava presente desde a fundação do SPI, enquanto o processo de consolidação dos Postos Indígenas tinha, por principal consequência, além da exploração de seus recursos naturais, a aglutinação de povos indígenas em um único espaço fixo, permitindo a escrituração e venda das terras que a partir de então não mais ocupariam, por parte de grandes empresas colonizadoras. Sobre o oeste catarinense, Brighenti demonstra que a estabilização de um território administrativamente reconhecido, como é o caso da T.I. Xapecó, possibilitou o loteamento e venda de terras circunvizinhas e que ainda abrigavam populações originárias, forçadas pelo SPI a se deslocarem para a T.I. (BRIGHENTI, 2012, p. 76).

Percebe-se que o ideário daquele momento histórico a respeito das populações autóctones, tanto a partir de textos oficiais quanto de testemunhos da época, pautava-se numa visão evolucionista das sociedades humanas. Eram populações deslocadas do modelo de sociedade capitalista desenvolvimentista, que inseria imensas extensões de terras em alguma lógica de produção voltada ao lucro. Assim sendo, não coadunavam com o progresso material dos indivíduos que procuravam transformar o interior brasileiro num produtor de divisas e capitais, e eram vistos como entraves ao desenvolvimento agrícola. O modelo de propriedade privada adquirida pela compra é uma forma exógena e colonial de direito sobre um terreno, e conflitante com as diversas relações indígenas com a terra em que habitam. Brighenti (2012) demonstra como esta era a percepção da maioria das populações de camponeses europeus e seus descendentes que viviam ao redor das aldeias Kaingang no oeste de Santa Catarina. Segundo o autor, as terras indígenas com sua vegetação original eram vistas como obstáculos a serem superados. A vegetação

²⁰ Como transformar os indígenas em “guardas de fronteiras”, inserindo-os no Estado brasileiro antes que outros países o fizessem (ROCHA, 2013, p.52).

deveria ser derrubada para dar espaço à agricultura e era remetida ao “atraso”, ao inculto, enquanto porções de terra aradas significavam metaforicamente “plantar o progresso” (BRIGHENTI, 2012, p. 74-76). Em compensação, por parte dos Kaingang, a mata virgem era sinônimo do modo de vida pautado na agricultura tradicional, na caça, pesca e coleta e que, segundo os Kaingang, não existe mais. O fato de não mais contarem com a floresta em que exerciam estas atividades foi crucial nas mudanças em seu modo de viver. Sobre o assunto, Maria Librantina lembrou que a floresta era sinônimo de saúde, onde se encontravam comida e remédios:

Nós comia, não comia carne de mercado, quando o pai não criava, ele ia no mato buscar! Caçava o tatu, o veado, a cotia, uma raposa, fazia pra nós, pra nós era uma festa! E isso aí eu tava falando com a menina da minha vizinha ali, muitas vezes até a carne do próprio bicho do mato era remédio pra... dependendo da doença que a criança tá! (Entrevista de Maria Librantina *apud* ALMEIDA, 2015, p.178).

Dona Librantina ainda lembrou que “naquela época (...) a gente plantava e vivia do que a gente fazia!”. Ou seja, viviam ou da cultura de espécies de plantas domesticadas, ou colhiam frutos silvestres. A destruição do habitat natural de uma variada gama faunística e florística – resultado das políticas do SPI – foi a causa das novas estratégias de sobrevivência dos indígenas. Nesse ínterim, a ação do SPI é vista, nas narrativas Kaingang, como tendo papel importante nas transformações na paisagem das terras do PI Selistre de Campos. Segundo a memória local, “o que devastou mais o mato foi o SPI” (Entrevista de Cesário Pacífico *apud* ALMEIDA, 2015, p.193). Essa devastação da floresta era apoiada pelo próximo Regimento do SPI, de 1942.

Na esteira do retorno ao Ministério da Agricultura, em 1942 foi aprovado o novo Regimento Interno do SPI²¹. Nele são declaradas as intenções de geração de rendas para os grupos indígenas através dos Postos Indígenas em busca de sua autonomia econômica. Esses postos são as unidades avançadas de contato do SPI com os indígenas no interior do território brasileiro. Foram criados com a intenção de materializarem, no contato direto com as populações autóctones, o que Lima (1995, p. 261) chamou de poder tutelar-opressor; e os Chefes dos Postos, funcionários do SPI, são os responsáveis diretos pela execução dos trabalhos no dia a dia, de modo que personificam a presença do órgão estatal em suas unidades administrativas mais isoladas. Ao visar a emancipação dos Postos Indígenas, o novo regimento apontava os imperativos de despertar “o gosto do índio para agricultura e indústrias rurais”, pressuposto já contido no Regimento Interno anterior, e de promover a “exploração das riquezas naturais das indústrias extrativas ou de quaisquer outras fontes de rendimento, relacionadas ao patrimônio indígena ou dele provenientes” (BRASIL,

21 Aprovado por: BRASIL. Decreto de Lei nº10.652, de 16 de outubro de 1942. Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura.

1942)²². Chamo atenção desse trecho, pois a promoção da independência econômica dos PIs gerou prerrogativas para a exploração legal de reservas naturais visando a produção de divisas aos indígenas. Essa prática se incrementou cada vez mais a partir desse Regimento e terá influência nos próprios modos de agir dos funcionários do SPI.

A produção de renda nos Postos Indígenas passou a ser o ideal norteador de suas ações. Segundo Lima (1995, p. 293), a partir da virada dos anos 1940 para 1950 se assistiu à intensificação dos trabalhos voltados para produção de renda nos PIs. Segundo a legislação vigente, o manejo e aplicação do Patrimônio Indígena ficaria a cargo da Seção de Orientação e Assistência, responsável pelo controle e pela aplicação das rendas obtidas através de recursos naturais, terras e até do trabalho indígena. Da mesma forma, Rocha (2013, p. 101) afirma que entre os anos 1940 e 1950 aconteceu uma transformação na forma pela qual o SPI pretendia inserir os indígenas à comunhão nacional: se antes era inculcando-lhes a nacionalidade brasileira através do trabalho rural, agora sua proposta era a de transformação em produtor de excedentes comercializáveis²³. Sobre esse fato, em sua análise sobre as transformações da paisagem na TI Xaçepó, Almeida (2015, p. 53) afirma que a Renda Indígena passou a ser produzida seguindo os potenciais produtivos característicos de cada Posto Indígena e sua região, principalmente pelas quatro seguintes atividades econômicas: agricultura, arrendamentos de terra, pecuária e extrativismo.

Para Heck (1996, p. 74), incrementou-se o avanço sobre os potenciais econômicos dos PIs a partir de 1964, com a ascensão dos militares ao governo no Brasil. Contudo, percebe-se o recrudescimento dessas atividades nas garantias institucionais outorgadas no ano anterior. Ainda em 1963, o então presidente da república João Goulart (PTB-RS) assinou o último Regimento Interno do SPI, em exercício até 1967, quando foi extinto. Sua finalidade continuava ser a “proteção e assistência aos índios visando a sua integração na sociedade nacional”, mas os meios utilizados para esse fim seguiam a toada da emancipação econômica, prevista no Regimento Interno de 1942, e se distanciava ainda mais dos ideais rondonianos. Diversas eram as atividades que tocariam ao SPI, afirmadas em seu Art. 1º, dentre elas: demarcar e legalizar as terras indígenas; garantir a tutela dos índios; “regular as relações entre índios e não índios”; executar planos de assistência médico sanitária; promover a defesa dos indígenas. Além dessas, garantia-se a iniciativa de ampliar a exploração das reservas naturais nos PIs. Neste quesito – a emancipação econômica dos Postos – manteve-se o texto do Regimento de 1942, ao passo em que era expressa a preocupação de que os montantes não se extraviassem e chegassem até o destino final, a renda indígena. Conforme os seguintes itens do Art. 1º da peça regimental de 1963, era

²² Art. 1º, item L, do Decreto Lei nº 10.652, de 16 de outubro de 1942.

²³ “Abandona-se o modelo de guardas de fronteiras/trabalhadores rurais do início do século, pelo modelo de colono.” (ROCHA, 2013, p. 101)

competência do SPI:

- 6) executar os trabalhos de aproveitamento econômico das terras indígenas e dos seus produtos, bem como de estímulo ao cultivo e defesa nacional do solo e a criação de animais;
- 7) aplicar normas que visem à valorização do patrimônio indígena; (...)
- 13) proceder ao registro contábil do patrimônio indígena bem como da renda de qualquer natureza proveniente do trabalho indígena (BRASIL, 1963a)²⁴

Aproveitar economicamente as terras indígenas e seus produtos naturais – constantes no item 6 acima – seria a principal determinação do Serviço, o que pode ser percebido pelo teor do último Regimento Interno e em sua ênfase na produção de renda. Esse caráter economicista com o qual se revestia ação do SPI, a partir do seu regimento de 1942 até a sua extinção, era vinculado a um ideal de desenvolvimento econômico para o interior do país que pretendia inseri-lo em diversas cadeias de produção e de mercado capitalista. Afastava-se definitivamente dos ideais indigenistas da época de fundação do SPI, ligados ao núcleo rondoniano de sertanistas e ao discurso da incorporação indígena à sociedade brasileira. Seja a partir do nacional-desenvolvimentismo do Estado Novo e sua “Marcha para Oeste”, pelas políticas econômicas de Kubitschek pautadas no progresso de “50 anos em 5”, ou pelos planos militares de exploração econômica e consolidação do capitalismo no Estado brasileiro. De fato, os povos originários e suas terras continuaram a sofrer assédio por parte das frentes de expansão, e o SPI, responsável pela tutela desses povos, também agiu para os inserir em alguma lógica produtivista de relação com a terra, como foi possível ler nas narrativas Kaingang.

O Regimento de 1963 previa a execução “[d]os trabalhos de aproveitamento econômico das terras indígenas e dos seus produtos, bem como de estímulo ao cultivo e defesa nacional do solo e a criação de animais” (BRASIL, 1963a)²⁵ Sendo assim, concorrências públicas para a industrialização da cobertura vegetal dos Postos Indígenas se respaldavam em textos e projetos oficiais e no próprio Regimento Interno, ao mesmo tempo em que a dificuldade e a desorganização na fiscalização facilitavam negociatas ilegais relacionadas à venda das reservas naturais. Nesse sentido, a determinação de emancipação econômica dos Postos gerou profundas transformações no modo de viver de grupos indígenas adaptados culturalmente aos seus habitats naturais, quando suas florestas foram destruídas.

Trago um exemplo prático, a Ordem de Serviço Interna nº100, despachada pelo então Diretor geral do SPI Cap. Av. Luis Vinhas Neves, de vinte e quatro de agosto de 1964. No documento, o Diretor Geral determina ao Inspetor Regional da IR7 “proceder a venda ou industrialização de madeiras dos Postos Indígenas”, amparando-se no Regimento

²⁴ Art.1º do Decreto Lei nº 52.668, de 11 de outubro de 1963.

²⁵ Art.1º, item 6, do Decreto Lei nº 52.668, de 11 de outubro de 1963.

Interno do SPI, em seu Art. 1º, item 6. Conforme supracitado, o item em questão trata da exploração dos recursos naturais das terras projetando uma maior produção e desenvolvimento econômico de seus habitantes através da Renda Indígena. Ou seja, havia, e foi utilizada, uma prerrogativa regimental para o incremento de atividades extrativistas nos PIs e, vale destacar, a mesma ordem de serviço interna foi enviada no mesmo dia, e com diferentes numerações, às chefias de todas as demais Inspetorias Regionais do SPI ao redor do país. Além da industrialização de madeiras, o Diretor determinou a venda do gado que pudesse ser considerado excedente nos Postos Indígenas, bem como designou funcionários a procederem arrendamentos de terras a produtores rurais não indígenas. Para cada modalidade de exploração econômica, uma ordem remetida a um Inspetoria Regional. No total, três ordens de serviço foram remetidas a cada uma, determinando estes três tipos de exploração econômica a serem postas em prática pelos seus funcionários, compondo as 24 correspondências enviadas a partir de Brasília pelo Diretor (nº 85 a 109), todas em 24 de agosto de 1964 (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 4065-4088).

O embasamento legal para o aproveitamento econômico dos recursos naturais contidos nas terras indígenas foi utilizado por outros diretores. Seu antecessor, o Cel. Moacyr Ribeiro Coelho expediu ordens internas determinando a venda de gado na IR5, invocando o texto regimental do SPI visando a produção de renda indígena (BRASIL, 1963a, p. 11)²⁶. Em seu relatório oficial enviado à CPI/63, afirmou que o SPI utilizava dos expedientes já citados de exploração econômica, porém de forma desordenada:

A renda indígena, proveniente de atividades extrativas, agrícolas e arrendamento de terras e, eventualmente, de sua pecuária. Sua avaliação antecipada é, entretanto, extremamente difícil, seja pela falta de dados informativos fornecidos pelos Postos Indígenas e Inspetorias, seja pela variação da produção. Mesmo o valor dos arrendamentos, cujos levantamentos a Diretoria vem tentando realizar, não é possível estimar, de vez que tais arrendamentos, em sua maior parte, venham sendo efetuados sem conhecimento da Diretoria (...) Cabe considerar que a aplicação dessa renda é feita diretamente pelos Postos Indígenas e Inspetorias que dela presta conta à Diretoria posteriormente (BRASIL, 1963a, p. 11) (Grifos meus).

A falta de organização foi admitida pelos administradores do SPI e a exploração e aplicação da renda indígena nos PIs aconteciam à revelia de um planejamento estratégico. Os encarregados dos Postos tinham que lidar com relações no dia a dia em que a diretoria não podia intervir, justamente por ser um poder centralizado. Contudo, conforme Santos, esse fato acabava por tornar os agentes indigenistas dependentes da sociedade regional e capitalista que englobava os PIs para executarem as atividades econômicas previstas no Regimento Interno, por vezes agindo de acordo com os interesses de empresários da

²⁶ Reunião de 03 de setembro de 1963, p.11.

região²⁷. Já o Cel. Hamilton de Oliveira Castro²⁸ expediu nas ordens de serviço internas nº 47 e 49, considerando o Regimento de 1963, a determinação de promover “estudos para a renovação e celebração de contratos de arrendamento e parceria agrícola nos Postos Indígenas” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 2957-2958).

Os efetivos resultados das ordens foram sentidos pelas populações locais. Conforme afirmam Almeida (2015, p. 253), Santos (1970, p. 67) e Brighenti (2012, p. 253), através de estudos produzidos com fontes orais, foi a partir da fundação do PI Xaçepé e durante as décadas seguintes, intensificando-se nos anos 1960, que o avanço de madeireiros sobre a cobertura vegetal do PI iria transformar a paisagem e os modos de ser dos Kaingang que lá habitam. Para facilitar a extração, até uma serraria foi montada dentro do Posto. A supracitada ordem de serviço interna nº 100 engendraria um mal afamado processo de concorrência pública para a venda de 10.000 araucárias a serem derrubadas e processadas industrialmente.

O SPI contava com duas frentes para obter recursos financeiros. A primeira era a renda indígena. Constituíam-se do lucro obtido através do Patrimônio Indígena, ou seja, qualquer “renda proveniente de lavoura, criação, indústria extrativa ou exploração do subsolo, bem como o de outros proventos oriundos de fontes diversas”, deveria ser empregada em melhorias à vida dos indígenas e gerar a “emancipação econômica das Tribos” (BRASIL, 1963a).²⁹ A razão de existir legislação que assegurava a exploração econômica das reservas naturais nas terras indígenas era a necessidade de regulamentar as práticas que já vinham ocorrendo desordenadamente. Se as rendas indígenas não fossem escrituradas e aplicadas segundo as normas do CNPI³⁰, as atividades que as produziram constituir-se-iam de infrações legais. O desvio ilícito dessas divisas por funcionários do SPI significava, na prática, a não aplicação dos recursos para os seus devidos fins, para o bem dos indígenas. A outra fonte de renda da qual o SPI dispunha eram as dotações orçamentárias, ou seja, recursos destinados pela União federal para o cumprimento de suas atividades, e que diferia da renda indígena quanto à aplicação e ao controle. Seu controle contábil ficava a cargo de uma seção diferente daquela responsável por averiguar a renda indígena. Sua escrituração ficava sob responsabilidade da Seção de Administração, responsável por enviar a comprovação contábil ao Tribunal de Contas da União.

Havia uma distribuição regimental de obrigações e mecanismos de controle

27 Após viagens aos Postos Indígenas Selistre de Campos e Duque de Caxias em Santa Catarina, durante os anos de 1968 e 1969, estas foram as constatações obtidas pelo antropólogo Sílvio Coelho dos Santos a respeito da atuação dos encarregados dos postos. SANTOS, Sílvio Coelho dos. **A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1970. p.76.

28 Chefiou o SPI nos anos de 1966 e 1967.

29 Art. 9º, incisos IX e X, do Decreto de Lei nº 52.668, de 11 de outubro de 1963.

30 Conforme o regimento, a exploração de riquezas naturais das terras vinculadas dos PIs deveria estar em consonância com os planos traçados pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios. *Ibid.*, art. 9º, inciso X.

financeiro entre as instâncias hierárquicas do SPI e suas seções administrativas. Pelo Regimento Interno de 1963 toda renda indígena deveria ser escriturada e remetida às Inspetorias Regionais. Essas eram responsáveis por fazer balanços contábeis mensais, unindo as movimentações financeiras de todos os Postos Indígenas que são seus subordinados, além dos gastos na sede da Inspetoria. Dentre as atribuições contábeis das regionais estavam “manter em dia a escrituração do órgão, (...) fazer o inventário dos pertences do SPI sob responsabilidade da Inspetoria (...) remeter à Seção do Patrimônio Indígena balancete mensal do recebimento e aplicação de renda indígena” (BRASIL, 1963a). A renda obtida através do trabalho e patrimônio indígena deveria ser remetida à Seção de Patrimônio Indígena junto com sua contabilidade. Essa Seção faria o balanço anual do órgão inteiro e encaminharia um relatório de atividades ao CNPI, enquanto os balanços contábeis da renda indígena seriam enviados pelo Diretor ao Ministério da Agricultura. O emprego das rendas deveria ser feito conforme os planos elaborados por esse Conselho e fiscalizados por essa Seção. Regimentalmente, os recursos arrecadados no PI não poderiam ser automaticamente empregados em melhorias locais, e sim deveriam ser remetidos à administração central para que procedesse os planos de aplicação dos recursos. A justificativa seria a de que uns Postos Indígenas eram mais lucrativos que outros, o que necessitaria uma distribuição do que era produzido em uma localidade às demais.

Ainda de acordo como Regimento de 1963, só o Diretor tinha a prerrogativa de comercializar o patrimônio indígena, visando a obtenção da renda indígena. Por isso, nas autorizações para proceder a exploração das reservas naturais das terras indígenas, os Diretores, como na ordem nº 100 supracitada, delegavam seus poderes a um subordinado que ficava responsável em dar prosseguimento à atividade. Na lei, nenhuma ação que gere renda indígena, como o arrendamento de terras, o extrativíssimo e a agropecuária poderia ser levada a cabo por um chefe de Posto Indígena ou um Inspetor regional sem o consentimento do Diretor geral, somente com sua autorização expressa. Se os procedimentos legais previstos não fossem devidamente seguidos, os contratos se tornariam nulos.

Os Regimentos Internos do SPI determinavam como se distribuíam geograficamente as unidades administrativas do órgão, bem como os cargos em suas respectivas sedes. A divisão se dava em três instâncias subordinadas hierarquicamente – Direção geral, Inspetorias Regionais e Postos Indígenas – partindo dessas repartições mais afastadas para se concentrarem no poder centralizado da Direção. Essa, localizava-se na capital federal (Rio de Janeiro/Brasília) e era composta pelo Diretor geral, cujo cargo era nomeado pelo Ministério ao qual o SPI se vinculava, e pelos chefes das Seções em que se dividia a administração central, todos nomeados pelo Diretor.³¹ As Inspetorias Regionais eram

31 Entre 1942 e 1963 a sede central do SPI era compreendida pelas Diretoria Geral, Secção de Estados, Secção de Orientação e Fiscalização e Secção de Administração. Após a promulgação do Regimento Interno de 1963, o SPI terá como seus órgãos

órgãos de administração e fiscalização do SPI, cuja razão de existência era, principalmente, organizar e colocar em execução as ordens expedidas pelos órgãos centrais, repassando-as às unidades de contato imediato com os indígenas, os Postos Indígenas. Outra atribuição era fiscalizar o andamento dos trabalhos nos Postos que lhes eram subordinados, seja realizando inspeções *in loco* das atividades de seus funcionários, seja exigindo e conferindo as prestações de contas e os demais registros contábeis necessários para uma devida fiscalização econômica. Em suma, inspecionavam os Encarregados dos Postos Indígenas e demais funcionários do SPI a si subordinados em nome das normas estabelecidas pela Direção geral. Essa, através das Seções de Administração e de Orçamento e Fiscalização, responsabilizava-se pelo controle das contas das Inspetorias Regionais e pelo repasse dos fundos orçamentais às unidades espalhadas pelo país (BRASIL, 1942, 1963a).³²

O fato das nomeações para Inspetor Regional serem decididas exclusivamente pelo Diretor Geral, apanágio de suas determinações, fazia com que a ocupação desses cargos estivesse atrelada à relação que os seus detentores tinham com o chefe do Serviço. Arbitrariamente se podia nomear alguém para esta função sem que houvesse comprovadamente o interesse do bem público e dos indígenas como finalidade maior. Ao longo dos últimos cinco anos de sua existência, o trânsito de alguns funcionários por entre os cargos de Inspetoria ao redor do país chamou a atenção de pessoas de dentro e de fora do SPI. Notadamente, os Diretores do SPI alocavam em Inspetorias estratégicas funcionários próximos de si, capazes de manter uma relação mais estreita e de defenderem os interesses da Diretoria nessas localidades avançadas.

Assim procedeu o Diretor Mj. Vinhas Neves (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, 2540) em 1964, quando nomeou José Fernando da Cruz para o cargo na IR7, haja visto que a ficha corrida e o histórico recente deste servidor não o qualificavam para a função, e demonstrava que não havia condições de exercer esta chefia regional. Por ser uma das que mais produziam rendas, a chefia da IR7 era considerada um prêmio, delegada àqueles que pelo Diretor fossem eleitos os inspetores mais capazes. Por ser a mais lucrativa, e por reconhecer a dificuldade de fiscalização, este Diretor afirmou em depoimento (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968) que a IR7 era a Inspetoria que ele mantinha mais contato e controle, e que dependia de seus recursos para manter o SPI funcionando. Já que toda aplicação da Renda Indígena necessitava do aval da Diretoria e da Seção de Patrimônio Indígena, a Direção central tinha os instrumentos legais para manter o controle das ações nas Regionais caso o texto regimental do SPI fosse literalmente seguido (Depoimento de José Maria da Gama Malcher. BRASIL, 1963b, p. 8).

centrais: Diretoria Geral, Sessão de Proteção e Assistência, Sessão de Patrimônio Indígena, Sessão de Telecomunicações e Sessão de Administração.

32 Art. 15 do Decreto de Lei nº 10.652, de 16 de outubro de 1942 e Art. 13 e 14 do Decreto de Lei nº 52.668, de 11 de outubro de 1963.

Após cinco décadas de atuação com altos e baixos, durante os anos 60 as ações do SPI foram colocadas em xeque. Era lugar comum à época que funcionários do SPI participavam de esquemas de enriquecimento ilícito envolvendo o patrimônio das terras indígenas e uma grande contribuição para a existência de tais atos era a falta e a dificuldade de fiscalização. Lima afirma em seus estudos que a hierarquia institucional do SPI impunha limites ao controle de suas unidades regionais por parte da Direção central e dos Inspectores em fiscalizar os Chefes de Posto (LIMA, 1995, p. 292). Além do controle *in loco*, a contabilidade de uma repartição pública é fundamental para o controle dos gastos e da saúde financeira de qualquer órgão administrativo. Entretanto, a falta de controle contábil era assunto recorrente no Serviço e significava uma facilidade para aqueles que buscavam o favorecimento pessoal. Nas fontes históricas temos acesso às opiniões de ex-diretores do SPI sobre a questão. O Cel. Hamilton de Oliveira Castro, por exemplo, declarou à Comissão de Jader de Figueiredo que logo ao assumir o SPI encontrou-o numa situação calamitosa e que a contabilidade era precária e defeituosa (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 801).

Por sua vez, um dos grandes denunciantes das ilegalidades cometidas no órgão indigenista foi José Maria da Gama Malcher, funcionário do SPI desde os anos 40, Diretor entre 1951 e 1954 e membro do CNPI. Malcher prestou voluntariamente dois depoimentos à CPI/63 e outros dois à CI/67. Em todos denunciou atos ilícitos: afirmou que o contador da Seção de Administração do SPI era um “mestre em químicas”, capaz de diversos tipos de fraudes fiscais, como confeccionar recibos falsos, enxertar recortes de documentos em outros, adulterar assinaturas e rubricas e até vender duas vezes o mesmo produto.³³ Segundo outro ex-Diretor do SPI, Gal. José Luís Guedes, o espraiamento das unidades do Serviço pelo extenso território nacional e a falta de funcionários para a fiscalizar as ações do órgão dificultavam o controle. Respondendo à CPI de 1963, pontuou que quando assumiu a Diretoria do SPI, esse se encontrava em uma “situação horrorosa” devido a irregularidades em suas ações e ao racha que havia, segundo o General, entre dois grupos opositores. Também afirmou ter saído da função sem conseguir solucionar os problemas que se apresentavam (Depoimento de José Luiz Guedes. BRASIL, 1963b, p.3).

As opiniões dos Diretores do SPI a respeito da desorganização contábil levam a crer que não se observava as leis que regiam esta matéria. Os textos regimentais não nos dão vestígios da agência humana *in loco*, ou seja, não nos possibilitam saber se suas ordens foram cumpridas na prática. Portanto, analiso os depoimentos prestados por Luís França Pereira de Araújo, contador da Direção central do SPI, e Elias Gonçalves da Costa, técnico em contabilidade contratado³⁴ pela IR7.

³³ Trata-se de Benedito Pimentel, chefe da Seção de Administração do SPI. RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968 p. 841.
³⁴ Não era funcionário efetivo do SPI, mas contratado, e recebia pagamento por serviço prestado, não mensalmente.

Luís Araújo ingressou³⁵ no SPI como contador e sempre trabalhou na administração central. Chefiou a Seção de Orientação e Fiscalização até 1963, quando este órgão administrativo foi alterado, passando as suas atribuições para a recém-instaurada Seção do Patrimônio Indígena. Seus testemunhos são fundamentais, haja vista sua experiência frente a este setor. Tive acesso a quatro depoimentos seus: um prestado à CPI de 1963, em junho daquele ano; e outros três prestados à Comissão de Inquérito presidida por Jáder de Figueiredo, em 1967. Em ambas as comissões Luís afirmou não ser possível à administração central verificar *in loco* a aplicação da renda indígena, pela indisponibilidade de pessoal qualificado e falta de ordens para tal. Luís afirmou à CPI de 1963 que não procedia às inspeções porque “nunca foi determinada essa inspeção” (Depoimento de Luís de França Pereira de Araújo, BRASIL, 1963b, p.13; RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 905).

Assim, a Seção de Patrimônio Indígena contava só com as prestações de contas remetidas pelas Inspetorias Regionais para cumprirem a devida fiscalização. Com isso, negociações entre funcionários do SPI e empresas particulares, para explorar recursos das terras indígenas podiam se dar alheias ao registro e controle contábil. Em depoimento, Luís Araújo afirmou que ouviu falar de contratos assinados entre o SPI e empresas visando a exploração natural dos Postos Indígenas, mas que tais processos e escriturações das rendas daí provenientes nunca chegaram às suas mãos. Na IR7, denunciou (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 904) que notas promissórias emitidas por uma empresa do Paraná, em nome do SPI, foram compensadas por José Fernando da Cruz, enquanto Inspetor regional, sem a devida prestação de contas do valor sacado. Essas notas haviam sido emitidas a título de pagamento, por parte da empresa, pela exploração de pinheiros naquele estado. Dentre os diversos casos, Araújo afirmou que

conhece o caso tenebroso da exploração de cassiterita na IR9 em Rondônia; (...) que houve uma celebração de contrato com o SPI para a exploração do minério, cabendo a este a irrisória percentagem de 10%; que esse contrato foi celebrado na gestão VINHAS NEVES; que o depoente não conhecia o contrato só o tendo visto na mão de um dos membros da companhia exploradora, após uma visita feita ao SPI pelo Assessor do ex-ministro CORDEIRO DE FARIAS; que viera advertir esse Assessor ao Diretor do SPI dos perigos e prejuízos da exploração mineral (...) (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 904).

Os casos de extração mineral durante a gestão do SPI na região amazônica ainda carecem de maiores esclarecimentos, mas aqui servem de comprovação de que se explorava economicamente os Postos Indígenas sem os devidos registros contábeis. Ainda segundo o depoimento de Luís Araújo, é perceptível que os ditames regimentais não eram seguidos totalmente. Já tratamos da obrigatoriedade de aplicar a renda indígena acordo com

RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p.1732.

35 Era funcionário do SPI desde 1952.

planos pré-estabelecidos. Porém, Luís Araújo informou que “Não há planejamento. (...) O que acontece de muitos anos é que na realidade raríssimos são os postos beneficiados por alguma parcela orçamentária (...) o que o posto produz em consequência da sua atividade rural é sempre aplicado ali mesmo, na manutenção, para atender às necessidades do índio e do posto” (Depoimento de Luís de França Pereira de Araújo, BRASIL, 1963b, p.50)³⁶ Apesar de o contador do SPI conhecer as irregularidades, não deu mostras de que estava disposto a saná-las. Mesmo admitindo não ter procedido ao balanço anual do SPI no tempo correto, e afirmando que as irregularidades nas prestações de contas do órgão eram um problema estrutural e antigo, para além de suas ações, nada disso o impediu de ser acusado. Em seu relatório final, o procurador Jáder de Figueiredo acusou Luís Araújo de dezenove delitos, como falta de prestações de contas, vista grossa para irregularidades na contabilidade de servidores, além de o acusar de “manipulador da renda do Patrimônio indígena, cuja escrituração deixou de efetuar desde 1964” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 4954).

As irregularidades contábeis também ocorriam nas Inspetorias Regionais. Elias Gonçalves da Costa, contador contratado pela IR7, era responsável pelo setor financeiro e trabalhava na sede da Inspetoria em Curitiba. Em depoimento, o contador afirmou haver irregularidades nas prestações de contas da Inspetoria: disse que podia apontar diversos recibos frios emitidos por particulares, ou seja, comprovantes de pagamentos realizados por funcionários do Serviço, mas que na verdade nunca ocorreram. Assim, era possível escamotear os desvios de dinheiro da renda indígena com supostas compras de equipamentos para os índios ou para o próprio SPI (CI MA.010-44697/65 *apud* RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 2394). Após alguns meses, quando voltou a ser questionado sobre recibos, afirmou que desconfiava dessa documentação “em razão de não constatar a entrega de mercadorias e não saber se as mesmas eram carregadas em livro próprio.” Dentre outros, havia recibos de compras de quilos de fumo em corda, que em nada serviam para assistir a vida de uma pessoa. De qualquer forma, Elias Costa procedeu à escrituração desse e de outros recibos suspeitos, e declarou a comissão de inquérito que “o fez não sem relutância por ordem verbal do Sr. José Fernando da Cruz”, afirmando que cumpria ordens por ser funcionário “contratado e que necessita de trabalho para sobreviver” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 2553-2554). Ou seja, buscou se redimir afirmando que agiu sob coação de seu superior hierárquico. Elias da Costa afirmou que sempre tentou realizar escriturações contábeis mais consistentes, mas que “não o fez por impedimento dos chefes”. Diante da panaceia em que se encontrava a papelada da Inspetoria, disse que a escrituração da renda indígena nunca batia com os

³⁶ Depoimento de Luís de França Pereira de Araújo. [In] BRASIL. **Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito**, 1963, p.50.

extratos da conta bancária em que deveriam ser depositados os recursos do patrimônio indígena (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 1732). Assim, tal qual ocorria na Seção de Patrimônio Indígena, diversas negociatas eram feitas sem que seus valores fossem agregados à renda indígena e eram desviados para a posse de terceiros.

Diversos tipos de violência contra grupos indígenas, como o avanço sobre suas terras e recursos naturais, vinham sendo denunciados na imprensa e no meio político, e ao SPI com frequência imputavam algum tipo de responsabilidade nos ocorridos. Essa era a opinião de membros Serviço e outros sujeitos ligados ao campo indigenista, além de periódicos e membros da classe política³⁷. O Estado de São Paulo, em 1964 (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1964, p. 11), afirmou que verdadeiras *gangs* se infiltraram no SPI para sistematicamente explorar os Postos Indígenas. Benedito Pimentel, funcionário do SPI em 1966, enviou uma resposta ao então Diretor Geral Cel. Hamilton de Oliveira Castro, publicada no jornal **Correio Braziliense**. Na publicação, ele afirma que havia um grupo de funcionários do Serviço há anos cometendo diversas irregularidades e comprometendo a administração desse órgão. Nesse ínterim, trocavam-se os Diretores, mas os problemas continuavam, pois tal grupo sempre aliciava o novo diretor e o ludibriava na intenção de “obter campo livre para sua ação nefasta” (CORREIO BRAZILIENSE, 1966, *apud* RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 911).

As razões para o insucesso do SPI eram arroladas pelos seus funcionários em declarações tanto em depoimentos às Comissões de Investigação, quanto à imprensa. Para eles, os principais motivos para a aparente ineficiência do SPI eram a falta de recursos e de funcionários qualificados. O então Diretor Moacyr Ribeiro Coelho declarou ao **Correio da Manhã**, enquanto tratava das deficiências do órgão, que podia “resumi-las na falta de recursos financeiros e de pessoal categorizado” (CORREIO DA MANHÃ, 1963, p. 11). O Inspetor Regional Alísio de Carvalho afirmou ao **Correio do Paraná**, em setembro de 1964, que a verba do SPI e da inspetoria era pequena, e que seriam necessários CR\$100 milhões para o devido investimento nos Postos Indígenas que era responsável (CORREIO DO PARANÁ, 1964, p.5). Ainda sobre este debate, o próprio Jäder de Figueiredo concluiu que o devido aproveitamento das terras indígenas possibilitaria a assistência aos indígenas, pois o potencial de recursos naturais era imenso. Porém, o descalabro administrativo e a corrupção faziam com que a arrecadação em nada se traduzisse, numa época em que o SPI era sinônimo de “fome, desolação, abandono e despersonalização indígena.” Jäder afirmou que havia recursos suficientes e que a situação de abandono que presenciou nos Postos Indígenas era resultado da falta de “administrações zelosas e honestas”

37 O já citado Dep. Luiz Tourinho em fevereiro de 1957, além do Dep. Abel Rafael em fevereiro de 1962. E outras denúncias como a do Dep. Milton Reis em julho de 1960 e as do Dep. Aroldo Carvalho de maio de 1961, que tratam dos Postos Indígenas em Santa Catarina.

(RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, p. 4919). Anos atrás, o Gal. José Luís Guedes deu opinião semelhante, de que o SPI se manteria com suas próprias receitas se fosse bem administrado (Depoimento de José Luiz Guedes, BRASIL, 1963b, p. 6).

De fato, não havia o esmero administrativo que pudesse tornar efetivas as políticas indigenistas em voga. A falta de preparo de seus funcionários, a inexistência de um controle contábil, e principalmente as políticas voltadas para a exploração econômica dos PIs criaram o ambiente propício para dilapidar os recursos naturais administrados pelo SPI. O poder tutelar-opressor garantia ao órgão indigenista o controle sobre territórios indígenas e como dispor da natureza ali existente, de tal modo que a tutela não era só em relação às pessoas, suas forças de trabalho e às terras que ocupavam, mas também às atividades econômicas. A incorporação de povos e territórios à comunhão nacional atendia a essa faceta econômica, ao passo que garantia ao agente indigenista a prerrogativa de dispor sobre o patrimônio indígena. A necessidade da tutela imposta pelo Estado sobre o usufruto dos recursos naturais, que era prerrogativa dos indigenistas, alheou dos indígenas (à época relativamente incapazes perante a legislação) as decisões sobre a própria paisagem em que viviam. Os interesses dos habitantes originários das terras foram desconsiderados em prol das necessidades do órgão indigenista. O Regimento Interno do SPI foi utilizado, como no caso das ordens de serviço internas supracitadas, em detrimento das necessidades dos indígenas ao passo que serviu para inflar os cofres do SPI. A exploração econômica das áreas indígenas ocorreu durante o período aqui analisado de forma alheia às necessidades dos grupos originários tutelados. E gerou transformações em seus habitats naturais e, com isso, adaptações culturais. Porém, não foi porque as práticas culturais mudaram que grupos étnicos se descaracterizaram. Os Kaingang sofreram um processo histórico de décadas no qual o Estado-nação promoveu entre essa etnia políticas de assimilação, mas a identidade étnica Kaingang permanece na contemporaneidade a despeito desse histórico de tutela e opressão.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xapacó**. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis: 2015.

BRASIL. **Lei nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911**. Dá novo regulamento ao Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.

BRASIL. **Decreto de Lei nº 5.484, de 27 de junho de 1928**. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional.

BRASIL. **Decreto Lei nº 1.736, de 3 de novembro de 1939**.

BRASIL. **Decreto de Lei nº 10.652, de 16 de outubro de 1942.** Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura.

BRASIL. **Decreto de Lei nº 52.668, de 11 de outubro de 1963.** Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura.

BRASIL. **Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios.** Brasília: Câmara Federal, 1963.

BRASIL **Diário Do Congresso Nacional**, de 24 de fevereiro de 1962, Seção I.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação coma Igreja Católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980.** Tese de doutorado. UFSC, PPG em História, 2012.

CORREIO DA MANHÃ. **Deficiências do SPI vão à Câmara.** Rio de Janeiro: ed. 21.499, 08 de maio de 1963.

CORREIO DO PARANÁ. **Proteção aos índios tem novo inspetor no Paraná.** Curitiba: ed. 01560 (1), 10 de setembro de 1964.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República.** São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

HECK, Egon Dionísio. **Os índios e a caserna:** políticas indigenistas dos governos militares 1967 a 1985. São Paulo: Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1996.

LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari. **Proteção e incorporação: a questão indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo.** *Revista de Antropologia*, v. 30/31/32, 1987/88/89.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade. Considerações sobre a constituição do discurso e da prática fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (ed.) **Sociedades Indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro/São Paulo: EdUFRJ/Marco Zero, 1987.

O ESTADO DE SÃO PAULO. **Proteção ao Índio.** São Paulo: 07/02/1964.

RELATÓRIO FIGUEIREDO. **Relatório final de Comissão de Inquérito.** Processo nº 4.483/1968. Ministério do Interior, 1968.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1970].

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967.** Goiânia: Ed. UFG, 2013.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **A integração do índio na sociedade regional**: a função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: Editora da UFSC, 1970.

STAUFFER, David Hall. **The origin and establishment of Brazil's Indian Service, 1889-1910**. Tese de Doutorado. Austin: University of Texas – Austin, 1955.

INQUIETAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE O INDIGENISMO BRASILEIRO: A EXPERIÊNCIA INDÍGENA KAINGANG NO SUL DO BRASIL

Carina Santos de Almeida

Pro índio ter a aplicação do Estatuto
Que linde o seu rincão qual um reduto
E blinde-o contra o branco mau e bruto
Que lhe roubou aquilo que era seu
Tal como aconteceu, do Pampa ao Amapá!
Demarcação já!

(Letra da música Demarcação Já
de Carlos Rennó e Chico César)

Para inúmeros cientistas, assim como para boa parte dos povos originários, as terras indígenas no Brasil são espaços por excelência de polifauna e pluriflora, onde inegavelmente preservam a biodiversidade do meio ambiente, mas muito além disso, protegem a cultura e a língua de centenas de povos, contribuindo numa perspectiva holística para a salvaguarda da biodiversidade da humanidade. Em 2017 o compositor Carlos Rennó e o cantor e compositor Chico César lançaram para o Acampamento Terra Livre a música e vídeo-clip **Demarcação Já** (epígrafe) que, marcada por forte crítica em letra e imagem, tece uma afiada análise histórica das últimas décadas sobre o contexto indígena brasileiro. A música aborda uma inquietação da história do tempo presente quando versa que, apesar de passados “mais de cinco séculos”, repletos de “ene ciclos de etnogenocídio”, a situação indígena não foi devidamente atendida, respeitando a alteridade e a diversidade que envolve.

Demarcação Já expõe os reificados imaginários reducionistas que persistem, secularmente, na mentalidade da sociedade brasileira, dentre eles o racismo, que precisa ser enfrentado e superado em nosso cotidiano.¹ As terras indígenas – ou as terras brasileiras, como muitos acreditam – cederam e acolheram, involuntariamente, as experiências diaspóricas de (i)migrantes originários da periferia de seus Estados nacionais, alimentando um futuro para degredados e excluídos do mundo pré e pós-capitalista. Muitas das terras griladas dos povos indígenas se transformaram, não involuntariamente, diga-se de passagem, em

¹ Narro uma recentemente experiência com uma pessoa próxima, idosa e de origem teuto-brasileira, que vive no sul do Brasil, que me perguntou se eu trabalhava com índios “selvagens” ou “civilizados”, afinal, eu vivia na Amazônia, e aqui tem “índio” de verdade. Me questionei mentalmente se valia a pena eu dizer o que desejava rispidamente. Naquelas frações de segundos antes de responder pensei em muitas possibilidades para dialogar e educar pessoas contemporâneas racistas, como assistir ao vídeo-clip Demarcação Já, o filme Xingu, ou outros filmes, apresentar um amigo(a) indígena que pudesse falar de sua comunidade, fornecer algum artigo de fácil e clara leitura. Enfim, são tantas as oportunidades que o mundo hodierno oferece para dirimirmos os (pre)conceitos que subjazem no âmago da sociedade brasileira que, tenho certeza, o mal que nos aflige é, antes de qualquer coisa, a ignorância em sua forma essencial. Assim, voltando ao tempo daquela fatídica conversa, ironicamente disse-lhe: – os indígenas são mais civilizados que você! Por certo, a pessoa se ofendeu; mas esse era o meu objetivo.

latifúndios, cedendo posteriormente à inserção de monoculturas de exportação. Algumas sociedades indígenas passaram, pesarosamente, a serem despojadas de suas terras tradicionais, vivendo nas margens das estradas, cidades, ou em espaços – demarcados ou não – que sequer possibilitam a reprodução social e ecológica.

A centralidade da “questão” ou “problema” indígena problematizado em **Demarcação Já** reside, sobretudo, em dois aspectos recorrentes nos discursos narrativos da sociedade brasileira quando se aventura a falar, sem pudor, sobre os “índios”. O primeiro aspecto situa-se na “questão agrária brasileira”, a questão da terra, que até hoje não foi enfrentada de forma apropriada. Apesar do indigenismo brasileiro no século XX caracterizar-se por engendrar esforços para promover a fixação *in situ* de inúmeros povos indígenas, garantindo que, ao territorializar os nativos, as outras terras cederiam espaço para os brasileiros povoar e produzir na interlândia, nem todos os povos indígenas passaram incólumes pela proteção tutelar do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)² e pela Fundação Nacional do Índio (Funai). As diversas formas de violência imputadas aos povos originários também marcaram o breve século XX e ocorreram no contexto do indigenismo fraternal às avessas.

O segundo aspecto em destaque é a “cultura” e a “identidade”, elementos que se tornaram centrais nas abordagens acerca dos povos indígenas. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 312-314) trouxe uma perspectiva de análise importante ao explicar que “cultura” se transformou na “arma dos fracos”, ressurgindo no mundo contemporâneo para “assombrar a teoria ocidental”. Ao recorrer as ideias de Marshall Sahlins, Cunha reflete sobre o processo de “indigenização da cultura”, explica que os sentidos semânticos atribuídos hoje transcenderam os mundos indígenas e inauguram novas perspectivas e apropriações que passaram a caracterizar as relações entre diferentes. Dessa forma, “cultura” na atualidade excede os significados da palavra construídos pelos estudos em antropologia e etnologia desde o século XIX. “Cultura” e “identidade” deixaram de ser categorias de exploração do mundo intelectual e da literatura, e abandonaram a perspectiva *outsider*, para se tornarem categorias políticas da luta e protagonismo indígena. As conquistas garantidas na legislação brasileira são resultado destas novas formas de apropriação.

Os Kaingang representam em termos demográficos a maior população indígena do sul do Brasil. São também aqueles que – apesar das adversidades – conseguiram garantir entre luta, resistência e negociação a demarcação e a homologação de suas terras. Todavia, as páginas da história indígena e do indigenismo no Sul evidenciam que as relações que antecedem o processo de demarcação foram rudes e cerceadoras. Nominados de forma

² Quando foi criada essa agência indigenista, sua sigla SPITLN correspondia ao Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, conforme o Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. A partir da Lei nº 3.454, de 06 de janeiro de 1918, esse órgão deixou de atender os trabalhadores nacionais para dedicar-se prioritariamente aos povos indígenas, assim, a agência passou a se chamar Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

recorrente nos documentos como “coroados”, os Kaingang surgem nos primeiros registros de notícias de descobrimento e conquista dos campos e sertões a sudoeste de São Paulo no século XVIII e XIX. Estas notícias expõem o princípio de contato que marcou e transformou o modo de vida deste povo e consistem também nas primeiras narrativas que realizam comentários substanciais sobre os “coroados” ou Kaingang.

Vencidos quatro séculos de relações conflitantes e mediadoras entre povos indígenas e não indígenas, apresentavam-se no limiar do século XX inúmeras dificuldades para se nominar e caracterizar certos grupos indígenas, inclusive, imperava o desconhecimento sobre as línguas nativas entre aqueles que não se enquadravam no modelo Tupi. A então emergente etnografia-etnologia e as novas práticas indigenistas que passaram a promover a proteção tutelar entre povos considerados “isolados”, “contato intermitente”, “contato permanente”, “integrados” ou “extintos” na sociedade nacional,³ começaram a se aproximar de sociedades nativas – por diversos motivos – e passaram a registrar e documentar a presença ameríndia. Assim, surgem significativos relatos, relatórios, narrativas, cartas, ofícios, imagens, fotografias e vídeos que permitiram alargar o conhecimento sobre povos pouco conhecidos.

O indigenismo no século XX, ao mesmo tempo em que imprimiu de forma contraditória a proteção e a exploração, também permitiu permanências e existências. Inaugurou na “história do Brasil” um conjunto de novas práticas de Estado caracterizadas por serem tão complexas quanto distintas dos tempos coloniais. A atuação do indigenismo do SPI compreendeu semelhanças na mesma medida em que se apresentou distinto nas regiões do país, pois a diversidade ameríndia, dos diferentes biomas e dos contextos regionais conferiram formas próprias de intervenção. Essa agência desenvolveu a prática de registrar sua atuação, construiu documentos sobre centenas de povos indígenas que na contemporaneidade são visitados pela nova historiografia. Talvez esse volume documental descritivo e imagética do SPI, sobre as sociedades indígenas, encontre correspondência – genérica – apenas nos registros missionários, sobretudo de ordens religiosas como os Jesuítas, que conseguiram com maior propriedade escrever sobre os mundos indígenas nos tempos coloniais. Esses lapsos de registro e documentação sobre os povos nativos que viviam nas terras brasileiras explicam as dificuldades que encontramos em relacionar e localizar certas sociedades indígenas do passado com o presente e vice-versa.

Esse capítulo parte de inquietações históricas relacionadas ao indigenismo brasileiro e da “questão” ou “problema” indígena, concernentes a terra, a cultura e a identidade, para problematizar os caminhos percorridos no tratamento dos povos indígenas no século XX, considerando a experiência Kaingang no Sul do Brasil. De forma pretensiosa, este

³ Os povos indígenas foram enquadrados nestas categorias adotadas pelo indigenismo brasileiro no século XX e estão dispostas nos Regimentos do SPI, bem como em Ribeiro (1996).

capítulo visa contribuir para a compreensão sobre as contradições inerentes a sociedade brasileira e para a superação do racismo que subjetivamente vive nela. Perceber a realidade indígena no país pressupõe escarafunchar a história, todavia, entender os enfrentamentos que estes povos vivenciam implica uma postura de inquietação, insubordinação e de rebeldia histórica.

ENTRE A “HISTÓRIA”, A “QUESTÃO” E O “PROBLEMA” INDÍGENA BRASILEIRO

A palavra “questão” nos remete a uma indagação ou a uma provocação, enquanto a palavra “problema” remete a um enfrentamento, a um desafio ou dificuldade. Poder-se-ia adotar outros termos para abrigar as inquietações sobre o indigenismo brasileiro no percurso da história, contudo, recorre-se – diacronicamente – às reflexões de Darcy Ribeiro (1970) e de Roberto Cardoso de Oliveira (1972) por considerar que, apesar de distantes do presente em meio século, não foram superadas em muitas de suas interpretações.

A despeito de temas como “terra”, “cultura” e “identidade” serem considerados de enfrentamento à História, suas associações e analogias no contexto indígena foram tratadas em grande medida até a década de 1990 como periféricas pela historiografia brasileira. Hoje, não mais! É consenso em nosso *métier* que a “nova” história indígena tem muito a contribuir para a compreensão das histórias indígenas e dos mundos indígenas; escrever sobre a “questão” ou “problema” indígena não é mais uma tarefa do antropólogo, do etnólogo ou do sociólogo, mas consiste também num dever do historiador, conforme alertava John Monteiro. O reconhecido precursor da nova história indígena esclareceu em sua célebre tese “Tupis, Tapuias e os historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo”⁴ que até as décadas de 1980 e 1990 predominava entre os historiadores duas noções tecidas pelos pioneiros da historiografia nacional. De um lado se apresentavam àqueles que não possuíam ferramentas analíticas para o estudo dos indígenas, portanto, acabavam por invisibilizar estes sujeitos históricos os excluindo enquanto atores sociais, e, do outro, muitos pesquisadores caíam no mito do desaparecimento gradual das populações indígenas (MONTEIRO, 2001, p.04).

Triste História⁵ era a nossa onde os povos indígenas foram invisíveis “homens vermelhos” – para utilizar uma expressão de Carl Friedrich Philippe von Martius de 1838 – ou vítimas indefesas do “progresso”, “civilização”, “aculturação” e “assimilação”, palavras sempre recorrentes nos discursos historiográficos e que convergem à invisibilidade, ao silêncio e à fadada inexistência ameríndia. Em outra perspectiva, o silêncio da sociedade brasileira

⁴ Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo, na UNICAMP em 2001.

⁵ Construída pela historiografia tradicional brasileira.

sobre os povos indígenas sempre é rompido quando estes são “lembrados” por serem detentores de “reserva de terras” que, na visão ocidental-capitalista, poderiam ser destinadas à promoção da produção e produtividade econômicas, direcionadas às *commodities* ou aos empreendimentos rurais de diversas ordens, “reservas de terras” que poderiam ser destinadas ao perseguido desenvolvimento do país. A “questão” ou o “problema” indígena perturba porque ainda se trata de algo não resolvido e que questiona a lógica suplantada.

Na trajetória histórica do Brasil comumente percorremos inúmeras interpretações sobre o povoamento e a economia de exportação que se afirmaram por séculos nas apropriadas terras luso-brasileiras, ressignificando ciclos de exploração ou de etnocídio como apresenta **Demarcação Já**. A espoliação das terras indígenas faz parte das páginas violentas e esquecidas da História brasileira. Apesar dos estudos em história indígena e do indigenismo – em diferentes tempos e lugares – comprovarem cientificamente o processo de genocídio e extermínio decorrentes da contraposição e resistência dos povos nativos ao longo da história colonial e pós-colonial, não se apresenta qualquer movimento político contemporâneo que se encaminhe para o reconhecimento e, sobretudo, para o ressarcimento por parte do Estado. Muito antes pelo contrário. Emerge vividamente nos setores político-conservadores da sociedade *tupy, or not tupy*⁶ rever a demarcação de terras e a viabilidade “legal” da mineração em terras indígenas. Mas tudo, sempre, em prol do desenvolvimento econômico.

As contribuições científicas de pesquisa dos historiadores ao debate sobre a “questão” ou “problema” indígena ressurgiram vigorosamente nas últimas décadas. Tais estudos vem corroborando não somente para a reescrita das histórias regionais, marcadas até então por narrativas tradicionais calcadas no mito da colonização, do machado civilizador e do pioneiro que vencia adversidades tropicais e a selvageria das gentes dos sertões. A “renovada” história indígena e do indigenismo também pode subsidiar a revisão fundiária, a expansão das terras indígenas (demarcadas ou ainda não) e a decolonização do pensamento hegemônico-civilizador que se impõe na sociedade brasileira.

Mas a “questão” ou o “problema” indígena não se traduzem em categorias simples de serem descritas e compreendidas. A adversidade de situações vivenciadas pelos nativos transforma os estudos em desafios específicos e repletos de variáveis. Apesar da complexidade temática, um elemento – muito forte por sinal – apresenta-se como recorrente nas histórias dos povos nativos pelos quatro costados do Brasil e da América: a “questão” ou o “problema” agrário ou de terras. Apesar da Constituição Federal de 1988 consolidar direitos fundamentais dos povos indígenas, sobretudo em relação aos seus territórios e

⁶ A expressão “*tupy, or not tupy*” foi emprestada do “Manifesto Antropófago”, escrito por Oswald de Andrade em 1928, quando, ao seu tempo, inaugurou outras interpretações sobre a identidade brasileira, valorizando, sobretudo, as origens ameríndias do Brasil.

suas terras originárias, infelizmente, a sociedade não indígena não superou ou não digeriu significativa conquista.

O indigenismo brasileiro continua a se deparar, de forma secular e irremediável, com a inquietante pergunta: – como tratar a “questão” ou o “problema” indígena?! Contudo, quando se analisa as narrativas históricas entrecruzando a perspectiva da terra e do seu reconhecimento em face da cultura e identidade, no tempo/espaço, percebe-se que as experiências indígenas percorreram episódios distintos e semelhantes de violência (física e simbólica), bem como silenciamento no percurso do indigenismo. Esse indigenismo delegado aos povos nativos no Brasil foi decisivo para seus anseios e dilemas contemporâneos, porém, os artigos da Constituição de 1988 que abrigam os direitos e as garantias conquistados pelos “índios” romperam a tutela e garantiram a autonomia e o fortalecimento da indianidade.

Quando Roberto Cardoso de Oliveira escreveu e publicou seu livro **A sociologia do Brasil indígena** em 1972, sua principal inquietação era a “questão indígena”, tema da agenda de discussões dos antropólogos e indigenistas da época. Era um momento em que as políticas indigenistas do governo da ditadura civil-militar impunham um “indigenismo desenvolvimentista”, com apoio da agência da Funai. Cardoso de Oliveira (1972, p. 9) sustentava que “[...] ao se pensar a questão indígena, pensa-se a sociedade nacional através da presença certamente ‘incômoda’ dos grupos tribais.” A presença indígena dificultava na década de 1970 a expansão das sociedades regionais (não indígenas), dos projetos de “progresso” como a “Transamazônica” e as “perimetrais”.

Antes de Cardoso de Oliveira, o antropólogo e indigenista Darcy Ribeiro lançou, em 1970, **Os índios e a civilização**. Fruto de sua experiência como etnólogo do SPI, o livro trouxe reflexões para a discussão sobre o “problema” indígena. Ribeiro (1996, p.2 13) discorria que este “[...] não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índios e não-índios entram em contato”. Passados quase cinquenta anos, as palavras de Cardoso de Oliveira e Ribeiro mantêm-se inquietantes. Os povos indígenas continuam a incomodar ao serem descortinados pela história do tempo presente.

No Sul do Brasil a experiência Kaingang, com destaque para o indigenismo imposto aos Kaingang do *Xaembetkó*, em distintos tempos, é um singular exemplo de enfrentamento à História. A “questão” ou o “problema” indígena no Sul está longe de ser superado, consiste numa aporia nevrálgicamente localizada na sociedade não indígena, uma vez que a terra no contexto Kaingang se apresenta como um elemento de cultura e identidade. Cardoso de Oliveira trata a “questão” indígena vinculada as “fricções interétnicas”, enquanto Darcy Ribeiro trata o “problema” indígena como oriundo de atitudes extremadas do postulado da “civilização” brasileira, calcadas em atitudes etnocêntrica, romântica e

absenteísta. A experiência Kaingang demonstra que as relações de contato, sejam elas demandadas nas fricções interétnicas analisados por Cardoso de Oliveira ou no bojo dos processos civilizacionais analisados por Ribeiro, expõem inquietação na história do Sul do Brasil porque associam a tríade terra-cultura-identidade. E o Sul não pode ter a terra, a cultura e a identidade indígena como exemplos originários de História. Esse Sul, com seus discursos migrantil-hegemônicos, “dominou” a terra, “branqueou” a pele e “civilizou” a história!

PERSPECTIVAS SOBRE O INDIGENISMO BRASILEIRO

O indigenismo brasileiro⁷ é compreendido como um conjunto de ações e estruturas histórico-temporais, composto por ideias, políticas e agências (indigenistas) de Estado (micro e macro) que, ao longo do “processo civilizador”⁸, foi responsável pelo tratamento (questionável), desaparecimento ou etnogenocídio de inúmeros povos, línguas e culturas nativas. A persistência, a resistência e a existência autóctone vêm confrontar a História e ressaltar no tempo presente que ainda não superamos os desafios da “questão” ou do “problema” indígena no Brasil.

O indigenismo atuou ao longo da história do Brasil para mediar relações. Até o início do século XX seu papel essencialmente foi de acalmar e intermediar os ânimos pela interlândia brasileira onde não se tinha a noção de concretude das terras, das culturas e das identidades das gentes presentes. A história indígena e do indigenismo vista a partir da perspectiva do contato com a sociedade nacional acusa que as relações entre as sociedades luso-brasileiras e indígenas percorreram momentos de encontros e desencontros, marcados por: a) regimes dos aldeamentos missionários (jesuítico) de 1549 até 1755; b) processo de assimilação e fragmentação que imputou certa integração dos índios à sociedade colonial e imperial, com a intervenção não mais dos jesuítas, mas de outras ordens religiosas até 1910; c) regime tutelar, marcado pela fundação de agências indigenistas com a incumbência de “atração” e “pacificação” dos índios, como também a consolidação de novas diretrizes da política indigenista para proteção, assistência, integração e nacionalização destes povos; e, d) ensaios de cidadania indígena em virtude do fortalecimento de organizações e autonomia indígenas rompendo com a tutela a partir de 1988 até a

7 Existem alguns pesquisadores principais que considero referência nos estudos sobre o indigenismo brasileiro, em diferentes tempos e contextos histórico-regionais. Contudo, não desejo aqui citar cada contribuição e publicação, mas destacar os nomes de Manuela Carneiro da Cunha, Beatriz Perrone-Moisés, Marta Amoroso, Alcida Rita Ramos, João Pacheco de Oliveira, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Antonio Carlos de Souza Lima, Leandro Mendes Rocha, José Mauro Gagliardi, Renato Sztutman, entre outros.

8 O “Processo civilizador” se trata num dos principais estudos promovidos pelo sociólogo Norbert Elias (1993 e 2011), onde ele analisa os alicerces diacrônicos de transformação da sociedade europeia no mundo moderno. Esse processo, apesar de europeu, influenciou o contexto de “invasão” e “povoamento” da América e do Brasil, impactando diretamente as sociedades indígenas.

contemporaneidade (FREIRE; OLIVEIRA, 2010).

A “questão” ou “problema” indígena passou a ser alvo de uma historiografia nacional somente com Francisco Adolfo de Varnhagen e com Carl Friedrich Philippe von Martius em meados do século XIX. Aos poucos os índios passaram a ser sujeitos históricos na formação racial da identidade nacional, porém, tal visibilidade se apresentou por meio de um isolamento dos índios no pensamento brasileiro e de um pessimismo em relação ao passado e futuro. Consequentemente, estas noções de isolamento e pessimismo produziram desdobramentos no indigenismo do Império e da República.

Varnhagen desenvolveu ampla e pioneira investigação em documentos do período colonial. Sua pena costumeiramente desqualificava os povos indígenas, conforme é possível perceber na célebre frase conhecida e citada por muitos historiadores em diferentes contextos, “[...] uma idéia de seu estado, não podemos dizer de civilização, mas de barbarie e atrazo. De taes povos na infancia não há historia: há só ethnographia” (1854, p.107-108). Via os índios como objetos da ciência, ou como afirma John Monteiro (2001, p. 03), “fósseis vivos de uma época remota”, seres que ajudavam a alumiar as origens da humanidade. Desempenhou papel importante no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), tinha a pretensão de escrever a “história do Brasil” e foi considerado por muitos, como aponta a historiadora Lilia M. Schwarcz (1993), um dos primeiros historiadores brasileiros.

O naturalista alemão von Martius foi premiado no concurso promovido pelo IHGB em 1844 sobre **Como escrever a história do Brasil**, alcançou o prêmio com a tese de uma história ancorada nas especificidades brasileiras inaugurada nesta monografia, qual seja, a “fábula das três raças” que se mesclam e fundam o Brasil (MONTEIRO, 2001, p. 171). Apesar do momento, manteve-se parcial em relação às teorias de decadência dos índios, acreditava que estes seriam capazes de alcançar os degraus da civilização à medida que fossem assimilados e aculturados pelo branco, pois os índios enquanto população em breve deixariam de existir.

As percepções e interpretações sobre o indígena do século XIX contribuíram para o fortalecimento do que John Monteiro chama de mitografias no século XX.⁹ Tais mitografias expressam a circulação e reapropriação de ideias e imagens distintas dos índios, elaboradas desde o período quinhentista, permitiam novas compreensões sobre os binômios “Tupi/Tapuia” e de outros pares de oposição, como “bravio/manso”, “bárbaro/policiado” ou “selvagem/civilizado”. Foi a partir de 1870 que a *sciencia* brasileira, inspirada nos modelos do positivismo, evolucionismo e darwinismo, popularizados enquanto justificativas teóricas da dominação imperialista, passou a se ocupar com a imagem de uma nação moderna, industrial, civilizada e científica composta por indivíduos mestiços e que

9 Ouso dizer que tais mitografias inauguradas no século XIX ainda se fazem presentes no século XXI.

poderiam levar a degeneração social e coletiva (SCHWARCZ, 1993, p. 239-240). Esse vai-e-vem de ideias e experiências é caracterizado pelas concepções oriundas do sertão e do gabinete científico-político. Neste sentido, a moderna política indigenista implantada no século XX foi impactada e influenciada pelas discussões oitocentistas que eram baseadas nas experiências coloniais e/ou etnográficas (MONTEIRO, 2001, p. 3).

Pode-se dizer que um dos sentimentos, consciente ou inconsciente, que impede qualquer enfrentamento temático de superação e tratamento à “questão” ou ao “problema” indígena situa-se no complexo tema da cultura da branquitude que se impôs no subconsciente social, sobretudo a partir do século XIX. A psicóloga Vainer Schucman (2014, p. 46) define branquitude enquanto um constructo ideológico que estabelece que os “brancos” são o padrão de identidade racial e normativo. A historiografia clássica e tradicional, que remonta a personagens emblemáticos à construção da identidade “brasileira”, claramente branqueou a sociedade. Von Martius (1845, p. 382) afirmou que tanto indígenas quanto negros subjugavam-se pela raça predominante – a do português –, assim se constituiu a mentalidade da população brasileira.

Os povos indígenas na história foram racializados em essência, generalizados como a terceira via de cor, admitidos pela historiografia do século XIX como parte principiante da sociedade brasileira, inclusive, fadada inevitavelmente à aculturação e assimilação: palavras que ainda ecoam nos discursos políticos e na vulgata popular e política.¹⁰ Em grande medida no Sul do Brasil a sociedade nega ou minimiza a presença ameríndia na atualidade, delega os indígenas sempre ao passado, jogando-os no bojo do processo de “integração” como se não houvesse mais este contingente social.

É consenso registrar nas páginas da história que os povos indígenas são os originários do Brasil, contudo, nada consensual é admitir que estes mesmos povos são os mais antigos “herdeiros” das terras meridionais. Essa faceta da negação histórica está na base da “questão” ou “problema” indígena. Quando maciçamente as gentes da (i)migração passam a chegar no corrente século XIX, indo ao encontro do século XX, a história do Brasil já não era mais a mesma. As propostas “assimilacionistas” no Brasil ganharam força e, de forma crescente desde o século XVIII, direcionou-se o tratamento aos índios no contexto da formação e integração à sociedade luso-brasileira e/ou nacional. Sem lugar certo nas políticas brasileiras até então, os índios foram inseridos a partir de 1861 na esfera do Ministério da Agricultura e Obras Públicas, acenando para a predisposição consolidada no século XX em atender os povos indígenas como uma questão de terras e/ou agrária. No século XIX, paulatinamente, os índios deixaram de ser um “problema de guerra” para

10 Ver discurso do Presidente Jair Bolsonaro na abertura dos Debates Gerais da 74ª Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU), que aconteceu em Nova York, nos Estados Unidos, em 24 de setembro de 2019. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/leia-na-integra-o-discurso-de-bolsonaro-na-assembleia-da-onu/>.

virarem um “problema de administração de querelas”. É neste contexto que o antropólogo Mércio Pereira Gomes (1991, p. 59-60) compreende que o “índio virou caboclo”, com exceção daqueles que se mantiveram autônomos e distantes dos interesses de expansão.

Os índios, enquanto populações dos sertões, sujeitados à convivência pacífica e envolvidos pelo pacto de regras, deveriam servir ao país, essa é a condição de “caboclo” (GOMES, 1991, p. 60). De fato, esse foi o destino de muitos povos que experimentaram esse processo candente de forma a desaparecerem ou perderem parte de seu patrimônio cultural e imaterial, como a língua, a religião, os rituais, os saberes ancestrais e o conhecimento, entre outros. No Sul do Brasil a palavra “bugre”, assim como caboclo, assume a incumbência de denominar os desconhecidos índios, sobretudo quando eram qualificados como “selvagens” e “hostis”.

Com a renovação do indigenismo brasileiro no século XX através da fundação de agências, como SPI e posteriormente Funai, a “questão” ou “problema” indígena passou a ter novos significados. Até o século XIX o indigenismo parcamente (re)conhecia os povos autóctones do Brasil, imbuído da convicção de que os índios iriam desaparecer, pouco envidou esforços para (re)conhecer estes povos. Na intersecção do regime imperial para o republicano, o militar positivista Cândido Mariano da Silva Rondon se dedicou a estender as linhas telegráficas pela intangível interlândia e fronteiras do país, de Mato Grosso ao Amazonas, e em suas palavras, depararam-se com o “‘Problema Indígena,’ que tivemos de resolver, nas zonas de sertão em que os nossos Índios viviam livres do contato dos civilizados, tantas vezes prejudiciais à sua paz e à sua independência.” (RONDON, 1953, p. 3).

O poder tutelar implantado pelo Estado brasileiro com a criação do SPI previa a organização de núcleos de “atração” e “pacificação” de índios “hostis” e “arredios” e concedia terras onde índios residiam e praticavam “hábitos sedentários”. Com poder centralizado e federal, instituiu-se uma mudança circunstancial em relação ao século XIX, deslocou-se da esfera provincial e estadual as atribuições de coordenar, administrar e gerir os aldeamentos indígenas e as transferiu ao governo nacional.

O tratamento destinado a “questão” ou “problema” indígena nunca foi – e ainda não é – tema de fácil resolução aos sucessivos governos luso-brasileiros desde o período quinhentista, mas o século XX se mostrou distinto dos tempos históricos anteriores quando criou uma agência ancorada numa concepção fraternal e metodologia do contato desenvolvida pelo sertanista Rondon. A frase do Marechal “Morrer se preciso for, matar nunca!”, tornou-se célebre e inspirou as práticas de “pacificação”, “assistência” e “proteção” dos agentes do SPI por décadas, influenciando gerações, mas de todo modo e, infelizmente, não conseguiu frear o fim de muitos povos, como assim queria o sertanista-indigenista.

Rondon dirigiu o órgão indigenista por muitos anos e, apesar de não ter permanecido

sempre à frente do SPI, influenciou e inspirou as ações da tutela até seu falecimento em 1958. Apesar do órgão nascer com a difícil incumbência de solucionar a “questão” ou “problema” indígena e promover o povoamento ordenado das “terras” dos sertões, paulatinamente ele promoveu a “nacionalização” e a “incorporação” dos índios à sociedade brasileira como prática constante dos agentes do SPI. As medidas e os ensinamentos impostos deveriam ser desenvolvidos no âmbito dos postos de atração, pacificação e vigilância e nos postos de assistência, nacionalização e educação, promovendo “medidas” e “ensinos de natureza higiênica”, instalando “escolas primárias e profissionais”, obrigando os “exercícios físicos e especialmente militares”, agenciando a “educação moral e cívica” e os “ensinos de aplicação agrícola ou pecuária”.¹¹ As ajudâncias e postos indígenas foram instalados muitas vezes em lugares estratégicos para combater a ideia da extinção, apoiar e promover a “civilização” e a “proteção” aos índios mediando os conflitos diretos com as frentes de expansão. O SPI instalou inúmeras unidades locais nos sertões ou fronteiras longínquas e distantes do país, cada posto se encaixava numa categoria de prática indigenista.

O governo de Getúlio Vargas influenciou as políticas indigenistas profundamente a partir de 1930, consolidou e impôs práticas de cunho “assimilacionista” e “civilizadora” nas unidades locais, especialmente no período do Estado Novo (1937 e 1945), com políticas nacionalistas e integracionistas, quando vinculou a “questão indígena” às noções de território, fronteira e segurança (ALMEIDA, 2015, p. 293-294). Estas noções se mantiveram presentes, resguardadas as especificidades, na proteção tutelar até os tempos dos civis-militares (1964 – 1985) e da criação da Funai em 1967.

A EXPERIÊNCIA KAINGANG DE INDIGENISMO

O primeiro contato que tive com os “Kaingang” foi nas páginas da história, contudo, com comunidade Kaingang da Terra Indígena Xaçepó ocorreu em abril de 2010 através da equipe de pesquisa do Laboratório de História Indígena/LABHIN, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob a coordenação da professora Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold. Sem conhecer a terra e sua paisagem, imaginava que poderia encontrar ainda expressiva cobertura vegetal, extratos arbustivos de diversos portes e, sobretudo, um pinhão considerável contrastando com a predominante paisagem regional de monocultura. Por sinal, minhas impressões sobre a paisagem da terra conduziram-me a compreender com maior proficiência as leituras que fazia sobre a atuação das políticas indigenistas e do indigenismo brasileiro no que concerne aos contextos de “proteção”, “assistência”, “civilização” e “integração” dos índios à sociedade nacional em diferentes momentos da história.

¹¹ Informações dispostas no Capítulo II, artigo 7º do Decreto nº 736, 06 de abril de 1936, Regulamento do Serviço de Proteção aos Índios.

O impacto sobre a paisagem composta por diminutos elementos da cobertura vegetal nas terras indígenas Kaingang é perceptível, e não haveria de ser diferente na Terra Indígena Xaçecó (TI Xaçecó). Por outro lado, quando se observa imagens de satélite recentes conclui-se que grande parte das áreas florestais preservadas em nosso país estão situadas em terras indígenas.

Os Kaingang desenvolveram, ao longo de sua trajetória histórica, saberes, conhecimentos e práticas tradicionais nas relações do tempo com o espaço. Os meandros da atuação da proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem, em que pese as intervenções do indigenismo brasileiro, expressas pelas políticas indigenistas, (nacional) desenvolvimentistas e dos órgãos do SPI e da Funai, contribuíram para a emergência de rupturas, impactos e/ou continuidades no modo de vida Kaingang.

Comumente, os relatos, as notícias, as descrições, as memórias, as etnografias e etnologias elaboradas desde o final do século XVIII até meados do século XX¹², assim como os estudos desenvolvidos por pesquisadores e especialistas na temática Kaingang a partir da segunda metade do século XX, e as narrativas orais Kaingang de história e memória acusam que a tradição Kaingang estava permeada pela estreita relação com o ambiente circundante. Da interação do mundo Kaingang com o mundo natural e sobrenatural se baseava não somente a cosmologia e a mitologia deste povo, como também a organização social. Sem os elementos que compõem o mundo natural, a tríade se rompe e o mundo Kaingang e sobrenatural são afetados e transformam-se.¹³

A paisagem das Terras Indígenas Kaingang se transformou assim como o território que este povo outrora circulava e dominava. Os sertões e campos cunhados para a ocupação e povoamento da interlândia meridional foram drasticamente impactados com a colonização e com a imigração europeia processados em maior escala a partir dos séculos XVIII e XIX. Nos espaços de campos passou a predominar a pecuária extensiva e intensiva, em lugares de florestas densas, o potencial energético e o desmatamento cederam lugar a uma incipiente agricultura familiar que confluiu para o surgimento de dinâmicas de especialização regionais e lavouras de monocultivo. No caso do oeste catarinense e da TI Xaçecó, o século XX foi decisivo para a transformação ambiental e do modo de vida deste povo.

Os processos intervenientes experienciados pelos Kaingang com a sociedade envolvente, sobretudo a partir do século XVIII, colaboraram para a emergência de outras

12 Existe um conjunto de relatos, notícias, descrições, memórias, apontamentos, observações, etnografias e etnologias sobre os Coroados (Kaingang) desde o final do século XVIII até meados do século XX que podem ser visualizados em Almeida (2015, p. 61-109).

13 Os Kaingang discernem três espaços (mundos ou universos) de relações e interações entre sociedade e ambiente ou homem e natureza compreendidos como a tríade dos universos ou a tríade dos mundos, constituídas segundo as antropólogas Kimiye Tommasino (2004) e Juracilda Veiga (2000) pelos universos humano, natural e sobrenatural ou mundo dos vivos, dos mortos e dos não-humanos, respectivamente.

espacializações, territorialidades e territorializações, bem como para a formulação de outros modos de vida. À medida que ocorreram os encontros e desencontros, os contatos e confrontos entre os Kaingang e os não indígenas, o ritmo das mudanças inerentes às relações humanas percorreu momento de intensidade e retração. Protagonistas de suas experiências históricas, os Kaingang devem ser considerados *homo situs*, agentes que constroem e dão sentido ao espaço e ao tempo vivenciado. São além de protagonistas, herdeiros das relações, longe de serem pensados aqui como vítimas destes processos, os Kaingang (inter)agem aos novos arranjos e dinâmicas de ordenamento territorial tanto quanto a imposição de integração e outros estilos de vida imputados pelo Estado e pelo indigenismo.

O Oeste catarinense é marcado desde os tempos coloniais por conflitos e disputas territoriais, por certo, antes mesmo destes sertões meridionais se tornarem luso-brasileiros já ocorriam pressões e confrontos territoriais entre sociedades ameríndias. Até o século XVIII os Coroados (Kaingang), relatados como “hostis” e “bravios” dos sertões, conseguiram manter a autonomia em diversas instâncias e, com isso, desvencilharam-se do alcance do governo colonial. Ao longo do século XIX, sofreram a guerra justa,¹⁴ desafiaram a organicidade dos aldeamentos de catequese e civilização e ainda o controle do Império, ora se esquivando, articulando-se ou negociando a autonomia. No início do período republicano e em boa parte do século XX, envolvidos pela sociedade nacional e pelos novos caminhos do indigenismo, foram cercados pela proteção tutelar e acomodados aos projetos político-econômicos (desenvolvimento/desenvolvimentismo/nacionalização) instituídos pelo Estado brasileiro.

Ao exemplo dos outros postos indígenas no Sul do Brasil, conforme acusam os Boletins do SPI, esta agência na TI Xaçepó fundamentou suas práticas *in loco* a partir da busca pela autossustentabilidade e integração ao modelo de desenvolvimento nacional (desenvolvimentismo). Assim, a atuação da proteção tutelar esteve pautada em quatro pilares, sobretudo por não dispor de recursos orçamentários suficientes para a promoção das unidades locais em terras indígenas: a) Lavouras: agricultura com plantações de milho, feijão, alfaça e, sobretudo, com a introdução do trigo e soja; b) Arrendamento de terras à terceiros, a partir do sistema meeiro e de parceria;¹⁵ c) Currais: pecuária de criação de

14 A guerra justa consiste numa prática estabelecida no Brasil Colônia para escravizar os índios inimigos quando vencidos em confrontos e guerras na interlândia brasileira. Geralmente, a guerra justa foi estimulada aos índios considerados hostis e bravios dos sertões que não aceitavam o domínio dos portugueses e as novas formas de organização e subsistência que eram impostas. Contudo, esta prática nem sempre esteve em conformidade com as leis e a legislação colonial uma vez que estas oscilavam (ALMEIDA, 2010; MONTEIRO, 2000; PERRONE-MOISÉS, 1992).

15 O sistema meeiro como prática do arrendamento na TI Xaçepó consistiu na primeira metade do século XX em disponibilizar a terra desde que a produção final fosse dividida ao meio entre as partes. Enquanto isso, o sistema de parceria, também em boa parte do século XX, consistia em estabelecer uma porcentagem de pagamento sobre a produção, que no Chapecozinho girava aproximadamente em 20%. Alguns índios Kaingang e sobretudo os chefes de Posto estabeleciam estes acordos de arrendamento, sendo que o sistema mais recorrente e que ainda vigora com outras características na TI Xaçepó é o de parceria. Esta parceria apresenta diferenças substanciais na atualidade, no passado tais arrendantes viviam

bovinos, mas também de suínos e ovinos; d) Extrativismo: extração e comercialização dos recursos florestais baseados na erva-mate, pinheiros e outras madeiras de lei.

Estes foram os pilares basilares da atuação indigenista do SPI na região Sul, solidificados e acirrados pela Funai em tempos de ditadura civil-militar. Tais formas de atuação, resguardadas suas feições na contemporaneidade, ainda representam as bases da autossustentabilidade da TI Xaçepó. No final do século XX estas práticas foram ressignificadas sendo que as lavouras, os arrendamentos e os currais se tornaram atividades econômicas administradas pelos Kaingang; todavia, a exceção se refere ao extrativismo, considerando que a exploração e a consequente comercialização de recursos florestais (*Araucaria angustifolia*) sofreu escassez e as florestas se encontram em fase de regeneração.

O Posto Indígena Xaçepó surgiu em 1940/1941 dentro do modelo indigenista rondoniano-varguista. Os Kaingang em seus Postos paulatinamente foram direcionados ao contexto de exploração das potencialidades naturais de suas terras como forma de autossustentabilidade e “pretensa” autonomia, sendo subjugados pelo agente indigenista local que exercia o poder centralizador. O chefe de Posto representava *in loco* os tentáculos das diretrizes nacionais do indigenismo. As terras Kaingang foram exploradas economicamente e, neste sentido, as práticas dos chefes de Posto visaram promover a autonomia financeira e a gestão do patrimônio indígena das unidades locais.

Na realidade, fica perceptível que o indigenismo brasileiro visou direcionar, desde 1940 até a saída definitiva dos civis-militares do poder em 1985, os Postos Indígenas no Sul do Brasil aos contextos socioeconômicos regionais. As agências indigenistas exploraram *in loco* as “potencialidades” econômicas dos Postos, possibilitaram a emergência de novos modos de vida e interferiram profundamente na ecologia humana dos povos nativos. Sem recursos financeiros para promover a proteção tutelar, a assistência, a nacionalização e a integração dos índios à sociedade nacional, o órgão indigenista potencializou ao extremo a exploração dos recursos naturais das terras dos índios.

Cinco anos após a criação do Posto Indígena Xaçepó o órgão indigenista atendia, em 1946, o montante de 50.000 índios no Brasil, dispostos em 106 unidades locais especializadas por 15 estados e 6 territórios federais. Estes Postos se enquadravam em cinco categorias: a) Posto Indígena de Atração (PIA); b) Posto Indígena de Fronteira e Vigilância (PIF); c) Posto Indígena de Criação (PIC); d) Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento (PIT); e) Posto Indígena de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN). O PI Xaçepó se ajusta ao último exemplo segundo as bases do indigenismo desenvolvidas *in loco* pela atuação indigenista. Na concepção do CNPI foi na modalidade de PIN

nas terras dos índios sendo concebidos como posseiros e intrusos, contudo hoje apenas arrendam terras e residem fora da TI (OFÍCIO, 1950).

que o SPI intensificou “os trabalhos de incorporação dos índios” à sociedade nacional.¹⁶

Por sinal, um Posto pautado na assistência, nacionalização e educação deveria primar pela dedicação ao “trabalho”, vencendo as “resistências do índio” e, por conseguinte, “induziria” a transformação da “vida material, social e mental” dos ameríndios (DOCUMENTO, 1940?). O órgão indigenista acreditava que, aos poucos, os índios nos Postos iriam ser “despertados para a economia” e, dessa forma estariam envolvidos e seduzidos pelos labores da agricultura e da pecuária. O PIN possibilitaria aos índios aprender ler, escrever, ter vários ofícios, adquirir técnicas agrícolas – como se os indígenas não soubessem –, desenvolver pecuária, assim como piscicultura, apicultura, entre outros. Como consequência, os índios se aproximariam da “rigidez do civilizado”.¹⁷ O Posto Indígena era “[...] a célula mater onde o S.P.I. apóia tôda a sua ação civilizadora, e, por conseguinte, tôda a beneficência oficial, em favor dos ameríndios brasileiros.” Entre conflitos e acomodações, a agência indigenista se colocava a caminho tanto da “assimilação”, como da “miscigenação” e “interculturalização”.¹⁸

Na circular n. 19 de 13/01/1941, com “Instruções sobre alimento e roupa” do SPI, as orientações alertam para a inexistência de verba que “chegue para alimentar e vestir a todos os índios do Brasil, á custa do S.P.I.” O documento por sinal deixa claro a impossibilidade de o órgão sustentar os índios “por todo o tempo” e indica que não há verba que “baste a tão custosa e contraproducente assistencia”. Ademais, alerta para alguns “inconvenientes” na assistência ao índio: “O índio perde a atividade, e não adquire a noção, normal e indispensável, do trabalho e comercio; incorpora-se á sociedade brasileira com a mentalidade de parasita e mendigo, como se vê frequentemente.” O documento assinado pelo diretor do SPI, o Cel. Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, ainda afirma que cada Posto tem a “obrigação” de “encaminhar os índios ao trabalho” e, que, em virtude disso, se “definirão as qualidades exigidas para um Encarregado de Posto” (CIRCULAR, 1941).

É neste sentido que os “trabalhos” e a “rigidez do civilizado” adentraram o cotidiano do PI Xapecó a partir do “despertar para a economia”. Os índios do “Chapecózinho” vivenciaram entre as décadas de 1940 e 1980 passagens instantâneas, breves e morosas de

16 “[...] mais intensifica os trabalhos de incorporação dos índios. É nele que a população indígena entra em contato com as mais variadas técnicas, usos, costumes, e onde as influências tentadoras e sugestivas cedo levam aos índios um verdadeiro documentário experimental e ativo das possibilidades das técnicas, manufaturas e conquistas civilizadoras” (DOCUMENTO, 1940?).

17 “[...] valorização do trabalho, as aquisições das técnicas especializadas, a padronização dos valores em espécie e em moeda corrente no país, induzem, forçam e vencem, aos poucos, espontânea, involuntariamente, as resistências do índio, que se vai moldando, imbuindo, apreciando, desejando e realizando, com o próprio esforço, numa nova mentalidade, para um novo âmbito de atividades que transforma a vida material, social e mental do homem e dos grupos. [...] Os índios no P.I.N. do S.P.I. aprendem a ler, a escrever, a vários ofícios, as técnicas agrícolas, a pecuária, piscicultura, apicultura, etc. [...] Ora, sob o regime do P.I. o índio vai aos poucos se sobrecarregando dos labores pesados da agricultura e da pecuária, em horários que proporcionadamente vão se aproximando da rigidez do civilizado, mesmo porque aos índios, despertados para a economia, trabalhos pela imitação, sob o estímulo dos concurrentes, se afeiçoam a produzir cada vez mais, para terem e possuírem também, progressivamente mais” (DOCUMENTO, 1940?).

18 “[...] se iniciam a preparação para a assimilação para a miscigenação e para a interculturalização, com tôdas as suas imprevisíveis resultantes” (DOCUMENTO, 1940?).

alguns agentes encarregados do Posto. Sem embargo, algumas gestões foram marcantes e conturbadas do início ao fim e outras extremamente confusas, obscuras, duvidosas, ambíguas, equivocadas e conflitantes. A documentação analisada sobre o período da atuação do SPI e da Funai evidencia que a proteção tutelar destes agentes não foi uniforme e escondia interesses e relações de poder do chefe, que vinha promover “ação civilizadora”, com as lideranças da comunidade.

No caso do Posto Indígena Xapecó, a geração de renda proveniente do patrimônio indígena estava alicerçada em três fontes principais. Primeiramente, o órgão indigenista promoveu o arrendamento de capoeiras (para extração de erva-mate) e de terras para o cultivo agrícola com a gradativa implantação do “sistema de parceria”, onde o arrendatário destinava parte de sua produção para o arrendador. Essa situação agravou-se com o tempo por diversos motivos e permitiu o processo estudado por Clovis A. Brighenti (2012) da “intrusão” das terras indígenas no Sul do Brasil. Uma segunda prática de geração de renda consistia no desenvolvimento dos roçados do Posto, com a incipiente promoção do plantio de culturas exógenas (soja, trigo, arroz) por meio da agricultura e pecuária com vistas a produção de alimentos para atender à comunidade bem como à comercialização do excedente (BRINGMANN, 2015). A terceira fonte de renda e que imputou profundas transformações em todos os aspectos da vida sociocultural e econômica dos Kaingang, não somente no PI Xapecó, mas em quase todos os Postos Indígenas do Sul do Brasil, foi a exploração dos recursos florestais, sobretudo, da madeira (ALMEIDA, 2015).

A análise da documentação das agências indigenistas do SPI e Funai transparece os “esforços” ou as práticas dos agentes do PI Xapecó em consonância com o indigenismo brasileiro, qual seja, promover, gradativamente, a “emancipação econômica da tribo”. Tais agentes encarregados atuaram na “geração de renda” ao Posto e no envolvimento dos indígenas nas práticas elencadas como “potenciais de exploração econômica”, como se fosse consenso para os Kaingang os caminhos escolhidos pelo indigenismo rumo ao horizonte de “integração”. Sem embargo, tais práticas tutelares de inserção aos modelos de desenvolvimento (nacional-desenvolvimentismo) e de atuação não foram realizadas à revelia da comunidade. Em alguns momentos a comunidade “parecia” corroborar não somente como força de trabalho como também com a anuência da exploração sobre as potencialidades como se não percebesse de fato os caminhos que estavam sendo percorridos. Noutros momentos, singulares, marcantes e definidores dos rumos do indigenismo no Posto, a comunidade confrontou e mobilizou-se contra a ação dos agentes, evidenciando a insatisfação com a exploração intensa das potencialidades, com as condições do confinamento e sua conseqüente realidade socioeconômica aviltante.

Convém reforçar que a exploração dos recursos naturais das terras indígenas como alternativa à geração de renda aos Postos permitiu ao longo do século XX a emergência de

conflitos regionais e de relações assimétricas de poder, onde o chefe de Posto centralizava autoritariamente as decisões e selava em suas mãos a condução econômica do Posto. Mas estas histórias de tutela e emancipação econômica percorreram caminhos dramáticos de corrupção, irregularidades e violência física e simbólica. Os militares, não mais personificados na pessoa de Rondon e engajados no desenvolvimentismo do Brasil por meio do “milagre econômico”, transformaram o órgão indigenista numa agência burocrática e extremamente capitalista. O patrimônio indígena foi racionalizado e transformado em programas e projetos de desenvolvimento. Entre 1940 e 1988, o PI Xapacó viu o “pinheiro” Araucária transformar-se no protagonista da emancipação econômica, contudo, os indígenas não se mantiveram calados e promoveram insurreições. Ao percorrer tais décadas fica evidente que o indigenismo dos tempos de Vargas e Rondon é muito distinto do indigenismo moralizante dos civis-militares. Os anos 1980, com o crescente apelo ecológico e a formulação da nova Constituição Federal em 1988, presenciaram o colapso das práticas indigenistas fundadas pelos civis-militares e passaram a ter no movimento indígena o respaldo para a formulação de um novo e atual modelo de indigenismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível perceber neste capítulo, a atuação do indigenismo brasileiro não deve ser compreendida como coesa e desarticulada dos princípios políticos, econômicos e ideológicos do Estado, princípios estes norteados, sempre, pelo momento histórico. A relação do Estado com os ameríndios percorreu períodos delicados e singulares ao longo da trajetória do país, ainda que a orientação dos contatos, conflitos, aldeamentos e confinamentos nos postos e terras indígenas seguisse o “modelo” de indigenismo, ao seu tempo, os meandros e os desdobramentos foram distintos de Norte a Sul do país. Os fatores intervenientes e definidores do indigenismo brasileiro foram os processos históricos regionais, considerando que cada região teve as suas práticas tutelares em virtude das especificidades ali presentes.

No Brasil Meridional os povos indígenas foram conduzidos ao cerceamento espacial por meio da instalação de aldeamentos e toldos no século XIX. Coube ao indigenismo do século XX conduzir estes ameríndios ao confinamento controlado e definitivo em reservas, postos e unidades locais que vieram a ser atendidos pela agência do SPI. Mas esse indigenismo do século XX além de ser distinto dos anteriores, seguiu princípios oscilantes e, muitas vezes, dependeu da condução das diretrizes ideológicas das políticas nacionais.

Marechal Cândido Rondon inaugurou o indigenismo brasileiro pautado na proteção tutelar e na assistência fraternal. Inegavelmente a agência conseguiu em distintas partes do Brasil profundo ajudar e defender povos nativos. A Era Vargas delineou este indigenismo

impondo a nacionalização, a aculturação e assimilação à sociedade nacional aos índios. O indigenismo rondoniano-varguista agonizou e feneceu na incerta década de 1960. Assim, a proposta de um “novo modelo” de indigenismo surgiu nos braços da ditadura civil-militar com a criação da Funai. Pretensiosamente moralizante, este renovado indigenismo dos tempos ditatoriais se burocratizou e despiu-se dos princípios da proteção tutelar e da assistência fraternal, sendo norteadado pelo propulsor crescimento econômico do país. Mas este indigenismo burocrático findou com a emergência do movimento indígena e com os novos rumos da política de redemocratização.

O indigenismo no século XX vivenciou quatro momentos que em seus pontos de intersecção apresenta elementos de transição e certa instabilidade e indefinição. Neste sentido, foi no decorrer da trajetória que cada um apresentou seus condicionantes: a) Indigenismo de Rondon; b) Indigenismo rondoniano-varguista (cabe considerar se esse indigenismo não é mais varguista que rondoniano); c) Indigenismo da ditadura civil-militar; e d) Indigenismo da redemocratização.

Os documentos do indigenismo entre os Kaingang acusam em alguns momentos que no PI Xapecó havia mais “mestiços” que propriamente Kaingang (RELATÓRIO, 1964). Invisibilizados, envolvidos pelo contato e pelas diretrizes nacionais das políticas indigenistas (desenvolvimentismo e disputas territoriais), aos Kaingang se negou muitas vezes a alteridade ameríndia, assim como ocorreu também para os índios do Nordeste em outros contextos históricos. A presença indígena no Sul do Brasil foi subestimada de forma conveniente. A denominação designada aos índios como caboclos, bugres, mestiços e/ou “índios não puros” corresponde a termos falaciosos. Assim, corroborou e corrobora para justificar as escusas grilagem e posse de suas terras, bem como para embasar um indigenismo que deixa de tratar os índios em suas especificidades em vista das práticas intensivas de desenvolvimentismo nas suas terras e da integração à sociedade nacional.

Fruto de um indigenismo eficiente, ainda subjaz na mentalidade brasileira a noção de que os povos indígenas foram de fato assimilados e integrados à sociedade nacional. Entretanto, quando os indígenas voltam a assombrar a cena contemporânea brasileira com suas realidades, a fatídica “questão” ou “problema” indígena emerge e se coloca, novamente, como o grande dilema da sociedade *tupy, or not tupy*. Os esforços do indigenismo foram para encontrar um modo de vida, um “lugar” e um “papel” destinado aos “índios” na história do Brasil.

Apesar dos esforços do SPI e da Funai, as práticas das agências indigenistas impostas aos Kaingang não se desenvolveram da mesma forma como entre os Palikur-Arukwayene do extremo Norte do Brasil, por exemplo. Do Pampa ao Amapá, a luta e o protagonismo indígena persistiram e ainda persistem, apesar dos embates. A experiência Kaingang evidencia que o modelo de indigenismo implementado no Sul não se enquadra igualmente

em outros lugares do país, pois os contextos indígenas sempre são diversos e distintos uns dos outros.

Tal como aconteceu do Pampa ao Amapá, a indianidade é marcada por muitos elementos, talvez o mais expressivo seja a associação entre terra, cultura e identidade, tríade que explica suas histórias e caracteriza o presente. As páginas da história do indigenismo brasileiro ainda não cessaram, permanecem inquietações históricas e historiográficas, tem-se muito o que investigar, pois este conjunto de ações ideológicas continua articulando forças de Estado sobre a “questão” ou “problema” indígena brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carina S. de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xaçepó**. Tese de doutorado. PPGH/UFSC, Florianópolis, 2015.

ALMEIDA, Maria R. C. de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

BRASIL, **Decreto nº 8.072, 20 de junho de 1910**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-republicacao-109749-pe.html>. Acesso em: 10 dez 2013; BRASIL, Lei nº 3.454, 6 de janeiro de 1918. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3454-6-janeiro-1918-571960-publicacaooriginal-95095-pl.html>. Acesso em: 10 dez. 2013.

BRIGHENTI, Clovis A. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Tese de Doutorado. PPGH/UFSC, Florianópolis, 2012.

BRINGMANN, Sandor F. **Entre os índios do sul: uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçepó/SC (1941-1967)**. Tese de Doutorado. PPGH/UFSC, Florianópolis, 2015.

CIRCULAR n.19, Instruções sobre alimento e roupa, do diretor Cel. Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, de 13 de janeiro de 1941. Microfilme 390, Fundo SPI. Acervo do Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro.

CUNHA, Manuela C. da. **Cultura com Aspas**. Cosac Naify: São Paulo, 2009.

CUNHA, Manuela C. da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DOCUMENTO, Os Postos Indígenas do SPI, CNPI, Ministério da Agricultura, sem data, Microfilme 380, Documento 00925. Fundo SPI. Acervo do Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Formação do Estado e civilização. Rio de

Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v.1.

FREIRE, Carlos A. da R.; OLIVEIRA, João P. de. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade e LACED/Museu Nacional, 2010.

GOMES, Mércio P.. **Os índios e o Brasil**. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. 2 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

MARTIUS, C. F. P. von. O estado de Direito entre os Autochtones do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, v. XI, 1906. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/martius_1906_direito. Acesso em: jan. 2019.

MARTIUS, Carl F. P. von.. Como se deve escrever a História do Brazil. **Revista Trimestral de História e Geografia do Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB**, n. 24, Tomo VI, jan. 1845. Disponível em: <http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=19>. Acesso em: 17 fev. 2011.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete B. (Org). **Índios no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2000.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e os historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas, 2001. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf>. Acesso em: jun. de 2009.

OLIVEIRA, João P. de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. “Pacificação”, Regime Tutelar e Formação de Alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Roberto C. de. **A sociologia do Brasil Indígena**. São Paulo: Ed.USP, 1972.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII). *In*: CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

RELATÓRIO, Posto Indígena Dr. Selistre de Campos, elaborado por Ney Land, de 05 de junho de 1964, Microfilme 322. Fundo SPI. Acervo do Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro.

RONDON, Marechal C. **Índios do Brasil das cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguaia e Oiapoque**. v. II. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, CNPI, Ministério da Agricultura, 1953.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**. Branquitude, hierarquia, e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014.

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

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. *In*: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio T.; NOELLI, Francisco S. (Org.). **Novas contribuições aos estudo interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: EDUEL, 2004.

VARNHAGEN, Francisco A. de. Dos índios do Brazil em geral. *In*: VARNHAGEN, Francisco A. de. **História Geral do Brazil**. Tomo I. Rio de Janeiro. 1854. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01818710>. Acesso em: 18 dez. 2011.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de Doutorado. PPGAS/UNICAMP, Campinas, 2000.

RESISTÊNCIA GUARANI NO SÉCULO XX: A ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA COMO ESTRATÉGIA NA CONQUISTA DOS DIREITOS

Werá Tupã Leonardo da Silva Gonçalves

INTRODUÇÃO

O século XX foi fortemente marcado pelo conceito de integração dos povos indígenas à sociedade nacional brasileira. Com a criação do Serviço da Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910, se efetivou a política de criação de Reservas Indígenas, uma concepção diferente da Terra Indígena, já que a reserva era o lugar apropriado para transformar o indígena em “civilizado”. Durante o século XX, tanto nas políticas públicas como no pensamento de grande parte dos intelectuais, se acreditava que a extinção dos povos indígenas estava próxima. No caso do povo Guarani já eram considerados integrados, portanto, para o pensamento do governo e da sociedade da época, os Guarani não eram mais “indígenas”, porque já tinha quase 500 anos de contatos com os não indígenas. Porém, esses 500 anos de contato foram também de muita resistência.

A extinção dos povos indígenas era líquida e certa, havia muita violência contra os povos indígenas e muita restrição de direito. Na verdade, ainda no começo do século XX, os indígenas eram tratados como selvagens, sem religião, sem organização. Foi por esse motivo, com esse olhar preconceituoso que a violência do Estado contra os povos indígenas se sustentava. Essa afirmação alimentava ações preconceituosas principalmente sobre os Guarani, porque os Guarani, à época, habitavam as fronteiras com a sua organização social, costume, língua e política. As estratégias adotadas pelos Guarani para sobreviver a esse processo genocida era muito forte, ainda é forte, por este motivo que o Guarani era o alvo principal do Estado. Os Guarani de certa maneira se faziam de invisíveis, mesclados na sociedade não indígena para sobreviver, quando na verdade estavam resistindo física e culturalmente ao projeto de extermínio.

O conceito de “integração”, na época, era visto pelo Estado e pela sociedade como uma coisa boa, porque ele previa “civilizar”. Assim, eles argumentavam que os indígenas teriam “uma vida melhor”, seriam transformados em não indígena. Os povos indígenas viam essa proposta como um genocídio, porque perderiam sua língua, não poderiam mais fazer usos dos costumes, tradições, e, com isso os indígenas não teriam direitos originários, ou seja, não existiriam mais indígenas, então para que existir direitos diferenciados? Essa era a intenção do governo na época. É importante considerar que essa proposta não vingou porque teve resistência. Os Guarani reagiram e se posicionaram contra. Mas esse movimento não foi algo organizado, orquestrado, ao contrário, foi mais pela resistência cultural, foram movimentos localizados de cada comunidade, mais endógeno, porém, de abrangência territorial, ou seja, praticamente todas as comunidades Guarani. Por outro

lado, os Guarani encontraram também grupos de apoiadores que defendiam os direitos indígenas, que mesmo com seus preconceitos, entendiam que os indígenas eram seres humanos. Esses processos, mesmo micro, forçaram o Estado a rever sua posição e parar de defender essas políticas genocida, mas isso foi ocorrendo de maneira lenta.

O fato a ser destacado é que os Guarani ao longo de todo esse período tiveram estratégias de sobrevivência pessoais, como a língua, os costumes, enfim, guardavam bem seu modo de ser, e tinham estratégia de como não perder isso. Portanto, percebemos que o século XX, para o povo Guarani, ficou marcado pela resistência a essa política de integração.

OGUATA PORÁ VA'E - NOSSAS CAMINHADAS COMO RESISTÊNCIA

Nossos *Xeramoin e Xijaryi kuery* (nossos avôs e avós) contam as histórias como eles caminhavam e faziam suas aldeias. É importante ouvir as histórias dos mais velhos sobre esta questão, sobre a resistências através das caminhadas. Até hoje a gente acredita muito nos mais velhos, neste poder que os mais velhos têm de prever, de pensar sobre a sobrevivência não só física, mas cultural. Sem dúvida nenhuma, o povo seguia esses ensinamentos.

Ocorre que ao longo do século XX, na medida que os *jurua kuery* (não indígenas) iam desenvolvendo suas tecnologias para o campo, como motosserra e trator, as florestas e lugares de nossos *tekoa* foram diminuindo. Os governos, através dos órgãos indigenistas, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e Fundação Nacional do Índio (Funai) no caso do Brasil, não tiveram iniciativas de garantir terras ao povo Guarani, ao contrário, a maior parte das ações desses órgãos era transferir as comunidades Guarani para reservas de outros povos. Nosso povo ficou sem terra, a sobrevivência passou a ser através das caminhadas em buscas de lugares que ainda tivessem alguma condição de viver, especialmente mata, água e terra boa para plantio. Mas fundamentalmente que tivesse algum tipo de tranquilidade, não ser incomodado, perturbado. Porém todas as terras já estavam em nome de particulares, as ditas propriedades privadas.

Nesse processo de buscar locais de sobrevivência, vários proprietários particulares, não indígenas, não sabemos como, cederam locais para os Guarani ficar por um tempo, alguns com as regras mais regidas, tipo 'não pode aumentar muito', 'não pode levar outra família', sempre tinha essa condição. Alguns com interesse em segurar suas propriedades, então a manutenção dos Guarani sobre as terras garantia que "outros" não entrassem, inclusive teve casos em que, quando se resolveu as disputas pela propriedade entre os juruá, colocaram os Guarani para fora da terra. Alguns grupos sobreviveram nessa situação, outros grupos viveram quase que como isolados nos pequenos espaços de mata que ainda existia.

Inúmeras comunidades viveram na condição de não ter a quem recorrer e vendo

seus direitos reduzidos. As alternativas de sobrevivência eram mínimas, porque os órgãos indigenistas não os atendiam. Houve grupos que conseguiram locais apropriados, com mata, onde ainda era possível viver sem contatos intensos com os juruá, em beira de rios, em morros, em unidades de conservação ambiental, onde os não indígenas tinham pouco acesso e interesse nas terras porque eram consideradas inaptas para as lavouras. Os Guarani procuravam estes lugares mais distantes, mais afastados a fim de não despertar atenção, e assim faziam suas aldeias, desenvolviam seu modo de vida com ou sem apoio de pessoas e grupos não indígenas. A estratégia dos mais velhos era manter o grupo afastado, por isso existia aldeia sem contato, como uma opção dos nossos sábios. Quanto menos contato com a sociedade nacional, maior eram as chances de sobrevivência daquela comunidade, assim os Guarani continuavam, com a sua cultura com a sua língua. Tinham também outras comunidades que sofriam todo o tipo de violência tendo que morar na beira das rodovias e as vezes debaixo de viadutos e pontes. As formas de resistência para a sobrevivência eram fundamentalmente procurar um local com menos contato ou que tivesse permissão das famílias não indígenas, ou seja, os próprios proprietários os deixavam morar neste local.

No geral, as motivações das migrações são religiosas, são as estratégias de nossos sábios, que são os velhos e as velhas. Para os Guarani é normal ter homens e mulheres como lideranças religiosas. A migração acontecia porque os mais velhos ou mais velhas, através dos sonhos, recebiam as revelações dos lugares para fazer aldeias, de lugares para morar. Os sonhos são os contatos com os próprios espíritos. Essa dimensão está um pouco além da compreensão dos *juruá kuery*, somente quem vive essa dimensão, que são os detentores deste conhecimento conhecem esta questão de religião Guarani. Os mais velhos mantêm essa vivência como algo muito forte, central na vida deles. Essa é uma das estratégias também, mas podemos falar até aonde compreendemos, há uma outra dimensão que é exclusiva dos sábios, que as mantêm muito forte até hoje. Enfim, quando essa revelação aparece, o grupo faz esta migração procura este local. Migrar de um lugar para outro é chamado na nossa língua de *Oguata Porã Váè*, caminhada sagrada, caminhada boa, essa era a intenção, uma caminhada que tinha objetivos, e o objetivo da caminhada era chegar em um local pré-determinado pelos mais velhos, um local sonhado, revelado pelas divindades. Por isso que tinha essas migrações, estas caminhadas. Então, antigamente as caminhadas tinham mais fundamentação na religião.

Mas também tinha outro tipo de migração. Quando uma aldeia era atacada, quando uma aldeia sofria ameaça, vários tipos de ameaça, quando os povoados chegam muito perto da aldeia, isso é incômodo para os Guarani. Hoje também acontece, há muitas ameaças, expulsão, por interesses dos mais diversos tipos possíveis, como explorar madeira, minério ou mesmo interesse nas terras ocupadas pelos Guarani. Era e é comum os Guarani serem expulsos. Os Guarani saíam quando havia muito incômodo, começava a migrar para

outro local, para outra aldeia, ou cria outra aldeia. Assim, a migração era/é um modo de sobrevivência e de manter a cultura. Os Guarani tinham muita resistência a qualquer tentativa de integração, os velhos passam às gerações mais jovens essa resistência. A nossa cultura, os conhecimentos ancestrais do povo Guarani são os elementos mais importantes de nossa vida.

TEKOA – LUGAR ONDE INICIA E SE CRIA A VIDA

O *tekoa*, por si só significa o local lugar onde começa, se cria e se vive a vida. O *tekoa* é nome próprio, muito forte para nós, tem um significado singular. A função das migrações é a criação do *tekoa*, onde se cria, onde nasce a vida. Sem o *Tekoha* não existe o Guarani.

O território é onde o povo ocupa, onde se vive o todo, ou seja, onde há mata, rio e onde se dá todo o conhecimento que o povo tem desse espaço. A própria ciência do homem branco confirma isso, cada bioma, cada região da mata tem sua característica próprias. A Mata Atlântica que não está apenas no Brasil, mas na Argentina e Paraguai, é onde os Guarani tiveram sua educação, seus ensinamentos. Então os Guarani conhecem bem esse amplo território como se fosse a palma da mão. Importante dizer que para os Guarani não existem fronteiras, – Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai e Bolívia – tudo isso faz parte do território Guarani.

Nesse amplo território os Guarani criam seus *tekoa* para poder viver bem. A mata e todo o meio ambiente é importante para o povo Guarani, é da mata que os Guarani sobrevivem, é onde eles tiram os materiais de uso, para fazer remédio, construção, além de que a mata é uma parte importante para a educação Guarani, faz parte da vida dos Guarani.

No conceito de nossos sábios, o território não pertence ao nosso povo, nem a ninguém, porque ele é de todos. Então não pode colocar cercas, divisas, fronteiras, porque elas são invenções dos juruá. Para nós, essas regras não funcionam. A própria ideia de demarcar terra não é algo positivo, mas hoje sabemos que se não demarcar ficaremos sem nada, porque os juruá são muito gananciosos. Então, nosso povo teve que ressignificar esse conceito de terra demarcada e passou a defender essa necessidade que é também um direito.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL GUARANI COMO MECANISMO DE RESISTÊNCIA

A sociedade Guarani tem várias teorias e vários pensamentos, mesmo sendo uma só cultura e uma só Nação. Na filosofia Guarani sobre a organização social própria, que podemos chamar de pensamento dos mais velhos, sabe-se que antigamente não precisava de representação de política externa, na organização política tradicional. O guia não era chamado de chefe ou cacique, era usado a palavra guia para quem seguia a prática religiosa.

Esta pessoa era conhecida como guia porque ela guiava a comunidade, guiava as pessoas como grupo (comunidade) e individual. Antigamente era assim, hoje talvez equivalha a um chefe de uma comunidade, um certo departamento, o chefe seria o próprio religioso que guiava o povo Guarani, por causa do contato da necessidade dos Guarani.

Essa forma que temos hoje de ter cacique foi uma imposição dos não indígenas. Hoje todas as comunidades têm o cacique, todas as aldeias são representadas pelos caciques e lideranças. Entendemos que apenas a organização interna da comunidade não dá conta de suprir as demandas, existem muitos problemas criados na relação com o mundo dos juruá. Os caciques hoje são importantes, eles estão voltados para os temas da relação com os juruá, porque internamente cada comunidade tem seu líder religioso que é que de fato quem mantém a harmonia e conduz a comunidade.

Pelas regras de antigamente cada cacique deveria ter responsabilidade pela sua aldeia, quando envolve duas ou mais aldeias os caciques teriam que entrar em acordo. Na história Guarani, na nossa organização social, nunca houve cacique geral. Com intervenção de fora, depois do contato, sempre houve pessoas com interesse em ser um cacique geral, mas era apenas interesse individual. As comunidades sempre rejeitaram essa ideia de cacique geral porque significa uma estrutura centralizada, que não tem nada a ver com nossa forma de pensar o mundo. Por outro lado, existem muitas demandas que precisam ser solucionadas conjuntamente. Para dar conta de equacionar esse problema e evitar uma estrutura centralizada, passamos a criar formas de organização associativas, que chamamos de organização indígena. Essas formas associativas têm por objetivo defender o povo, mas nunca tomar decisões em nome das comunidades.

ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA

Esta questão da organização política foi criada no século XX com caráter externo. Porém, é verdade que os Guarani sempre tiveram organização política como as organizações do presente. Uma das organizações que marcou época foi a Confederação dos Tamoios (1554-1567), no século XVI. Aprendemos a chamá-los de Tamoios, mas a pronúncia, na língua Guarani é *Tamoin* que significa o Avó, que derivou *Xeramoin*. Portanto os Tamoios eram os avós. Então eles foram que criaram a primeira organização que conhecemos depois da invasão dos portugueses, ou seja, essa forma organizativa já tinha neste período. Era uma organização que tinha atividade mais externa, mais contato com o não indígena. Também tinha a função de organizar o povo e tomar a frente quando havia guerra ou confrontos para defender as aldeias e a sobrevivência do povo. Depois dos Tamoios, também houve outro povo que tinha sua organização, que eram chamados de Temimino, que tinham ligação com os Tamoios. Nós chamamos de *Tamymino* quer dizer

neto – nosso neto, meu neto, neto dele. Os *Tamoin* eram os avós e os *Tamymino* eram om netos, derivado de um vocábulo *xeramymino*, *nbanderamyno* = meu neto, nosso neto, neto dele. Isso demonstra que os Guarani já tinham organização sociopolítica há muito tempo. Tinham diversas organizações, mas que não foram pesquisadas pelos historiadores.

A resistência organizada dos Guarani sempre foi muito forte ao longo de toda história dos 500 anos. Outro exemplo de organização ocorreu no século XVIII, que foi a “guerra guaraníca” (1753-1756), envolvendo os Guarani das Missões Jesuíticas contra os exércitos de Espanha e Portugal. Nessa história se destacou o líder Xepé Poxi’aju (xepé - o que rasteja - rastejante, poxi’aju - peito amarelado, ele usava um adorno, colar com objeto amarelado). Os *jurua kuery* o chamam de Sepé Tiaraju. Naquela época os Guarani tinham uma organização bastante forte. Os Guarani têm uma versão própria desse processo, diferente dos historiadores que contam outra história. A versão dos Guarani ainda está guardada na memória dos mais velhos, de nossas lideranças. Quem sabe um dia os próprios Guarani vão poder falar sobre isso sobre como entenderam esse processo.

Sobre esses processos organizativos do povo Guarani ainda é um mistério. Os mais velhos tinham muitas estratégias. Quem deve estar à frente da organização? Esta pergunta é uma questão interessante, porque quem sempre esteve na frente da organização é o líder de uma aldeia ou de um grupo indígena. Para os Guarani, na nossa organização social, o verdadeiro líder, a autoridade da aldeia é aquela que cuida da família como de toda a aldeia. Porém, quem está à frente de uma organização externa ou faz alguma atividade de organização, tipo de guerra, reunião ou manifestação, é sempre um guerreiro escolhido, chamamos de *xondaro kuery*, masculino e feminino. São os/as guerreiros/as que ficam a frente desta organização mais externa, mas a criação de tipos de organização externa é importante pela necessidade de reivindicação de direitos, das lutas políticas por temas como terra, saúde, educação, direitos etc. Essa é uma estratégia dos Guarani, porque eles querem deixar mais intacta esta organização interna, manter ela protegida. Por isso da organização externa, então a organização externa cobre esta parte da relação com o mundo de fora da aldeia.

A necessidade de organização sociopolítica é uma estratégia do povo Guarani justamente para resguardar, preservar a manutenção da nossa cultura da nossa tradição, da nossa língua, a vida dos Guarani como um povo que detêm esses conhecimentos importantes para seguir sendo Guarani, todo ensinamento e toda educação. Não pode misturar as organizações, mas a relação de organização tradicional e organizações externas são complementares, e não de substituição. As duas formas de organização têm esta relação complementar. É claro que tem alguns aspectos próprios de cada uma delas, como a organização externa tem muita informação da sociedade não indígena, enquanto a tradicional não tem as informações da mesma maneira, pode-se dizer que tem pouco interesse no

mundo dos juruá. A organização interna se complementa com esta organização externa para poder dar respostas ao mundo de hoje, ao contexto atual, tem algumas coisas da organização externa que não são discutidas dentro da aldeia, alguns temas do mundo de fora que são incompreensíveis para as lideranças tradicionais. Da mesma forma que muitos temas da organização tradicional não são reveladas para fora, que são incompreensíveis, então são duas formas de organização bastante diferentes, mas complementares

Os Guarani têm diferentes níveis de organização externa. Tem a organização local, organização regional e organização nacional. A organização nacional é um tipo de associação fundamental e representa o povo em nível nacional. Na estratégia definida pelos Guarani estão configuradas na organização local, regional e nacional. Também tem organização continental, com participação de líderes Guarani da Argentina, Paraguai, Bolívia e Uruguai.

Existem muitas associações por *tekoa* ou comunitárias, no âmbito da aldeia, que trabalham com projetos internos, com a sustentabilidade da aldeia, são para receber projeto ou fazer projeto dentro da aldeia, isso dá apoio para sustentabilidade da comunidade. A criação dessas associações foi um grande desafio e, de certa maneira, continua sendo um desafio, porque a “burocracia” exigida para mantê-la ainda não faz parte da nossa cultura, ainda é um desafio até hoje. A dinâmica da aldeia segue ritmos diferentes das associações das aldeias, então surgem muitas dificuldades. A organização local da comunidade tem como característica acompanhar os projetos da comunidade. Mas, ainda é um grande desafio, quando se cria uma associação num formato que a comunidade não tem governabilidade, não conhece, porque segue o formato dos não indígenas (estatuto, regimento, assembleia, atas, conta bancária, etc.), é muito complicado. Precisa estar muito atento, fazer prestação de contas, esse aspecto é bem delicado. Enfim é mais para ajudar nesta questão de apoio e sustentabilidade da aldeia.

No caso de organizações regionais é mais representativo político externo, regional representa a região, as aldeias, um núcleo de aldeias, são representados. Já as organizações gerais são de âmbito do territorial. Como o território Guarani é muito vasto ocorrem organizações nacionais ou mesmo por afinidades culturais, como a Comissão Guarani Yvyrupa congrega as comunidades dos estados do Sul e Sudeste do Brasil; a Aty Guasu é dos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul. Também temos organizações continentais do povo Guarani que atua em outras dimensões, mais voltadas para incidir temas que dizem respeito a todo o povo junto aos organismos internacionais, como OEA, OIT, ONU e órgãos do Mercosul.

Esses diferentes níveis de organização sociopolítica têm como estratégia facilitar o contato, a representatividade junto aos governos estaduais, nacional, com algumas ações específicas. Mas é regra de todas as organizações não interferir nas normas internas da

comunidade, já que na aldeia tem o cacique, que tem jurisdição em sua aldeia.

Em nível nacional, no caso do Brasil, temos também uma organização com representação mais geral, que atua na política e legislação nacional, que envolve diferentes povos indígenas, não apenas os Guarani. Tem por finalidade acompanhar o movimento indígena de todo o Brasil, em temas como demarcação de terras, saúde indígena, educação escolar indígena e outras políticas sociais. Essa organização também dá respaldo para as lutas locais, de buscar solução aos problemas e reivindicar direitos.

AS EXPERIÊNCIAS DE ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS AO LONGO DO SÉCULO XX

Importante lembrar que até promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988, os povos indígenas eram proibidos de criar associação política. O Estado considerava nossos povos “relativamente incapazes” (regime tutelar) e por isso a Fundação Nacional do Índio (Funai) dizia que nos representava. Quando a tutela acabou, em 1988, não tínhamos experiência em criar associações políticas, então demorou algum tempo até compreender a importância de ter esses instrumentos de articulação e defesa das comunidades junto ao Estado e a sociedade.

A primeira organização criada foi a Nhemboaty Guasu Guarani (NGG), no início da década de 1990. A NGG nasceu com a característica de representar a política externa, também tinha uma ligação muito forte com a organização tradicional.

Antes da NGG a gente já tinha outra organização mais tradicional, tinha pouquíssima ligação política externa. Eram encontros de *karai kuery nhemboaty* (encontro de sábios e sábias) onde acontecia conselhos, narrativa de histórias, realização cerimônias de batismos. Era de caráter cultural e religiosos. Era uma grande assembleia dos Guarani. Nessa organização só se falava das estratégias de cada aldeia, de cada região, trabalhava muito na manutenção da língua dos conhecimentos e da tradição, se preocupava muito com isso. Era pouco conhecida, já tinha acompanhamento de algumas organizações não governamentais (ONGs), o próprio Conselho Indigenista Missionário (Cimi) acompanhou um pouco esse formato anterior, que era mais tradicional.

Figura 1: Notícia da Assembleia da NGG no Tekoha Ocoy

PELA PRIMEIRA VEZ, a Nhemboaty Guasu Guarani reuniu em assembléia representantes da nação Guarani de seis estados brasileiros (faltou apenas o Espírito Santo) e da Argentina. Eles se reuniram na Area Indígena Ocoí, no Município de Iguacu, no Paraná, entre os dias 27 e 30 de abril. Os índios pretendem expandir sua organização aos países vizinhos e acompanhar as demarcações de terras, que nessas regiões seguem um ritmo ainda mais lento do que no Brasil.

Os Guarani de Itaquiri, Paraguai, localidade fronteiriça ao Município de Guaíra, também deveriam participar do encontro mas foram impedidos de viajar porque suas terras foram invadidas por camponeses. Segundo Teodoro Alves Tupã-i, líder do Ocoí, a situação no Paraguai é mais complicada do que no Brasil e na Argentina. Lá não existe nenhuma organização indígena de âmbito nacional. Teodoro disse que na Argentina existem 42 aldeias Guarani, todas no departamento de Misiones.

Durante o encontro informou-se que na Argentina e no Paraguai os índios estavam sofrendo surtos de sarampo e cólera. Em março, 22 crianças indígenas morreram por causa do sarampo em Arroyo Guazu, no departamento de Alto Paraná. (Cristina Ávila)

A NGG foi criada com a finalidade de acompanhar a política externa, este era o objetivo, a organização Guarani funciona desta maneira. Se preocupava bastante com a formação das lideranças, entender o mundo dos juruá, as leis do Brasil, os direitos do nosso povo. O tema da formação era nossa prioridade, porque tínhamos urgência em conhecer a lei, os direitos e definir mecanismos para conquistá-los. Essa organização abrangia todas as comunidades do sul e sudeste do Brasil.

Figura 2: trabalho em grupo durante a 2ª Assembleia da NGG



Fonte: JORNAL MENSAGEIRO, 1991

No início dos anos 2000 os Guarani em Santa Catarina criaram a Nhemonguetá, uma organização regional criada para fortalecer as comunidades da região. Foi e continua sendo uma organização muito importante porque ela faz as discussões e enfrentamentos de temas mais difíceis, como contra a ideia de que os Guarani eram estrangeiros e não tinham direito às terras tradicionais. Além de garantir que as terras fossem reconhecidas como tradicionais, fez diversos enfrentamentos com relação as grandes obras que impactaram o litoral, especialmente, como a duplicação de rodovias, construção de ferrovias e portos, linhas de transmissão, gasoduto, empreendimentos turísticos. Ocorre que com o investimento no turismo, o litoral de Santa Catarina foi muito procurado e os Guarani passaram a ser indesejados para essas empresas e o governo. Por isso entrou a organização para fazer frente a esses temas.

A Nhemonguetá, passou a se articular com a organização nacional do povo Guarani denominada Yvyrupa. A Yvyrupá é considerada uma das maiores organizações do povo

Guarani, acreditamos muito no nosso jeito de organização. A organização tem característica de política externa, e claro que na assembleia, nas atividades que a gente faz, também envolve algumas questões de tradicionalidade, cerimônias de fortalecimento do nosso trabalho para fortalecer a organização Guarani. A Yvyrupa tem esta característica, ela acompanha a política externa da demarcação das terras indígenas, da educação indígena, das críticas às políticas anti-indígenas do governo, dos projetos que impactam as terras Guarani ou até mesmo a política indígena. Ela tem essa característica de acompanhar e organizar as lideranças Guarani, porque entendemos que mesmo com os direitos consagrados na Constituição de 1988, na prática eles não são concretizados, precisa de muita luta e pressão.

Portanto, as associações regionais foram criadas com a finalidade de articular regional e localmente. A organização nacional tem a finalidade de responder as políticas externas no plano nacional. Já a organização da comunidade, as associações comunitárias, têm a finalidade mais específica de atuar no âmbito da aldeia.

A IMPORTÂNCIA DA ORGANIZAÇÃO

Diante dos enormes desafios dos tempos modernos temos necessidade de nos envolver com temas da política externa da comunidade. A dimensão interna, a organização social, o cuidado com a vida cultural, nossos sábios dão conta, nas aldeias. Por outro lado, a organização sociopolítica só tem sentido e se mantém porque temos a força cultural de nosso povo, a demanda de nossas comunidades que desejam continuar com o *Teko* (cultura). Por exemplo, as comunidades desejam continuar mantendo a língua Guarani, mas para isso precisamos que a comunidade tenha terra, tenha condições dignas de vida e que tenha políticas linguísticas que valorize esse conhecimento. Não adianta falar a língua em casa e quando chega na escola é obrigado a ser alfabetizado em português. Então, é nesse espaço que entra a organização política, ou como definimos a organização externa. Porque são os líderes, em conjunto, que irão desenvolver as ações para garantir as condições necessárias para a vida na comunidade.

Chamamos de organização externa, mas cada vez mais percebemos que as comunidades e nosso povo vem incorporando esse processo organizativo na vida social. Portanto, ela deixa de ser uma organização apenas externa e, na complementariedade, ela também é interna, mas não de uma, senão de todas as comunidades. Certamente nossas organizações por mais que sejam semelhantes as organizações dos juruá, tem muitas particularidades próprias de nosso povo.

Temos uma grande responsabilidade de fazer a mobilização, de acompanhar a política externa e de acompanhar o que é necessário para que o povo tenha condições de viver

sua cultura, porque o Guarani é um povo que zela muito a cultura e a tradição, por isso é importantíssimo esta estratégia.

AVANÇOS DAS ARTICULAÇÕES GUARANI

A maior conquista de nosso povo, resultado das estratégias adotadas ao longo dos séculos, é a resistência, a manutenção de no nosso *Teko* e a rejeição em adotar a cosmologia do mundo dos juruá. Porque nosso povo foi um dos primeiros a estabelecer contato com os europeus e segue falando a língua Guarani e com nossa cultura religiosa bastante forte. O fato de termos conquistados os direitos na Constituição Federal de 1988, especialmente a eliminação da tutela, possibilitou que nosso povo “ressurgisse”. Se antes nossos sábios preferiram ficar afastados dos *juruá kuera* com receito de serem forçados a abandonar seus costumes, quando a lei mudou mudamos também nossa condição. Se antes as terras eram consideradas reservas, lugares para transformar nosso povo em “brancos” hoje tem outro conceito Terra Indígena, não mais como reserva, mas como habitat, como lugar de viver nosso modo de ser, que se aproxima bastante de nosso conceito de *tekoa*. Nesse sentido avançamos consideravelmente. Com esse processo se evidenciou que nosso povo vive em múltiplos *tekoa*, ou comunidades, e a maioria das terras não foram regularizadas ainda, ou seja, não atingimos ainda nossos objetivos, porque várias comunidades ainda estão buscando a demarcação de terra. Porém, com nosso processo organizativo conseguimos avançar consideravelmente com a demarcação de terras, com a melhorias das aldeias, com a sustentabilidade do povo, com o atendimento à saúde e a educação escolar. Também conseguimos nos fazer ouvir, a sociedade já compreendeu que não queremos viver igual os *juruá*, que nossas comunidades estão vivendo de outras formas.

Nosso sonho, os sonhos dos mais velhos, é restabelecer nosso modo de vida. Sabemos dos desafios modernos, da destruição da natureza que já não há mais lugares para nosso modo de vida, mesmo assim continuam sonhando e lutando para atingir. Sabemos que em muitos aspectos, como a relação com o mundo dos não indígena é irreversível, porém podemos fazer do nosso jeito, como a educação escolar podemos fazer uma escola Guarani, e no atendimento à saúde podemos incluir nossos médicos tradicionais para fazer tratamentos. Hoje nossos jovens precisam saber escrever e ler para poder representar a sociedade fora da aldeia, para isso é interessante esta alternativa, mais precisa ser feita com muito cuidado.

Uma das grandes e importantes inovações foram as formas como conseguimos fazer o debate e a prática da conquista da terra. Ainda no tempo da NGG apoiamos as comunidades Guarani do Brakui (RJ) e Barra do Ouro (RS) nos processos de autodemarcação das terras. Foram ações superimportantes que evidenciaram o direito de nosso povo sobre as terras e, essa atitude empoderou nossos líderes a seguir na luta. Com estas

autodemarcações deu um salto no reconhecimento de território Guarani. À época a política de criar “reversas indígenas” era muito forte, que seguia a mesma linha da integração. O governo tinha esta desculpa de não demarcar as terras Guarani, de não reconhecer seus territórios, foi quando os Guarani tiveram essa sacada de fazer a autodemarcação de suas próprias terras.

Figura 3: Jornal Porantim noticia autodemarcação da Terra Guarani de Barra do Ouro

Página 6 **PORANTIM** Outubro de 1995

AUTODEMARCAÇÃO

Guarani retoma suas terras

Cansados das invasões de sua área, da violência e da burocracia, os índios decidiram fazer a demarcação com apoio de aliados

Apoiados por comunidades Guarani de sete estados brasileiros, mais de cem índios Guarani no Rio Grande do Sul ocupam desde o dia 31 de outubro a área indígena Barra do Ouro, que desde o início do século vem sendo invadida. Para os Guarani, a autodemarcação da área de 2.850 hectares é a única forma de garantir a posse da terra. “Já que a Funai e o governo não fazem a demarcação, nós vamos fazer”, disse a liderança da Organização Indígena Nemboaty Guassu Guarani, Manoel Werá.

A decisão de ocupar a área indígena Barra do Ouro foi tomada após várias tentativas feitas junto ao governo brasileiro pedindo a demarcação da terra, interdita desde 1988. Durante vários anos, enquanto esperavam uma decisão oficial, os Guarani ficaram confinados num pequeno pedaço de terra e sujeitos a viver embaixo de pontes e nas favelas das cidades, sob o risco de ter descharacterizada a cultura tradicional.

Quem tentou voltar à terra, nos últimos anos, foi expulso e ameaçado de morte a mando da Companhia Zaffari de Supermercados, um dos mais recentes invasores. Assim que tomaram posse de Barra do Ouro, os Guarani iniciaram os trabalhos de abertura de picadas e plantação das roças sobre os limites estipulados pelo último grupo técnico da Funai. A Procuradoria da República e a Comissão dos Direitos Humanos no Estado estão intermediando a questão, mas está claro que a demarcação de Barra do Ouro depende de uma decisão política. Nas regiões sul e sudeste do país existem 61 áreas Guarani e dessas, apenas 12 estão regularizadas. Nenhuma no Rio Grande do Sul.

História de exploração
A Área Indígena Barra do Ouro de ocupação tradicional dos Mbyá-Guarani, situada nos limites municipais



Comunidades Guarani lutando juntas pela terra e pelo futuro de seus filhos

de Maquiné, Rozinho e Santo Antônio da Patrulha, foi utilizada para projeto de colonização, executado pelo estado, no início do século. O projeto frustra os colonos por não ter dado mínimas condições de trabalho. A área foi abandonada pelos colonos e passou a ser considerada como devoluta, de domínio público estadual. Depois do fracasso da colonização, a terra passou a ser alvo de serrarias, como a Madeireira F. Rosemberg e Irmãos Ltda, que provocaram a extinção da madeira nobre.

Na sequência, o alvo de interesses foi o erva-mate. Tanto para a extração da erva quanto para a exploração e beneficiamento da madeira, as empresas envolvidas, com apoio dos poderes públicos municipais próximos, construíram uma importante rede de estradas vicinais na área.

Um novo ciclo de exploração foi iniciado com a especulação imobiliária. Por causa de pressões de entidades ecologistas, o poder público estadual posicionou-se contra o propósito da Agroindustrial Barra do Ouro Ltda (Ouroville) de lotear a área para transformá-la em sítios de lazer. A Ouroville chegou a forjar documentos para apresentar-se como “dona” da área. Foi esta situação que a Agro Pastoral

buscou Ltda nerrou a comprar a propriedade da Ouroville.

É neste cenário, que na metade da década de 80, adquirindo terras e direitos de posse da Agro Pastoral, que a Companhia Zaffari de Supermercados instala-se na região, estabelecendo a fazenda Frazari. Os administradores fizeram cercas avançando os limites além dos dispostos nas “escrituras”.

Zaffari age com violência
A comunidade indígena Mbyá-Guarani passou a vivenciar uma fase marcada por práticas de violências e ameaças até então desconhecidas. Num primeiro momento, quando eram colocadas cercas na fazenda, uma aldeia havia ficado dentro dos limites impostos pelos donos da Frazari. Os índios foram pressionados a se juntar com outra aldeia no extremo oeste da área. A única solicitação dos índios foi a de que pudessem voltar para colher nas suas roças. Mas, elas foram devoradas pelo gado.

A área era ocupada por 250 guarani. Pouco tempo depois, muitas famílias abandonaram a terra tendo que ver aumentada sua miséria em acampamentos à beira de estradas.

Os índios que ficaram na área recorreram à Funai exigindo providên-

cias. Em 1985, foi formado um grupo técnico que fez a identificação da área em 1.026 hectares. A comunidade indígena discordou da proposta, uma vez que o tamanho e a qualidade das terras indicadas ficaram longe de permitir a sobrevivência do povo indígena. Entre 1985 a 1988, os índios ficaram confinados numa pequena faixa de terras no local denominado de gruta, aguardando as decisões oficiais. As terras anteriormente ocupadas pelos índios ficaram sob o controle da fazenda Frazari, que impedia a entrada dos guarani. Famílias guarani, nesse período, tentaram retornar partes de suas terras, foram reprimidas pelos pedes da fazenda.

Área reduzida é interdita
A portaria de interdição da Funai da área só passou a vigorar a partir do final de 1922. Isso permitiu que a comunidade indígena contasse com um pouco mais de espaço, mas que ainda não contemplava a área de ocupação tradicional.

Em novembro de 1993, o Ministério da Justiça ordenou que fosse constituído um novo grupo técnico para atender a reivindicação dos índios. A nova proposta contemplou a extensão de 2.850 hectares. Entretanto, até hoje não foi elaborado o relatório oficial e o laudo antropológico, requisitos fundamentais para desencadear o processo burocrático nas instâncias oficiais.

Decididos a não permanecer aguardando passivamente as soluções depois de muitos anos de luta, os Mbyá-Guarani da Barra do Ouro, com apoio da Nemboaty Guassu Guarani, iniciaram no dia 31 de outubro a autodemarcação da terra.

Texto adaptado do documento sobre a história dos Mbyá-Guarani feito por Ivori Garlet (coordenador do projeto Mbyá-Guarani), Darci Cicconetti (Cimi) e André Soares (Universidade Federal do RS).

Fonte: JORNAL PORANTIM, 1995.

A primeira terra que auto demarcamos foi o *tekoa* Guarani do Brakui, que fica no Rio de Janeiro no município de Angra dos Reis, no ano de 1995. Foram os membros da própria comunidade, cacique, liderança, jovens e mulheres com o apoio da NGG, que fizeram a autodemarcação. Essa luta de autodemarcação envolvia toda a comunidade, todas as idades, inclusive nossos sábios. De alguma forma era uma ação que saía da aldeia, toda a sociedade Guarani estava envolvida, associação, aldeia, todas as pessoas.

Essa foi uma grande mobilização para mostrar força, dar visibilidade aos Guarani. Essas ações desconstruíram aquele olhar equivocado que muitos pesquisadores e o próprio Estado tinha dos Guarani. Enfim, essa foi uma importante estratégia dos Guarani naquela época porque a demarcação se dava através dos próprios conhecimentos dos mais velhos, através das histórias da própria aldeia, o pessoal da aldeia, os velhos, que conheciam seu território, os limites, os lugares sagrados, os lugares onde tiravam produtos para uso da comunidade, como plantas medicinais, artigos para artesanatos, construção de casas, os locais onde pescavam, coletavam frutas, coisas que são importante na vida e na tradições Guarani. Em Barra do Ouro, no Rio Grande do Sul (RS) o processo foi semelhante, aconteceu a mesma história. Só que no RS tivemos que enfrentar ameaças físicas. Tinha restrições de fazendeiros, que em certos locais os Guarani não podiam frequentar, inclusive com ameaça de morte. Chegou ao ponto de ter uma invasão de pistoleiros da fazenda dentro da aldeia. Mas os Guarani estavam bem articulados com estratégias previamente definidas e conseguiam contornar a situação. Naquele momento foi a forma como os Guarani encontraram de se manifestar contra esta política do governo, de dizer ao Brasil que estavam presentes. Esses dois movimentos criaram as condições para os Guarani deixar a invisibilidade.

Após esses processos de autodemarcação, tivemos mais uma grande batalha para enfrentar. O governo brasileiro, através da Funai, argumentava que os Guarani não eram brasileiros, mas paraguaios. Que todas as comunidades eram formadas por pessoas (os mais velhos) que teriam nascido no Paraguai e migrado para o Brasil. Alguns pesquisadores faziam coro ao discurso do Estado. A implicação direta desse discurso era que se nosso povo não era brasileiro, não teria direito às terras tradicionalmente ocupadas, porque não haveria tradição, e o problema da falta de terras seria resolvido comprando algumas pequenas terras para assentamento do povo. O enfrentamento desse tema nos deu mais trabalho, porque no entendimento de muitos líderes de nosso povo, a diferença entre compra e demarcação parecia não existir. Quando o tema se tornou mais compreensível, a partir de vários estudos realizados, as comunidades se posicionaram firmemente contra a compra. Novos estudos acadêmicos vieram comprovar que toda a região sul e sudeste é território Guarani, confirmando com nossa filosofia.

Historicamente os mais velhos contam que o povo Guarani caminhava por todas

as regiões desde o litoral até os Andes, como o Peru a Bolívia. Essas relações ocorriam através das estradas, dos caminhos que tinham na época, muito antes de existir rodovias como a BR 101, BR 116, BR 290, BR 280 etc. Vários outros povos faziam uso desses caminhos, eram de certa maneira caminhos da integração do continente. Isso significa que os Guarani já tinham suas “BR 101”, “BR 280” e mais, essas rodovias foram construídas sobre os caminhos trilhados pelos Guarani.

Com o aumento populacional, a industrialização e o turismo as estradas ficaram pequenas. Na década de 1990 o governo planejou grandes obras de infraestrutura que atingiu em cheio as terras Guarani, já que as obras foram planejadas para os lugares com “menos densidade demográfica”. Portanto, as grandes obras, não consideraram os territórios indígenas e os direitos Guarani.

Se antigamente o governo fazia obras e não respeitava nosso povo, com a Constituição Federal essa situação mudou. Nesse caso foi fundamental a ação das organizações indígenas, porque a organização tradicional do povo Guarani procurou não se envolver com essa política externa, os mais velhos preferem sair e buscar outros lugares. Com o advento das organizações com essa característica de representação fora, mudou o cenário. O governo teve que rever seus processos de licenciamento e construção de obras. Nesse sentido a organização Guarani foi fundamental e primordial para evitar que os direitos fossem novamente desrespeitados.

SEGUIR SENDO GUARANI

A grande força do povo Guarani está na sua cultura, tradição, na língua, inclusive e nas plantas e sementes sagradas. Nosso povo procurou manter o máximo que pode de suas tradições. A estratégia atual é continuar com a tradição, para isso precisamos ter em mente que a tradição não se mantém se não tivermos nossos *tekoa*. Para nós, sem *tekoa* não há *teko*, ou seja, sem terra, sem água, não é possível viver como um Guarani. Por isso, é fundamental essa luta, essa resistência, para poder manter este legado, esses elementos que são importantes para nós. Sabemos que os tempos atuais estão difíceis, mas também sabemos da força que temos, não apenas a força física, mas fundamentalmente a força espiritual. Acreditamos muito em nossos rezadores, nossos sábios, são eles que nos conduzem, são eles que nos inspiram e motivam para a criação de organizações e os enfrentamentos. Os jovens de hoje estão sendo preparados para as lutas futuras, mesmo sabendo que conseguiremos demarcar pequenas terras do nosso grande território, seguimos sonhando, porque estamos vivendo em nosso próprio mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente o direito do povo Guarani sobre suas terras, que deveria ser efetivado apenas com um procedimento administrativo, está se tornando uma disputa política e judicial. A judicialização praticamente paralisou todas as demarcações, esse é o grande desafio de hoje. Até recentemente não era um problema a judicialização, primeiro porque ocorriam casos raros e por questões específicas. Atualmente, além de ser mais frequente, os setores contrários encontraram na justiça uma ferramenta para retardar e paralisar as demarcações. Além disso, estão buscando criar novas interpretações legais no sentido de modificar o texto da Constituição Federal, como é o caso do Marco Temporal. Nas regiões Sul e Sudeste, em praticamente todas as terras com Portaria Declaratória do Ministro da Justiça, possuem ações judiciais para derrubar essas Portarias, ou seja, a terra sequer está demarcada e as ações já estão tentando impedir que o processo ande. Então, este é um grande desafio para as organizações indígenas, principalmente para nós Guarani, porque necessitamos enfrentar outros espaços de disputas que é o campo judicial. Sabemos o quando esse espaço é restrito a atuação de advogados e possuem um tipo de linguagem que não corresponde ao nosso cotidiano. A terra para nosso povo é um elemento sagrado, porque a terra não nos pertence, nós que pertencemos à terra, por isso cuidar da terra, preservar o meio ambiente é cuidar da própria vida das pessoas. Não somos como os *jurua kuery* que separam humanos e natureza, para nós tudo está interligado numa relação horizontal.

Outro desafio é o tema da educação escolar indígena. Atualmente estamos buscando garantir que o direito conquistado a uma escola Guarani (específica, diferenciada, com alfabetização na língua Guarani etc.) seja concretizada. Mas a escola é também um mecanismo novo para nosso povo. Diferente de outros povos que possuem escolar desde o início do século XX, para os Guarani a escola é recente. Portanto, a escola ainda é algo estranho para nós, temos poucos professores formados e nosso desafio é pensar que tipo de escola queremos para nossas futuras gerações. Precisamos ter mais iniciativas de criar a escola diferenciada, para que realmente ela faça a diferença, que ela seja de fato uma escola Guarani. Por outro lado, sabemos que não depende apenas das comunidades, porque se o Estado não estiver disposto a aceitar e participar de nossa proposta, teremos mais um grande desafio. Junto com o desafio de criar a escola diferenciada está o ensino superior. Precisamos ter professores formados em outras metodologias para que eles sejam capazes de ajudar as comunidades a criar um currículo diferenciado, que precisa estar adequado à tradicionalidade da aldeia.

O tema do atendimento e gestão da saúde indígena está passando por um momento muito difícil. Todas as conquistas que tivemos nas últimas décadas vêm sendo desfeitas, inclusive desejam acabar com o subsistema especial de saúde indígena para deixar a responsabilidade para os municípios. No fundo, o Estado deseja privatizar o atendimento a

saúde. Isso que nem estamos falando da valorização de nossas práticas e conhecimentos tradicionais no campo da saúde. Porque esse seria um desafio ainda maior para convencer o Estado que esse é um direito nosso e que precisa estar conectado ao outro atendimento.

A organização indígena trabalha com o mundo cultural das comunidades, todos os membros de nossas organizações conhecem e vivem nossa cultura, e por outro lado precisamos de informações oficinas, conhecer e dominar o mundo dos *jurua kuera*. Desenvolvemos processos formativos como oficinas e cursos para preparar, especialmente os mais jovens a conhecer esse universo, saber agir e não se deixar dominar por ele. Precisamos sempre contar com boas assessorias que sejam capazes de nos ajudar a termos mais autonomia para atuar no âmbito político e judicial. A luta em defesa dos direitos garantidos na Constituição Federal e na legislação Internacional são bandeiras que não abrimos mão, precisamos avançar no aprofundamento desses direitos, alargar suas interpretações e em hipótese alguma permitir o retrocesso. As organizações indígenas Guarani têm definido como prioridade atuar junto aos organismos internacionais, através de denúncias, relatório, termos uma representação na ONU. Isso é importante é fundamental para poder dar respaldo as lutas locais. Sabemos como é importante termos representatividade internacionais. Sabemos que precisamos investir na formação de nossos jovens, não apenas no campo pedagógico, mas no amplo conhecimento do mundo ocidental e do próprio mundo Guarani. Visualizamos que teremos grandes desafios nesse neste século XXI, e que a organização Guarani vai estar a cargo dessas novas gerações. Já ocorreram muitos rompimentos na história, na transmissão de conhecimentos por falta de condições de vida, não podemos mais permitir que aconteça. Os jovens já vêm se destacando na vida acadêmica e também na vida das aldeias, junto às comunidades, porque será através dessa formação que o jovem, de dentro para fora da aldeia, vai nos ajudar no enfrentamento da organização no futuro.

A organização não representa a pessoa, o indivíduo, ela representa a comunidade, o povo e é assim que funciona. O indivíduo não representa a comunidade ou povo, mas, através da organização ela representa. Mas para isso essa organização precisa ter o respaldo do coletivo e ser aprovado numa assembleia ou uma reunião que tenha a participação de toda a liderança indígena do local e da região. É nessa dimensão que ocorre a representatividade. Também buscamos criar uma estrutura interna sem hierarquias, as funções são divididas por trabalhos a serem executados, porque entendemos que somos todos diferentes, mas essas diferenças se complementam. Valorizamos a diversidade de pensamento e de mobilização e jamais a hierarquização. Nas organizações nacionais buscamos contemplar os mais diferentes pensamentos e regiões.

Por fim, destacamos a importância desse instrumento de articulação que não é apenas uma forma organizativa copiada do mundo dos não indígenas, porque como dissemos

nossos povos sempre criaram mecanismos de luta conjunta, e nós estamos seguindo os exemplos de nossos antigos, de nossas tradições.

REFERÊNCIAS

JORNAL PORANTIM, n. 156, mar. 1993. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio>.

JORNAL PORANTIM, out. 1995. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Hemer>.

JORNAL MENSAGEIRO, n. 72, nov./dez. 1991. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio>.

CRIMES E VIOLAÇÕES DE DIREITOS PRATICADOS PELO ESTADO NO SÉCULO XX: O CASO DA BARRAGEM NORTE NA TERRA INDÍGENA LAKLÂNÔ¹

Ana Roberta Ugló Patté

INTRODUÇÃO

Um dos maiores crimes cometidos pelo Estado brasileiro ao povo Xokleng Laklânô, após o processo de contato e alianças estabelecidas, foi a construção de uma obra para contenção das cheias nas cidades do Vale do Itajaí (SC), conhecida como Barragem Norte (BN). Além da dimensão social e ambiental que abordaremos a seguir, ela significou um rompimento do acordo de paz celebrado em 1914 entre nosso povo com o Estado brasileiro. O Estado prometeu que reservaria terras para vivermos tranquilos, no entanto foi ele o grande responsável pelo rompimento do acordo, quando de maneira unilateral decidiu construir uma barragem no rio Itajaí, no limite a jusante da terra indígena alagando em sua cota máxima cerca de 1000 hectares de terras de várzea, praticamente as únicas aptas à agricultura.

Vivíamos num período de ditadura militar, cujos governos não respeitavam os parâmetros constitucionais, porém a Barragem Norte foi projetada antes da ditadura e mesmos governos civis pós-ditadura, nada fizeram para reparar nosso povo.

A Barragem Norte está localizada no município de José Boiteux construída no rio Hercílio ou Itajaí do Norte, no limite a jusante da Terra Indígena Laklânô onde vive o povo Xokleng com cerca de 3.000 habitantes. Nosso povo ocupa atualmente 14.084 hectares de um total de 37.128 há. Destes, 23 mil ha estão em processo de demarcação paralisada por uma ação judicial movida por particulares e pelo Estado de Santa Catarina. Através deste artigo pretendemos abordar os efeitos da barragem sobre nosso povo destacando a luta histórica pela justa reparação, que não ocorreu até o fechamento desse artigo.

Nosso propósito é compreender o processo das mudanças provocadas na vida da comunidade Xokleng Laklânô com a construção Barragem. Pretendemos registrar também os confrontos que ainda existem com a sociedade regional pelas terras férteis e aptas para a agricultura, as várias mortes trágicas ocorridas no rio por conta das cheias, os descasos com as péssimas condições do saneamento nas casas construídas pelo governo como umas das várias reivindicações do povo Laklânô, a falta de estudos geológico, antropológico, ambientais e socioeconômicos, mensurando os prejuízos sofridos e acumulados ao longo das décadas, a fim de que seja efetivada a reparação.

Esta barragem foi construída com objetivo de conter as cheias que afetavam as

¹ O presente artigo é uma versão modificada do Trabalho de Conclusão de Curso, do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica na Universidade Federal de Santa Catarina, tendo como orientadora a Profa. Dra. Rosemy da Silva Nascimento.

idades de Ibirama, Indaial, Blumenau e Gaspar. Sua construção trouxe consequências gravíssimas para toda comunidade indígena que vivia acima da barragem como o impacto ambiental, o impacto social, os confrontos com não índios, além de mortes. Por se tratar de uma obra de contenção de cheias, o nível da água tem variações a depender das chuvas. Como é região subtropical, não tem estações de chuva e seca, podendo ocorrer enchentes em qualquer época do ano, o que torna o lago inutilizável para qualquer atividade, bem como as terras que estão na bacia de contenção. As melhores terras para uso das moradias e atividades agrícolas ficaram inutilizáveis, justamente por ser a região da várzea. Inclusive todo povo teve que se mudar para terrenos de encostas, alguns lugares condenáveis outros impróprios para moradias. Toda a fauna e flora da mata ciliar ficou prejudicada.

Já sobre o impacto social, houve a divisão espacial/política de um povo que vivia em um grupo só e, depois da barragem teve que sair de suas casas que se situavam às margens do rio para lugares mais altos da terra indígena a fim de escapar das enchentes, dividindo essa única aldeia em vários grupos, desestabilizando a coletividade, a organização social e política tradicional do povo.

Neste trabalho procuramos entender qual a visão da comunidade sobre a barragem norte e como viviam/vivem os Laklânõ antes e depois da barragem. A pesquisa foi realizada através de entrevistas com os membros do povo de diversas idades buscando entender as diversas concepções que os Laklânõ Xokleng fazem a respeito do impacto socioambiental gerado pela construção dessa barragem, os efeitos psicossociais com as mudanças do ambiente e o desleixo com que os governos (estadual e federal) tratam o caso. O ambiente é fétido e a imagem hedionda, repulsiva. A lama acumulada no baixar das águas gera estresse profundo nas pessoas do entorno. Dedicamos atenção também para as soluções ou mitigações que a comunidade destaca como necessárias para que haja normalidade do cotidiano da comunidade na convivência com a obra.

Para efeito deste artigo concentramos nossas entrevistas nas Aldeias Palmeira, Barragem e Figueira por serem as aldeias mais impactadas com a obra e que ficam isoladas quando a cota da barragem atinge determinado nível.

OS LAKLÂNÕ: ORGANIZAÇÃO SOCIAL, HISTÓRIA E TERRITÓRIO

O Antropólogo Silvio Coelho dos Santos (1973), um dos pesquisadores que mais estudou esse povo, observa que o termo utilizado para denominar o povo Xokleng gerou muitos debates entre o povo a partir de 1914, ano considerado o marco da “pacificação”. Durante o processo de contato, as denominações dadas por estudiosos para este povo foram as mais variadas como: Bugres, Botocudos do Sul, Aweikoma, Xokleng, Xokrén, Kaingang de Santa Catarina e Aweikoma-Kaingang (SANTOS, 1973).

Estas últimas denominações foram dadas devido à proximidade linguística cultural existente entre os Xokleng e os Kaingang², que pertencem a mesma família linguística. Simões da Silva (1930) na sua primeira pesquisa sobre o povo Xokleng denominou-os de tribo Caingang (índios bugres-botocudos) de Santa Catarina, mesmo sabendo que havia uma diferença cultural entre estes e o povo Kaingang.

Segundo Santos (1973) ao mencionar o antropólogo americano Jules Henry (1935), diz que nas suas primeiras publicações sobre esse povo, apesar de denominá-los Kaingang admitiu que houvesse diferenças linguística cultural entre eles e os outros Kaingang. Já para Greg Urban (1985), os Xokleng se originaram dos Kaingang e a separação se deu devido ao rompimento (separação) de suas patrimetades. Informa Urban que o termo Xokleng é muito genérico e não lhes dá identidade como povo. Santos (1973, p. 31), após analisar as diferentes terminologias aplicadas a partir de fora, optou pelo uso do termo Xokleng, que aos poucos foi sendo incorporado pelo povo como indicador de sua identidade externa e que é usado por eles em suas lutas políticas junto ao governo, a sociedade envolvente e os meios de comunicação.

Nambla Gakran (2005), doutor em línguas pela Universidade de Brasília (UNB), membro da comunidade, diz que essa população que habita o alto vale do Itajaí, mais precisamente na Terra Indígena Ibirama/LaklânŌ, que se situa nos municípios catarinenses de José Boiteux, Vitor Meireles, Itaiópolis e Doutor Pedrinho, não reconhecem o termo Xokleng como sua autodenominação e de acordo com este autor o termo Xokleng é demarcador do olhar dos não índios sobre o povo e não deste como sociedade.

De acordo com o mesmo autor, o povo nunca se sentiu confortável com essa denominação e as pessoas da comunidade consultada dizem que o nome Xokleng foi dado por pesquisadores e não os identifica como povo devido ao seu significado. Com isso, o povo se sente menosprezado porque sabe que os outros povos indígenas no Brasil têm sua autodenominação e isso os incomoda. Gakran ainda diz que num processo recente de resgate das histórias e de suas origens, esse grupo indígena iniciou um processo de redenominação, para tentar resgatar aquele que consideram o verdadeiro nome e que os identifica como povo. De acordo com o autor, a partir dos questionamentos entre a comunidade, buscou-se um novo nome para redefinir a identidade e para (pesquisando com os anciãos do povo) recuperar as histórias e assim poder redefinir a sua autodenominação. Entre os anos de 1999 e 2000, por ocasião da redefinição dos limites da Terra Indígena a fim de rever a terra que havia sido tomada durante o século XX, a comunidade não apenas reviu os limites da terra, mas a própria autoidentificação. Num longo processo de debate interno optaram pelo emprego de um termo auto representativo, “LakânŌ”

2 Segundo a determinação da Associação Brasileira de Antropologia, utiliza-se o nome das comunidades Indígenas sempre no singular.

Assim, o termo “Laklãnõ” vem ganhando espaço político, interno e externo, através do movimento de recuperação do idioma, incluindo os registros das histórias antigas e o ensino bilíngue (GAKRAN, 2005, p. 12-14).

Atualmente a população habitante da Terra dos Laklãnõ se encontra distribuída politicamente em oito (08) aldeias separadas por linhas imaginárias determinada pelos caciques regionais que são responsáveis pelos desmembramentos das aldeias, conforme prevê o Regimento Interno Laklãnõ, que é a lei interna que regula a política e a organização da liderança interna do povo. Todas as aldeias são independentes entre si, mantendo unidade através do Cacique Presidente (Geral) que representa toda a Terra Indígena perante as instituições e órgãos com os quais mantem relações políticas.

Os representantes do povo Laklãnõ são eleitos por eleição direta a cada três anos conforme prevê a lei interna, organizada por um juiz eleitoral que é indicado pelo cacique presidente e aprovado pelos caciques regionais. A partir de então passa a ter autonomia por toda a burocracia e desenvolvimento de todo o processo eleitoral. O voto é obrigatório a partir dos 16 anos para ambos os sexos se tornando facultativo para os maiores de 70 anos, sendo que para concorrer aos cargos de cacique regional as pessoas precisam ter no mínimo 21 anos e 25 para o cargo de cacique presidente.

A comunidade uma vez descontente com seus representantes pode destituí-los através de um abaixo assinado quando comprovado infrações conforme o Regimento Interno, que considera dois conjuntos de crimes. O primeiro: quando o cacique comete homicídio; desvio de bens patrimoniais da comunidade; incapacidade absoluta; agressão física a membros da comunidade; e atitudes desmoralizadoras. O segundo, de responsabilidade: não cumprimento do regimento; atos de irresponsabilidades morais e sociais; e abuso de poder. Uma vez o cacique destituído, cabe a justiça eleitoral decidir por passar o cargo para o vice ou conforme o julgamento decidir por uma eleição complementar ou plebiscito para conclusão do mandato vigente.

A divisão política da Terra Indígena se deu com a construção da Barragem Norte. Até então a comunidade vivia numa única aldeia, mas com a impossibilidade de seguir vivendo juntos por falta de espaço fez com que a população se fragmentasse em aldeias.

ALGUNS FATOS MAIS RELEVANTES DA BN E O PROTAGONISMO DA COMUNIDADE

Cronologicamente apresentaremos uma breve cronologia do processo do planejamento e construção da Barragem Norte. O projeto para construção dessa e de outras barragens e obras para contenção de cheias, tiveram início na década de 1960, já que as sucessivas enchentes castigavam os moradores não indígenas nas cidades no vale do Itajaí.

Ocorre que os colonos, ao se instalarem na região, não respeitam a natureza, fizeram as cidades na beira do rio. Cada chuva um pouco mais forte atingia as casas e trazia prejuízos econômicos.

A Barragem Norte foi executada sem que fossem realizados estudos sobre os impactos que iria trazer para o povo Xokleng Laklânô. Por ser terra indígena, o governo considerava que era terra pública e que poderia dela dispor. Outra característica é que os indígenas não tinham voz ativa por ser tutelados e não tinham defensores, o próprio órgão tutor deu aval para construir a barragem. Os colonos atingidos foram indenizados, mas os Xokleng Laklânô não.

A construção da Barragem Norte inicia em 1972, em plena ditadura militar. Se antes da Ditadura os indígenas não eram respeitados, nesse momento sequer podiam contar com apoio de organizações da sociedade civil porque estas não podiam existir. As obras foram iniciadas pelo Departamento Nacional de Obras e Saneamento (DNOS), através da construtora CR Almeida S/A. Apenas 3 anos mais tarde é firmado um convênio entre a Sudesul, a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para a elaboração do projeto Xokleng, através de uma equipe interdisciplinar da UFSC e do Governo do Estado, coordenada pelo prof. Silvio Coelho dos Santos, objetivando estabelecer nova experiência de indigenismo em Ibirama. Por desinteresse da Funai e Sudesul esse projeto não foi implementado.

A comunidade Xokleng Laklânô percebendo que não iria ser atendida e que as obras iriam trazer sérios prejuízos iniciou movimentos de protesto. Em maio de 1980 a comunidade “prende” funcionários da Funai exigindo indenização pela perda de suas terras. Essa atitude levou o governo federal a celebrar o Convênio 029/81 entre DNOS e Funai a fim de dividir a responsabilidade em pagar as indenizações dos danos causados pela Barragem Norte à comunidade. Porém, este Convênio nunca foi executado.

Em 1983 houve uma grande enchente, a barragem ainda em construção atinge a comunidade indígena. À noite a água avançou sobre as casas. Perderam casas, lavouras, animais e a possibilidade de retornar as terras mais férteis da beira do rio. Mais de 10 pessoas morreram vítimas dessa atitude criminosa do Estado. Os Xokleng Laklânô são obrigados a subir os morros e se redistribuir em 8 aldeias.

Novos protestos da comunidade são realizados. A partir dos protestos, em 1987 é celebrado um Protocolo de Intenções entre DNOS e a Comunidade Indígena, tendo por objetivo o cumprimento do Convênio 029/81 e a indenização da comunidade.

No governo do presidente José Sarney, em 1989, a Barragem foi inaugurada mesmo não estando concluída e não tendo atendido as demandas da comunidade. A equipe do professor Prof. Silvio Coelho dos Santos organizou um estudo e publicou o **Dossiê Ibirama – a barragem norte e a população da área indígena**.

Com a extinção do DNOS em abril de 1990, a conclusão das obras ficou a cargo da Secretaria de Desenvolvimento Regional (SDR) do estado. A SDR não se comprometeu a cumprir o compromisso assumido com os Xokleng Lakãñõ, levando a comunidade a fazer uma grande greve em abril de 1990, quando o Canteiro de Obras foi ocupado, estradas interditadas, caminhões parados, enfim, foi uma ação que levou dois anos.

Nova inauguração da Barragem ocorreu em 1992, sem que estivesse totalmente concluída. Porém, em janeiro desse ano é assinado um Protocolo de Intenções entre SDR, Funai e o Governo do Estado de Santa Catarina para a execução de obras, programas de compensação e liberação de verbas indenizatórias. Esse protocolo previa a construção de 188 casas de alvenaria, 10 casas de madeira, escolas, posto de saúde, igrejas, estradas, rede elétrica, rede de água, pontes, ponte pênsil, Programa Emergencial e Programa Ibirama, dentre outras coisas.

Em 1995 a SDR foi extinta e os seus compromissos foram repassados para a Secretaria Especial de Políticas Regionais (Sepre), do Ministério do Orçamento e Planejamento (MOP). Em maio de 1997 a comunidade indígena acampou em frente ao Palácio do Governo do Estado de Santa Catarina para trazer à opinião pública esclarecimentos sobre a questão da Barragem Norte e os impactos até o momento não mitigados ou reparados.

De 1997 até julho de 1998 a comunidade indígena acampou no pátio da Barragem Norte e tomou o controle da casa das máquinas como forma de exigir as indenizações. Apenas em 1998 a Funai iniciou estudos sobre os **Impactos da Barragem Norte na comunidade indígena de Ibirama**. Esse estudo é bem detalhado demonstrando os impactos sobre a questão humana, a situação fundiária, os danos no campo da produção agrícola e na economia Xokleng. Esse estudo leva a assinatura do Convênio n. 041/98, no dia de julho, entre a SEP/RE/MOP e o governo do estado de Santa Catarina para execução de parte das obras indenizatórias prevista no Protocolo de Intenções. Após muita pressão da comunidade, com apoio de entidades da sociedade civil e do Ministério Público Federal (MPF), no ano 2000 foram entregues 132 casas de alvenaria, do Convênio n. 041, sendo que a maioria inacabada. As demais obras não foram realizadas.

Novo protesto ocorre em novembro de 2001, quando a comunidade indígena toma o controle da casa das máquinas da Barragem Norte pressionando o cumprimento total das indenizações previstas e divulga documento elencando as principais reivindicações.

Em 2003, esgotadas as negociações na via administrativa, o MPF em Blumenau entra com uma ação judicial cobrando indenização em favor da comunidade indígena pelos prejuízos causados pela Barragem Norte, processo n. 2003.72.05.00.6252-5. Em 2005 nova greve na barragem, a comunidade tomou o controle da Barragem Norte e ameaçou destruir os equipamentos caso os governos Estadual e Federal não cumprissem os acordos firmados para indenização da comunidade pelos prejuízos causados pela obra: “queremos

que o governo cumpra os convênios firmados com o extinto DNOS e Funai em 1981, Protocolo de Intenções e o Projeto Ibirama, em 1992 e 1998”, reivindicava a comunidade.

Em junho de 2007, a Justiça Federal condenou a União e o Estado de Santa Catarina por não cumprir o Protocolo de Intenções entre os governos Federal e Estadual, para promover à compensação dos prejuízos à comunidade da Terra Indígena Ibirama, situada no Alto Vale do Itajaí. Com a decisão, a Justiça Federal considerou que parte das medidas não foi efetivamente cumprida (Processo n. 2003.72.05.00.6252-5).

Em abril de 2010, ocorreu uma das maiores enchentes desde a construção da Barragem. De acordo com Aniel Priprá, que fora cacique por alguns mandatos, “essa enchente foi a maior dos últimos tempos”. Inclusive diversas casas construídas como indenização foram atingidas pelas águas, demonstrando que não foi planejada a construção das mesmas.

Depois de praticamente 30 anos de oscilação das águas, o terreno começou a ceder. Em 2012, o geólogo Marlon Hoelzel da Superintendência Regional de Porto Alegre do Serviço Geológico do Brasil (CPRM) elaborou um relatório intitulado de **Relatório de Avaliação de Risco Geológico nas Aldeias da Terra Indígena Ibirama-Laklânô em santa Catarina**, onde fez as seguintes recomendações:

Devido aos indícios de movimentação encontrados e a grande complexidade do tema, sugere-se (i) remoção imediata de duas casas da aldeia Figueira (Ionete Namblá atingida pela inundação e Laudelino Baldo) visto que ambas as residências encontram-se intensamente afetadas por rachaduras e trincas causadas pelo processo de rastejo; (ii) Realocação de uma casa atingida pela inundação em set/2011; (iii) zoneamento e delimitação de novas áreas para ocupação; (iv) aprofundar avaliação quantificava do grau de interferência da nova cota de inundação sobre a estabilidade dos colúvios e depósito de tálus.

Em pouco tempo as casas foram totalmente destruídas pelo desmoronamento, felizmente não houve vítimas fatais.

Até o fechamento desse artigo, uma parte considerável da comunidade continuava acampada na barragem, exigindo indenização do Estado. Esse é um exemplo de como não fazer obras.

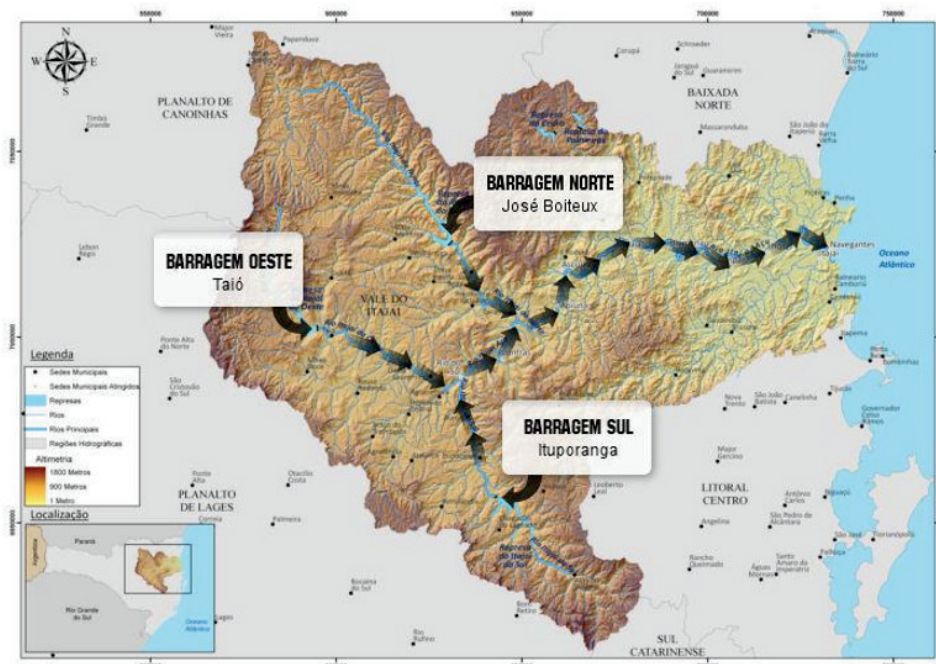
A BARRAGEM NORTE E SEUS IMPACTOS

A Barragem Norte faz parte de um complexo de barragens de contenção de cheias no Vale do Itajaí e foi construída para proteger a população residente nas cidades do vale, que durante muitos anos vinham sofrendo com as enchentes que destruíam suas casas e benfeitorias, causando prejuízo e desconforto para todos, além de tirar a vida de muitas pessoas. É importante dizer que do início ao fim da construção desse empreendimento, em nenhum momento se fez observação a respeito da existência de uma Terra Indígena

e que sua população seria atingida e impactada pela cheia do rio. Observou-se nesse contexto apenas a população não indígena que sofria com as enchentes, deixando clara a total desconsideração e discriminação em referência ao povo Laklãnô.

No mapa na figura 1 é possível ver o complexo de barragens construídas no Vale do Itajaí visando a contenção das cheias:

Figura 1: Mapa com a localização das três barragens no Alto Vale do Itajaí



Fonte: AMORIM, 2010.

Na década de 1970 iniciou-se a construção da Barragem Norte e foi finalizada na década de 1990. Esta obra trouxe enormes prejuízos aos indígenas, pois alagou todas as terras mais férteis e produtivas da TI, destruindo as casas que antes se situavam à beira do Rio Hercílio nas primeiras cheias ocorridas durante a sua construção. Segundo Fraga e Klueger (2010, p. 3):

A Barragem Norte está localizada a 12 km a montante da cidade de José Boiteux. Sua bacia hidrográfica controla uma área de 2.318,00 km². Tal obra de engenharia é considerada a maior barragem brasileira com finalidade de contenção de cheias; os serviços foram executados em duas etapas. A primeira estruturou o local onde seria erguida a barragem: o canteiro de obras para as pessoas que nela trabalhariam, túneis que desviariam o curso natural do rio, dentre outros. A segunda etapa refere-se à construção da barragem propriamente dita, de maciço,

galeria, e outras obras, tal como se observa no quadro 1.³

- Área da bacia hidrográfica 2.318,00 km²;
- Nível de acumulação + 302,50 metros;
- Capacidade de acumulação (quota + 302,5m) 357 milhões de metros cúbicos de armazenamento d'água;
- Nível máximo do reservatório + 307,10 metros;
- Capacidade de acumulação (quota + 307,1m) 442 milhões de metros cúbicos de armazenamento d'água.

Ainda segundo estes autores:

A Barragem Norte foi a mais dispendiosa obra de contenção das enchentes na bacia hidrográfica do rio Itajaí-Açu. Parte integrante de um plano de várias obras estruturais contratadas pelo extinto Departamento Nacional de Obras e Saneamento –DNOS, ela foi iniciada a partir da década de 60. Esta, mesmo antes de receber alteração no projeto original, já era considerada a mais importante das obras, isando a “solucionar” o problema das enchentes no Vale do Itajaí (FRAGA; KLUEGER, 2010, p. 6).

Figura 2: Início da construção da Barragem Norte



Fonte: <http://www.panoramio.com/photo/91321816>

³ Inventário dos Estudos e Projetos Existentes e Obras Executadas pelo Departamento Nacional de Obras e Saneamento/DNOS 14ª Diretoria Regional. Março/1990. p. 10

O problema é que não se observou, em nenhum momento, o impacto que sofreria a população indígena, moradores da Terra Indígena Ibirama/Laklânõ.

Desde os primeiros momentos que os colonizadores pisaram o solo brasileiro não levaram em conta a posse, por direito, dos povos indígenas. Isso por que eles nunca os consideraram como humanos de direito, mas um empecilho para a colonização e que precisavam ser removidos ou domesticados para o trabalho

Segundo Fraga e Klueger (2010, p.9):

Em Santa Catarina, tal fato não foi diferente. Antes da chegada dos europeus, africanos e asiáticos, o território catarinense já se encontrava ocupado pelos índios – os donos da terra. Sem respeitar a cultura indígena, os estrangeiros impuseram-lhes, e vêm impondo, à força, a dita “civilização”, no caso, a europeia.

Talvez por essa razão durante a construção da Barragem Norte também não se tenha levado em conta a existência da Terra Indígena, embora esta tenha sido demarcada nos anos de 1926 com a finalidade de liberar as terras para os colonos e empresas. Também havia interesse do SPI, através do chefe de posto Eduardo Hoerhann de transformar os indígenas em agricultores, desenvolvendo suas lavouras na várzea, destruída pela e desestruturada desde a primeira cheia do Rio Hercílio na década de 1980 provocada pela construção da obra. No que tange aos impactos sofridos pelo povo Laklânõ Xokleng é importante ressaltar que muitos conflitos envolvendo indígenas e o governo, decorre da necessidade de fazer cumprir os convênios, acordos e contratos assinados para a reparação dos danos causados por esta construção.

Além de inviabilizar a agricultura, basicamente a única fonte de renda que restava ao povo, a Barragem Norte impulsionou a buscar outras alternativas de sobrevivência, pois quando já estavam se habituando à agricultura e a produção de alimentos no campo, viram suas lavouras e plantações todas inundadas pelas águas das cheias. Iniciou-se então a exploração de outros recursos naturais a começar pelo palmito e mais adiante a extração descontrolada da madeira (FRAGA; KLUEGER, 2010, p. 11). A cada cheia novos transtornos, como podemos ver na figura 3, casas alagadas pelas enchentes.

Figura 3: casa inundada pela enchente no ano de 2014.



Fonte: <http://desacato.info/destaques/o-outro-lado-da-barragem-norte-de-joseboiteuxsc/>

Outra interferência na vida dos Laklânõ foi a desestruturação social e coletiva do povo, pois depois a primeira enchente provocada pela BN, ocorrida no dia 20 de dezembro do ano de 1980, os Laklânõ tiveram que abandonar suas casas e seus pertences, além das suas lavouras e animais domésticos, todos mortos pelas águas.

Fraga e Klueger relatam muito bem esse episódio triste que aconteceu naquele ano na vida dos Laklânõ:

[...] Os dias que antecederam o rompimento das enscadeiras foram bastante chuvosos [...] e, na madrugada do dia 21, a precipitação foi muito forte, não dando vazão das águas nos túneis construídos para o desvio do rio [...] Na manhã do dia 21, todos acordaram cedo, assustados com o grandioso lençol d'água no horizonte, a montante do canteiro de obras. A enscadeira de montante formava uma barragem, e os túneis não davam vazão ao grande volume de água do Itajaí do Norte. Durante toda a manhã, e na tarde daquele dia, a população do canteiro de obras, os habitantes nativos da Barra do Rio Dollmann e os índios da reserva permaneceram na ombreira direita da barragem observando o nível das águas subir lentamente. [...] As águas do Itajaí do Norte traziam casas destruídas, entulhos de madeira, lixo, animais mortos e casas de madeira inteiras, que ficam boiando sobre o grande lago artificial, formando um imenso assoalho de entulhos [...] O que mais preocupava a população local eram as ameaças de invasão do canteiro de obras pelos índios da reserva, que queriam comida. O que mais se ouvia daquelas pessoas era que os índios "se é que eram índios",

deveriam comer raízes e frutos da floresta e não exigir comida da cantina do acampamento da barragem. Os ânimos se exaltaram; muitos funcionários da obra se armaram, para evitar um ataque dos índios revoltados, porém não ocorreu nenhum confronto armado entre as partes envolvidas no episódio. (FRAGA; KLUEGER, 2010, p. 9-10).

Como podemos perceber no relato desses autores fica evidente que em momento algum foi consultado ou considerado, pelo menos, a existência de uma comunidade indígena que seria afetada pela construção dessa barragem e também, pelo que consta nos relatos, nenhum estudo de impactos ambiental foi feito para que esta obra pudesse ser construída.

IMPACTOS DA BARRAGEM NORTE NA CONCEPÇÃO LAKLÂNÕ XOKLENG

Segundo Ndilli Jeremias Patté, 52 anos, morador da Terra Indígena Laklânõ, nos anos de 1970 a moradia dos Laklânõ Xokleng era em torno do rio Hercílio dando equivalente a 14 km onde as casas tinham uns 100 metros de distância uma da outra. Viviam da caça e coleta e principalmente da pesca onde o rio passava perto de suas casas e ali pescavam e preparavam ali mesmo em torno do rio e ali passavam o dia inteiro, ali ficavam de forma coletiva, as crianças nadavam e brincavam no rio que era raso e limpo, transparente e viam os peixes no fundo do rio porque havia muitas pedras e por cima das pedras havia muitas tartarugas (*pene*) de várias espécies que hoje não se vê mais. Ele conta que peixes que existiam naquela época hoje não existem mais como o Bela, Pétodé, tartaruga entre outros, esses peixes eram pegos com as mãos por baixo das pedras dentro do rio. Nessa época eles não sabiam o que era sábado e domingo, comiam, brincavam, nadavam e depois voltavam para suas casas que eram próximas ao rio.

O povo Xokleng era um povo que plantava e cultivava e tinham roças em coletivo, plantavam milho, abobora, aipim e vários outros tipos para seu próprio sustento, todos viviam em coletividade e a presença de não indígenas era muito pouco e a porcentagem de mestiçagem era pequena, então até aos 17 anos eu ainda não conhecia o cigarro e nem bebida alcoólica, isso começou a ocorrer no ano de 1975 quando principalmente as índias começaram a se casar com os “bancos” que vinham de Minas Gerais para trabalhar na construção da Barragem, os trabalhadores da construção da barragem organizavam festas com bebidas e traziam drogas e chamavam as índias para participar com isso começou a ter o caso de doenças sexualmente transmissíveis, um caso que não haviam entre os índios naquela época, dali em diante começou a miscigenação que até hoje permanece muito forte entre o nosso povo. Se a barragem não tivesse entrado talvez as drogas e bebidas e miscigenação demoraria entrar na Terra Indígena e isso foi um atraso na cultura e nos costumes do nosso povo, isso tudo aconteceu por causa da barragem (PATTÉ, 2015).

Dona Cândida Patte, 78 anos, reside na aldeia Palmeira e é uma das anciãs da aldeia Palmeira e conta como era sua vida antes da construção da Barragem Norte. Ela conta

que sua vida era tranquila era casada com Francisco Patté, falecido. Antes da construção da barragem ela e sua família morava em torno do rio Hercílio onde ela pescava quase todos os dias para alimentar seus filhos pequenos, ela conta que levava seus filhos juntos para a pesca e o mais novo ficava deitado nas pedras enquanto ela pescava e os mais velhos tomavam banho de rio que limpo e tinha muitas pedras e tinha também várias árvores frutíferas em torno do rio como uma mata ciliar. Ela diz lamentar muito pelo fato da construção da Barragem, pois sua vida mudou radicalmente, já que perto do rio havia solo fértil para plantar abóbora, milho, feijão, aipim entre outros alimentos que era o sustento de toda comunidade e hoje não dá mais para plantar essas coisas pois o solo não é mais fértil. Segunda ela, “vivíamos do nosso plantio, caça e pesca comi amos muito mel, palmito, e todas as ervas medicinais que precisávamos tinha ali perto e hoje é muito raro encontrar tudo isso” (PATTE, 2015). Ela conta que os cemitérios estão todos de baixo da água, seus tios primos que foram enterrados naqueles antigos cemitérios estão todos de baixo da água.

Entrevistamos uma adolescente do 8º ano do ensino fundamental e pudemos perceber que hoje em dia a Barragem Norte faz parte do cotidiano do povo, estão acostumados pois quando nasceram já existia. Porém, entende que como adolescente e conhecedora do tema pode lutar, juntamente com suas lideranças e com a comunidade, para que seus direitos sejam garantidos, como terra e a dívida que o governo tem com o povo Laklânō/Xokleng. Percebemos que esse tema faz parte do cotidiano das crianças, mas eles dizem saber que não podem pensar na Barragem como um fato bom porque tem total ciência do que a Barragem causou aos seus antepassados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de ter aprofundado o tema da Barragem Norte em pesquisas e conversas formais com anciões da Terra Indígena, podemos perceber o quão grave foi sua construção, de como isso afetou diretamente os Laklânō/Xokleng não somente na sua vida cotidiana, mas principalmente a vida cultural, foi grande a perda de seus costumes e tradições depois da construção da Barragem.

Percebemos que em poucas vezes os anciões falam sobre a interferência da religião em sua cultura, porém, como pesquisadores percebemos o quanto a religião, o cristianismo afetou na sua tradição e cultura, cerimônias que eram praticadas hoje não são mais praticadas, pois perante a igreja é pecado qualquer outra adoração que não seja Jesus. A cultura em geral foi afetada, a vida social mudou radicalmente, pois tiveram que sair de nossas casas que estavam perto do rio de onde tirávamos nosso sustento e hoje moramos em morros com riscos de deslizamento e casas construídas pelo governo com risco de

desabamento. As famílias saem para as cidades mais próximas para poder trabalhar em frigoríficos, malharias, madeireiras e outros trabalham como domésticas, alguns são aposentados ou pensionistas outros ganham bolsa família. Hoje vejo a barragem como algo que veio para desunir um povo que vivia junto de maneira coletiva, fazendo uso da caça e coleta, eram conhecidos como nômades, pois no inverno iam para as serras catarinenses atrás do pinhão, um dos principais alimentos, e no verão voltavam para o alto vale do Itajaí ou para o litoral catarinense. Hoje vivem em só lugar nas partes mais altas de suas terras para não serem atingidos com a enchente. A Barragem pode ser vista como algo bom para os moradores das cidades vizinhas, pois ela evita que aconteçam cheias e alagamentos em suas cidades, e o povo indígena Xokleng como fica?

Hoje não tendo mais nada o que se fazer apenas procuram seus direitos garantidos na Constituição Federal de 1988 e buscam reivindicar o que lhes foi prometido, como casas, estradas de fácil acesso, pontes, escolas e a indenização a ser paga para as famílias. Não é de agora que o povo Laklãnō Xokleng vem exigindo seus direitos, já estiveram várias vezes acampados no mesmo lugar, mas nada muda.

Figura 4: Lideranças e sua comunidade em reuniões em cima da Barragem para protestar



Fonte: arquivo pessoal de Ana Roberta Ugló Patté

Em conversa com anciões e lideranças ouvi eles dizerem muito que não são contra a Barragem e que tem total ciência que a barragem protege as vidas de muitas pessoas residentes no Alto Vale do Itajaí mesmo sabendo que os prejudica muito e que vem tirando vidas de vários indígenas desde sua construção. A barragem só proporcionou conflitos,

pois até hoje vivem em conflito com os não indígenas por terras férteis, grande parte desses são produtores de tabaco onde usam muito agrotóxico no solo e depois de plantando o fumo não se cultiva outros alimentos pois o solo está cheio de agrotóxicos e só serve para o plantio do fumo, enquanto indígenas querem somente para plantar alimentos para seu próprio sustento e de sua família. E hoje o que temos é só o conflito de índio contra índio e índio contra não índio, por conta da Barragem o número de mestiços tem crescido aceleradamente pois a entrada de não indígenas na Terra Indígena desde então só vem aumentando, os casos de doenças sexualmente transmissíveis, a entrada de bebidas alcoólicas e drogas vem sendo algo já normal, crimes, e assassinatos até mesmo de lideranças vinham ocorrendo. No dia 19 de abril no ano de 2005 o senhor Lauro Juvei cacique presidente da Terra Indígena foi encontrado morto no cercado na beira da estrada na aldeia Figueira enquanto estava indo a uma festividade em outra aldeia comemorar o dia do Índio. Foi assassinado brutalmente por pessoas que queriam acabar com sua vida, pois ele estava lutando para a demarcação de nossas terras e até hoje não se sabe quem foram as pessoas que o assassinaram. São fatos como esses que ocorrem dentro de nossa comunidade por conta da conta da Barragem.

Figura 5: Estradas de acesso as aldeias de baixo da água com a enchente



Fonte: fotos do arquivo pessoal de Ana Roberta Ugló Patté.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Aluizio. Barragem de Tao (SC) em situação crítica. **Blog do Aluizio Amorim**, 26 abr. 2010. Disponível em: <http://aluizioamorim.blogspot.com/2010/04/barragem-de-taio-sc-em-situacao-critica.html>.

CARVALHO, Washington L. P.; FARIAS, Carmen Roselaine de O.; ZOCOLER, Jeniana V. S.; MOMESSO, Nilva F. G.; LUCINDO, Juliana; GONÇALVES, Eliane C.; PEIXOTO, Denis. **Estudo do Impacto Sócio-Ambiental Causado Pela Construção das Usinas Hidroelétricas da Região de Ilha Solteira**. Disponível em: <http://www.unesp.br/prograd/PDFNE2004/artigos/eixo2/estudoimpactosocioambiental.pdf>. Acesso em: 10 out. 2014.

GAKRAN, Nanblá. **Estudo da Morfossintaxe da Língua Laklânô (Xokleng) Jê**. 2005. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2005. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/270384>.

GERMANI, Guiomar Inez. **Expropriados terra e água: o conflito de Itaipu**. Salvador, BA: Universidade Federal da Bahia (EDUFBA) – Universidade Luterana Brasileira (ULBRA), 2003.

HOFFMANN, Kaio Domingues. **Música, Mito e Parentesco: Uma Etnografia Xokleng**. 2011. 195 f. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2011.

KLUEGER, Urda Alice; FRAGA, Nilson Cesar. **O Impacto Socioambiental e Cultural da Construção da Barragem Norte, em José Boiteux (SC) Sobre a Reserva Indígena Xokleng**. Belém – Pará, dez. 2010.

KOIFMAN, Sergio. Geração e transmissão da energia elétrica: impacto sobre os povos indígenas no Brasil, 2001. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 413-423, mar.-abr., 2001.

NASCIMENTO, Rosemy da Silva. **Instrumentos para prática de educação ambiental formal com foco nos recursos hídricos**. Florianópolis, 2003. 239 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Tecnológico. Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção. Disponível em: <http://www.tede.ufsc.br/teses/PEPS3789.pdf>.

PATTE, Cândida. **Entrevista concedida a Ana Roberta Ugló Patté**. TI Ibirama Laklânô, 2005.

PATTÉ, Ndilli Jeremias. **Entrevista concedida a Ana Roberta Ugló Patté**. TI Ibirama Laklânô, 2005.

PRIPRÁ, Aniel. **Entrevista concedida a Ana Roberta Ugló Patté**. TI Ibirama Laklânô, 2005.

RESOLUÇÃO CONAMA nº 1, de 23 de janeiro de 1986 - Publicadas no DOU, de 17

de fevereiro de 1986, Seção 1, páginas 2548 – 2549. Disponível em: <http://www.mma.gov.br>. Acesso em: 13 out. 2014 às 15h36min.

SANTOS, Sílvia Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Ed. Edeme, 1973. Disponível em: <https://www.google.com.br>. Acesso em: 16 out. 2014.

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

SILVA, Simões da. **A Tribo Caingang (Índios Bugres-Botocudos)**. Rio de Janeiro, 1930.

URBAN, Greg. Interpretations of Inter-Cultural Contact: The Shokleng and Brazilian National Society 1914-1916. **Ethnohistory**, v. 32, n. 3, p. 224-244, verão 1987. Duke University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/481922>. Tradução de Bethânia Almeida Borges, revisão de Alexandro Machado Namem.

URBAN, Greg. The Semiotics fo two Speech Styles in Shokleng. *In*: MERTZ, Elizabeth; PERMENTIER, Richard J. (Eds.), **Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Prespectives**. New York: Academic Press, 1985.

VILHENA, Marlene dos Santos; VILHENA, Marlene dos Santos. **Procedimentos de Licenciamento Ambiental nos Empreendimentos em Terras Indígenas**. Universo Jurídico, Juiz de Fora, ano XI, 05 de nov. de 2013.

LUGAR DE ÍNDIO: RESERVAS E TERRAS INDÍGENAS, ENTRE VIOLAÇÕES, EXPLORAÇÕES E CONQUISTAS

Clovis Antonio Brighenti

INTRODUÇÃO

Em 1981, a Fundação Nacional do Índio (Funai) divulgou um relatório sobre a situação das terras indígenas no Brasil por unidade administrativa, onde constava que na 4ª Delegacia Regional (DR) que abrangia os estados do Paraná e de Santa Catarina havia 84.600 hectares de terra reservada para uma população de 5.598 pessoas; para a 13ª DR, que compreendia o estado do Rio Grande do Sul havia 50.600 hectares de terra reservada para 5.551 pessoas. Segundo o relatório, todas as terras, em ambas DRs, estavam administrativamente demarcadas e não havia mais demandas de terras por demarcar ou identificar na região sul do Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 24). Portanto, estava solucionado o tema fundiário para os povos indígenas no Sul do Brasil.

Esses lugares reservados aos indígenas e o próprio conceito de indígena era mediada unicamente pelos conceitos do Estado brasileiro a partir da concepção da transitoriedade do indígena e das terras por eles ocupadas, vista unicamente como propriedade e meio básico de produção econômica. Ocorre que esse conceito foi radicalmente questionado a partir de um processo longo e coeso do movimento indígena brasileiro, amparado pelos novos conceitos das ciências sociais sobre os povos indígenas e da ação do movimento indígena em toda América Latina. As mudanças se materializaram a partir do evento da aprovação da Constituição Federal (CF) brasileira de 1988, que alterou o conceito de terra indígena previsto nas Constituições anteriores, desde 1934 e, no Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/73). A novidade trazida pela CF/88 foi o reconhecimento da tradicionalidade da ocupação como direito originário e sua destinação, não mais para produção econômica, mas para reprodução sociocultural, concebendo a terra como habitat dos povos.

O jurista e especialista em direito indígena Carlos Frederico Marés de Souza Filho observa que a CF/88 e posteriormente a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) inovaram ao reconhecer aos indígenas os direitos coletivos, pelo fato de serem “povos”, ou seja, coletividades “com sua cultura, organicidade e vontade coletiva. É o direito de existir enquanto povo, direito à vida da coletividade e não só do indivíduo, daí a diferença com os direitos individuais da sociedade moderna” (SOUZA FILHO, 2020, s/p). Desse direito coletivo deriva o direito a um território, para que possam se reproduzir física e culturalmente enquanto coletividade. Por esse motivo, o direito à terra não é sobre uma terra qualquer, mas sobre um território “com um ecossistema determinado, um habitat, não é um lugar para morar, mas para habitar, produzir e gerar bem-estar, tudo segundo seus usos e tradições” (SOUZA FILHO, 2020, s/p). O reconhecimento do direito ao território é vital para a existência dos povos indígenas. “Neste sentido, a

demarcação tem importância para que os outros saibam qual é o território de um povo, porque ele mesmo já sabe. Por isso, ao negar a demarcação, implicitamente o que se está negando são os dois direitos que caracterizam um povo, isto é, está negando a existência do povo” (SOUZA FILHO, 2020, s/p).

Pacheco de Oliveira (1998) explica que “terra indígena” é uma categoria jurídica e não sociológica, prevista na Lei n. 6.001/1973.

Art. 17. Reputam-se terras indígenas:

I - as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV, e 198, da Constituição;

II - as áreas reservadas de que trata o Capítulo III deste Título;

III - as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas. (BRASIL, 1973)

O inciso I enfatiza o direito imemorial dos indígenas sobre as terras por eles ocupadas, que independem de sua demarcação, uma vez que a demarcação física é a explicitação dos limites das terras sobre as quais o direito é exclusivo das comunidades e povos indígenas. A ação do Estado é reconhecer o direito e explicitar os limites, não se trata de uma concessão. O inciso II permite ao Estado criar reservas para assentar os povos indígenas, porém essas não podem coincidir com as terras previstas no inciso I. Já o inciso III refere-se as terras que são propriedade dos indivíduos indígenas ou de suas coletividades. Porém, a normativa legal pouco foi usada na região sul do Brasil, porque, como apresentamos, para a Funai na década de 1980 não havia mais terras a serem demarcadas ou reservadas aos povos indígenas.

Essa normativa infraconstitucional (Lei 6001/1973) foi elaborada para apressar o processo de integração dos povos indígenas à sociedade nacional, melhorar a exploração econômica das terras e transformar os indígenas em camponeses, conforme está expresso em seu primeiro artigo: “Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973).

Na região Sul do Brasil, devido ao processo violento de ocupação do espaço pelos não indígenas associado a omissão do Estado em efetivar os direitos indígenas, não foram reconhecidos e demarcados os territórios desses povos, apenas frações desses territórios que se convertem na categoria “terra indígena”. As terras indígenas Kaingang, Guarani e Xokleng são partes dos territórios desses povos. E em contextos de conflitos interétnicos com atribuições de valoração distinta dada às terras, as disputas tendem a se acirrar, tanto para garanti-las, como para mantê-las. Souza Filho (2020, s/p) explica que a demarcação é também um ato político:

A demarcação de terras de povos tradicionais sempre foi e sempre será um ato e processo

político apoiado em trabalhos técnicos, o mais isento possível. Mas por político não se deve entender arbitrário ou discricionário. É uma obrigação do Poder Público, mas deve ser cumprida com atos políticos que, se não cumpridos, podem ser constrangidos a cumprir seja por pressão nacional ou internacional, seja por decisão judicial.

Pacheco de Oliveira (1998, p. 12) esclarece que a demarcação de uma terra indígena, apesar de todas as normativas legais, ocorre em “circunstâncias contemporâneas concretas, cuja significação precisa ser referida a um quadro sempre relativo de forças e pressões adversas”. Não se trata, pois, de um ato estático e isento de conflitos, foi assim em tempos passados e continua a ser, apesar das significativas conquistas de direitos efetivadas pelos povos indígenas nas últimas décadas.

Analisar historicamente esse processo não é tarefa fácil, pelo risco da generalidade. Com o devido cuidado e rigor metodológico iremos discorrer sobre o processo da remoção dos povos indígenas de suas terras, à formação de “lugar de índio”, obrigando populações distintas a dividir o mesmo espaço. Também buscaremos compreender por que os povos indígenas no Sul do Brasil ficaram com terras de tamanho insignificante comparativamente a seus territórios, muito diferente do que se vislumbra em determinadas regiões da Amazônia. Porém, as manifestações dos povos indígenas para a conquista das terras transformaram-se nas principais ações do movimento indígena no Sul do Brasil, modificando radicalmente o quadro fundiário na região e revelando o quanto a colonização foi violenta contra essas populações e, o Estado – Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Fundação Nacional do Índio (Funai) e Unidades da Federação – foi omissos e coniventes com as violações de direitos. O não reconhecimento das terras é o próprio não reconhecimento dos povos.

A resistência em não aceitar o direito indígena sobre as terras reside na dimensão imaterial mais do que em questões econômicas ou sociais, porque a memória indígena revela que o ato heroico dos “pioneiros/colonizadores” em desbravar sertões ocorreu a partir do esbulho dos territórios indígenas e de tragédias humanas, quando não em atos genocidas. Esses crimes praticados tanto por particulares como pelo Estado são resultado da concepção sociológica do Estado sobre o indígena, amparada pelo racismo estrutural recusando “a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo” (TODOROV, 1993, p.145).

AS TERRAS INDÍGENAS SOB A GESTÃO DO SPI

Analisar o contexto das terras indígenas num período histórico longo, em uma vasta região – mesmo que seja a menor do país – com diferentes processos de ocupação e tempos diversos, invasão e grupos socioculturais distintos, correr-se o risco de generalidades. Porém, buscamos as constâncias, os *modus operandi* da sociedade e do Estado que

permearam singularmente com suas formas de violência todo o processo histórico. Ao analisarmos o contexto fundiário dos povos indígenas no século XX constatamos uma progressiva redução dos espaços ocupados por essas sociedades, resultados das ações e omissão do Estado e da violência do latifúndio, mas também a redução dos espaços que já haviam sido reservados a esses povos no início do século. Posteriormente, novas modalidades limitadoras dos espaços foram os arrendamentos das terras indígenas praticadas pelo SPI e mantida pela Funai.

Nos primórdios da República (1889) a responsabilidade pela política indigenista foi relegada aos estados federados. A eles coube regularizar as terras indígenas. Pelo Decreto n. 7, de 20 de novembro de 1889 em seu parágrafo 12, cabia aos estados a responsabilidade de “promover a organização da estatística do Estado, a catechese e civilização dos indígenas e o estabelecimento de colônia” (BRASIL, 1889) (mantivemos a grafia original). O interesse dos estados era grande sobre o tema, porque permitia que organizassem a seu modo a distribuição de terras atendendo especialmente as elites agrárias locais, ávidas para ampliar seus negócios.

A Constituição de 1891 também passou para o domínio dos estados a posse das terras devolutas, a eles cabia regulamentá-las: “Art. 64. Pertencem aos Estados as minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios, cabendo à União somente a porção do território que for indispensável para a defesa das fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais” (BRASIL, 1891). Ocorre que os estados, desrespeitando os direitos indígenas sobre as terras, esbulharam os espaços ocupados pelos povos indígenas, considerando essas terras como devolutas. Houve, portanto, uma apropriação indébita, como esclarece o jurista José Maria de Paula. Para ele, aos estados cabia apenas o direito sobre as terras devolutas que a União havia repassado, mas apenas as terras que eram realmente devolutas.

A incorporação, por parte dos estados, ao seu domínio privado, como terras devolutas, das terras dos índios, que indiscriminadamente tinham recebido da União, *ex-vi* da Constituição federal de 1891, **constituiu clamoroso esbulho do patrimônio indígena, sendo que deveriam tais estados, desde logo, definir a situação dessas terras dos índios**, afim de as extremarem daquelas que, como devolutas, lhes tinham sido cedidas pela União, ao invés de, sem nenhum exame, passarem, como fizeram desde logo, a considerá-las como suas e deles irem dispendo mediante processos administrativos estabelecidos pelas respectivas legislações. (PAULA, 1944 *apud* CUNHA, 1987, p. 77).

As terras Indígenas não eram devolutas, eram reconhecidas como de direito indígena desde o Alvará Régio de 1680. Das legalmente devolutas os estados poderiam reservar locais para assentamento de indígenas, mas jamais esbulhar as terras indígenas. Observa o jurista João Mendes Junior que as terras indígenas decorriam de título congênito, o indigenato: “o indigenato é um título congênito, ao passo que a ocupação é um título

adquirido” (MENDES JUNIOR, 1912, p. 59), que remonta o Alvará de 1º de abril de 1680.

Em alguns momentos os estados federados, ao legislar sobre as terras devolutas, compreenderam que as terras indígenas também eram terras devolutas. No entanto, como bem assinala Mendes Junior:

Aos Estados ficaram as terras devolutas; ora, as terras do indigenato, sendo terras congenitamente possuídas, não são devolutas, isto é, são originalmente reservadas, na forma do Alvará de 1º. de abril de 1680 e do art. 24, § 1º, do dec. de 1854; as terras reservadas para o colonato de indígenas passaram a ser sujeitas às mesmas regras que as concedidas para o colonato de imigrantes, salvo as cautelas de orphanato em que se acham os índios; as leis estadoaes não tiveram, pois, necessidade de reproduzir as regras dos arts. 72 a 75 do decr. N° 1.318, de 30 de janeiro de 1854 (MENDES JUNIOR, 1912, p. 62).

Manifestação semelhante encontramos Alípio Bandeira e Manoel Tavares da Costa Miranda.

Certo é que a denominação de *devolutas* aplicada às terras que eles (índios) habitam é de todo o ponto imprópria, já porque, conforme as palavras do Alvará de 1º. de abril de 1680, são os índios, ‘os naturais senhores delas’, já porque a semelhante classificação opõe-se formalmente a própria significação gramatical do termo (BANDEIRA; MIRANDA, 1947 *apud* CUNHA, 1987, p. 67).

Os estados do Sul do Brasil, promíscuos e subservientes as elites agrárias locais reservaram pequenas frações de terras aos indígenas – apenas quando obrigados – àquelas comunidades que efetivamente apresentavam demandas e conflitavam com terceiros ou com o próprio estado, mas jamais como direito originário conforme ordenava a legislação.

O Estado de Santa Catarina, que até 1916 possuía outros limites geográficos, reservou apenas uma terra, destinada ao povo Xokleng no alto vale do Itajaí. A terra fora reservada em 1914, depois de anos de resistência dos Xokleng contra a invasão de seu território, como forma de confiná-los em minúsculo espaço e liberar o restante da terra para a iniciativa privada. Mesmo que conscientemente não havia esse entendimento do significado de reserva, os Xokleng sentiam o território sendo reduzido, diminuindo os locais de caça e coleta. O documento (Decreto n. 15/1926) que limitava aos Xokleng uma fração mínima de seu território foi expedido pelo estado de Santa Catarina e publicado em de 3 de abril de 1926. O Decreto menciona 20 mil hectares, porém, pelos limites expressos no decreto e pela memória indígena, a terra possuiu cerca de 40 mil hectares. A partir de então foram constantes invasões até não restar mais que 14 mil hectares.

Em 1998 a Funai concluiu os estudos de identificação e delimitação da referida Terra Indígena, publicando o resumo do Relatório Circunstanciado no Diário Oficial da União (DOU). O Grupo Técnico que elaborou os estudos foi coordenado pelo antropólogo

Walmir Pereira (Portaria 923/PRES/97). Sobre o processo de esbulho da terra reservada observa Pereira:

Do estudo realizado na documentação existente, fica evidenciado que Eduardo Hoerhan, o próprio chefe de posto do SPI, buscando assegurar para si a propriedade de uma área de terras, usou de meios ilícitos para isto, retirando da parte reservada pelo estado aos indígenas (Cf. Dec 15/26), uma área de 275 hectares e encaminhando o registro em seu nome próprio (PEREIRA, 1998, p. 63).

A ação do chefe de posto do SPI era recorrente entre os servidores do órgão, conforme ficou demonstrado anos mais tarde no Relatório Figueiredo¹. No depoimento ao Grupo Técnico que identificou a Terra, os Xokleng recordam que Eduardo de Lima e Silva Hoerhann negociou partes da Terra Indígena com a empresa madeireira Leopoldo Zarling. “(...) Eduardo roubou, vendeu a terra da Varaneira pra cá. Ali na Serra da Abelha ele vendeu tudo, foi pro Leopoldo Salem [Zarling]” (CUZUNG, 1998, p. 51). Alfredo Patté compartilha da memória de Cuzung: “O SPI e o Eduardo venderam a madeira pra esta companhia, esta firma Leopoldo Salem [Zarling]. Então depois os próprios trabalhadores que trabalhavam aí, invadiram. Mas os primeiros negócios foram a venda da madeira” (PATTÉ 1998, p. 51). Em 1952, o SPI e o governo do estado de Santa Catarina selariam o acordo para oficializar o esbulho. O povo Xokleng Lakânõ perdeu cerca de 23 mil hectares de terra. Se não bastasse, em 1962, cerca de 300 famílias de agricultores invadiram o que restava de terra aos Xokleng. Empresário madeireiro da cidade vizinha, Ibirama, interessado na madeira nobre que havia na TI, organizou e incitou famílias camponesas a usar as terras “ociosas” dos indígenas. Os Xokleng Lakânõ resistem a esse processo e expulsam as famílias. Mas foi somente no final dos anos 1990 os Xokleng Laklânõ conseguiram convencer a Funai a realizar estudos para rever e reaver as terras esbulhadas.

A terra Xokleng Rio dos Pardos, do grupo Ngrokòthi-tò-prèy², foi requerida pelo SPI em 1918 ao governo do estado de Santa Catarina. Porém, nas terras reservadas aos Xokleng, se “instalou uma fazenda, que, na década de cinquenta, foi vendida para o Sr. Alex Feigll, comerciante de Blumenau” (PEREIRA, 1995, p. 131). Os Xokleng mudam para a margem esquerda dos Rio dos Pardos, mas “todas essas terras (...) bem como uma parte da margem direita, foram requeridas ao governo estadual pela empresa colonizadora H Hacker Cia, que procedeu a divisão em lotes e iniciou sua venda” (PEREIRA, 1995, p. 132). Os Xokleng teriam ficado com dois lotes, somando 26,8 hectares. Após reinvenções do grupo, na década de 1980 a Funai criou um grupo de trabalho para identificar e demarcar a terra, que foi homologada apenas em 2001, com 758 ha. (ISA, 2020, s/p).

1 Referências ao Relatório Figueiredo estão contidas mais adiante no presente capítulo.

2 Segundo Pereira (1995, p. 120) essa é a forma como os Xokleng Lakânõ denominam o grupo de Rio dos Pardos, que em tradução literal quer dizer “os de beijo caído, devido a utilização de enfeite labial de dimensão acima do normal)

O processo de extermínio dos Xokleng Ngrokòthi-tō-prèy e o esbulho da terra foi de responsabilidade do SPI, que de acordo com Santos (*apud* PEREIRA, p. 130) o chefe do posto João Serrano provocou a morte dos Xokleng “após noites de conversas e de agrados em sua residência, calorosamente aquecida pelo fogo, exortava os índios a tomarem banho nas águas frias da cachoeira em frente. Assim, os índios eram atacados por fortes resfriados e acabavam morrendo”. Essa atitude atribuída a João Serrano teria sido em represálias pelo massacre, em 1912, atribuída aos Xokleng, quando foi morto o funcionário do SPI Fioravante Esperança, ao tentar estabelecer relação amistosa entre os Xokleng com os fazendeiros que estavam invadindo as terras desse povo.

No Paraná republicano, com a desativação dos aldeamentos do século XIX, os Kaingang passaram a reivindicar terras para suas coletividades. Diversos grupos Kaingang que não passaram pelos aldeamentos também reivindicavam terras. A primeira terra reservada aos Kaingang que se tem registro é Atalaia, local do primeiro aldeamento Kaingang no Paraná, município de Guarapuava, região central do estado. Ela ocorre depois da retomada efetuada pelo grupo de mais de 150 pessoas lideradas por Francisco Luiz Tigre Gacon. Em virtude da ocupação, Gacon sofreu um processo criminal, mas, no fim, conseguiu a permuta da terra do aldeamento de Atalaia por outra terra situada nas margens do rio Ivaí, denominado Marrecas, em 1879 (DURAT, 2009, s/p). Porém, é com o estado republicano que a política de confinamento de indígenas em pequenas reservas se efetiva. Entre 1900 a 1915, o estado do Paraná reservou aos Kaingang oito pequenas reservas.

Tabela 1: Reservas indígenas no início do século XX³

Nome	Tamanho ha*	Município	Decreto	Tamanho final com acordo 1949
Apucarana	80.000	Londrina	Nº 06 de 1900	5.574 ha**
Rio das Cobras	16.800	Laranjeiras do Sul	Nº 06 de 1901	18.681 ha***
Faxinal	21.000	Candido de Abreu	Nº 08 de 1901	2.000 ha
Mangueirinha	16.376**	Chopinzinho	Nº 64 de 1903	8.804 ha
Queimadas	26.000	Ortigueira	Nº 591 de 1915	3.077 ha**
Ivaí	37.000**	Manoel Ribas	Nº 08 de 1901	7.306 ha**
Xapecó	25.000**	Palmas	Nº 07 de 1902	15.623 ha
Palmas	4.840 **	Palmas	Nº 853 de 1909	2.944 ha**

*Os tamanhos são aproximados. ** Portal Kaingang *** Recuperada Judicialmente

Fonte: CIMI SUL. Luta Indígena, 1979 *apud* BRIGHENTI, 2013, p.76.

³ Nessa relação não está incluída a TI Marrecas, que foi conquistada pelos Kaingang em 1879, com 16.838,57 hectares de terra, devido ao tratamento diferenciado dispensado pelo governo imperial e republicano a esta terra. As TI: Barrão de Antonina (4.194 ha), Laranjinha (170 ha) e Pinhalzinho (689 ha) também não estão incluídas.

A maioria das terras são conquistas dos Kaingang, conforme registros de suas memórias. A Terra Xapecó (atualmente no estado de Santa Catarina) foi conquistada pelo grupo indígena liderado pelo cacique Vanhkrê. Segundo a memória do grupo, a terra foi reservada em pagamento pelos trabalhos de instalação da linha telegráfica ligando a Colônia Militar de Chapecó ao restante do Brasil. José Bernardino Bormann, diretor da Colônia, teria contratado os serviços indígenas. Em troca dos serviços, os Kaingang pediram como pagamento as terras localizadas a oeste da linha telegráfica até a confluência entre os rios Chapecó Grande e o Chapecozinho. Foi assim expedido o Decreto n. 7, de 18 de junho de 1902, assinado pelo governador do Paraná Francisco Xavier da Silva. Ademais, as terras já eram Kaingang pelo princípio do indigenato, não precisavam tê-las “comprado” ou barganhado por trabalhos realizados.

Documentos comprovam que os Kaingang já ocupavam e haviam demonstrado interesse sobre essas terras antes da abertura da linha telegráfica. Em 1884, durante visita às colônias militares a sudoeste da província, o presidente capitão Tourinho identificou três Toldos na região de Palmas e fez recomendação à “comissão da colônia de Chapecó de escolher uma terra na Formiga para assentar os indígenas”, mas deveriam todos permanecer numa única aldeia, proposta rejeitada pelos Kaingang.

A demanda por terra foi apresentada também pelo cacique Kondá, em 1868, quando ele se encontrava na região de Palmas, na margem esquerda do rio Chapecó – atual Toldo Imbu” (FONSECA, 1869, p. 17) (atualmente o Toldo Imbu fica no estado de Santa Catarina). No ano seguinte, em 1870, o presidente Carvalho dá ordens ao diretor geral e ao diretor do aldeamento de Palmas para que escolhesse um terreno para distribuir aos Kaingang a fim de criar um aldeamento com a presença de um padre, um professor e um ferreiro, porém não se tratava de reconhecimento do direito à terra. “Estes índios dão mostras bem significativas de quererem abraçar a vida civilizada” (CARVALHO, 1870, p. 47).

Quando as terras foram reservadas, já no período republicano, muitas já haviam sido requeridas ou registradas por fazendeiros. Sem acesso à justiça, processos fraudulentos foram considerados legais, de modo que em pouco tempo as terras reservadas foram reduzidas. No caso da TI Xapecó, reservada pelo Decreto n. 7, o mesmo limitava a terra aos Kaingang “reservado o direito de terceiros”. Esses terceiros eram fazendeiros, no geral moradores de Curitiba, implicando que dos 50 mil hectares aproximadamente, previstos inicialmente, restou aos Kaingang cerca de 30% da área original⁴.

No Paraná, a gestão do SPI foi criminosa para os povos indígenas. Em 1949, o estado do Paraná, governado pelo empresário latifundista Moises Lupion, assinou um acordo com o SPI para reduzir as terras reservadas aos povos indígenas:

⁴ De acordo com o Portal Kaingang, excluindo o direito dos terceiros, restaria aos Kaingang cerca de 25.000 ha e não apenas 15.600 ha como é atualmente.

(...)

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

Departamento de Administração Divisão de Orçamento Termo de acôrdo entre o Governo da União e o Governo do Estado do Paraná, visando a regularização das terras destinadas aos índios no território daquele Estado e a prestação de maior assistência aos mesmos silvícolas. Aos 12 dias do mês de maio o ano de mil novecentos e quarenta e nove, presente na Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura o Senhor Doutor Daniel Serapião de Carvalho, Ministro da Agricultura e representante do Governo da União, e o Senhor Doutor Moisés Lupion, Governador do Estado do Paraná, resolveram com fundamento no § 3.º do art. 13 da Constituição Federal e considerando a situação irregular em que se encontram as terras devolutas reservadas pelo referido Estado, em diversas épocas, para o estabelecimento de tribos ou agrupamentos indígenas, acordar na reestruturação dessas reservas, de modo a serem conservadas as Áreas que, a critério do Serviço de Proteção aos Índios, forem julgadas necessárias e suficientes para o estabelecimento definitivo das citadas tribos ou agrupamentos indígenas, conferindo-lhes a propriedade plena: das terras em que os referidos índios se acham permanentemente localizados, na conformidade do art. 216 da Constituição, mediante as seguintes condições:

Cláusula primeira - O Serviço de Proteção aos índios determinará e localizará as áreas, compreendidas nas terras reservadas aos índios pelo Governo do Estado do Paraná, a partir de 1900, que deverão formar as glebas a serem cedidas pelo Estado do Paraná, na forma da lei, para constituírem propriedade plena das tribos ou agrupamentos indígenas que ali se encontram localizadas em caráter permanente.

Cláusula segunda - Nos termos dos decretos estaduais que determinaram as reservas de terras para os índios do Estado do Paraná, serão reestruturadas, para efeito da cessão a que se refere a cláusula anterior, as áreas em que se encontram atualmente estabelecidos Postos Indígenas, de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha (BRASIL, 1949).

O Decreto, publicado no DOU em 18 de maio de 1949, em seu artigo terceiro determinava que:

[...]tendo em vista a população indígena atualmente existente em cada um desses Postos e adotando-se como critério básico para as respectivas extensões a área de 100 (cem) hectares por família indígena de 5 (cinco) pessoas e mais 500 (quinhentos) hectares para localização do Posto Indígena e suas dependências, será feita pelo Estado do Paraná a cessão definitiva, para plena propriedade tribal, das seguintes áreas compreendidas nos limites das atuais reservas: 6.300 (seis mil e trezentos) hectares na região de Apucarana; 1.700 (mil e setecentos) hectares na região de Queimadas; 7.200 (sete mil e duzentos) hectares na região de Ivaí; 2.000 (dois mil) hectares na região de Faxinal; 3.870 (três mil oitocentos e setenta) hectares na região do Rio das Cobras e 2.560 (dois mil quinhentos e sessenta) hectares na região de Mangueirinha. (BRASIL, 1949).

O acordo não atingiu a TI Xaçepó, porque a partir de 20 de outubro de 1916, com a assinatura do acordo de limites entre PR e SC, essa terra passou a fazer parte do estado de Santa Catarina. No entanto ela já havia sido reduzida de seus 50 mil hectares (sem considerar o direito de terceiros) para cerca de 15 mil. A TI Toldo Imbu, reservada nas margens do rio Xaçepó a pedido do cacique Kondá, foi extinta pelo SPI nos anos 1940. As terras foram entregues a empresários regionais e sua população forçada a viver na TI Xaçepó (D'ANGELIS; FOCÁE, 1994).

No RS, entre a proclamação da república até 1906 o estado pouco fez para a

população indígena, exceto os debates entre positivistas e liberais. Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILPTN) através do Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910, o estado assume a questão indígena e cria um Serviço de Proteção aos Índios no âmbito estadual. Sua principal atribuição fora reduzir as terras dos antigos aldeamentos criando pequenas reservas. Entre 1910 e 1912 foram criadas 8 (oito) reservas, posteriormente foram criadas mais 3 (três).

O SPI nacional administrava somente a TI Ligeiro, conhecido também como Posto Indígena Paulino de Almeida. As demais eram administradas pelo estado que considerou que as terras lhes pertenciam e paulatinamente passou a reduzi-las, ora para criar unidades de conservação, ora para criação estação experimental voltada a agricultura, ora para assentar agricultores, especialmente na “reforma agrária” executada durante o governo de Leonel de Moura Brizola (1959-1963). As terras de Serrinha, Caseiros, Ventarra e Mato

Preto foram extintas (embora a tabela 3 sistematizada por Marcon não conste Mato Preto e, Ventarra apareça com 533 ha em 1963), já Nonoai, Votouro, Votouro Guarani e Inacorá foram reduzidas; cacique Doble, Carreteiro, Ligeiro e Guarita não sofreram reduções nesse período.

Tabela 2: Terras reservadas e reduzidas no estado do RS

Nome/reserva	Ano-demarkação	Área Original	Área em 1963
Ventarra	1911	733 ha	533 ha
Caseiros	1911	1.003 ha	extinta
Nonoai	1911-1912	34.908 ha	14.910 ha
Serrinha	1911	11.950 ha	extinta
Cacique Doble	1910	5.405 ha	5.405 ha
Votouro (Kaingang)	1918	3.014 ha	1.440 ha
Votouro (Guarani)	1934	741 ha	280 ha
Inhacorá	1921	5.859 ha	1.060 ha
Carreteiro	1911	601 ha	601 ha
Ligeiro	1911	4.552 ha	4.552 ha
Guarita	1912	23.183 ha	23.183 ha

Fonte: SIMONIAN, 1980 apud MACIEL; MARCON, 1994, p.157.

Curiosamente as terras reservadas pelos estados no Sul do Brasil no início do Século XX não se destinavam aos Guarani. Encontramos apenas Votouro Guarani e Mato Preto, as demais todas eram para Kaingang e Xokleng, não porque não existisse mais Guarani na região, mas porque eles foram desconsiderados. A prescritividade e a relação que

estabeleceram com o meio, optando por locais ainda preservados ambientalmente, afastando-se dos centros urbanos, rendeu aos Guarani o conceito de integrados. O antropólogo Darcy Ribeiro, em seu livro *Os Índios e a Civilização* publicado em 1970, não tem dúvidas de classificar os Guarani como “integrados”. “Esta classificação como ‘índios integrados’ acabou produzindo ações indigenistas que justificaram o uso de critério branco para delimitar terras para os índios e, no caso dos Guarani (que estavam) dispersos em pequenos grupos de famílias” (TOMMASINO, 2001, p.11).

Do conceito de integrados resultou na política indigenista desenvolvida pelo Estado brasileiro para essa população, como bem salientou Tommazzino (2001, p. 11), com a justificativa que “ou estavam ‘aculturados’ ou na fase final de aculturação, eram ‘índios integrados’ e, portanto, não necessitavam ser atendidos pelas ações indigenistas; não mais se constituíam ‘empecilhos ao progresso’; já tinham sido transformados em ‘trabalhadores nacionais’”.

Os Guarani receberam também o estigma de estrangeiros (paraguaios e/ou argentinos), como forma de justificar o não reconhecimento de suas terras. Os grupos que apresentassem qualquer problema ao avanço do “progresso” da propriedade privada era transferido pelo SPI para terras Kaingang e Xokleng. A prática da transferência forçada iniciada com o SPI seguiu com a Funai até os anos 1990. Esses órgãos definiram as reservas como “lugar de índio” (BRIGHENTI, 2010) e assim, desrespeitando os direitos já assegurados a esses povos sobre as terras e as diferenças socioculturais entre os povos, não mediam esforços para confiná-los nos “cercos da paz” (SOUZA LIMA, 1995).

O maior genocídio no Sul do Brasil no século XX foi cometido por fazendeiros com a conivência e omissão do governo do estado do PR e do SPI contra o povo indígena Xetá. Falantes de uma língua Tupi, ocupavam uma região do bioma mata atlântica a noroeste do estado do Paraná, conhecida como Serra dos Dourados. Fernandes (1959 *apud* RELATÓRIO/CEV, 2017 p. 153) informa que na década de 1950, quando foram contatados, formavam um grupo de cerca de 200-250, em poucos anos não restava mais que 50 pessoas. Com as terras dos Xetá entregues às colonizadoras – primeiro a Companhia Colonizadora Suemitsu Miyamura Ltda., durante o governo de Moysés Lupion (1947-1951), sendo substituída pela Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrimco), pertencente ao grupo Bradesco durante o governo de Bento Munhoz da Rocha (1951-54) – em poucos anos o grupo foi praticamente extinto. Crianças foram raptadas e entregues a terceiros, inclusive ao inspetor da 7ª Inspeção Regional do SPI em Curitiba, que nada fez para defender o grupo e o direito à terra. O SPI, que em 1949 foi conivente com a redução das terras Kaingang em benefício de empresas privadas, manteve o mesmo *mudus operandi* no caso dos Xetá.

De acordo com Mota e Faustino (2018, p. 7), “as concessões de terras consideradas

‘devolutas’ por parte do estado do Paraná, para fins de colonização, que já vinham ocorrendo desde 1930, foram aceleradas com o primeiro governo de Moyses Lupion no período de 1947 a 1950”. A medição e venda das terras Xetá ficou a cargo do Departamento de Geografia, Terras e Colonização (DGTC).

O governo estadual exigia que as empresas colonizadas deveriam se apressar na remoção de “intrusos”, para evitar qualquer dificuldade de dar prosseguimento à venda das terras. De acordo com o Relatório da Comissão Estadual da Verdade (2017, p. 154), o professor Loureiro Fernandes encaminhou o Ofício n. 56 em dezembro de 1958 ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), acusando a Companhia de Imigração e Colonização (Cobrimco) de remover os Xetá com caminhos para parapeiros incertos. Acusa o professor: “Seus caminhos teriam sido vistos pelo menos duas vezes conduzindo os índios para fora da Serra dos Dourados. Qual o destino? Ninguém ao que parece até agora tentou averiguar. [...] Pessoas temem fazer denúncias (FERNANDES *apud* RELATÓRIO CEV, 2017, p. 154).

O ESBULHO TERRITORIAL PRATICADO PELO SPI

No início do século XX o debate estava entre exterminar ou catequizar os povos indígenas. Os debates acalorados e as denúncias internacionais de maus tratos aos indígenas fizeram com que o governo central assumisse a responsabilidade pelo tema. Em 1906 a questão indígena passa para a responsabilidade do Ministério da Agricultura Indústria e Comércio (Maic). Positivistas, de viés humanista, como o marechal Candido Mariano Rondon, propuseram a criação de um órgão totalmente laico sem vínculos com a perspectiva clerical. Surgia assim o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILPTN) (Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910), subordinado ao Maic.

O tema indígena não era tão relevante para o Brasil, mas ele implicava diretamente em áreas de expansão da agropecuária e por esse motivo criava seguidos constrangimentos ao governo devido às denúncias de massacres e extermínios populacionais. Com o SPI o governo resolvia dois problemas, por um lado dava uma resposta efetiva as denúncias de massacres e por outro apressaria a transformação dos indígenas em agricultores, a grande meta do SPI. O acréscimo de Localização de Trabalhadores Nacionais, que permaneceu até 1918, ocorreu “em razão do engendramento do problema indígena com o do trabalhador sertanejo, pela seriação do selvagem, do pacificado e do caboclo já fundido na população” (BRASIL/MAIC/SPILPTN, 1917 *apud* LIMA, 1985, p. 119).

De acordo com Mota e Faustino (2018, p. 11), “para desenvolver o Serviço de Proteção aos Índios no Sul do Brasil, foi criada a 7ª- Inspeção Regional, instalada no dia 1º de outubro de 1910, em Curitiba capital do Paraná (...). O seu primeiro Inspetor

foi o capitão de engenharia José Ozório”. Além do sul do Brasil foram criadas mais 12 Inspetorias regionais pelo Brasil.

Duas ações centrais se destacaram no SPI: a pacificação e a transformação dos indígenas em trabalhadores rurais. Para o SPI havia categorias de indígenas e para cada uma delas havia políticas específicas. A estrutura da organização não obedecia a temas de assistência e proteção, mas da condição de humanidade dos “silvícolas”. De acordo com o Decreto n. 5.484, de 27 de junho de 1928, que regulamentava a “situação dos índios nascidos no território nacional” (BRASIL, 1928) o pensamento evolutivo é destacado. Pelo referido decreto havia quatro categorias de indígenas: “1º, índios nomades; 2º, índios arranchados ou aldeados; 3º, índios pertencentes a povoações indígenas; 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados”.

A pacificação foi a mais importante “missão” do SPI, que lhe rendeu respeito e reconhecimento da sociedade brasileira, por permitir que milhões de hectares de terras indígenas fossem entregues ao latifúndio e a exploração imobiliária sem o “incômodo” dos “índios bravios”. O SPI sentia-se dono dos indígenas, das terras e dos recursos nelas existentes. A pacificação nada mais era do que controlar os indígenas para que não atrapalhassem o avanço da expansão agrícola e pecuária no Brasil. Quando necessário, criavam pequenas reservas para manter a população controlada, mas no caso dos Xetá (PR), narrado acima, não era necessário criar reservas porque estes indígenas não ameaçavam as companhias colonizadoras. A mesma “sorte” tiveram os Guarani que, na lógica do órgão indigenista não necessitavam de terras, porque não eram empecilhos ao progresso.

O fato dos indígenas serem tutelados pelo Estado (Código Civil de 1916), abria a possibilidade para o SPI abusar da prerrogativa de tutor. Grande parte dos servidores do órgão indigenista consideravam os indígenas como seus serviçais e as terras indígenas como suas propriedades. A documentação história é farta em evidenciar a quantidade de terras indígenas, já regularizadas, que foram entregues a particulares e aos estados.

O indígena como propriedade do Estado era recorrente. No Rio Grande do Sul, foi o governador do estado, Leonel Brizola, quem expulsou os indígenas de suas terras e fez a “reforma agrária” com terras indígenas. Conforme destacou David Maybury-Lewis (1984, p.110) ao analisar o contexto latino-americano, “não importa que as populações indígenas sejam grandes ou pequenas, que sejam ubíquas ou distantes, que vivam em países dominados por regimes de direita ou de esquerda, pois são exortadas ou forçadas a abandonar suas culturas em nome do desenvolvimento nacional”. Em todo Sul do Brasil, desde a criação do SPI até 1967, ano de sua extinção, os indígenas perderam cerca de 220 mil hectares de terras já reservada a eles, sem considerar as terras que haviam sido prometidas, como Rio dos Pardos (SC) e as áreas que por direito eram indígenas, mas não estava regularizadas, que são diversas e algumas passaram a ser recuperadas a partir

de 1978. Desde sua criação, o SPI não garantiu terras aos indígenas no Sul do Brasil, ao contrário, sua ação foi no sentido de diminuir as terras que haviam sido reservadas pelos estados aos indígenas. Grupos indígenas que reclamavam terras, simplesmente eram transferidos para as reservas.

Ao SPI interessava apenas as terras que de alguma forma pudesse tirar dividendos econômicos. A partir dos anos 1940, com o nacionalismo de Vargas e o início da industrialização e modernização no campo, ainda que incipiente, levou o SPI a explorar economicamente as terras indígenas, no caso do Sul do Brasil destacam-se: madeira, arrendamento das terras indígenas a agricultores e empresários agrícolas e, ele mesmo, com a mão de obra indígena, explorando as terras indígenas com lavouras mecanizadas de milho, soja e trigo.

Havia negócio “legais” do ponto de vista jurídico da época, mas imorais na perspectiva humanista, resultado da política do “auto sustento” do SPI, como arrendamento de terras, venda de madeira e “lavouras do posto”, que resultavam na rubrica Renda Indígena. Porém, havia os negócios ilegais quer eram as malversações efetivadas pelos chefes e outros funcionários dos postos, inclusive diretores da 7ª Inspeção Regional.

Curiosamente as investigações efetivadas pelo procurador federal Jader de Figueiredo Correia, nomeado pela Portaria n. 239 de 1967 do ministro do interior Albuquerque Lima, não questionaram a exploração das terras indígenas, apenas condenaram o desvio de recursos que deveriam ser repassados ao órgão e eram desviados. Figueiredo não questionou os arrendamentos, nem a venda de terras indígenas ou remoção forçada de grupos indígenas. Havia uma aceitação de normalidade das violações dos direitos indígenas. Afinal, os indígenas iriam desaparecer ao integrarem-se à comunhão nacional.

A política de exploração dos recursos naturais das terras indígenas e da mão de obra indígena se aperfeiçoou com a Fundação Nacional do Índio (Funai), que a partir de sua atuação, aguçou ainda mais a intranquilidade entre as comunidades indígenas. Apesar do Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/1973) proibir os arrendamentos de terra, a Funai somente tomava providência com arrendatários que não pagavam a renda. Na década de 1970 praticamente todas as terras indígenas no Sul do Brasil estavam arrendadas. Os dados oficiais indicavam mais de 3.800 famílias de agricultores entre intrusos e arrendatários (Tabela 3) vivendo e explorando as terras indígenas. As poucas terras que restaram aos indígenas estavam praticamente ocupadas por não indígenas, denominados intrusos, arrendatários ou posseiros. Não importa o nome, o fato é que esses se sentiam no direito de ocupar e explorar as terras indígenas e, mais, desejavam os títulos permanentes da terra que ocupavam.

Tabela 3: Arrendatários e intrusos nas TIs no Sul do Brasil⁵

TI ou PI	UF	Arrendatários	Intrusos	Total Famílias	Total Pessoas	Tempo de permanência
Pinhalzinho	PR	09	08	17		
Laranjinha	PR	03	04	07		
Barrão de Antonina	PR	-	259	259		
Apucarana	PR	04	20	24		
Ivaí	PR		01	01		
Guarapuava	PR		01	01		
Rio das Cobras	PR	14 (titulados)	249	263		
Ibirama	SC		25	25	165	30 anos
Xaçepó	SC	69	89	158	959	40 anos
Nonoai	RS	293	681	974	5.274	
Guarita	RS	155	116	271	1.571	
Cacique Doble	RS	82	50	132	773	
Inhacorá	RS	76		14		
Ligeiro	RS	82	38	120	723	
Carreteiro	RS	01		01	09	
TOTAL	788	1.541	2.267			

Fonte: ARAUJO, 1977 *apud* BRIGHENTI, 2012.

A AÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA

Já nos primeiros encontros dos líderes indígenas o tema “terra” demonstrou ser a prioridade do movimento. A primeira assembleia de chefes indígenas que ocorreu em Diamantino (MT), na Missão Anchieta, em abril de 1974, se transformou num marco do movimento indígena porque pela primeira vez os indígenas se reuniam nacionalmente para debater temas de interesse próprio, sem a intermediação ou aval do órgão tutor. A Funai reagiu com rigor e passou a controlar os passos dados pelos líderes indígenas e seus apoiadores.

A primeira assembleia do movimento indígena que ocorreu no Sul do Brasil foi realizada em Frederico Westphalen (RS) entre os dias 21 e 22 de outubro de 1975. Porém,

⁵ Segundo o relato do presidente da Funai, no Rio Grande do Sul, a TI Votouro não apresentava arrendamento. No Paraná, as TIs Queimadas, Faxinal, Palmas e Mangueirinha não eram arrendadas (embora esta última estivesse invadida pela firma Slaviero em 8.975 ha dos 17.780 ha, ou seja, mais que 50%).

foi na segunda assembleia no Sul do Brasil, que ocorreu nas ruínas das Missões Jesuítas de São Miguel das Missões (RS) que os temas mais candentes vieram à tona. Em documento enviado ao presidente da Funai, os líderes indígenas denunciaram as invasões das terras e pediram providências: “Queremos denunciar a intrusão das terras por colonos nas áreas do Sul, sem que a Funai nada faça para impedir essas intrusões” (DOC. INDÍGENA, 1977). As comunidades estavam praticamente sem terra, porque os melhores espaços para a agricultura estavam ocupados por arrendatários: “não há liberdade para que possamos usar nossas terras e os recursos nela existentes. Somos proibidos de desmatar para fazermos roças, mas, no entanto, aos intrusos é permitido” (DOC. INDÍGENA, 1977).

Havia uma revolta candente contra a exploração dos recursos naturais das terras indígenas sem que as famílias indígenas se beneficiassem. Esse tema ocupou significativo espaço do documento Final:

A espoliação das riquezas do nosso solo do DGPI (projeto de soja, trigo e madeiras) sem o revertimento em benefício das comunidades indígenas. Somos obrigados a trabalhar fora de nossas áreas pois o DGPI nos tira as condições de trabalhar dentro de nossa terra e a Funai não nos dá outros recursos, como tratores ou mesmo juntas de bois para desenvolver nossa agricultura (DOC. INDÍGENA, 1977).

No ano de 1977 já era grande a perseguição às lideranças que participam das reuniões. A ditadura militar e seus órgãos de controle temiam indígenas reunidos. A Funai não admitia abertamente que espionava e punia indígenas que participavam de encontros, mas os documentos revelados pelo Arquivo Nacional a partir de 2009, pastas Missão Religiosa/Cimi, fica evidenciado que a Assessoria de Segurança e Informação (ASI), órgão ligado a autarquia subordinado ao Serviço Nacional de Informação (SNI), mantinha rede de comunicação monitorando toda a ação de indígenas e seus apoiadores. O tema foi denunciado pela assembleia indígena:

Existe a proibição de encontros e reuniões. Os índios de Xanxerê (SC) foram ameaçados e reprimidos pelo Chefe de Posto porque foram visitar seus irmãos Kaingang em Nonoai. Perseguição dos índios que vão a reuniões, à imprensa ou à Brasília. Vem a calúnia que os índios não trabalham, vive passeando (DOC. INDÍGENA, 1977).

Incluíram também denúncias contra os chefes de postos da Funai acusando-os de interferirem nos assuntos internos das comunidades, como a escolha das lideranças, decisão que deveria ser livre e soberana das comunidades. Acusaram também os chefes e postos de apoiar mais os arrendatários que a própria comunidade.

Ao final do documento elencaram detalhadamente as principais demandas de cada comunidade e pedem providências da Funai, não apenas para retirar os intrusos e permitir autonomia das comunidades, como também pedem segurança porque “para os índios é

perigoso andar de noite dentro de sua própria área, devido aos ataques e emboscadas dos colonos intrusadores” (DOC. INDÍGENA, 1977).

Outros documentos foram encaminhados ao presidente da Funai, inclusive documentos individuais, como o do Kaingang Vicente Focãe Fernandes da TI Xaçecó, datado de 1976, pedindo providências com relação aos “intrusos” (arrendatários) e que o Incra arrumasse outra terra para reassentá-los.

No final de 1977, cansados de esperar solução, os Guarani que viviam na TI Kaingang de Rio das Cobras (PR) iniciaram um movimento de remoção dos arrendatários. Na sequência se somaram lideranças de outras terras indígenas do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Em maio de 1978, os Kaingang da TI Nonoai (RS), com apoio de outras comunidades do Sul do Brasil, expulsaram mais de 1.000 famílias de arrendatários, também tomaram a lavoura do posto, a fazenda “Ressureição”. A Funai temendo perder o controle das iniciativas indígenas, no mesmo ano inicia a retirada dos posseiros da TI Xaçecó (SC) e das demais Terras Indígenas no Sul do Brasil (BRIGHENTI, 2012).

Esse movimento foi a primeira ação de recuperação de terras depois de mais de 70 anos de redução territorial. Nesse mesmo período, os Kaingang iniciaram um processo de recuperar terras que estavam tituladas em nome de terceiros. A primeira terra conquistada no Sul do Brasil foi a TI Toldo Chimbanguê, no município de Chapecó, reconhecida oficialmente em dezembro de 1985 (BRIGHENTI, 2017).

Por um breve período a Funai aprofundou o controle sobre o movimento indígena no Sul do Brasil, porém, no início dos anos 1990 o órgão perde força e prestígio político quando o presidente da república Fernando Collor de Melo retira da Funai a responsabilidade pela Educação Escolar Indígena e pela atenção a saúde indígena. O órgão é obrigado a aceitar as novas regras democráticas impostas pela Constituição Federal de 1988, especialmente a eliminação da perspectiva tutelar e o reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gestão do SPI com os povos indígenas no sul do Brasil, no século XX, revelou-se desastrosa e criminoso. A dimensão fundiária dá uma mostra mais exata de como o órgão se posicionou diante dos esbulhos territoriais. Se no início do século os indígenas Kaingang, Xokleng e Guarani no Sul do Brasil tinham conquistado algo como 351 mil hectares de terras, em 1967, no final da gestão do órgão essa quantia estava reduzida a 128 mil ha, ou seja, os indígenas perderam 64% das terras sob a gestão do SPI. Para agravar ainda mais a violação praticada pelo SPI, constata-se que o esbulho das terras indígenas ocorreu após 1934, ano em que pela primeira vez os direitos territoriais indígenas ficaram registrados

na Carta Magna do Brasil, havia, portanto, legislação contemporânea que garantia os direitos territoriais indígenas. A redução em 64% das terras indígenas foi o *modus operandi* do SPI no Sul do Brasil, a serviço do capital privado, em conluio com a oligarquia agrária brasileira. Não se opunha aos governos estaduais quando estes desejam expulsar os indígenas de suas terras, ao contrário celebrou acordo em 1949 com o Governo Lupion (PR), em 1952 com o Governo Irineu Bornhausen (SC), e nada fez quando o governo do Rio Grande do Sul, Leonel de Moura Brizola, reduziu as terras Kaingang.

Além de ser conivente e apoiar a redução das terras, o SPI também foi responsável por remover grupos indígenas quando estes “molestavam” os fazendeiros. Os Guarani no Oeste do Paraná e do Oeste e Litoral de Santa Catarina são testemunhas das diversas aldeias extintas por obra do SPI e seus servidores, subservientes as ações de empresários. Os Kaingang do Toldo Chimbangue (SC) foram vítimas, em diferentes ocasiões, de funcionários inescrupulosos e de tentativas de transferência a fim de liberar as terras para a empresa Luci Rosa & cia Ltda. Assim ocorreu com os Kaingang de Boa Vista (PR), Toldo Imbu (SC), Iraí (RS) e tantas outras terras ocupadas pelos povos indígenas.

Mas não parou por ali a ação do órgão. Em 1981, conforme mostramos acima, já na administração da Funai, os dados da população indígena habitante das terras indígenas no Sul do Brasil era de 11 mil pessoas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 24) e havia ao menos 3.800 famílias de arrendatários e intrusos (Ver tabela 3), mesmo depois que a Funai já havia expulsado diversas famílias que se recusavam pagar renda, ou seja, pelo menos 12 mil não indígenas ocupam as terras desses povos⁶. Outras parcelas das terras indígenas eram destinadas as lavouras do Posto, nas quais os indígenas trabalhavam gratuitamente para alimentar a estrutura burocrática e a corrupção de muitos servidores. Não é à toa que Jader de Figueiredo (1968) tenha constatado que jamais vira na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência.

A criação da Funai pelos governos militares não foi para garantir os direitos indígenas, ao contrário, a nova estrutura administra do país necessitava impor maior controle sobre os indígenas e melhorar a exploração econômica das Terras Indígenas. Para isso, criou esse novo órgão, fazendo cessar as denúncias internacionais contra o Estado brasileiro, ao menos por um tempo. Um novo cenário começa ser alterado quando os indígenas iniciam seus processos organizativos com as assembleias indígenas e suas “rebeliões” contra os intrusos.

Apesar de todo esforço empreendido pelo movimento indígena, a Funai conseguiu retomar seu controle sobre as terras. Ela soube usar e abusar do poder tutelar para impor a ordem militar nas terras indígenas. Até a conquista dos direitos indígenas na CF de 1988,

⁶ Um cálculo aproximado, considerando que no mínimo cada família de camponês fosse composta por 5 pessoas – número extremamente baixo para a década de 1970 – multiplicado por 3.800 = 19.000 pessoas.

apenas duas terras haviam sido conquistadas no Sul do Brasil: Toldo Chimbanguê, do povo Kaingang; e Ocoy, esta criada como reserva para o povo Guarani em consequência do alagamento das terras tradicionais pelo lago de hidrelétrica de Itaipu Binacional.

A partir de 1988 novas ações do movimento indígena foram executadas para a devolução das terras roubadas. Os Kaingang e Xokleng iniciaram processo de retomadas de antigos locais, sejam as glebas que já haviam sido reservadas ou aquelas das quais foram removidos pelo SPI; já os Guarani precisaram afirmar inicialmente que não são estrangeiros, porém nem brasileiros, mas Guarani. A partir de então passaram por um longo processo, inacabado, de reconhecimento de seus Tekoha (ou Tekoa como se referem os Mbya as suas aldeias). Os Xetá depois de um longo caminho para se reencontrar entre descendentes, iniciaram um processo administrativo pela devolução das terras roubadas. A morosidade do órgão indigenista associada às ações dos governos subservientes ao capital, ainda não permitiram que esses descendentes pudessem retornar uma parcela ínfima das antigas terras.

Tabela 4: Terras indígenas no sul do Brasil por situação fundiária⁷

Situação Geral das Terras Indígenas na região Sul	RS	SC	PR	Total
Registradas	16	06	12	34
Homologadas	01	01		02
Declaradas	06	03	02	11
Identificadas	02	05	04	11
A identificar	25	03	08	36
Sem Providência	39	07	15	61
Reservadas/Dominiais	14	06	07	27
Total	103	31	48	182

Fonte: Compilação organizada por Osmarina de Oliveira a partir de dados do ISA, Funai, Cimi e Comunidades indígenas (2020)

A tabela 4 é uma amostra de que os indígenas, a partir da década de 1980, recuperaram diversas terras esbulhadas, mesmo assim, considerando todas as terras registradas, reservadas, demarcadas, homologadas, identificadas e declaradas, juntas somam 325.712 hectares. Esse número ainda não atingiria os 351 mil hectares reservados no início do

⁷ Por Registradas são todas as terras com seus processos de demarcação administrativamente concluídos; Homologadas ainda carecem do Registro; Declaradas, possuem a Portaria Declaratória do Ministro da Justiça, mas em muitas delas as comunidades não estão na posse das mesmas; Identificadas, são as que possuem o relatório circunstanciado publicado no DOU, mas não significa que os indígenas estejam na posse; A Identificar, são as terras em processo de estudo, ainda não concluídos; Sem Providências, são demandas do movimento indígena, mas que a Funai ainda não iniciou os estudos; Reservadas/Dominiais, são aqueles adquiridas pela Funai ou estados, ou adquiridas como medida compensatória ou mitigadora de obras que afetam as comunidades.

século. A área territorial dos três estados do Sul somada corresponde a 57.640.900 hectares, significando que se demarcadas todas as terras indígenas em processo de demarcação somando com as já regularizadas ou em processo de regularização chegaria a 0,60%⁸ do território, uma quantidade ínfima para povos que ocupavam toda a região.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, I. **Depoimento na CPI do Índio no Congresso Nacional**. Brasília/DF, 17 de março de 1977. BRASIL, CF 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 31 jan. 2020.

BRASIL. **Decreto n. 1318, de 30 de janeiro de 1854**. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto29/FO-CX-29-1820-96.PDF>Acesso em: 31 jan. 2020.

BRASIL. **Decreto n. 7, de 20 de novembro de 1889**. Decreto do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7-20-novembro-1889-517662-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 31 jan. 2020.

BRASIL. **Decreto n. 5.484, de 27 de junho de 1928**. Artigo 2º. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em: 30 jan. 2020.

BRASIL. **Térmo de acordo entre o Govêrno da União e o Govêrno do Estado do Paraná, visando a regularização das terras daquele Estado e a prestação de maior assistência aos mesmos selvícolas**. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 18 maio 1949, Secção I. VIII nº114.

BRASIL. **Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm.

BRIGHENTI, C. A. A Reinvenção de um povo: o processo de conquista da Terra Indígena Toldo Chimbangue. In: NOTZOLD, A. L. V. et. al. (Org.). **História, Cultura e Educação Indígena: Protagonismo e diversidade**. Porto Alegre, RS: LABHIN/UFSC: Pallotti, 2017.

BRIGHENTI, C.A. **Estrangeiros na própria terra: Presença Guarani e Estados nacionais**. Florianópolis; Chapecó: EdUFSC; ARGOS, 2010.

BRIGHENTI, C.A. **O movimento indígena no Oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. 564 f. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012.

CARVALHO, A. L. A.. **Relatório do presidente da província**. Apresentado pelo

⁸ Segundo dados da Funai, em todo Brasil “Atualmente existem 462 terras indígenas regularizada que representam cerca de 12,2% do território nacional”. (FUNAI, 2020) Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso, 12 de fevereiro de 2020. Dados bastante dispares com os 0,60% do sul do Brasil.

presidente dr. Antonio Luiz Affonso de Carvalho, na abertura da 1ª sessão da 9ª legislatura da Assembléa Legislativa do Paraná, no dia 15 de fevereiro de 1870. Curityba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1870.

CUNHA, M. C. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUZUNG V. Depoimento a Valmir Pereira. *In*. PEREIRA, Walmir da Silva. **Laudos Antropológico de Identificação e delimitação da Terra de ocupação tradicional Xokleng**. Porto Alegre: Funai, 1998.

D'ANGELIS, W. R.; FOCÁE, V. F. Toldo Imbu. Série Documentos 3, **Cadernos do Ceom**, Chapecó, UNOESC, 1994.

DOC. INDÍGENA. **Documento Final da Assembleia Indígena**. Anexo I: Painel dos problemas discutidos. Ruínas de São Miguel – RS, 19 de abril de 1977.

DURAT, C. A. Francisco Luiz Tigre Gacon, Índio: um personagem na vila de Guarapuava (Século XIX). *In*: IV ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 2009, Curitiba. **Anais...** Curitiba, 2009. s/p.

FOCÁE, V. F. Documento ao presidente da Funai, 1976. **Arquivo do Cimi**. Brasília/DF.

FONSECA, A. A. **Relatório do presidente da província**. Apresentado pelo presidente dr. Antonio Augusto da Fonseca, na abertura da 2ª sessão da 8.a legislatura da Assembléa Legislativa do Paraná no dia 6 de abril de 1869. Curityba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1869.

ISA. Instituto socioambiental. **Terras indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3987>. Acesso em: 6 fev. 2020

LIMA, A. C. S. **Um grande cerco da paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MACIEL, A. N.; MARCON, T. O serviço de Proteção aos Índios. *In*: MARCON, T. (Org.). **História e cultura Kaingang**. Passo Fundo: Gráfica ed. Universitária, 1994. p. 135-163.

MAYBURY-LEWIS, D. Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado. **Anuário antropológico**. UNB, Brasília, v. 8 n. 1, 1984.

MENDES JUNIOR, J. **Os indígenas do Brazil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: fac-símile, 1912.

MOTA, L. T. FAUSTINO, R. C. **O SPI e os Xetá na Serra dos Dourados** - PR: acervo documental 1948 a 1967. Maringá: Eduem, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Redimensionando a questão indígena no Brasil: Uma categoria etnográfica das terras indígenas. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.) **Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Conta Capa, 1998. p. 15-42.

PATTÉ, A. Depoimento a Valmir Pereira. *In*: PEREIRA, Walmir da Silva. **Laudo Antropológico de Identificação e delimitação da Terra de ocupação tradicional Xokleng**. Porto Alegre: 1998.

PEREIRA, W. S. **A ferrovia São Paulo-Rio Grande e os Índios Xokleng**: Relações interétnicas e modernidades no Brasil Meridional. Dissertação. 195 p. PPG em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis: 1995.

PEREIRA, W. S. **Laudo Antropológico de Identificação e delimitação da Terra de ocupação tradicional Xokleng**. Porto Alegre: 1998.

RELATÓRIO. Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban. **Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná** / Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban – São Paulo: TikiBooks, 2017. v. 2; 432 p.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.

SOUZA FILHO, C. F. M. **Contradição entre direitos dos povos e desenvolvimento nacional é falsa**. Entrevista especial a Patricia Fachin. Unisinos: IHU, 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/595855-contradicao-entre-direitos-dos-povos-e-desenvolvimento-nacional-e-falsa-entrevista-especial-com-carlos-frederico-mares-de-souza-filho>. Acesso em: 24 jan. 2020.

SOUZA LIMA, A. C. **Um grande cerco da paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

TODOROV, T. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martin Fontes, 1993.

TOMMASINO, K. **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Guaraní de Araçá'í**. Coordenadora e Antropóloga do Grupo Técnico constituído pela Portaria 928 – 06/09/2000. Brasília/DF. Funai/MJ. 2001.

Capítulo III

Protagonismo Indígena no Sul
Brasil, Resistências e Resiliências

CONFLITOS PELA TERRA E OS ÍNDIOS NO VALE DO TIMBÓ (SC): INFERÊNCIAS ACERCA DO PROTAGONISMO INDÍGENA NO MOVIMENTO DO CONTESTADO

Eloi Giovane Muchalovski
Flávio Braune Wiik

INTRODUÇÃO

A região do vale do rio Timbó localizada no estado de Santa Catarina, a qual compreende um vasto espaço entre a Serra do Espigão e o município de Porto União, concentrou inúmeros redutos, ou cidades santas, durante o desenrolar do Movimento Sertanejo do Contestado (1912-1916)¹. Desde meados do século XIX até a segunda década do século XX, a região foi disputada pelos estados do Paraná e Santa Catarina, contenda político-jurídica conhecida na historiografia como “questão de limites”. Tanto os governos estaduais como a elite política de dois polos locais – um estabelecido em União da Vitória (representando os interesses paranaenses) e outro em Canoinhas (representando os interesses catarinenses) – buscavam alargar suas posses sobre a região, impactando diretamente a vida de posseiros, sitiantes e indígenas. A tensão gerada pela indefinição dos limites territoriais, alimentada ainda pela exaltação modernista da República – esta representada pelo capital estrangeiro através da construção da Ferrovia São Paulo-Rio Grande, das companhias de colonização e a conseqüente inserção de imigrantes europeus naquele espaço – produziu um ambiente de conflito com indígenas, em especial dos índios Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng), em resistência a invasão de seu território tradicional.

No âmbito acadêmico, um trabalho de pesquisa sistemático e aprofundado que leve em conta os impactos, a participação e os decorrentes processos histórico-sociais e antropológicos atrelados à população indígena frente ao Movimento do Contestado ainda está por ser realizado. Entretanto, vários indícios encontrados em fontes jornalísticas e em algumas obras sobre o Contestado, nos permitem construir uma série de ilações que podem iluminar aspectos pertinentes à ação dos povos autóctones como agentes protagonistas do conflito, contribuindo, desta forma, para com futuros trabalhos investigativos que estão por ser feitos. Portanto, neste breve capítulo, procuramos arrolar alguns pontos referentes a um momento anterior a Guerra do Contestado em uma região que foi contundentemente influenciada pela questão de limites: o Vale do Rio Timbó.

Nesse espaço, houve a adesão de diferentes agentes sociais aos redutos, incluindo desde trabalhadores agregados, posseiros e pequenos sitiantes, até oficiais da Guarda Nacional e Promotores de Justiça, como foi o caso do capitão Aleixo Gonçalves de Lima

¹ A Guerra do Contestado, também intitulada de Movimento Sertanejo do Contestado pela historiografia recente, foi um conflito bélico e social instaurado entre a população sertaneja do planalto catarinense frente a ação expropriatória dos coronéis, ao capital estrangeiro e às recém-inauguradas instituições republicanas. Confronto armado que ceifou a vida de milhares de pessoas entre os anos de 1912 e 1916. Ver: Vinhas de Queiroz (1977), Monteiro (1974) e Machado (2004).

(antigo federalista) e de Antônio Tavares (ex-Promotor Público da Vila de Canoinhas). Para tanto, é preciso compreender que as fontes, especialmente as jornalísticas – que compõem o grosso documental que fundamenta este texto –, negligenciam em muito o protagonismo indígena. Pois, para a imprensa, bem como para a maior parte da sociedade brasileira da época, os grupos autóctones constituíam uma “raça inferior”, selvagem, incapaz de elaborar ações coordenadas de expressiva resistência ao projeto republicano. Além disso, há uma invisibilidade forjada sobre aspectos relativos à categorização e classificação desta população nas fontes etnográficas, históricas e documentais, nas quais em seu conteúdo, o Índio na maior parte das vezes é inserto, e, portanto, indiferenciável, quanto ao uso de categorias generalizantes como “caboclo”, “sertanejo”, dentre outras designações. Estas, em grande parte, não levavam em consideração as múltiplas variáveis e especificidades fundiárias, sociais, culturais e étnicas que distinguem os primeiros dos demais. Em outras palavras, a invisibilidade indígena repousa sobre dois fatores centrais: i) a historiografia, à época – fato que se perpetua até basicamente os anos 1980 –, negava o protagonismo indígena e a reconhecê-lo como sujeito histórico; e ii) o próprio paradigma inerente ao discurso racial associado aos ideais assimilacionistas presentes na política indigenista, propiciaram a inclusão dos índios não aldeados e seus descendentes “miscigenados” ou não – ou daqueles ainda tidos como “selvagens”, também designados “bugres”, “silvícolas” – na região como sendo “acabocladados”, “não puros”, “não mais índios”; portanto, integrados aos *ethos* caboclo e sertanejo locais.²

O VALE DO TIMBÓ E O CONTESTADO

Ocorrida no atual planalto serrano catarinense, a Guerra do Contestado constitui um dos eventos mais marcantes da história do Brasil na Primeira República. Conflito armado que impactou profundamente toda uma região, ocasionando a morte de milhares de pessoas entre praças das polícias do Paraná e Santa Catarina, soldados do Exército e a população local, incluindo nesse rol sertanejos, imigrantes e indígenas. É uma cicatriz que persiste, porquanto, apesar da Guerra ter ocorrido entre os anos de 1912 e 1916, o conflito abrange um período muito maior, marcado, *a priori*, pela implementação da Lei de Terras de 1850, pelo advento da ferrovia e a instalação de companhias de colonizadoras, acirrando assim conflitos entre índios, colonos, nacionais e sertanejos. Da mesma forma, as consequências do evento estenderam-se por décadas e impactam aquele espaço até o hoje. Consequências refletidas, por exemplo, na imensa discrepância existente entre diferentes regiões de Santa Catarina no ranking de IDH do país (2010), segundo dados do Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil 2013. Enquanto Joinville, no norte do

² Ver: Almeida (2012) e Cunha (2006).

estado, ocupa a 21ª posição, São Miguel do Oeste, na região oeste, ocupa a 37ª, Tubarão, na parte sul, a 67ª e Florianópolis, no litoral, a privilegiada 3ª posição. Já na região do Contestado temos Três Barras no 1720º lugar e Lebon Regis em 3136º.

Todavia, este relevante acontecimento da história brasileira teve sua origem em momento anterior à implantação da República. Apesar das causas serem múltiplas e regionalizadas, conforme a historiografia recente tem apontado, circunscritas por questões de ordem política, religiosa e econômica, operam, contudo, em torno de um elemento comum, que se materializava na luta pela terra. Luta marcada pela idealização e tentativa do estabelecimento de um ambiente de bem-estar social, de implantação da justiça e do direito à terra. Um propósito planejado por uma população pobre e espoliada, ignorante aos olhos dos setores abastados da sociedade e de boa parte da intelectualidade da época, mas cuja qual empreendeu um projeto aquém daquele em curso no Brasil de então, e por isso considerado por alguns como um movimento monarquista, haja vista o desejo reinante do restabelecimento de um modo de vida atrelado a um passado recente, mas muito diferente daquele representado pelos ideais da recém-criada República.

Dentre essas causas regionalizadas, uma refere-se a questões relacionadas à disputa de território entre os estados do Paraná e Santa Catarina, tendo como epicentro a região do vale do rio Timbó, entre União da Vitória, Curitiba e Canoinhas. Área onde a presença cada vez mais agressiva dos coronéis que desejavam estender suas propriedades e sua influência política sobre a população, teve como reflexo a adesão dos habitantes locais ao Movimento Sertanejo. Pois, uma vez que aquele espaço era objeto de uma contenda político-jurídica que ficou conhecida como “questão de limites”, criou-se uma instabilidade jurisdicional que teve reflexo não somente no ambiente político como também promoveu uma sistemática conturbação no tocante a escrituração de terras, propiciando a usurpação destas pela elite local de ambos os estados, em detrimento as diferentes famílias que há várias gerações dependiam daquele espaço para sua subsistência.

Desde a criação do Paraná enquanto província em 1853, desmembrado da província de São Paulo, Santa Catarina pleiteou o domínio jurisdicional do planalto serrano entre os rios Uruguai e Iguaçu. No mesmo ano, os catarinenses apresentaram à Assembleia Geral Legislativa um projeto determinando os limites do seu território, “como sejam os rios Negros e Iguaçu ao norte, o Uruguai ao sul, ao oriente o oceano e ao poente as fronteiras argentinas” (BRASIL, 1904, p. 10). Limites estes reafirmados em 1904 através do Acórdão da Ação Originária n. 7, decisão resultante da ação movida pelo governo catarinense junto ao Supremo Tribunal Federal contra o estado do Paraná, na qual o STF manifestou-se favorável às pretensões do estado de Santa Catarina. Contudo, a decisão da Suprema Corte não foi aceita pelas autoridades paranaenses, pois estas consideravam ambas as margens dos rios Negro e Iguaçu, provisoriamente propostos como limítrofes,

integrantes do seu domínio territorial. Assim a disputa estendeu-se. O Paraná impetrou embargos, mas estes foram rejeitados pelo STF em 1909 e outra vez em 1910, mantendo assim a decisão do Acórdão de 1904 (MUCHALOVSKI, 2018, p. 18).

Figura 1: Mapa do território contestado



Fonte: Muchalovski, 2018, p. 18.

Durante o longo período de conflito político-jurídico iniciado efetivamente em 1853, estendendo-se aos primórdios do século XX, grupos políticos locais passaram a se formar na região contestada, um em União da Vitória e outro em Canoinhas. Ambos reivindicando jurisdição sobre o vale do rio Timbó, uma região bastante específica do espaço em litígio, local abundante em erva-mate, na qual as rivalidades políticas instigaram fazendeiros e coronéis a tomar lado na “questão de limites”. Mas, para além da “questão de limites”, a questão estrutural fundante e deflagradora dos vários conflitos é agrária, ou melhor, fundiária, envolvendo a imposição de novos regimes societários e culturais no que tangem a relação Homem-Natureza, ou Homem e Ambiente costumeiras das populações locais. Por se tratar de um conflito fundiário, o Contestado sobrepõe-se espaço-temporalmente às questões indígenas e às políticas indigenistas entre o final do século XIX e

início do XX na região.

O clima de tensão influenciou diretamente em ações violentas promovidas em todo o vale do Timbó. Possesores e sitiados eram constantemente assediados e ameaçados por lideranças locais defensoras de um ou outro estado, assim como também acabavam por tomar partido nas desavenças, participando da prática de depredações e incêndios às propriedades e, em alguns casos, cometendo assassinatos. Muitos dessas ocorrências foram abundantemente abordadas pela imprensa que publicava nos jornais de Curitiba os corriqueiros acontecimentos como meio de fazer pressão ao governo federal, no intuito de obter uma decisão favorável quanto a “questão de limites”. Em meio a essas várias matérias, há muitos casos que tratam da ação de indígenas naquela região, seja em ataques às fazendas ou como vítimas do avanço exploratório de grupos não-indígenas. Estes casos nos permitem delinear pontos sobre a presença de população autóctone na região, como também buscar dimensionar a efetiva participação destes nos eventos.

Como já apontado pela historiografia, a região próxima à União da Vitória era habitada pelos índios Jê Meridionais, ou seja, pelos Kaingang e Xokleng. Esses Índios tiveram um papel importante não só no Contestado, mas também em outros conflitos anteriores, como a Revolução Federalista, por exemplo. Segundo D’Angelis (1984, p. 41) o avanço das tropas vindas do Rio Grande do Sul durante a Revolução promoveu a fuga de muitos Índios Kaingang daquele estado para o norte. Muitos desses Índios juntaram-se a outros grupos no Irani, assim como também acabaram por fazer alianças com os “maragatos”, estabelecendo laços de solidariedade que acabaram por engajar indígenas na economia regional, especialmente no corte de erva-mate (D’ANGELIS, 1984, p. 43). Após a derrota das tropas de Gumercindo Saraiva em 1894, muitos “ex-maragatos” acabaram obtendo refúgio junto aos Kaingang. Mesmo caso de muitos nacionais que, expulsos de suas terras pelas empresas colonizadoras e por ação de coronéis, encontraram guarida com os Índios, aceitando viver conforme seus costumes e leis (D’ANGELIS, 1984, p. 55). Após a Guerra do Contestado muitos dos que nela lutaram também se abrigaram junto aos indígenas (SANTOS, 1970, p. 45).

Se, com o alargamento das fronteiras exploratórias da terra, impetradas pelos múltiplos expedientes levados a cabo no início do século XX – incluindo as empresas colonizadoras, a construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande e a instalação de madeiras como a *Lumber Company*³ – e as diferentes conturbações de ordem política, como a Revolução Federalista e a questão de limites, incitaram confrontos, também permitiram a

³ A *Southern Brazil Lumber Colonization Company* foi uma subsidiária da Brazil Railway Company, empresa norte-americana ligada ao grupo do influente empresário Percival Farquhar, responsável pela construção da linha sul da ferrovia do Contestado. A *Lumber*, como ficou conhecida, procedeu, ao longo da estrada de ferro, extensiva exploração de madeira e venda de lotes para colonização. No contexto de privatização da terra, a situação influenciou a adesão de sitiados sertanejos ao movimento do Contestado, uma vez que a ação da empresa expropriava-os, como também impedia que realizassem a coleta de erva-mate (MUCHALOVSKI, 2018, p. 19-20).

integração de diferentes grupos de Índios e caboclos, pois havia um motivo comum entre eles: a luta pela terra. Especialmente no vale do Timbó, espaço disputado desde o tempo do Império pelas então províncias contentoras (Paraná e Santa Catarina), um subgrupo Xokleng (os *Xokleng-Ngrokòthi-tô-prèy*) fazia constante presença.⁴ Ora estabelecendo franco embate aos não-índios, ora, assim com os Kaingang, permitindo acordos de cooperação. Esse grupo, que habitava e percorria a região que vai de Palmas, Calmon, Mattos Costa até Canoinhas, Rio Negrinho e demais áreas onde o Contestado se concentrou – diferentemente dos Kaingang que estavam em número maior e muito mais espalhados pelo território e viviam em diferentes relações de graus de contato com os não indígenas e também com demais subgrupos Kaingang –, ofereceu um nível de resistência maior ao convívio com os não-índios, sendo contatados, de forma não belicosa, e oficialmente pela primeira vez em 1911, um ano antes do início da Guerra do Contestado.

OS JÊ MERIDIONAIS NO TERRITÓRIO CONTESTADO

Conforme apontam os estudos arqueológicos, a presença indígena no Território do Contestado data há pelo menos 1.500 anos (MOTTA, 2017, p. 173) ou até mesmo há mais de 5.000 anos (SANTOS, 1987, p. 28), ocupando uma vasta área circunscrita além daquela que fora palco a Guerra do Contestado, estendendo-se desde as encostas da Serra Geral ao atual extremo oeste catarinense, e dos Campos Gerais e arredores de Curitiba até parte norte do Rio Grande do Sul. No que refere-se ao espaço habitado pelos Kaingang, este delimitava-se pelas margens do rio Uruguai até a bacia do rio Mampituba, enquanto a ocupação pelos Xokleng dava-se desde os Campos de Lages, Curitibaanos e Caçador a leste, nas matas de Araucárias, ao encontro do território Kaingang. Contudo, não se pode pensar que esses grupos tinham um território definido ou que formavam uma unidade singular (SANTOS, 1987, p. 28), haja vista que se mantiveram ao longo do tempo sob constante mobilidade e em conflitos interétnicos.

Apesar de pertencentes ao mesmo tronco linguístico, Macrô-Jê e família linguística Jê ou Tapuia (designação em uso antes dos estudos e classificações linguístico-culturais vigentes, para os não falantes da língua tupi; tupi-guarani), os Kaingang e Xokleng não compartilham de uma mesma língua. Segundo Wiik (1999), seguindo a perspectiva dos próprios falantes da língua, “de acordo com os Índios, na TI Ibirama (SC), fala-se o ‘xokleng’, um idioma próximo ao kaingang. Os Xokleng dizem entender alguma coisa de kaingang, mas não o falam”. Muitas vezes confundidos entre si e com outros grupos indígenas, os Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng) tiveram ao longo do tempo variadas denominações como Bugres, Coroados, Guaianás, Botocudos, Xocrés, Aweikoma,

⁴ Para história da presença dos subgrupos xokleng na região, ver: Wiik (1999).

Kaingangs de Santa Catarina, entre outros. Muitas destas designações, em alguns casos pejorativos, não condizem como com suas autodenominações, como é o caso dos Xokleng da Ibirama (SC) que hoje se intitulam Laklanõ, que significa “gente do sol” ou “gente ligeira” (WIIK, 1999).

Cabe ressaltar que a partir da segunda metade do século XIX haviam três sub grupos ou facções Xokleng, sendo uma denominada Laklanõ que percorria a região de Ibirama junto ao rio Hercílio, outra conhecida como Angying estabelecida próximo a serra do Tabuleiro no litoral sul de Santa Catarina estendendo-se até as encostas da Serra Geral catarinense, e a terceira a Ngrokòthi-tõ-prèy habitando a área de fronteira com o Paraná, no atual município de Porto União (seus remanescentes constituem a TI Rio dos Pardos). Sobre esta última facção, até o momento são raras as pesquisas – exceto pelo trabalho de Gomes (2010) e Pereira (1995). Apresenta-se assim uma carência que necessita ser suprida, permitindo desvendar importantes aspectos sobre a participação deste grupo nos eventos do Contestado.

No que tange a ocupação da região do Timbó, verifica-se que esta era percorrida por ambos os grupos, tendo os Kaingang um domínio maior na margem direta do rio do Peixe, afluente do Uruguai, enquanto os Xokleng ocupavam de maneira nômade toda a bacia do rio Timbó, afluente do Iguaçu, percorrendo toda a área desde Calmon, União da Vitória até as proximidades de Rio Negro e do Rio Preto, no atual município de Rio Negrinho. Todo este território sofreu grande impacto a partir de 1903 com a construção da Estrada Estratégica de Palmas, ligando União da Vitória a Palmas, e a construção do trecho sul da Estrada de Ferro São Pulo-Rio Grande a partir de 1908. Ambas as obras adentravam o território ocupado pelos Índios, promovendo assim inúmeros conflitos que ocasionaram a morte de trabalhadores das obras e indígenas.

Entretanto, desde a abertura do Caminho de Tropas, na primeira metade do século XVIII, os contatos entre Índios e não-índios passaram a ser mais intensos. Foi também por meio desses caminhos que se iniciou uma frente de ocupação do território, originando os primeiros núcleos populacionais que precisaram aprender a conviver com o gentio nativo. Tal frente exploratório deu começo para uma restrição dos espaços de caça e coleta dos indígenas e, conseqüentemente, originando uma série de confrontos sangrentos. Por este motivo, em 1875, na Estada da Mata, nos Campos da Estiva ao sul de Rio Negro, tentou-se criação de um primeiro aldeamento através do sertanista Joaquim Francisco Lopes que ficou responsável pela criação da Colônia Indígena São Tomaz de Papanduva – local hoje sobreposto parcialmente pela sede do município de Papanduva (SC). Como a iniciativa não obtivera sucesso, não conseguindo o aldeamento do grupo no tempo planejado e devido ao corte de verbas pelo governo da província do Paraná, o posto de atração foi extinto em 1877.

Uma nova tentativa de aldeamento dos Xokleng – que muito provavelmente, assim como os de Papanduva, formavam o subgrupo Laklânõ – fora posta em prática somente em 1914 por meio do jovem funcionário do SPI, Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, o qual estabeleceu contato não belicoso como o grupo que transitava pela região do rio Plate, na confluência com o rio Hercílio. Também em 1914, um grupo Xokleng (que formavam o subgrupo Ngrokòthi-tõ-prèy) que viva na bacia do rio Jangada, próximo a União da Vitória, tivera uma primeira experiência com os funcionários do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) por meio dos sertanistas João Pereira Gomes (João Serrano) e Fioravante Esperança que instalaram o Posto Barra Bonita. Depois do insucesso na formação manutenção do aldeamento devido ao ataque de fazendeiros e colonos, o posto foi transferido para o vale do rio Timbó, em São João dos Pobres – atual município de Matos Costa. Em 1918 uma nova mudança se dera, estabelecidos então em Rio dos Pardos, no limite do município de Porto União com Calmon, onde parte dos descendentes deste subgrupo Xokleng permanece até hoje na Terra Indígena Rio dos Pardos.

Portando, a partir deste ponto, o que será exposto neste texto consistirá basicamente em traçar alguns caminhos embasados em relatos encontrados na imprensa do início do século XX quanto a embates calhados entre estes coletivos indígenas e as frentes de expansão do território, os quais impactam na construção de objetos de pesquisa mais sistemáticas e exaustivas que podem esclarecer lacunas acerca da participação dos Índios no Movimento do Contestado, seja no papel desempenhado enquanto coletivos e/ou indivíduos ativamente participantes das contendas, seja como instrumentos de apoio aos sertanejos engajados na luta, ou até mesmo através da disponibilização de seus refúgios, toldos e territórios como locais de refúgio e organização da resistência sertaneja e cabocla ao longo do período do conflito.

A PRESENÇA INDÍGENA NO TIMBÓ

A região do vale do rio Timbó que tem sua nascente no alto da Serra do Espigão às margens da BR116 em Timbó Grande, local do grande reduto de Santa Maria, e sua foz em Porto União desembocando no rio Iguazu, perpassa todo um território que fora escolhido, a partir de março de 1914 – especialmente após o ataque ao reduto de Caraguatá, o qual incidiu na reelaboração da organização do Movimento Sertanejo, predominando, a partir de então, as chamadas lideranças “de briga”, através da ascensão de Chiquinho Alonso (MACHADO, 2004, p. 37) –, como locais apropriados para a construção de várias “cidades santas”. A localização do vale, em meio a serras e longe das principais vias que ligavam os lugarejos, dificultou a marcha do Exército possibilitando diversas vitórias dos sertanejos.

Toda essa área é caracterizada por inúmeros relatos de contato entre a população dita “nacional” com grupos de “silvícolas”. O primeiro grande encontro, caracterizado pela violência, dera-se em 1629 através da incursão do bandeirante Antônio Raposo Tavares, o qual, com parte de uma tropa de três mil portugueses e novecentos caboclos, destruiu doze aldeias indígenas no vale do Iguaçu, retornando depois a São Paulo, onde vendeu vinte mil índios (TOKARSKI, 2002, p. 101). Outro encontro sangrento relatado pela historiografia aconteceu em 1868, no local chamado Passo Ruim, a cerca de 42 quilômetros de Rio Negro. Na ocasião, seis tropeiros que iam de Rio Negro a Lajeado foram surpreendidos ao anoitecer por Índios Xokleng em um ponto de parada. Como resultado, dera-se a morte de todos os condutores da tropa (MOTA, 2017).

Na primeira década do século XX os jornais rapidamente transformaram-se mecanismos para divulgação e consolidação do ideal republicano. Nesse contexto, a mídia jornalística apresentava-se como instrumento dos partidos políticos para expressarem à elite nacional suas opiniões sobre os diversos acontecimentos no Brasil. Em cada estado o Partido Republicano detinha o controle redacional sobre um periódico. No Paraná, destaque para o jornal **A República**, durante muito tempo chefiado por Vicente Machado, que governou o estado entre 1903 e 1906 além de ter assumido a administração por diversos momentos durante a Revolução Federalista. O jornal **A República** expunha por diversas vezes a preocupação sobre a presença dos Índios “botocudos” na região do Contestado. Tentava, assim, expor aos seus leitores uma visão dualista sobre os indígenas. Ao mesmo tempo que os considerava inferiores perante a “raça branca”, também os enaltecia quanto a valentia e audácia de suas ações em resistência à ocupação do território.

Elles percorrem desde as matas que cobrem as encostas da serra Marítima até o rio Timbó, na bacia hydrographica dos rios Negro e Iguassú ao Norte da zona contestada, e até o rio do Peixe, na bacia do Pelotas ao Sul. São valentes e atacam ás vezes de emboscada, em virtude da inferioridade de suas armas: – o arco e a frecha com ponteira de ferro ou madeira; tacape de cerca de metro e meio de extensão, – arma terrível que divide em dois o craneo que receber dele um golpe em cheio (A REPUBLICA, 1904).⁵

Havia, por um lado, um certo enaltecimento da bravura do indígena atrelada a sua quase não humanidade. Os Xokleng eram tidos, pela própria ideologia da supremacia e hierarquia atribuídos à raça, como ocupando um espaço liminar entre a animalidade e a humanidade. Por outro lado, havia a sua caracterização como fraca e perigosa, como uma “besta”. Também havia ambiguidades quanto a política de integração do índio via promoção da miscigenação até então defendida pela Coroa e Império, mas atacada no início da República, pois a raça indígena poderia não conseguir ser domesticada, depurada pela miscigenação (SCHWARCZ, 1993). Ademais, a ideologia da modernidade expressa pelo

⁵ Optou-se neste texto pela reprodução fiel da grafia apresenta nas fontes para não alterar o teor dos documentos utilizados.

trem, pela tecnologia, ciência, industrialização etc., eram sacralizados à época, em especial em Santa Catarina (cultura sobre natureza), e nesse cenário os índios eram símbolo do atraso, que deveria ser apagado, se não exterminado, integrado e invisibilizado.

No Paraná também havia um periódico que durante muitos anos fizera oposição ao **A República**: o **Diário da Tarde**; mantido, em distintos momentos, por diferentes grupos de industriais, estes ligados principalmente a exportação de erva-mate e integrantes do Partido Conservador durante o Império. O respectivo jornal também noticiou a presença indígena no Timbó. Porém, mesmo contrário ao jornal representante do Partido Republicano no Paraná, não diferia deste quanto sua opinião sobre os povos autóctones, principalmente os Xokleng, apresentando muitas das vezes um discurso extremamente ofensivo, como o que fora publicado em 1903:

A lei da seleção natural é fatal como a morte, os fracos devem desaparecer na luta de todos os instantes pela vida e os bugres são os mais fracos, não só fisiologicamente, como intelectualmente. O seu desaparecimento se dará, ou pelo esmagamento irremediável produzido pela avalanche dos brancos, que rola crescendo por sobre todo o território nacional, ou na fusão com o novo sangue determinado a mestiçagem bastarda, que terá também vida efêmera, porque é raça inconstituída, de transição (DIÁRIO DA TARDE, 1903).

Apesar dos conflitos ocorrerem desde o século XVIII com o estabelecimento do Caminho de Tropas – agravado posteriormente com a intensificação do trânsito de animais e tendo seu auge a partir de meados do século XIX –, foi através da colonização por meio de imigrantes europeus que a questão se tornara mais tensa. Fazia-se necessário assim, no pensamento da imprensa, exercer pressão junto aos poderes governamentais para “solucionar” os problemas relacionados aos coletivos indígenas não aldeados e considerados selvagens, como o caso dos “botocudos”. Os presidentes de Estado expunham tal pressão por meio das mensagens anuais que, obrigados por lei, enviavam ao Congresso Representativo dando conta das ações do poder executivo.

Vidal Ramos, presidente de Santa Catarina entre 1910 e 1914, manifestou em seu pronunciamento ao Congresso Estadual de 1911 a preocupação com relação aos conflitos entre imigrantes e Índios no estado. Dizia ele: “Não é possível consentir que o índio nomade, á sombra da protecção que lhe offerecemos, vá fazendo guerra ao trabalhador civilizado, repellindo-o assim do solo que queremos e devemos povoar, para a grandeza do paiz” (SANTA CATARINA, 1911, p. 38).

Em seu texto, Vidal Ramos deixou claro o incomodo que a presença indígena no território lhe representava. As iniciativas de branqueamento da nação impetradas na República e o desejo de povoação por meio de colonização, esbaravam na resistência dos povos autóctones ao processo. Na mensagem de 1911 ao Congresso, disse não haver no governo assunto que mais se falasse (SANTA CATARINA, 1911, p. 37).

Seguindo o argumento de Schwarcz (1993), a miscigenação que era tida como saída para integração dos índios desaldeados e “selvagens” como os Xokleng, defendida por políticas indigenistas a longo dos governos colonial e imperial, começa a ser vista com maus olhos diante da ideologia inerente ao discurso racial. Se o genocídio e barbáries cometidas por milícias começa a ser duramente criticada e mitigada via criação SPI, o etnocídio tinha caminho livre via invisibilidade com base na ideia de “impureza” e “aculturação” dos “índios misturados”, “acabocados”, portanto sem direito à terra, políticas territoriais específicas constantes na legislação vigente de direitos originários gozados pelos índios desde o Brasil Colônia.

Assim também fora no governo do Paraná. Por diversas vezes o Estado enviou para a região de Palmas e União da Vitória forças policiais para fazer incursões de extermínio aos ditos “nacionais”, que na visão da elite política representava uma séria ameaça às colônias e aos trabalhadores das obras de infraestrutura em curso (A NOTÍCIA, 1906; DIÁRIO DA TARDE, 1906). Desde o tempo do Império havia um descompasso entre a legislação e suas variações que pretendiam proteger os indígenas, reconhecendo direitos específicos, como o direito originário à terra, por exemplo, mas que conviviam com a miscigenação forçada, o aldeamento, o extermínio dos índios resistentes aos aldeamentos e catequese, até chegar ao seu não reconhecimento enquanto “índio”, e desta forma roubar-lhes suas terras, reduzir aldeamentos e joga-los ao mundo da escravidão ou de agregados às fazendas e vilas locais. Ademais, outro problema advindo com a República é que a política indigenista passou a ser questão das administrações provinciais e depois dos estados, sob a ordem das novas elites locais formadas por coronéis, políticos, burocratas, e demais segmentos que desejavam e promoviam a matança indígena.

Durante a década de 1890 os jornais destacavam a ocorrência de contatos violentos em todo o vale do Timbó, Paciência e Iguaçu. Um desses casos acabou por fazer parte da memória coletiva no município de Canoinhas, ocorrido em 1898. Naquele ano, devido ao avanço das frentes de colonização, alguns fazendeiros entraram em conflito com grupos indígenas nas proximidades da foz do rio Timbozinho. Muitas dessas ocupações se davam através do extermínio do “gentio” ou pelo seu afugentamento, o que gerava retaliações. Foi assim que em fim de 1898 as famílias de João Bueno, Fernando Padilha, Manoel Calixto dos Santos e João Alves (João Gordo) foram “atacadas” por indígenas, tendo como resultado a morte de 25 pessoas, 16 no local e outras 9 em decorrência de ferimentos. Da família de João Gordo sobrevivera apenas ele e seu filho Brazílio, com 18 anos de idade (A REPÚBLICA, 1900). Um ano antes, em 1897, na mesma região, a família de Francisco Guimarães também foi morta. Provavelmente por vingança a alguma ação violenta cometida contra os Índios. Os acontecimentos acabaram por marcar a memória coletiva do lugar, ficando este conhecido como “Serra das Mortes”.

As ocorrências continuaram tendo atenção dos jornais na primeira década do século XX. Em 1904, o **A República** noticiou que as investidas indígenas sobre os habitantes do Timbó eram corriqueiras. Segundo os relatos, na estrada do Timbó que ligava União da Vitória a São João dos Pobres (atual município de Matos Costa), uma comitiva de muares levando cereais foi surpreendida por disparos de flechas, sendo ferido um jovem, filho do fazendeiro Absalão Carneiro. Os empregados do referido fazendeiro fugiram levando o moço com uma flecha atravessada ao peito, deixando para trás as mulas e a carga. No dia seguinte, quando retornaram para buscar os itens que transportavam, encontraram os animais mortos e toda a mercadoria espalhada pelo chão, tendo os Índios levado apenas as sacarias⁶ (A REPÚBLICA, 1904). Dias depois, na mesma região, acontecera um ataque a fazenda de Manoel de Araújo, saindo ferido um empregado do fazendeiro (O DIA, 1904).

As investidas, principalmente sobre as fazendas que se expandiam, explica-se pela resistência indígena a ocupação de seu território. Cabe salientar que nesse mesmo período dava-se a execução de considerável obra de melhoria na Estrada Estratégica de Palmas, ligando o município de mesmo nome a União da Vitória (atual trecho da BR 153) e, alguns anos de pois, entre 1908 e 1910, a construção da do trecho sul da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande. A considerável concentração de trabalhadores nas duas frentes promovia uma enorme modificação no ambiente ocupado, tanto por Xokleng da região do Timbó como por Kaingang de Palmas, devastando enormes espaços de mata e as ocupando progressivamente por meio da colonização mediante inserção de imigrantes europeus. Tal processo restringia cada vez mais o seu território tradicional, locais de caça e coleta destes indígenas, incitando a ocorrência de reações violentas. A própria empresa incumbida pela obra da estrada de ferro e o Exército, responsável pelas melhorias na Estrada de Palmas, mantinham grupos armados para proceder ofensivas aos Índios. Várias dizimações ocorreram, mas também por diversas vezes os trens que retornavam a União da Vitória traziam os corpos de trabalhadores vitimados por flechas e tacapes (WACHOWICZ, 1969, p. 475).

Como é passível de percepção, havia naquele período pré-Guerra do Contestado, e mesmo durante os anos do conflito, intensas manifestações sobre a presença indígena em todo o vale do Timbó. Concomitante com o estabelecimento de redutos. A memória coletiva da região indica a existência de estreitos laços entre os povos originários do planalto com o Movimento Sertanejo. Nos relatos de João Eufrásio, cacique de um grupo Kaingang de Fraiburgo, colhidos por Santos (2014, p. 88), revela que na região de Liberata, próximo a Fraiburgo:

⁶ Conforme alude Machado (2004, p. 81), “raramente os bugres roubavam as mercadorias; geralmente espalhavam toda a farinha e açúcar pelo chão, levando apenas os sacos de tecido e as fivelas e alças de metal”.

[...] tinha um grupo de índio bem bom ali, nesse tal de Liberata ali né. Então daí, meu avô contava né, só que daí foram chegando os branco, já digamos assim né, os fazendeiro né, e foram expulsando os índio. Até inclusive você sabe já da Guerra do Contestado naquela época né. Então muitos índio eles mataram e muitos escaparam daí né, viram que era muito grande a revolta ali né matando índio ali né [...]

Outro trabalho que menciona a participação de grupos indígenas no conflito – desta vez de forma mais efetiva – é o de Alves (2009, p. 34-35). Segundo o autor, por diversos momentos do desenrolar da guerra, líderes dos redutos buscaram asilo junto aos Kaingang, sendo a aldeia atacada posteriormente por piquetes de vaqueanos, sendo estes surpreendidos pelos Índios e obrigados fugir do confronto. Apesar das menções de Alves necessitarem de uma comprovação documental, elas nos revelam que na memória local o envolvimento indígena no Contestado se faz presente e é abordado de maneira intrínseca. O fato da documentação oficial ter sido produzida por uma elite política, militar e intelectual que, seja de forma intencional ou não, não conseguiu distinguir a multiplicidade étnica dos envolvidos, englobando todos em categorizações pejorativas como fanáticos, jagunços, bandoleiros, entre outros, ou simplesmente como caboclos, demonstra uma invisibilidade que não reflete o imaginário social da região, ou a memória viva através das narrativas dos remanescentes e descendentes dos que viveram o auge dos conflitos.

Um outro elemento a dar ênfase a essa estreita relação dos Índios com o Contestado se observa pela devoção dos remanescentes indígenas ao Monge João Maria. Conforme expôs Wiik (2018, p. 67):

Pelas várias Terras Indígenas Kaingang por onde trilhei, seja através de incursões de campo, ou através de leituras de monografias etnográficas, e, em especial, na Terra Indígena Xaçapé, onde nos primeiros anos de 2000 conduzi pesquisa de campo de cunho etnográfico *per se*, observei a presença de santuários dedicados a São João Maria, capelinhas erguidas “nas águas de São João Maria”, “batismos nas Águas de São João Maria”, narrativas sobre visões com São João Maria que se apresenta aos Índios na forma de animais. São João Maria sentido e expresso na forma de espíritos-guia que se apresentam em sonho aos *kujã* (xamãs) kaingang, indicando terapias e procedimentos de cura e tratamento para enfermidades; João Maria que profetiza a chegada do agro-negócio, o uso de veneno que leva à morte, à desunião e à novas formas de violência e exploração de “Índios pelos Índios”, à destruição das matas, das florestas virgens, o fim dos tempos. Também conheci um São João Maria que indica aos Índios onde será a nova aldeia a ser conquistada na sua luta por terras usurpadas pelos “brancos”. Vi Índios preservando matas e nascentes de águas tidas como sagradas e consagradas por São João Maria como forma de mantê-lo presente entre eles. Vimos *kujãs* kaingang “acaboclos” viajando pelas cidades para performar curas entre os brancos das cidades, “brancos” vindo às casas e capelas edificadas pelos Índios para participar de festas e rituais em homenagem a São Sebastião, onde aspectos da vida social e ritual pré-contato se justapõem aos encontrados nas expressões do catolicismo popular da região Contestada segundo a Historiografia assim como encontradas nos tempos atuais. Festas nas aldeias onde santos Católicos como São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida e São João Maria são cortejados e coroados, onde fincam-se cruces de cedro e celebra-se um parentesco ritual entre os Índios e os “caboclos” da região.

Enfim, os inúmeros elos deste emaranhado de evidências a se desentranhar propõem algumas ilações acerca dos espaços de ocupação indígena indicadas nas fontes e na memória coletiva. Como já demonstrado, o território seguido pela extensão do rio Timbó e outros afluentes do Negro e Iguaçú, como o Paciência, foram marcados por intensa presença Xokleng e Kaingang durante as décadas de 1890 e 1900, verificada principalmente pelos relatos jornalísticos. Nesta mesma região originaram-se posteriormente vários redutos rebeldes. Nas margens do Timbozinho por exemplo, próximo a Serra das Mortes – onde fora vitimada a família de João Gordo –, estabeleceram-se os redutos de Pedra Branca e Bom Sossego, locais em que atualmente encontra-se uma vila cujos membros compõe uma parentela extensa que se autodenominam remanescentes indígenas entrecasados com caboclos do Contestado. Na estrada entre União da Vitória e São João dos Pobres, onde dera-se o ataque a tropa de mueres em 1904, formou-se o reduto de São Pedro. Muito próximo desses locais, em 1918 o sertanista João Serrano formou, junto as margens do rio dos Pardos, o aldeamento de mesmo nome, constituído por Índios Xokleng. Ao sul, próximo do grande reduto de Santa Maria, no local chamado Liberata, sabe-se que era área de ocupação Kaingang.

Como tentou-se demonstrar ao longo deste capítulo, evidencia-se a existência de uma sobreposição de espaços e tempos entre o Movimento, o Conflito e os embates do Contestado e a presença indígena na região, inferindo-se, com confiança, na existência de uma complexa rede de relações estabelecida entre estas populações as quais também formaram os contingentes humanos da resistência sertaneja das cidades santas. As primeiras trilhas para futuras pesquisas Etnohistóricas que considerem a presença e especificidades da população indígena na região vis-à-vis evento histórico do Contestado estão abertas.

REFERÊNCIAS

A Notícia, Curitiba, Ano II, n. 61, 16 jan. 1906.

A República, Curitiba, Ano XV, n. 220, 3 out. 1900.

A República, Curitiba, Ano XIX, n. 254, 2 nov. 1904.

A República, Curitiba, Ano XIX, n. 181, 6 ago. 1904.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39 – 2012.

ALVES, Sebastião Luiz. **Guerra do Contestado**. Curitiba: Edição do Autor, 2009.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Originária Nº 7**, Acórdão. Autor - O Estado de Santa Catarina. Réu - O Estado do Paraná. 1904. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/sobreStfConhecaStfJulgamentoHistorico/anexo/ACOr7.pdf>. Acesso

em: 8 maio 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. História dos índios no Brasil. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

D'ANGELIS, Wilmar. **Toldo Chimbangue**: história e luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: Cimi-Regional Sul, 1984.

Diário da Tarde, Curitiba, Ano IV, n. 1186, 24 jan. 1903.

Diário da Tarde, Curitiba, Ano VIII, n. 2105, 16 jan. 1906.

GOMES, Iraci Pereira. **Os Xokleng do Rio dos Pardos**. 143f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2010.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. **Os errantes do novo século**: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MOTA, Lúcio Tadeu. Passo Ruim 1868: as estratégias dos Xokleng nas fronteiras de seus territórios do Alto Rio Itajaí. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, 2017.

MUCHALOVSKI, Eloi Giovane. **Fagulhas do Contestado**: os conflitos nos vales do Timbó e Paciência através da imprensa (1900-1908). São Paulo: Liber Ars, 2018.

O Dia, Florianópolis, 5 nov. 1904, Ano IV, n. 1138.

PEREIRA, Walmir da Silva. **A ferrovia São Paulo-Rio Grande e os índios Xokleng**: relações interétnicas e modernidade no Brasil Meridional. 204f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1995.

RENK, Arlene. Expropriação do campesinato caboclo no oeste catarinense. *In*: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENESES, Marilda Aparecida de. MARIN, Rosa Azevedo. **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

SANTA CATARINA. **Mensagem ao Congresso Representativo do Estado em 23 de julho de 1911 pelo Governador Vidal José de Oliveira Ramos**. Florianópolis: Gab. Typ. O Dia, 1911.

SANTOS, Rafael Benassi dos. **A luta indígena pela terra no Brasil contemporâneo**: um estudo etnohistórico de uma ocupação Kaingang em Fraiburgo - SC (2009). 131f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **A integração do Índio na sociedade regional**: a função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1970.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e bancos no sul do Brasil**: a dramática experiência dos Xokleng. Porto Alegre: Movimento; Brasília: Minc/Pró-Memória/INL, 1987.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TOKARSKI, Fernando. **Cronografia do Contestado**: apontamentos históricos da região do Contestado e do Sul do Paraná. Florianópolis: IOESC, 2002.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. **Messianismo e conflito social**: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916). 2. ed. São Paulo: Ática, 1977.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. A imigração e os botocudos (Xokleng) do Taio. In: **Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História**, 1967, Porto Alegre. Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. Colonização e migração. São Paulo: USP, p. 469-495, 1969. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Awachowicz-1969-xokleng/Wachowicz_1969_BotocudosTaioXokleng.pdf. Acesso em: 19 mar. 2015.

WIJK, Flavio Braune. Xokleng. **Site Povos Indígenas do Brasil**. São Paulo, jun. 1999. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xokleng>. Acesso em: 05 mai. 2019.

WIJK, Flavio Braune. Invisibilidades indígenas e o Contestado: ilações exploratórias e preliminares orientadas à estudos e pesquisas em Antropologia Histórica. In: TOMPOROSKI, Alexandre Assis; ESPIG, Márcia Janete (Orgs). **Tempos de muito pasto e pouco rastro**. São Paulo: Liber Ars, 2018.

O ESBULHO DO TERRITÓRIO DOS GUARANI PARANAENSES NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX: ENTRE DITADURAS, VIOLÊNCIAS E RESISTÊNCIAS

Osmarina de Oliveira
Clovis Antonio Brighenti

O Guarani andava livre pra pescar,
pra ir pro outro lado [país] sem problema,
a gente se dirigia somente ao Chamoi,
se o Chamoi queria, ele autoriza o grupo para pescar.
Era assim naquele tempo .
(MOREIRA, 2017)

INTRODUÇÃO

“Era assim naquele tempo”, refere-se Rocendo Moreira sobre o tempo de antes, numa definição temporal distinta da perspectiva cronológica ocidental. O tempo de antes pode ser de antes da chegada dos europeus, como de um tempo recente, no qual os Guarani paranaenses¹ viviam livremente no oeste do Paraná, antes da chegada da colonização em meados do século XX.

Objetivando apresentar elementos para compreender a trajetória histórica do povo Guarani no Oeste do Paraná, faremos uso de elementos da memória desse povo em oposição a memória oficialmente estabelecida pelos detentores do poder econômico, que além de negar a presença busca “desindianizar” essa população a fim de justificar e legitimar a expropriação e expulsão de seus territórios. Os documentos históricos dialogam com textos acadêmicos e fontes históricas produzidas sobre a região, elucidando elementos que fizeram com que um povo, considerado extinto, pudesse reaparecer e enfrentar diferentes ciclos de violência imposta pelo colonialismo em diferentes momentos do século XX. Esse “reaparecer” dos Guarani na região, difere-se do contexto analisado por João Pacheco de Oliveira (2004) sobre as etnogêneses na região Nordeste do Brasil. O conjunto de fontes documentais que tratam do povo Guarani na região é escassa, porém a riqueza da memória desse povo compensa a escassez da produção oficial. O diálogo interdisciplinar e uma nova leitura sobre velhos documentos elucidam contextos históricos que até então foram pouco ou mal compreendidos.

Um agravante do processo de expropriação e imposição da memória oficialmente estabelecida foi a ditadura militar brasileira, que em região de fronteira se manifestou com extrema intolerância impondo seus megaprojetos de turismo e obras de infraestrutura como a Ponte da Amizade, Itaipu Binacional e rodovia BR 277. As ações dos governos

¹ Por Guarani paranaense compreendemos os grupos Ava-Guarani que vivem na região do Alto Paraná e Canindeyu (Paraguai), Oeste paranaense (Brasil) e parte da Província de Misiones (Argentina).

militares, em continuidade às políticas nacionalistas de Vargas, como a Marcha para o Oeste e criação do Território do Iguçu, num curto espaço de tempo, transformaram a população Guarani em desterrados e estrangeiros em seus próprios territórios. De guardiães das terras, das matas e dos rios foram transformados em invasores e fora da lei.

Os Guarani resistiram pela memória, tanto nos “acontecimentos vividos pessoalmente”, como observa Pollak (1992, p. 2), como aqueles “vividos por tabela”, ou seja, vividos pela coletividade e transmitidos às novas gerações, no conceito de memória coletiva de Halbwachs (2006). A estratégia adotada pelos Guarani passou pela invisibilidade quando essa era a melhor alternativa para resistir, quando o *sarambi*² se materializava também em violência física, na exploração da mão de obra, na casa sendo queimada por particulares ou pelos órgãos do Estado, na pistolagem, nas ameaças de morte, nas águas do rio Paraná subindo e cobrindo lavouras, casas e cemitérios, seus lugares sagrados.

A estratégia de resistência Guarani ao longo de pelo menos quatro décadas assemelha-se ao conceito de murta, expresso pelo padre Jesuíta Antônio Vieira, fácil de malear, porém que num breve descuido voltava a sua forma original. Embora não se trate de evangelização, como ocorreu com Vieira, no caso Guarani, observamos que os mesmos souberam lidar com o mundo não indígena a fim de sobreviver ao funesto processo, sempre dentro das possibilidades historicamente estabelecidas. Se assemelharam aos não indígenas para tornarem-se invisíveis, quando as condições lhes eram desfavoráveis. A partir da década de 1980, um conjunto de fatores permitiu a reafirmação da identidade e apresentarem-se novamente ao mundo, como Guarani, em processo de resiliência extremamente surpreendente. São os povos indígenas deixando os bastidores para assumir os palcos, em referência a obra de Maria Regina C. de Almeida (2010). Obrigaram as ciências sociais mudar sua perspectiva historiográfica sobre os povos indígenas, admitindo-os como sujeitos dos processos históricos e não vítimas indefesas e passivas do colonizador. A nova perspectiva historiográfica está estreitamente vinculada aos estudos decoloniais, não como uma volta ao passado, mas como um diferente olhar para o passado e fundamentalmente com uma crítica ao presente.

As definição e autodenominações dessa população que se convencionou chamar de Guarani são bastante diversas. O nome Guarani surge pela primeira vez em 1528 no registro de Luiz Ramirez, tripulante da expedição de Sebastian Caboto, quando subiam o rio do Prata. Ocorre que nas diferentes regiões os nomes dos Guarani eram empregados a gosto de quem os registrava. Durante os séculos XVI e XVII, os cronistas denominavam “guaranis” os grupos de mesma língua que encontravam desde a costa Atlântica até o Paraguai esse grupo se organizava em Tekoha Guasu, definidos como “povoados” por Cabeza de Vaca, designadas pelo nome do líder local ou do rio às margens do qual

2 Esparramos.

habitavam, compunham a “nação Guarani” (LADEIRA, 2002, p. 55). Susnik registra que os grupos se organizavam em torno de *guara*, grandes contingentes populacionais articulados em torno de líderes maiores. Em seus estudos, Susnik identificou ao menos 14 *guara* no território Guarani, cada qual com seu nome próprio.

Em oposição ao etnônimo generalizante de Guarani dado pelos europeus, pesquisadores buscaram classificar esse povo a partir de critérios linguísticos e culturais. O etnólogo Egon Schaden fez uma tentativa de unificação de pronúncia e organizou, uma classificação dos Guarani contemporâneos, agrupando-os subgrupos linguísticos: Mbya, Kaiowa e Nhandeva. Esse trabalho serviu também para classificar os grupos Guarani Mbya, Kaiowa (ou Paĩ no Paraguai) e Nhandeva (ou Xiripá ou Avá Guarani) do leste do Paraguai e na província de Misiones, na Argentina (SCHADEN, 1974, p. 2), servindo de base para estudos posteriores. Essas classificações modernas não significam uma continuidade nominativa do período colonial. Melià pergunta onde estão os Carijó, os Chadules, os Aranchnés, Querandíes, Payaguáes e tantos outros de uma lista interminável de povos citados por cronistas. Parece certo que não todos foram exterminados no período da conquista, embora muitos tenham desaparecido antes do fim do período colonial e no século XIX. Porém, é importante ter cuidado, porque às vezes apenas o nome desapareceu, alguns ressurgem com outros nomes (MELIÀ, 2011, p. 116). Como exemplo temos os Kaiowa, que no Brasil assim se autodeclararam, ao passo que no Paraguai esse mesmo subgrupo linguístico se identifica como Paĩ-Tavyterã.

Em 2016, por ocasião da elaboração do **Mapa Continental Guarani**, seguiu-se a classificação proposta por Schaden, porém, os dados foram atualizados considerando todas as populações que vivem nos demais países do Sul do continente. Após intensos debates, mas fundamentalmente respeitando a autodeclaração, se chegou ao seguinte consenso: Mbya - vivem na Argentina, Brasil e Paraguai; Ava-Guarani - vivem no Paraguai, no Brasil e Argentina são conhecidos também como Nhandeva, Guarani ou Chiripá; Paĩ-Tavyterã - vivem no Paraguai, porém no Brasil são conhecidos como Kaiowá; Ava-Guarani e Isoseño - recebem esse nome na Bolívia e Argentina, porém no Paraguai são tratados como Guarani Ocidental, de maneira pejorativa são também conhecidos como Chiriguano ou Chahuancos na Argentina. Quatro povos vivem apenas na Bolívia, os Gwarayú, os Sirionó, os Mbía ou Yuki e os Guarasug’we. Já os povos Tapieté ou Guarani-Nhandeva, vivem na Bolívia, Argentina e Paraguai. Por fim, os Aché vivem apenas em terras paraguaias.

Longe de ter a palavra final sobre o tema, os organizadores do mapa buscaram um consenso entre as diferentes pesquisas, considerando a autodeclaração das mais de 280.000 pessoas que se denominam Guarani, vivendo em 1.416 comunidades (MAPA CONTINENTAL GUARANI, 2016). Na região Oeste do estado do Paraná constatamos a presença de dois subgrupos, os Ava Guarani e os Mbya Guarani. Esses grupos que vivem

nas margens do rio Paraná, tem uma forte relação com esse território e são definidos como “Guarani Paranaenses”, não como um etnônimo, mas como uma identificação com o local. Segundo Ladeira (2016, p. 57) esse local “tem suas raízes numa matriz cosmológica que a situa no centro da Terra, *yvy mbyte* (*yvy* = terra, *mbyte* = meio), lugar de origem da primeira humanidade”.

O *yvy mbyte* coincide com estudos arqueológicos (BONOMO *et al.*, 2015), que comprovam que a região da tríplice fronteira é o berço do povo Guarani, local do surgimento dos Guarani conhecidos na atualidade. A região abrange partes do Oeste paranaense, departamento de Alto Paraná no Paraguai e província de Misiones na Argentina. Desse local se espalharam para uma vasta região das terras baixas da América do Sul, conforme demonstrado na figura 1.

Figura 1: Mapa do surgimento e dispersão do povo guarani



Fonte: Bonomo *et al.*, 2015.

A DESTERRITORIALIZAÇÃO DOS PARANAENSES

A formação geológica e a presença da floresta ombrófila densa garantiram aos Guarani paranaenses o mais tempo de tranquilidade antes da penetração dos colonos com sua voracidade por destruição. O rio Paraná tinha seu limite natural para navegação, formado pelas Sete Quedas que se transformavam numa barreira intransponível. Seus afluentes a jusante apresentavam quedas também intransponíveis, como as Cataratas do Iguaçu, ou as quedas do Monday, Acaray, Uruguay. Diferentemente do rio Paraguai, que é navegável desde sua formação no Brasil central até sua foz no rio Paraná e dali até o oceano Atlântico, a navegação pelo rio Paraná era limitada, dificultando o acesso da população não indígena. A floresta era outro impeditivo para a agropecuária, principal sustentáculo dos colonos. Essa região, hoje denominada de tríplice-fronteira, não recebeu combates durante a Guerra da Tríplice Aliança. Os caminhos das tropas dos exércitos Aliados não eram terrestres, ao contrário, seguiam o Atlântico e o curso do rio Paraná/Paraguai, ficando a região sem ações bélicas. Os Guarani eram os senhores do lugar. Manejavam o ambiente e o território de maneira autônoma e praticamente exclusiva até fins do século XIX, quando é instalada a Colônia Militar em Foz do Iguaçu (1888).

De acordo com a historiadora Elaine Rocha (2018), no século XIX, quando da formação da expedição para a formação da Colônia Militar de Foz do Iguaçu, em 1888, os militares José Maria de Brito, Joaquim Francisco Lopes e José Candido Murici constataram a presença dos Guarani no que viria a ser a Colônia Militar de Foz do Iguaçu. José Maria de Brito registrou que na “costa do rio Paraná, da Foz do rio Iguaçu até 72 km acima era ocupada, no momento da fundação, por poucos brasileiros e muitos índios e estrangeiros” (BRIGHENTI; SANTOS, 2017, p. 122).

A criação da Colônia Militar exerceu forte controle geopolítico regional e contribuiu para a diminuição do território de ocupação Guarani provocando dispersão da população para regiões mais afastadas. A mão de obra Guarani passou a ser fundamental para a região de pouca presença não indígena, a começar pelos próprios militares que a utilizaram amplamente, na derrubada da mata, na abertura de estradas, nas medições de terrenos, enfim, em todo trabalho braçal. Esse tipo de trabalho teria sido pago com terras, como a do Ocoy/Jacutinga (submersa pela represa) e Colônia Guarani (esbulhada pelo Incra em 1976) (ALCÂNTARA, 2019, p. 32). Após a instalação da colônia militar, a região é ocupada por extrativistas da erva-mate e madeira, um tipo de empresas que na região ficou conhecida como *obrage*. De acordo com Wachowicz (1987), é uma denominação de práticas argentinas e paraguaias transplantadas em solo brasileiro. Para o autor o interesse do “*obragero*” não era colonizar nem povoar a terra, mas a extração de erva-mate e madeira. Essa prática foi desenvolvida no vale navegável do rio Paraná.

“Com o controle geoeconômico da navegação do sistema do Prata pertencendo à Argentina, foram os *obrageros* desta nação, os principais responsáveis pela introdução desse sistema em território brasileiro (WACHOWICZ, 1987, p. 44). Cada *obrage* controlava determinado território, no geral terras concedidas pelo Estado para exploração econômica dos recursos naturais, desenvolvidas com mão de obra, majoritariamente Guarani, em sistema análogo à escravidão.

A partir dos anos 1940 outra modalidade de ocupação e uso do espaço se instalou na região, são as companhias colonizadoras. Essas empresas “adquiriram” grandes extensões de terras ditas devolutas, no geral ocupadas por indígenas (fato que não as tornavam devolutas por força do direito originário) e as revenderam em lotes menores aos migrantes que estavam chegando na região incentivados por propaganda de terras férteis. O cenário regional se modificou radicalmente, já não há mais terras para os Guarani. No final da década de 1960 a estrutura fundiária da região sofre profunda transformação com o incentivo para a produção de *commodities* agrícolas para o mercado internacional. Essa prática de agricultura exigiu o desmatamento total, para posterior mecanização. Os Guarani continuam sendo requisitados como mão de obra na derrubada e cuidado da lavoura quando essa exigia força manual. A mecanização da agricultura promoveu a valorização da terra e a dispensa da mão de obra. Seus Tekoha Kuéra ficam restritos a pequenos espaços, aqueles não próprios para a mecanização, locais em que a mata ainda permanecia.

Inúmeras famílias Guarani ficaram trabalhando individualmente para colonos. Fins de semana se reuniam nas aldeias e durante a semana acampavam nas fazendas para as jornadas semanais. Não eram reconhecidos como Guarani ou indígenas pelos regionais, mas como paraguaios. É comum encontrarmos na literatura da época, notícias de que famílias paraguaias trabalhavam para determinado colono. Para o governo essa população não poderia ser considerada indígena, pois já estaria “integrada”.

Os índios no Sul do país, já foram classificados como índios integrados, ou nas palavras de Darcy Ribeiro como aqueles que “tendo experimentado todas as convulsões ... e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio a população nacional, a cuja vida econômica se haviam incorporados como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas do antigo território o, despejados de suas terras, perambulavam de um lugar para o outro, sempre escorraçados (CARVALHO, 1981, p. 6).

Os órgãos indigenistas (SPI até 1967 e posteriormente Funai) nada fizeram para protegê-los, ao contrário, atuaram em sintonia com as empresas, e, em atos criminosos, arrancaram famílias de seus lugares e as transferiram para a terra do povo Kaingang.

SPI: O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS E DEFESA DOS INTERESSES DAS PROPRIEDADES PRIVADAS

Apesar do esbulho territorial, os Guarani conseguiram permanecer na região. Segundo a historiadora Ivone T.C. de Lima (2006, p. 345), “em 1912, existiam seis aldeias espalhadas na extensão que vai do rio Ocoy ao rio Iguaçu, em Foz do Iguaçu”. Os Guarani procuraram ao longo do tempo, reivindicar junto ao Estado brasileiro a regularização dos seus territórios como demonstra Nacke e Weber:

Desde o início do século, a população indígena da região vinha reivindicando junto ao Estado brasileiro as terras que ocupavam. A primeira iniciativa documentada, data de 1914, e consiste no encaminhamento pela Inspetoria Regional de Curitiba (PR) de um “Memorial Descritivo das Terras Jacutinga e Guarani”. Em 1929, e um novo expediente, esse órgão reenfatiza a solicitação. Novamente, em 1940, o então SPI, requer a demarcação da área de Lope’i como reserva indígena (NACKE; WEBER, 1998, p. 52).

Os tekoha Jacutinga, Guarani³ e Lope’i, apesar terem sido reivindicados junto ao governo brasileiro, o Serviço de Proteção aos Índios não teve nenhum interesse e nem fez nenhum esforço em garantir a posse dessas terras para os Guarani.

O Tekoha Lope’i se localizava entre os municípios de Cascavel e Toledo, mesmo tendo sido requerida a regularização da terra, não foi oficializada pelo órgão indigenista. Funcionários do próprio órgão indigenista estiveram na região para retirar os Guarani, conforme relata de Rocendo Moreira e Pedro Alves:

Esse lugar ai era um tekoha, e ai eu morava, eu cresci ali, 12 anos teria saído ai, naquele tempo mandava um político chamado Raul⁴, chefe dos índios, então naquele tempo é não queria, queria solamente fazer um tekoha muito grande num lugar, então juntava a gente e levava pra esse lugar, Posto Rio das Cobras ... não queria, porque nós sempre acostumado no Paraná (MOREIRA, 2017).

Pegaram e levaram.... e conforme a história que ela contou levaram como gado né?! Porque trouxeram caminhão, pegava assim, colocava dentro e levava....é aonde é uma aldeia Kaingang né? ali é uma aldeia maior, então era pra juntar tudo....eles pensavam que o índio era igual né?! Mas é diferente! Então levaram tudo, as famílias que viviam na região. Tinha muito parente vivendo ali. Então é assim né a história?! Minha mãe que contava, mas agora ela já tá velha. Nasceu em Toledo e se criou em Toledo, depois que passou pro Paraguai. Então quando passou pra lá soube que tinham levado todos os parentes dela pra Laranjeiras do Sul, pra terra dos Kaingang. Então, pra poder deixar livre pros colonizadores, daí já começou os colonizadores.... deram queixa pro SPI e tem que tomar providência né? (ALVES, 2013, p. 1).

Apesar da legislação garantir terra aos Guarani e destes reivindicarem junto ao órgão indigenista a sua regularização, este atuou na remoção do grupo de Lope’i para a Terra Kaingang de Rio das Cobras a fim de beneficiar empresas privadas desejosas das terras Guarani.

Na memória do povo Guarani, o Tekoha Guarani em Foz do Iguaçu tinha sido

3 O Tekoha Guarani, também recebeu outras denominações como Colônia Guarani, Três lagoas ou Gleba Guarani, atualmente é um bairro periférico da cidade de Foz do Iguaçu.

4 Raul, citado por Moreira, trata do chefe de Posto do SPI, Raul de Souza Bueno.

reservado pela Colônia Militar como forma de pagamento pelos trabalhos realizados. Porém, na mesma época este local acabou sofrendo uma primeira tentativa de redução, quando a própria Colônia repassou parte dessas terras a um não indígena da região. De acordo com Rocha (1991), “reservado ou não, outro depoimento, de um não índio da região, afirma que em 1911 a Colônia Militar forneceu a um antepassado seu, títulos de terra, que não foram ocupados por este ao saber que pertenciam aos Guarani; há inclusive registro dessa doação (ROCHA, 1991, p. 24).

Domingos Brites, atual morador do Tekoha Ocoy, confirma a doação das terras do Tekoha Ocoy ao seu pai, Cândido Coronel e ao seu tio, Marcos Coronel, por terem roçado o mato para a construção da cidade. “Daí roçaram tudo ali, Foz do Iguaçu, aí começaram a levantar casa, então tinha que limpar. Então por isso que o pai e o tio ganharam aquele Guarani [Tekoha Guarani], o batalhão deu pra eles aquele Guarani, porque eles tinham roçaram pra começar ali o Foz do Iguaçu. (BRITES, 2019).

No ano de 1940 o jornal O estado de São Paulo fez uma matéria onde relata a saída de indígenas de Foz do Iguaçu, devido a maus tratos a que estavam sujeitos por parte da vizinhança. Cinco anos depois, o diretor do SPI, envia um ofício (n. 25), ao governador do Território do Iguassu onde “pede providências ao SPI sobre a situação dos Kaingang e Guarani que vivem naquela região sem terra reservada porque está havendo problemas com a concessão de terras para colonização”.

O Guarani Damásio Martinez, em depoimento à Comissão Nacional da Verdade, relata a forma violenta como como eles eram tratados na região e de ter sido acusado injustamente do assassinato do seu pai, ficando preso por seis meses “injustamente” segundo ele. Quando saiu da cadeia e retornou para a aldeia já não encontrou mais ninguém no tekoha:

Até 1959, a gente ficou em Sanga-Funda, perto de Guabiroba, perto do rio Paraná [atual município de Foz do Iguaçu, próxima a Colônia Guarani] [...] Foi ali que meu pai foi morto. Quando deram os tiros eu já vi o meu pai deitado no chão [...]. Os Brancos já tinham vindo pedir ir para meu pai as terras e o meu pai não quis dar. Ele era tipo um cacique [...]. Foram os Brancos que mandaram o jagunço. Depois que o meu pai morreu as pessoas começaram a sair. Uns foram para Mato Grosso, outros para Paraguai, outros para o centro. De manhã eu segui e depois eu fui depor, para contar o que é que aconteceu com meu pai. Quando eu estava perto da Bela Vista eu cruzei com os policiais. [...] E me levaram na delegacia. E falaram para mim que eu é que tinha matado meu pai. [...] E me prenderam. E eu falei que não tinha sido eu, e o policial disse que ouviu falar que tinha sido eu. Eu jamais faria isso com meu pai. Depois de seis meses eu saí. Quando eu voltei todo mundo já tinha ido embora (MARTINEZ, 2014).

Em 1963, novamente ocorre uma denúncia feita pelo presidente da Câmara Municipal de Foz do Iguaçu, Sílvio Cury, através de um telegrama ao coronel Moacyr, diretor do SPI em Brasília, onde relata: “comunico esse serviço, que índios que ocupavam área terras consideradas como terras dos Índios, acabam de ser desalojado das mesmas, encontrando se dispersos e desorientados por todo o município. Pedimos providencias

urgente” (CURY, 1963).

No ano de 1967 o governo brasileiro decidiu extinguir o SPI, e no seu lugar foi criada a Fundação Nacional do Índio (Funai). No ano de 1976, o funcionário Nelson Silva, da 4ª Delegacia Regional da Funai de Curitiba, envia ofício (Nº 045/76) endereçado ao Pres. FUNAI-Brasília Gen. Ismarth de Araújo Oliveira, relatando que desde 1971 a Funai tinha sido informada sobre a existência do grupo indígena na Colônia Guarani sobre a necessidade de realizar um estudo na região:

Em 1971, foi esta DR⁵ [FUNAI], alertada pelo Comando do 1º. Batalhão de Fronteiras e pelo Chefe do DFZ-01, Distrito de Terras do Paraná e Santa Catarina, do IBRA⁶, a respeito da existência de um grupo tribal e da conveniência de regularização de área de terras por ele ocupado e localizado no município de Foz do Iguaçu, assuntos esses encaminhados à apreciação da administração central da Funai. (BRASIL Ofício de 4ª DR/FUNAI-Curitiba de 20.02.76, of. 045/76).

Percebe-se que tanto o SPI como a Funai atuaram deliberadamente para liberar as terras ocupadas pelos Guarani às empresas colonizadores e aos colonos. Ambos os órgãos não cumpriram com seu dever constitucional, ao contrário, atuaram em “conluio” com o empresariado regional.

A AÇÃO DO INCRA CONTRA OS GUARANI

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá), criado pelo decreto n. 1.110, de 9 de julho de 1970, mais do que atuar contra os Guarani cometeu diversos crimes contra essa população. O primeiro deles foi o processo de desterritorialização da população indígena que vivia no Tekoha Guarani, em Foz do Iguaçu. O segundo, foi o ato criminoso que ocorreu de forma sucessiva, de atear fogo nas casas dos Guarani.

No caso do Tekoha Guarani, conhecido também como Colônia Guarani ou Três Lagoas, o Incra não reconheceu o direito Guarani sobre a terra e solicitou à Funai a remoção das famílias de Guarani. O interesse do Incra era regularizar a invasão de empresários e camponeses nas terras Guarani. Nesse caso, fica explícita a conivência com o ato criminoso. Os documentos cruzados entre Incra e Funai demonstram também as várias tentativas de transferência da população Guarani para o Parque Nacional do Iguaçu, justamente no momento em que o Parque estava sendo “higienizado” das pessoas, na perspectiva do “mito moderno da natureza intocada” (DIEGUES, 2000).

No ano de 1975, a Funai solicitou à Coordenadoria Regional do Incra/PR

5 DR - Delegacia Regional da Funai.

6 IBRA - Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, foi criado pela Lei nº, 4504, de 1964, (Estatuto da Terra), em substituição a Superintendência de Reforma Agrária (SÚPRA).

esclarecimentos acerca da Colônia Guarani, situada, segundo a Funai, na localidade Santa Terezinha ou Três Lagoas, nas proximidades da rodovia BR 277, próximo a Foz do Iguaçu. É constituída uma equipe de trabalho composta por Funai e Inbra para as diligências relativas “à delimitação da colônia Guarani e de outras áreas indígenas existentes na região e à efetiva ocupação das mesmas pelas comunidades silvícolas”. (BRASIL, Ofício de 4ª DR/FUNAI-Curitiba de 20.02.76), porém, os trabalhos não são concretizados.

No final do ano de 1975, o advogado e membro do Diretório Municipal do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), Antônio Vanderli Moreira, escreveu um documento denúncia ao então Deputado Estadual Fidelcino Tolentino (MDB-PR), relatando a situação dos indígenas de Foz do Iguaçu. “Vários destes índios habitavam originalmente uma área próxima a esta cidade, chamada hoje ‘Três Lagoas’, tendo inclusive recebido proteção especial por parte de Getúlio Vargas. Posteriormente foram desapossados por grileiros de terras de nossa cidade, tendo-se juntado a seus irmãos de raça, na barra do Ocoí” (MOREIRA, 1975). O deputado denuncia esse fato no plenário da Assembleia Legislativa do Paraná.

O órgão indigenista, ao invés de defender os Guarani, corrobora com a grilagem das terras e autoriza o Inbra remover as famílias indígenas. O ato foi formalmente registrado em junho de 1976, quando o presidente da Funai, General Ismarth de Araújo de Oliveira, enviou o ofício ao presidente do Inbra, Lourenço José Tavares Vieira da Silva, dando ciência do caso do Tekoha Guarani e concordando com “a necessidade imediata de remoção do grupo para outro local, em face da premência na liberação da área, em favor dos civilizados que a habitam e que terão os seus lotes titulados por esse Instituto” (BRASIL. Processo nº1573, 1990. Folhas 258 e 259, 1976). Lamenta que o Instituto Nacional de Desenvolvimento Florestal (IBDF) deu parecer negativo para assentar as famílias Guarani no Parque Nacional do Iguaçu e “consulto-lhe sobre a possibilidade do Inbra determinar uma área para sua localização, onde possam exercer atividade para sobrevivência (caça, pesca, agricultura de subsistência)” (BRASIL. Processo n. 1573, 1990. Folhas 258 e 259, 1976). No documento referido aparece pela primeira vez o registro do procedimento administrativo referente a Colônia Guarani: Proc. FUNAI BSB/1053/76.

No ano de 1977, para dar aparência de legalidade ao crime que estava ocorrendo, o presidente da Funai através da Portaria n. 162/P de 23 de março de 1977, constituiu o “Sub Grupo XV” e designa os servidores Saul Carvalho Lopes (Funai) e Wadir de Oliveira Medeiros (Inbra) (posteriormente Wadir de Oliveira Medeiros foi substituído por Wilson Kaniak) para examinar a situação dos indígenas localizados na Colônia Guarani e do Projeto Ocoí. Dez dias após a publicação da Portaria, o Sub Grupo inicia os trabalhos e, em 19 de abril, concluiu os estudos. A conclusão do GT Funai-Inbra teve como resultado a “certidão negativa” de presença indígena oficializando o esbulho da terra.

Porém, confirmam que a Terra teria sido demarcada “pelo Setor de Topografia do Projeto Fundiário do Paraná”; que a terra, em formato retangular com 2 km de frente, media uma “área exata de 517,9771 ha. Erroneamente, mas não de forma involuntária, atestam que a terra era devoluta e que já estava discriminada pelo INCRA, através do Processado de Discriminação de Terras Devolutas”, que sobre a terra havia 71 “ocupações possessórias”, porém não dizem que eram invasores, “das quais 62 já autorizadas pela presidência da Autarquia”. Criminosamente justificam que “toda a Colônia tem destinação agrícola, cujos ocupantes mantém moradia habitual e cultura efetiva, utilizando-se, a maior parte, de meios mecanizados para a lavoura”, levando a crer que os indígenas não mereceriam a terra porque eram produtivas. Destacam que havia sobre a gleba “uma Escola de Ensino Primário, em pleno funcionamento, e as instalações de uma Olaria de Tijolos”. Para tranquilizar a consciência, informam que nesse mês de abril de 1977 constataram que a “inexistência de qualquer elemento indígena, constatada *in loco* é corroborada pela relação nominal dos ocupantes (doc. de fls. 9/10), já devidamente caracterizados e habilitados pelo Incra a titulação definitiva, através de criterioso trabalho”. O subgrupo não se preocupou em saber o que teria ocorrido com os Guarani. Não se dão ao trabalho de ao menos indicar prováveis motivos para a “inexistência de qualquer elemento indígena”, se era uma terra indígena e estava ocupada até recentemente. Por fim, concluem pela “liberação da área pela Funai ao Incra, a fim de que se concretize a titulação definitiva, ansiosamente aguardada pelos seus ocupantes (KANIAK; LOPES, 1977).

A partir da leitura das correspondências dos órgãos oficiais entre os anos de 1975 a 1977, evidenciamos que houve acertos entre a cúpula dos órgãos oficiais, Incra e Funai, para que os Guarani do Tekoha Guarani não tivessem nenhuma proteção. Os Guarani não foram reassentados, mas simplesmente expulsos daquele local. Ficam explícitas as violências a que ficaram expostos e a cumplicidade dos dirigentes destes órgãos. Funai e Incra incorrem em inúmeras ilegalidades. Pela legislação brasileira da época, a terra era de direito dos Guarani e isso impedia a remoção do povo.

A AÇÃO DA ITAIPU

Os Guarani diante da omissão do órgão indigenista, procuram abrigo em outros Tekoha Kuera existentes na região, como é o caso do Ocoy-Jacutinga, que posteriormente seria afetado pelo represamento da Itaipu Binacional.

O Tekoha Ocoy-Jacutinga se localizava entre os rios Ocoy e Jacutinga e a estrada que ligava Santa Helena a Foz do Iguaçu. Essa área estava reservada como “Terreno Ocoy” e foi o último lugar que restou aos Guarani na região e era, portanto, o seu local de acolhimento. Segundo Pedro Alves, a terra teria sido reservada pelos militares entre os rios Ocoy

e Jacutinga, e os Guarani deveriam respeitar 100 metros da margem do rio. A distância entre os rios Ocoy e Jacutinga demorava cerca de 10 horas a pé (BRIGHENTI; SANTOS, 2017 p. 13). Embora não encontramos documentos comprobatórios, destacamos a memória guarani, que confirmam ter recebido a terra como pagamento pelos trabalhos prestados ao exército. Ocorre que a terra já pertencia aos Guarani, pelo direito originário e pelo Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/1973) os indígenas tinham direito sobre as terras que ocupavam, independente dela estar demarcada fisicamente. A historiadora Elaine Rocha destaca que antes da inundação provocada pela hidrelétrica de Itaipu, foram encontrados marcos de concreto na divisa da área, indicando que a terra teria sido demarcada.

As sucessivas invasões e investidas contra o referido Tekoha fizeram com que na década de 1970 os Guarani ocupassem uma minúscula faixa de terra na margem do rio Paraná. Porém, nem nesse pequeno espaço estavam seguros. Através do Decreto Federal n. 69.412/1971 o Incra criou o Projeto Integrado de Colonização Ocoy - PIC OCOY, numa área de 12.500 ha com a finalidade de reassentar os agricultores que deveriam deixar o Parque Nacional do Iguaçu criado em 1939⁷. O projeto tem o seu início no ano de 1973, nesta época viviam cerca de setenta famílias de Guarani, que sofreram vários tipos de violência promovida pelo Incra, como relata o Guarani João Centurião: “Apareceu assim, bota fogo na casa. (...) E aí não se não quis sair, aí vinha e tem que botar fogo (...) Não dizia porque tinha que sair, não falou nada não. Era só Incra, não tinha polícia” (CENTURIÃO, 1990). Os Guarani resistem ao processo e, apesar das agressões, permaneceram no local. Nos anos de 1975 e 1976, Antonio Vanderli Moreira denunciou as arbitrariedades cometidas pelo Incra ao Deputado Estadual Fidelcino Tolentino e a Delegacia Regional da Funai, respectivamente.

No ano de 1976, as 32 famílias que resistiam às investidas do Incra, foram informadas que deveriam deixar aquele local, pois este seria alagado. Essa desterritorialização ganha contornos de dramaticidade por conta do contexto de extrema violência com que os Guarani foram submetidos pelo Incra, Funai e Itaipu, pois tinham que deixar a suas terras tradicionais sem ter para onde ir e sequer saber ao certo o que estava ocorrendo e o que representava uma hidrelétrica. O processo da construção da usina provocou um esparamento geral, uma debandada sem rumos, que na língua Guarani definem como *sarambi*. A maioria das famílias Guarani fugiram para o Paraguai, uma parcela significativa da população fugiu para Rio das Cobras, Mangueirinha, outros foram para aldeias nos estados

7 Os agricultores que foram assentados no PIC Ocoí, também tiveram que deixar a área por conta da formação do lago de Itaipu. Segundo o INCRA, com o projeto de instalação da hidrelétrica de Itaipu, esse “Terreno” viria a perder 2/3 de sua superfície original, antes destinada aos assentamentos. Assim, a área em que o PIC-OCO I do INCRA fixou famílias, muitas procedentes do Parque Nacional do Iguaçu, veio a ficar reduzida a 1/3 de seu tamanho original. Portanto, na verdade, se considerarmos apenas os 12.500 hectares como a terra original dos Guarani, a “imemorial terra de ocupação tradicional do Oco’y-Jacutinga” foi inundada por Itaipu em 2/3, o que corresponde a 8.332 ha (oito mil, trezentos e trinta e dois hectares) e ocupada em 1/3 pelo INCRA, para seus assentamentos, o que corresponde a 4.168 ha (quatro mil cento e sessenta e oito hectares) de área ocupada (BRANT DE CARVALHO, 2016, p. 243).

do Sudeste brasileiro, e dezenas de famílias ficaram na região trabalhando de “agregados” dos camponeses e fazendeiros.

As poucas famílias que permaneceram no Ocoy/Jacutinga iniciaram um processo de denúncias e resistências. Procuraram o apoio de pessoas e entidades aliadas para que os ajudassem a entender o que iria acontecer e também para buscar seus direitos. Nesse processo encontraram o Pastor Fuchs, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), que já atuava com os agricultores, e este acionou uma organização da Igreja Católica, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que organizou uma equipe para ir *in loco* verificar a situação dos Guarani. O Cimi informou com detalhes aos Guarani sobre a obra e ouviu a demanda da comunidade.

No processo formativo e informativo participaram lideranças Guarani de Tekoha dos estados de São Paulo (SP) e Mato Grosso do Sul (MS), que se expressavam em língua Guarani e entendiam a gravidade da situação. Os Guarani, no entanto, sofreram com a omissão do órgão indigenista que não os reconheceu como indígenas. A Funai produziu laudos utilizando critérios de indianidade, afirmando que não se tratava de famílias Guarani, mas de paraguaios. A solução proposta pela Funai era transferi-los para terras Kaingang.

Os Guarani se contrapõem as propostas da Funai de transferi-los para a TI Rio das Cobras do povo Kaingang. A Itaipu que não os reconhecia como tal, foi obrigada a admitir que havia uma comunidade Guarani na região. Diante da pressa que o contexto de fechamento das comportas impunha e da pressão para que os Guarani desocupassem a área, a Itaipu ofereceu uma minúscula terra de 235 ha entre o lago e a lavoura dos agricultores. A área apresentada pela Itaipu, configura a área de proteção do lago e possuía 251 hectares. Logo após a mudança, os Guarani então começam a se reorganizar neste tekoha a fazer as suas roças e casas.

O processo de indenização e mudança para a nova terra ocorreu em meio e inúmeras ilegalidades cometidas pela Itaipu com a conivência da Funai. Ocorre que, ao constatar a presença indígena, a Funai deveria imediatamente delimitar a terra para se ter uma dimensão exata de seu tamanho e o quanto seria alagada; posteriormente deveria encaminhar todos os trâmites legais para a remoção das famílias e reassentá-las em área de igual condições. Tampouco poderiam ser assentados na área de Preservação Permanente (APP) do lago, na estreita faixa de terra de cerca de 200m. Porém, contra a legislação e os direitos Guarani, numa manobra impositiva e autoritária, Funai, Incra e Itaipu consideraram os Guarani “camponeses”, titularam pequenos lotes de terra as famílias que ali viviam, os desapropriaram e com os recursos adquiriram a terra do atual Ocoy com 251 ha na área de APP do lago.

Um estudo realizado pela historiadora Elaine Rocha, a pedido do Cimi no ano de

1991, através de relatos e com base na memória Guarani, identificou sete tekoha alagados por Itaipu apenas entre o rio Iguaçu e o rio Ocoy e um esbulhado pelo Incra. Eram Tekoha Kuêra ocupados imediatamente antes da construção de Itaipu e dos quais foram expulsos (ROCHA, 1991, p. 5).

Figura 2: Mapa êmico com a localização dos Tekoha Guarani na margem esquerda do rio Paraná representados por locais pontilhados



Desenho elaborado por Casemiro Pereira Centurião, 1991.

Os Guarani entenderam que o atual Tekoha Ocoy seria um local provisório e que na seqüência Itaipu se encarregaria de conseguir outro local, com mais ou menos o mesmo tamanho de terra que eles ocupavam anteriormente. Mas, no entendimento da empresa, o problema já estava resolvido.

Algumas considerações sobre a área do Oco'y devem ser levadas em conta, afóra o fato de que sempre a consideraram pequena, inapropriada, cercada de colonos estrangeiros e, portanto, provisória. Sua aceitação, ao que parece, foi imposta por circunstâncias peremptoriamente definidoras, como a inexorabilidade das águas da represa que inundariam toda a região do tekoha do Jacutinga. Era necessário buscar um lugar, ainda que provisório, para se instalar. A aceitação não só dos índios como de instituições não governamentais que com eles trabalhavam na época (Conselho de Justiça e Paz, ANAI, CIMI), também ao que parece, teria sido orientada por essas circunstâncias (ALMEIDA, 1996).

Porém, os Guarani fizeram valer seu entendimento de provisoriade do local. A partir do assentamento na pequena terra do Ocoy, a comunidade se reorganizou e ocorre a *neemboaty*, ou seja, o regresso, a reorganização, a antítese do *sarambi*. Apesar do espaço pequeno, o Ocoy passa a ser o “porto seguro” para onde irão se reunir grande parte das famílias que haviam se dispersado. Se antes havia ao menos 19 Tekoha nas margens do rio Paraná, agora é apenas um com superfície minúscula, mas um lugar onde puderam se reorganizar, se fortalecer e minimamente fazer uso de seu universo sociocultural sem receio de represálias, sem ter suas casas queimadas etc. O espaço transforma-se rapidamente em superpopuloso, levando Itaipu e Funai a acusarem os Guarani de trazer populações paraguaias para se beneficiar da “assistência social” no Brasil. Esse argumento continua até os dias atuais.

Ocorre que com o aumento populacional a terra não comportou mais a população. A partir da própria dinâmica de mobilidade, os Guarani passaram a constituir novos Tekoha, mesmo que em terras públicas ou de particulares. Inicialmente, em 1994, ocuparam o Refúgio Biológico Bela Vista, da Itaipu Binacional. Posteriormente ocuparam o Parque Nacional do Iguazu de modo que atualmente são ao menos sete novas ocupações e duas áreas já conquistadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela descrição acima, percebemos que nos processos de violência e resistência, os Guarani no Oeste paranaense acionam elementos cruciais da produção das identidades. Afinal, quem são os Guarani? Diferentes denominações e qualitativos foram aplicados a esse povo ao longo do século XX, de integrados a paraguaios e *chiru*, porém sempre a partir de interesses exógenos. As diferentes denominações resultaram em políticas públicas totalmente impróprias para esse povo. Em oposição às imposições, os Guarani resistiam pela manutenção da língua e pela dimensão religiosa.

Os Guarani acionam sua identidade no processo de luta pela sobrevivência cultural. Quanto mais são negados em sua diferença mais realçam sua distintividade, produzindo sua identidade, ou a “inventando”. A identidade e a diferença são interdependentes e caracterizam-se por serem resultado de atos da criação linguística, ou seja, são parte integrante do mundo cultural e social. “A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas” (SILVA, 2005, p. 76). Desse modo, são criadas a todo tempo através de atos da linguagem. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social.

Para além da identidade, identificamos outros elementos da resistência Guarani, que ocorre pela resiliência. O processo de violência a que foram submetidos desde o período

colonial foi intenso, de maneira a provocar o quase extermínio desse povo. Ocorre que, não apenas não desapareceram, como, sabiamente, continuam acionado seu universo socio-cultural e linguístico para afirmar que não desejam ser incorporados pela colonialidade, muito embora parecesse que já estariam integrados. Observamos que Guarani fazem uso de sua dinâmica sociocultural para se afastar do mundo dos não indígenas (*Jurua Kuera*), não necessariamente um afastamento físico, mas simbólico.

A construção da Itaipu Binacional foi acompanhada pelo discurso do progresso e do desenvolvimento. A ela os Guarani responderam com o *jopói* (economia da reciprocidade), ou seja, com outra economia, que tem seu fundamento na distribuição e no uso sustentável e coletivo da terra. Demonstraram que a modernidade não é inexorável. É nada mais nada menos que a reprodução da violência colonial com nova roupagem, mas com o mesmo discurso de que não era possível seguir sendo Guarani.

Mesmo em contexto de exceção de direitos, vividos por conta da ditadura militar, os Guarani conseguiram resistir e fazer o enfrentamento no momento oportuno. As diferentes retomadas de terras que tiveram início em 1994, com o Tekoha Paraná Porã (no refúgio biológico Bela Vista, da Itaipu), são demonstrações de que seguem reafirmando a identidade e rejeitando os mecanismos opressores e deslegitimadores da sociedade ocidental, seja no período de governos ditatoriais ou democráticos.

REFERÊNCIAS

- ALCÂNTARA G. K. et al. **AVÁ-GUARANI: a construção de Itaipu e os direitos territoriais**. Brasília: ESMPU, 2019.
- ALMEIDA, M. C. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ALMEIDA, R. T. **Estudo Antropológico sobre situação dos Ava- Guarani e Guaraní-Mbya relacionados ao Jakutinga/Okoy e dos Nandéva de Guaíra: extremo oeste do Paraná**. Rio de Janeiro, 2006.
- ALVES, P. **Depoimento concedido ao Centro de Trabalho Indigenista**, 2013.
- BENITES, H. **Depoimento concedido a Clovis Antonio Brighenti**, Tekoha Itamarã, 2016.
- BONOMO, M.; ANGRIZANI, R.; APOLINAIRE, E.; NOELLI, F. S. A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil. **Quaternary International**, v. 356, p. 54-73, 2015.
- BRANT DE CARVALHO, M. L. **Das terras dos índios a índios sem terra, o Estado e os Guarani do Oco'y: violência, silêncio e luta**. Tese de Doutorado em Geografia Humana. São Paulo: FFLCH/USP, 2013.
- BRANT DE CARVALHO, M. L. Terras Indígenas em zona de poder: Determinação

legal e prática institucional no Brasil - I. *In*: SOUZA FILHO, C. F. M. (coord.). **Os Avá Guarani no oeste do Paraná: (Re) Existência em tekoha Guasu Guavira**. Curitiba: Letra da Lei, 2016.

BRASIL. Justiça Federal. **Processo nº1573**, livro 01, folha 88. Em 22.10-1990. Folhas 258 e 259.

BRASIL. **Ofício. 045/76 p/ pres. FUNAI-Brasília** Gen. Ismarth de Araújo Oliveira da 4ª DR/FUNAI-Curitiba de 20.02.76.

BRASIL. **Processo nº1573**, 1990. Folhas 258 e 259. Ofício FUNAI-INCRA.1976.

BRIGHENTI, C. A. **Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais**. Chapecó/Florianópolis. Editora da UFSC, 2010.

BRIGHENTI, C. A.; SANTOS, R. D. Encobrimento indígena no processo de colonização do oeste do Paraná. **Sures**, Foz do Iguaçu, v. 9, n. 1, p.113-131, fev. 2017.

BRITES, D. **Depoimento concedido a Osmarina de Oliveira**, Tekoha Ocoy, 2019.

BRITO, J. M. **Descoberta de Foz do Iguaçu e Fundação da Colônia Militar**. Curitiba: Travessa dos Editores, 2005.

CABEZA DE VACA, A. N. **Naufrações e comentários**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

CARVALHO, E. A. **Avá-Guarani do Ocoí-Jacutinga**. ABA, 1981.

CASTRO, E. V. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, 1992.

CENTURIÃO, J. **Depoimento concedido a Elaine Rocha**. Tekoha Ocoy,1990.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CUNHA, M. C. **Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CURY, S. **Telegrama ao Coronel Moacyr diretor do SPI**. Câmara Municipal de Foz do Iguaçu. Foz do Iguaçu. 1963.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza**. São Paulo: Hucitec, USP, 2000.

FUNAI. **Documento interno do diretor do Departamento Geral de Operações para o presidente da Funai, Gerson da Silva Alves**, of. nº [inelegível]/DGO/77, de 19 maio 1977. Brasília, DF.

FUNAI. **Ofício 110/75**. Gab/4º DR, p/ presidente Gen. Ismarth de Araújo Oliveira. 25.04.75. Curitiba, 1975.

FUNAI. **Ofício. N°045/20.02.76/gab/4ºDR/FUNAI** p/ presidente Gen. Ismarth de

Araújo Oliveira. Curitiba, 1976.

FUNAI. **Portaria nº 162 de 23.03.77**, relativa ao Processo FUNAI/BSB/1053/76 constituindo o GT FUNAI-INCRA. Brasília, 1977.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HORST, C. **Relatório de viagem**. ITn 023/81- AGESP/Funai. 1981.

INCRA. **Ofício Incra-4 (09) nº 1.733/1976**, de 24 maio 1976, de Aroldo José Moreira, coordenador regional para Francisco Neves Brasileiro, delegado da Funai Curitiba. Anexo 30, fl. 12. Brasília, 1976.

INCRA. Subgrupo de trabalho “XV” situação atual das áreas – Colônia Guarani (município de Foz do Iguaçu) B – PIC-OCOÍ (municípios de São Miguel do Iguaçu e Foz do Iguaçu. Brasília, 19 de abril de 1977.

MARTINEZ, D. **Depoimento concedido a Comissão Nacional da Verdade**, 2014.

INSTITUTO AMBIENTAL DO PARANÁ. **A implantação de usinas hidrelétrica e os indígenas no sul do Brasil**. Instituto Ambiental do Paraná.; Coordenadora Cecília Maria Vieira Helm. Curitiba: IAP/GTZ, 1998.

KANIAK, W.; LOPES, S. **Relatório final do Subgrupo de Trabalho XV**, 19 abr. 1977.

LADEIRA, M. I. **O caminhar sob a luz**. O território Mbya a beira do oceano. 1992. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

LADEIRA, M. I.; FARIA, C. S. Os Avá Guarani em Yvy Mbyte, centro da terra e os processos de transformação do seu território. In: SOUZA FILHO, C. F. M. (Coord.). **Os Avá Guarani no oeste do Paraná: (Re) Existência em tekoha Guasu Guavirá**. Curitiba: Letra da Lei, 2016.

LIMA, I. T. C. **Itaipu: as faces de um mega-projeto de desenvolvimento**. Marechal Cândido Rondon, PR: Germânica, 2006

LOPES, S. C. L.; KANIAK, W., BRASIL. FUNAI. **Relatório final FUNAI**. Brasília, 1977.

MAPAGUARANICONTINENTAL. **Guarani continental**. *Teta* Guarani Argentina *pegua*, Bolívia *pegua*, Brasil *pegua*. Campo Grande: 2016.

MARTINEZ, D. Entrevista XV [junho. 2013]. Entrevistador: Ian Packer, 2013. In: CTI. **Relatório**. Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988): Subsídios para a Comissão Nacional da Verdade. São Paulo: CTI, 2013.

MELIÁ, B. **El Guaraní, conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. 2. ed. Assunção: Universidad Católica. 1988.

- MELIÀ, B. **Mundo Guarani**. Asunción: BID; Ministerio de hacienda. 2011.
- MOREIRA, A. V. **Documento enviado ao Dep. Fidelcino Tolentino**. Foz do Iguaçu, 12 de dezembro de 1975.
- MOREIRA, R. **Depoimento concedido a Clovis Antonio Brighenti**. Tekoha Ocoy, 2017.
- NACKE, A.; WEBER, C. A hidrelétrica de Itaipu e os Guarani de Ocoí/Jacutinga. *In*: PARANÁ, I. A. D. **A implantação de Usinas Hidrelétricas e os indígenas no sul do Brasil**. Curitiba: Instituto Ambiental do Paraná, 1998.
- OLIVEIRA, J. P. (Org.) **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- PACKER, I. **Violações de direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná (1946-1988)**: subsídios para a Comissão Nacional da Verdade. São Paulo: CTI, out. 2013.
- PEREIRA, C. **Mapa êmico do antigo território Guarani Ocoí-Jacutinga**. Aldeias que foram inundadas com a construção da hidrelétrica Itaipu Binacional. Tekoha Ocoy, 1991.
- POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Edições Vértice, v. 2, n. 3, 1992.
- ROCHA, E. P. **Avá Guarani... Presente!** Laudo histórico sobre a comunidade Avá Guarani do Ocoí. Xanxerê: Cimi-Sul, 1991. Manuscrito.
- ROCHA, E. P. Canal de Desvio: Os Avá-Guarani e a Construção da Itaipu Binacional. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v.12, n. 2, 2018.
- ROSA, M. C. C. Notas sobre a presença Guarani no oeste do PR. **Mediações**, Londrina, v. 4, n. 1, p. 33-46, jan./jun. 1999.
- SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: EPU, 1974. 189p.
- SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- SOTTO MAIOR NETO, O. S. Graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas. *In*: COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN. **Relatório da Comissão da Verdade do Paraná – Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban**. São Paulo: TikBooks, 2017. v. 1.
- SOUZA FILHO, C. F. M.; MAMED, D. O.; CALEIRO, M. M.; BERGOLD, R. C. (Orgs.) **Os Avá-guarani no Oeste do Paraná: (re)existência em Tekoha Guasu Guavirá**. Letra da Lei, 2016.
- VALENTE, R. **Os Fuzis e as Flechas: História de sangue e resistência indígena na**

ditadura. Coleção Arquivos da Repressão no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

WACHOWICZ, R. C. **Obrageiros, mensus e colonos**: história do oeste parananense. 2. ed. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987.

DAS FESTAS AOS CONFLITOS: AÇÃO KAINGANG NO POSTO INDÍGENA APUCARANA

Éder da Silva Novak
Maria Simone Jacomini Novak

O Posto Indígena (PI) Apucarana foi criado em janeiro de 1942, pela Sétima Inspeção Regional (IR7), que administrava os Postos Indígenas (PIs) situados nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A IR7 era subordinada à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), cuja sede era na cidade do Rio de Janeiro e depois passou para Brasília, com a mudança da capital nacional.¹

Na atualidade o PI Apucarana corresponde à Terra Indígena (TI) Apucarantina, situada no município de Tamarana (Paraná), com uma população de mais de 1.700 indígenas, a maioria da etnia Kaingang. A área foi reservada aos Kaingang próximos da Serra do Apucarana ainda em 1900, com mais de 68 mil hectares (ha) de terras e passou pela reestruturação do Acordo de 1949 ficando com 6.300ha e por outros processos de esbulhos durante o século XX, perdendo mais de 700ha nos anos 1970 e 1980, sendo reduzida aos seus atuais 5.574ha.²

Após a criação do PI Apucarana os agentes do SPI procuraram seguir as orientações da política indigenista daquele momento, construindo escola, posto de saúde, casas, com o objetivo de concentrar os Kaingang junto à sede do Posto. Além disso, uma serraria e olaria foram construídas para ofertar mão de obra aos indígenas e gerar recursos para o PI Apucarana. Essas práticas estavam ao encontro da política planejada pelo órgão indigenista, utilizando-se da pedagogia da nacionalidade e do civismo, como afirma Souza Lima (1995), na perspectiva de transformar o índio em trabalhador nacional.

Entretanto, os Kaingang realizavam a sua própria leitura dos acontecimentos, compreendendo os mecanismos de funcionamento e das ações do SPI e organizando suas estratégias frente ao novo contexto histórico. Conquanto, o objetivo desse texto é evidenciar a política dos Kaingang do Apucarana diante da presença e da estrutura do órgão indigenista em seus territórios, por meio de documentos do SPI e da memória dos indígenas.

DESLOCAMENTOS, TRADIÇÕES E REIVINDICAÇÕES

Os Kaingang mantinham seus deslocamentos constantes por toda a região do PI Apucarana e migrando para outros PIs e seus Toldos (Emã – territórios tradicionais), conforme a situação lhes proporcionava, dificultando, inclusive, as atividades dos encarregados do Posto, como os recenseamentos e as tentativas de mantê-los restritos às áreas

¹ Para mais detalhes dessa estrutura administrativa do SPI e sobre a política indigenista na República ver: Oliveira e Freire (2006); Souza Lima (1998); Rocha (2003); Gagliardi (1989).

² Sobre o processo de desterritorialização dos Kaingang do Apucarana ver Novak (2018).

a si destinadas. Eram idas e vindas pelos territórios não apenas reservados aos índios, mas por toda a região adjacente, visitando seus parentes nos Toldos de outras localidades. Como exemplo, o Memorando nº 4, de 18 de janeiro de 1943, da IR7 ao PI Apucarana, quando abordou as solicitações referente a escola e ao trato com os índios, orientou o encarregado: “[...] deveis providenciar para recolher a essa área indígena os índios que estão em terra alheia, entre Londrina e São Roque, nas imediações da ponte sobre o rio Taquara” (SPI, 18/01/1943, Filme 73, Fotograma 1524).

Também o Ofício nº 10, de 31 de março de 1946, enviado pelo encarregado João Martins Neto ao diretor do SPI, no Rio de Janeiro, abordou o estado sanitário dos indígenas do PI Apucarana, informando a relação destes com os do PI Barão de Antonina, na outra margem do rio Tibagi.

[...] é aquele vai e vem para o PI Barão de Antonina. Quando vão para aquele Posto, tem por hábito de pernoitarem na barranca do rio, com o fito de pescarem, nessa pesca nas condições que está as margens do rio, que formou aqueles alagadiços e com este grandes calorão que tem havido estes últimos dias, está desenvolvendo uma febre terrível (SPI, 31/03/1946, Filme 47, Fotograma 1770).

Esses deslocamentos também podem ser observados no Ofício nº 14, de 30 de abril de 1946, que tratou da Festa do Índio, realizada em 20 de abril daquele ano, um sábado que antecedia à celebração da Páscoa.

Convidei todos os índios desta reserva, para naquele dia virem para assistirem sua festa, porém, este ano vieram poucos relativamente, pelo motivo de estarem quase na maioria, em suas pescarias, que é de costume todos os anos pela Semana Santa. Só estiveram na festa 43 índios, entre homens e mulheres e crianças. A estes foi oferecido um farto almoço, composto de carne de porco, feijão, arroz, mandioca, abóbora, batata doce, etc. Para sobremesa foi dado leite com cangica e moranga. [...] A noite foi oferecido um grande baile embaixo de um empalisado ‘ramada’. Para o baile forneci café com pão e querosene para os lampiões (SPI, 30/04/1946, Filme 47, Fotogramas 1771-1772).

Se por um lado, uma parte pequena da comunidade indígena local participou da Festa do Dia do Índio, aproveitando toda a alimentação, doces e o próprio baile preparados pelo PI, por outro lado, as práticas tradicionais, como a pesca, mantinham-se vivas entre os Kaingang, que conheciam o território, os rios e realizavam suas pescarias para a subsistência.

Em 1953, a Festa do Dia do Índio foi descrita pelo Relatório Mensal enviado a IR7, com a organização de um grandioso almoço para os índios do PI Apucarana e de outros Postos, com longas rodas de conversa entre os índios e a noite um baile, em que foi exibida a dança do engenho “[...] e outras mais de seus primitivos dias” (SPI, 30/04/1951, Filme 48, Fotograma 1701). Dessa forma, a comunidade indígena do Apucarantina

apropriava-se da festa organizada pelo órgão indigenista e realizava suas danças e rituais tradicionais, recebendo seus parentes e amigos de outros PIs, prática ainda hoje comum na TI Apucarantina.

Em 26 de fevereiro de 1950, por meio do Ofício nº 42, o inspetor Deocleciano de Souza Nenê sugeriu ao chefe da IR7, a construção de um cômodo para os índios em Curitiba, entrando em contato com a Prefeitura Municipal da capital, para solicitar um lote de terras “[...] no quadro suburbano, cedido ou aforado, em último caso comprado, em lugar não muito distante, para nesse lote mandar cercar e construir um galpão de uns 12x9 metros, ou seja, 98 m²” (SPI, 26/02/1950, Filme 70, Fotogramas 77-78). A justificativa do inspetor Nenê era:

Não há como vedar as constantes visitas de grupos de índios vindos de várias regiões, não se devendo culpar os Encarregados dos Postos, porque, como nós que já convivemos com os índios em Postos, bem conhecemos como eles fazem para se sustentarem, ora com caçadas, ora com pescas ou ainda em visita a outros toldos, e nessas ocasiões rumam para esta capital e até para o Rio, como é disso conhecedora a nossa Diretoria, e aqui chegam sempre sujos, rotos, muitas vezes em dias de feriados, que as casas comerciais estão fechadas, [...] e por esse motivo nenhum hotel ou pensão querem arranjar cômodo, sendo como sabeis incomodo, aborrecimentos e acrescendo despesas (SPI, 26/02/1950, Filme 70, Fotograma 77).

Como se vê, os índios se deslocavam para Curitiba e até para o Rio de Janeiro, fazendo determinadas exigências junto ao órgão indigenista. O Memorando nº 314, enviado pela Diretoria do SPI, no Rio de Janeiro, para a IR7, em Curitiba, no dia 12 de julho de 1956, revelou um dos motivos das idas e vindas dos representantes indígenas por aquelas localidades.

Com o presente, apresento-vos os Índios Kaingang: Sebastião Kaingang, Francisco Índio do Brasil e Tônico Bório, os quais compareceram a esta Diretoria, a fim de pleitearem medidas protetoras com respeito às terras aonde residem, para o que peço a vossa atenção (SPI, 12/07/1956, Filme 70, Fotograma 838).

Os indígenas tinham conhecimento das instâncias superiores do órgão indigenista e se articulavam realizando os deslocamentos à Diretoria do SPI, caso achassem necessário. Até mesmo se portavam diretamente ao presidente da República, como demonstra o Telegrama nº 344, de 30 de outubro de 1944, enviado pela Assessoria da Presidência à Diretoria do SPI.

Joaquim Gabriel França, Francelina Donaria Donalícia solicitaram passagens presidência da república três índios e um guia para virem a esta capital expor o maus tratos infligidos agente PI Apucarana. Informai máxima urgência o que verdade há afim esclarecer a respeito (SPI, 30/10/1944, Filme 71, Fotograma 535).

Essas ações causavam transtornos às diferentes instâncias do órgão indigenista e revelam as estratégias dos indígenas perante as medidas adotadas pelo encarregado do Posto e demais representantes do SPI. Inúmeras vezes, o órgão indigenista visou barrar esses deslocamentos, orientando seus empregados a não deixar os indígenas saírem de suas áreas delimitadas e terem um controle regulado das eventuais necessidades dos deslocamentos. Entretanto, os Kaingang elaboravam estratégias para obter autorização do PI, oficializando suas saídas, sendo que, muitas vezes, demoravam para o retorno ou nem retornavam, como demonstra o Ofício nº 4 de 26 de abril de 1961, enviado pelo PI à IR7.

Todavia, para maior esclarecimento desta Administração, solicitaria dessa IR, informar se podemos continuar fornecendo ordens para os nossos índios venderem seus produtos e faserem comprar nas Vilas de nosso Distrito conforme vinha sendo feito, ou devemos seguir o rigor da Guia de Licença oficial (SPI, 26/04/1961, Filme 68, Fotograma 1990).

Outra ação adotada pelos Kaingang eram as solicitações de transferência para outros PIs, que não era apenas uma forma de punição pelo órgão indigenista, mas também utilizada pelos indígenas para o encontro e convívio com seus parentes, entre outros objetivos. Essas transferências eram comuns, como revela o Relatório Mensal, de 31 de maio de 1966, indicando a transferência de 7 índios, do PI Apucarana para o PI Duque de Caxias (SPI, 31/05/1966, Filme 69, Fotograma 40) e a chegada de outros 7 Kaingang no PI Apucarana, conforme Relatório Mensal de 30 de setembro de 1966 (SPI, 30/09/1966, Filme 69, Fotograma 47).

A memória indígena também evidencia os locais de suas festas, encontros, rituais e como ocorriam seus deslocamentos por toda a bacia do rio Tibagi, interligando os Kaingang das duas margens desse grande rio.³ Durante as pesquisas de campo, o Sr. José Bonifácio, Kaingang morador da TI Apucarantina, realizou o seguinte depoimento nas margens de um pequeno rio, com o nome de Água do Encontro:

E o caminho antigo saía ali, ia por aqui, nós cruzava por aqui sabe, então até o rio do Encontro, que os índios que morava no Toldo Velho, aí eles limpava o caminho né, eles encontrava aqui, aqui que morava, na, na, no Rio Preto, eles vinha de lá limpando o caminho e encontrava tudo aqui, encontrava com os de lá pra cá, eles encontrava tudo ali com o pessoal do Toldo tudo ali, sabe, e então, aqui era o encontro deles, aqui eles fazia a dança deles, cantava, sabe. Ficava, aqui eles almoçava, eles fazia a dança deles aqui, então, aqui era rio do Encontro. Nos encontrava tudo aqui no rio, aí eles fazia a dança deles aqui, eles cantava, apresentava a cultura deles, eu vi duas vez. É, por isso que é rio do Encontro. Então, aí, então era tudo, era só um caminho (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017).

3 Um agradecimento especial a toda comunidade indígena da TI Apucarantina, em especial aos entrevistados e guias: Elói Zacarias Nogueira Pipir, Gilda Kuitá, João Krág Mág Cardoso Neto, José Ekór Bonifácio, Pedro Kagre Kåg Candido de Almeida, Raul Pereira, João Maria Rodrigues Tapixi. Suas narrativas durante os deslocamentos pela Terra Indígena atual e por toda a área expropriada durante o século XX foram fundamentais para a escrita desse texto.

A memória da comunidade indígena ainda guarda com saudosismo esses encontros e festas, na época em que o território era extenso e farto de alimentos, frutos, peixes, animais para caça etc. Segundo o Sr. Bonifácio, eles ficavam uns dois dias em festas, celebrando seus rituais, cantando, dançando.

Tinha comida, peixe, mel, pescava, caçava, aí tinha, aí as mulheres se encontrava tudo ali e fazia, assava carne, os peixes [...] lambari, então, daí eles pescava e comia peixe e carne assada, aquele tempo tinha muito bicho, cateto. O que vinha, os que morava perto ali vinha ajudar eles pra fazer a limpa, limpar o caminho do Toldo velho. Muita gente, era tudo esparramado por aqui assim (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017).

Esses encontros contavam com grande quantidade de indígenas, que vinham de longe para celebrar com seus amigos e parentes índios. A Dona Gilda Kuitá, também Kaingang da TI Apucarantina, conta mais detalhes sobre esses momentos:

Naqueles tempos eles tinham os costumes de roçar os caminhos, mas hoje eles já desistiram dessa ideia, mas todos os caminhos eles ia limpando, então, tinha época do ano que eles fazia isso, daí aqui era um ponto de encontro deles, vinha de lá do Rio Preto, do Toldo Velho, da Serra do Arreio, vinha do toldo, vinha lá da Campininha, se encontravam aqui (GILDA KUITÁ, 29/03/2017).

Esse local, Água do Encontro, era um ponto estratégico para unir todos os indígenas dos diferentes Toldos do Território Indígena Apucarana, pois era centralizado e oferecia diversas opções de alimentos para os participantes daquele momento festivo (ver Mapa 1). O Sr. José Bonifácio relatou que naquela época não se passava fome, “[...] se eu andar hoje o dia inteiro, eu acho que eu vou passar fome. É, não acha o que comer, não tem fruta nenhuma” (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017). Outrossim, encerrou seu depoimento afirmando que “[...] hoje tem só soja né, inhame, hoje você não vê nenhuma fruta, nem coco não tem pra você fazer um suco, é, nós fazia suco do coco maduro, eles socava no pilão” (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017).⁴

Durante a passagem pelas margens do rio Apucarana, o Sr. José Bonifácio e a Dona Gilda Kuitá também contaram algumas histórias antigas das travessias e idas e vindas dos índios por todo aquele território.

Esse caminho que entra aqui era um trilho sabe, nós andava a cavalo, por aqui, e saía lá na frente lá, saía lá na frente lá, onde depois nós passa lá eu falo pra vocês onde saía, nós vai passar por lá agora. Então, vai lá até no rio do Encontro, esse caminho aqui, chega lá no rio do Encontro, o pessoal chegava aqui limpava o caminho e se encontrava lá, lá eles fazia a dança deles, canto e tudo, então, lá era o rio do Encontro, então, mas daí eles entrava por aqui e tem outro caminho que sai lá também, eles cruza de a cavalo lá e vai lá no Mococa (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017).

⁴ Popularmente esse coquinho é conhecido como Macaúba, Macaíba, Macaúva, Coco de Espinho, entre outros. O nome científico é *Acrocomia Aculeata*, mais encontrado em áreas de Mata Atlântica.

O Sr. Bonifácio explicou com detalhes os caminhos que eram percorridos e que havia três lugares onde passavam os índios com seus cavalos, atravessando o rio Apucarana e seguindo em direção à Mococa, atual Terra Indígena Mococa. As travessias eram próximas aos *Pari* (armadilhas de pesca Kaingang) e “[...] aí também tem o acampamento dos índios, quando eles para lá, quando é longe, por lá, eles acampa, aí eles chega nesse rio, rio Igrejinha, parece, não, é rio Rosário” (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017). O nome rio Rosário foi lembrado pela Dona Gilda. O Sr. Bonifácio continuou o relato:

É o Rosário, na barra daqui, quando eles cai no Tibagi aí os índios tem acampamento que sempre eles vão pra Mococa, eles posa por lá, pesca por lá, fica por lá, passa um dia e depois que eles vão continuar a viagem de novo aí até que eles chega em Mococa também. Meus parentes, meu avô, sempre andava ali, eu também andei muito ali quando eu era mulequinho, então, sabe, andava com meus avôs, meu pai tudo, né e nós ia pra Mococa de a cavalo, parava lá, nós ficava lá, um dia, dois dias, três pescando, depois nós continuava a viagem nossa até chegar em Mococa (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017).

A narrativa é marcada pela emoção do Sr. José Bonifácio ao lembrar dos tempos de infância, demonstrando as relações entre os diferentes Toldos e seus integrantes, o conhecimento de todo aquele território, as conexões que ultrapassavam as fronteiras da área reservada aos índios, ligando também aos demais territórios indígenas como Mococa e Queimadas e do outro lado do rio Tibagi, com Barão de Antonina e São Jerônimo.

O Sr. José Bonifácio afirmou que tudo era moradia dos índios, a partir daquele ponto onde estava, até a foz do rio Apucarana no Tibagi, em suas duas margens (ver Mapa 1). Outrossim, lembrava mais histórias:

É por que daí eu era um rapaz novo sabe, eu me criei na beira desse rio aqui, me criei na beira desse rio, junto com meu avô, meu pai, armava pari, pegava peixe, chamava ao outros pra vir comer peixe na beira do rio, sabe e quando tava caindo muito peixe no pari, daí eles convida o povo lá pra vir comer os peixe na beira do rio, eles já vinha com a comida deles, é, é bolo azedo, eles trazia tudo, emi, tudo, a comida da gente, trazia milho, sabe. Trazia e nós ficava aí uns par de dia na beira do rio, sempre nós vivia junto, a cultura da gente é viver junto e matar um bichinho, matar um cateto e eles chama os velhinho e come tudo junto na beira do rio, quando eles vão achar, que já tem um índio que já é preparado, sabe, pra, pra ver onde tem o mel, tem a abelha, sabe, e ele já sabia onde tem o mel, ele pegava ali, ia lá furava, pegava mel e trazia, fazia guarapa na beira do rio, depois que eles comia peixe assado, tudo, eles fazia aquelas guarapa de mel tudo e bebia tudo junto ali, esse era a vida deles, sabe, nesse tempo, sabe, e eu fui criado na beira desse rio, quando eu tava com 14 anos aí que eu fui lá para o posto lá na sede do Apucarantina, daí (JOSÉ BONIFÁCIO, 29/03/2017).

As entrevistas corroboram com a ideia de que a história oral e a pesquisa etnográfica/arqueológica apresentam possibilidades de entender um acontecimento histórico. Nessa perspectiva, conforme Oliveira (2006), o entrevistado não pode ser tratado como um mero informante, que responderá perguntas previamente definidas pelo pesquisador. As respostas do entrevistado não podem ser imaginadas como algo pontual e necessário

para o objeto de pesquisa, antes mesmo de ocorrer a entrevista. É preciso pensar o entrevistado como um interlocutor, em relação dialógica com o entrevistador, promovendo o *Encontro Etnográfico*, em que “[...] o ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação” (OLIVEIRA, 2006, p. 24).

Em todos os depoimentos, constatou-se a emoção de relembrar as histórias de outrora e dos seus antigos territórios. Como exemplo, o Sr. Raul Pereira contou que os índios tinham muito apego aos seus locais de moradias, descrevendo algumas atividades realizadas no dia a dia, como a citada abaixo em relação ao Toldo Barreiro.

Lá do Barreiro, os índios parava muito, eu lembro [...] aqui tinha um pocinho, diz que é, é lugar onde os anta vai né, descer beber água, cruzava, não sei como que ia, falava barreiro antigamente e já tinha um pocinho lá também, os índios fizeram até a mão lá. Um poço redondo assim (RAUL PEREIRA, 28/03/2017).

Este local apontado no depoimento se situava na Água do Encontro, muito próximo ao Toldo Barreiro. Há informações de que no percurso desse rio tem pontos que contém sal e que os animais vinham comer. Portanto, era um local de caça dos Kaingang, facilitando as festas promovidas à beira da Água do Encontro.

O Sr. Tapixi ratifica as festas e os encontros dos índios do rio Tibagi, evidenciando seus deslocamentos e pontos onde cruzavam o rio Tibagi, para rever seus familiares que moravam nos diferentes Toldos daquela região. Segundo ele eram cinco (5) pontos de travessia no rio Tibagi: na barra do rio Taquara, para pescar no leito deste rio; num local chamado de Riozinho, onde tinha um porto, para acesso ao Toldo Campininha; no barra do rio Apucarantina, para ida aos Toldos dos Moreiras, Inglêss, entre outros; na barra do rio Apucarana, em direção ao Posto Velho e ao Toldo Rio Preto; e na barra do rio Rosário, para acesso aos índios de Mococa e Queimadas. Desses pontos de travessia apenas dois ficavam no Território Indígena Apucarana, justamente na barra do rio Apucarantina e na barra do rio Apucarana.

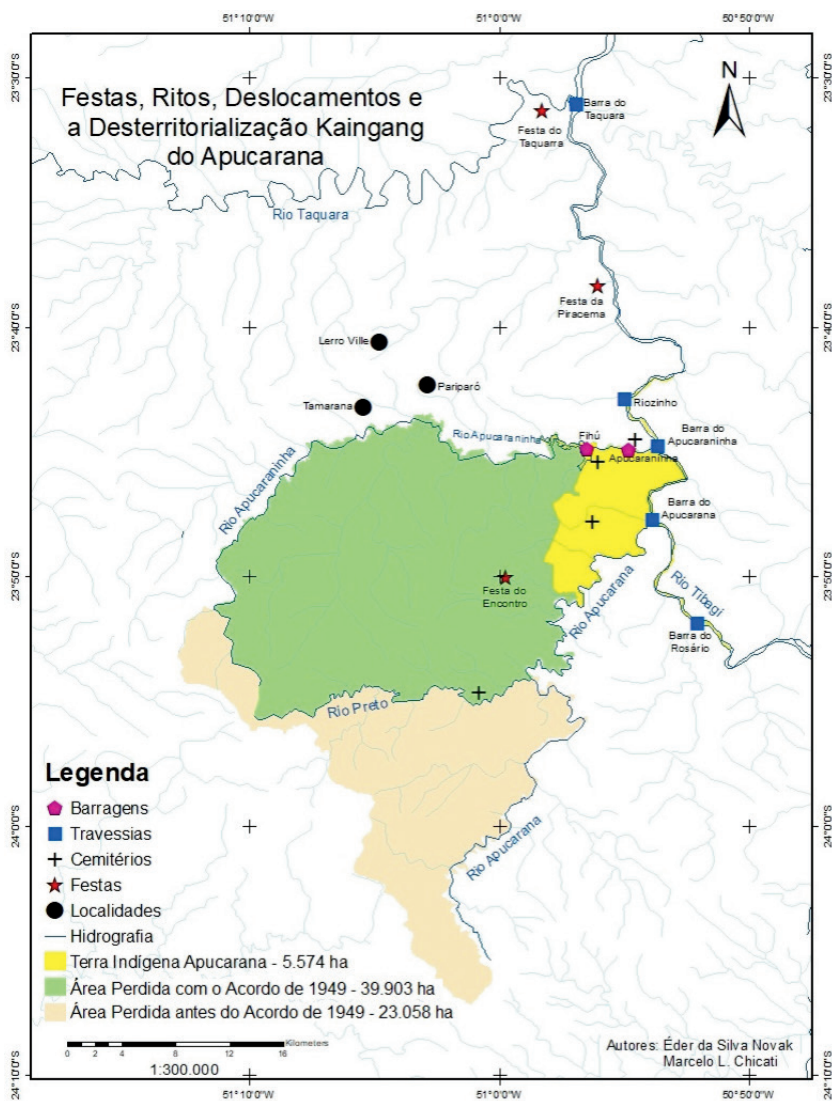
Além disso, o Sr. Tapixi descreveu a Festa da Piracema, que ocorria todo ano, nos dias 28 a 30 de setembro, no rio chamado Água do Piracema. Segundo ele, muitos indígenas participavam daquele momento, aproveitando e enchendo seus balaios de peixes. Ali mesmo, já comiam uma parte desses peixes e levavam o restante para suas casas, após os três dias de festas.

Nas margens do rio Taquara, o Sr. José Bonifácio também citou uma grandiosa festa no Toldo Barra do Taquara, quando os índios que tinham *Pari* naquele rio e também no rio Tibagi, recebiam seus parentes, para as comemorações, com muitas danças, cantos e rituais.

Diante disso, pode-se afirmar que os índios realizavam suas festas e encontros,

mantendo seus relacionamentos com os parentes de outros territórios. Os locais das festas citadas – Barra do Taquara, Água do Piracema e Água do Encontro – não se encontram mais situados na atual TI Apucarantina, conforme Mapa 1. Na verdade, os dois primeiros locais não estavam presentes nem no território reservado aos índios em 1900. Dessa forma, o avanço das frentes colonizadoras e o processo de desterritorialização dos Kaingang transformaram o modo de vida da comunidade indígena do Apucarana.

Mapa 1: Os pontos de travessia, dos deslocamentos e as festas dos Kaingang do Apucarana



Fonte: Éder da Silva Novak e Marcelo L. Chicati

AS TENSÕES, OS CONFLITOS E AS RELAÇÕES ACIRRADAS NO PI APUCARANA

Se por um lado, convergências de interesses aproximavam índios e agentes do órgão indigenista e dos colonos, por outro, objetivos divergentes acirravam as relações na área do PI Apucarana, com momentos de tensões e conflitos, que vão muito além da polarização índios *versus* brancos e que merecem ser analisadas, pois são situações de embates entre órgão indigenista e comunidade indígena, índios contra colonos, índios contra índios, colonos contra colonos, índios e colonos contra o SPI, SPI e índios contra colonos etc.

Por exemplo, a morte do encarregado Francisco Gracia, em 1943, quando indígenas e intrusos da área do PI Apucarana procuraram influenciar na decisão do novo encarregado. A Correspondência de 3 de março de 1943, do inspetor do SPI, Odilon Cunha Sprenger, à IR7, tratou da impossibilidade de entregar encomendas ao PI Apucarana, devido à morte de Gracia e a situação de tensão no Posto pela indicação do novo encarregado.

Outrossim, comunico-vos que o Snr. Paulino Bonfim, que auxiliava na administração do Posto, por informações seguras e observações minhas, insuflou os índios para que não aceitassem novo Encarregado e que dissessem que desejavam a ele como Encarregado, tendo mesmo o Capitão Índio Luiz Pereira logo após a minha chegada esbravejado que não queriam eles índios outro Encarregado, assim como alguns nacionais residentes na Fazenda terem dito o mesmo (SPI, 03/03/1943, Filme 73, Fotograma 1527).

Esses acontecimentos denotam um clima de relações acirradas no interior da área do PI Apucarana. Uma outra situação de tensão é revelada pelo Recibo de Pagamento, de 31 de março de 1945, em que Cr\$ 45,00 foram pagos pelo encarregado do Posto para a compra de “[...] remédios e curativos fornecidos ao índio Antero, por ocasião da que o mesmo foi vítima de ferimentos produzidos por faca, em mês de dezembro de 1944” (SPI, 31/03/1945, Filme 47, Fotograma 710). Embora sem condições de levantar o causador dos ferimentos, esse episódio revela que as relações no interior do território indígena estavam distantes de serem harmoniosas.

Um caso mais detalhado refere-se ao índio João Braz. O primeiro documento que citou este indígena Guarani foi o Telegrama de 20 de fevereiro de 1946, enviado pelo inspetor Deocleciano de Souza Nenê, para a chefia da IR7.

Comunico vos Joao Braz intitulado índios mestiço, sempre gosando dessa regalia neste PI, para ser agradável foreiros intrusos reserva indígena, que não se conformaram lançamento a foramente, seguiu para rio com recursos arranjado foreiros desobedientes, fazendo grande numero rendeiros se recusarem pagar esperando regressar dito Joao Braz. Seja conveniente caso mesmo continue considerado índio como vem sendo, seja deixado algum tempo si possível junto índio Francisco Brasil, ou em outro estabelecimento deciplinar, virtude confusão esta causando neste PI (SPI, 20/02/1946, Filme 69, Fotograma 1743).

Nota-se que houve uma articulação entre o índio e alguns intrusos para o não pagamento dos foros e que João Braz havia se deslocado para o Rio de Janeiro, para tratar com a instância máxima do SPI de suas reivindicações. Ciente dessas ocorrências a IR7, por meio do Memorando nº 109, em 29 de março de 1946, deu a seguinte orientação ao encarregado do PI Apucarana:

Quanto ao João Braz, conforme me comunicaste, está perturbando os trabalhos desse Posto, deveis providenciar junto às autoridades competentes para o afastamento do mesmo dessa área indígena. Segundo me comunicaram os Snrs. Deocleciano S. Nenê e Vismar C. Lima, esse indivíduo não é índio, pois nem sequer sabe falar o idioma indígena (SPI, 29/03/1946, Filme 73, Fotograma 1603).

Aqui se evidencia uma tentativa do SPI de colocar João Braz nas mãos das autoridades policiais locais, descaracterizando-o enquanto índio. Após uma política indigenista, de mais de quatro séculos, buscando privar os índios de falar sua língua, esse argumento era utilizado como um subterfúgio, para justamente evitar os problemas ocasionados pela relação de João Braz com os intrusos foreiros.

O Ofício nº 19, de 17 de junho de 1946, enviado por João Martins Neto à IR7, apresenta novas informações sobre o caso:

Outro-sim, o João Braz consta que foi ao Rio e trouxe ordem do Dr. José Maria para não sair da fazenda. Procurei o mesmo para mostrar-me a referida ordem. Recusou-se a mostrar-me. Eu não posso acreditar que o Dr. José Maria assim o fizesse. O que tenho a lhe dizer é o seguinte: Si o João Braz continuar aqui na fazenda, para o ano que vem, é muito pouca gente que pagará fóro (SPI, 17/01/1946, Rôlo 47, Fotograma 1835-1836).

O Ofício evidencia a relação conflituosa entre o encarregado do PI e o indígena João Braz. Este não costumava alinhar-se às ações do primeiro e estabelecia relações com os arrendatários, para não pagarem o valor do arrendamento das terras ao Posto. Como se vê, os indígenas mantinham diferentes estratégias em relação ao órgão indigenista, revelando suas divisões e clivagens internas: ora se alinhando e se aproximando do órgão indigenista, fornecendo informações da área, executando os trabalhos no PI a pedido do encarregado; ora desafiando a autoridade indigenista local e promovendo situações conflituosas e dúbias como no caso citado, quando João Braz alegava ter ordem do diretor do SPI para permanecer na área. Tais informações permitem estabelecer analogias com a abordagem de Hannerz (2001), quando argumenta que é nas Fronteiras que as coisas realmente acontecem, como um local de fluxos e interfluxos de diferentes indivíduos e grupos étnicos, promovendo ambiguidades, incertezas e transformações.

Em 20 de agosto de 1946, o índio João Braz foi novamente motivo de Correspondência entre o PI Apucarana e a IR7.

Já são passados vários meses dessa ocorrência, não sendo providenciado o afastamento desse

máo elemento, que vem perturbando a bôa marcha e ordem reinante entre os índios e civilizados aqui residentes. Venho mais uma vez a vossa presença, comunicar-lhe que o índio (como deseja ser) continua praticando os maiores desatinos possíveis, desrespeitando toda e qualquer ordem a si transmitida. Caso não seja tomada uma urgente e enérgica providência, no sentido de afastamento desse indivíduo que pretende ser índio mas eu acho que não é, assim como os componentes de sua família (mulher e dois filhos) de maior idade, solteiros, poderei afirmar na decadência de tudo que se tem feito para o bem dos índios e do Serviço (SPI, 20/08/1946, Filme 47, Fotograma 1843).

Pelo visto, as ações de João Braz incomodavam veemente o encarregado do PI Apucarana, que solicitava o afastamento daquele indígena. Muito provavelmente esse afastamento acabou não ocorrendo e João Braz viveu alguns anos de forma clandestina no Posto, em sua área ou nas imediações, pois novamente foi motivo de conflitos com o novo encarregado, Alan Cardec, conforme demonstrou o Ofício n° 6, de 21 de junho de 1951.

Com esta vos entrego o índio Guarany João Braz da Silva, indisciplinado remitante desde administrações anteriores, que por esse motivo há mais de 3 anos habituava clandestinamente fora desta reserva indígena, o qual, em companhia de mais quatro indivíduos civilizados, foreiros intrusos hostis ao SPI, apresentaram-me em estado de embriagues, horas impróprias, na sede deste Posto, exigindo direitos que o nosso regulamento não os faculta, como modos incovinientes e desrespeitosos, motivo porque fui obrigado, a bem da diciplina do Serviço, passar dito índio a essa chefia, para os fins que se fizerem necessários (SPI, 21/06/1951, Filme 48, Fotograma 1569).

Em 30 de julho de 1951, Alan Cardec enviou nova Correspondência à Lourival da Mota Cabral, afirmando que o indígena João Braz havia conseguido uma reportagem no Jornal **O Dia** para criticar a administração do PI Apucarana. O encarregado solicitou direito de resposta “[...] para esclarecer melhor, por esta mesma imprensa, os fatos verídicos que veem se registrando em torno de minha pessoa, ou seja, do SPI, aqui neste sector” (SPI, 30/07/1951, Filme 48, Fotograma 1572). Dessa forma, Alan Cardec rebateu as acusações afirmando que:

Em primeiro lugar quero frisar que, a casa estampada no jornal, não pertence, e nem nunca pertenceu ao índio João Braz conforme consta no artigo: trata-se de uma casa pertencente ao patrimônio indígena, e a longos anos esta administração cedeu para o índio Galdêncio residir juntamente com sua família. A referida casa está situada no toldo Rio Preto, no Bairro da Igrejinha, e ultimamente passando por uma reforma, para em uma das salas, instalarmos uma escola, afim de atender os índios daquela zona, bem assim, todas as demais crianças filhos de civilizados, cujo o número eleva-se a mais de 50 (SPI, 30/07/1951, Filme 48, Fotograma 1572).

O encarregado prosseguiu seu esclarecimento, buscando descaracterizar a ação do indígena João Braz, informando que o mesmo vivia em Faxinal de São Sebastião e:

Segundo as ocorrências que se acham registradas no arquivo deste PI, trata-se de um elemento que na qualidade de índio, nunca respeitou o regulamento interno do SPI, sempre viveu

clandestinamente em promiscuidade com civilizados corruptos, a beber cachaça, e embriagar os demais índios que juntavam-se a ele. Ultimamente, induzido por elementos prevaricadores, os quais foram busca-lo lá em sua residência, Faxinal, a mando de uma pústula residente no Patrimônio de Tamarana, o qual vivem incutindo os índios deste Posto a se rebelarem contra minha administração. Não obstante com os desrespeitos e provocações que vinham desencadeando contra este PI, fizeram com que o índio João Braz da Silva se incorporasse a uma turma de indivíduos irresponsáveis e em horas impróprias da noite, viessem até o Posto, afim de me assassinareme (SPI, 30/07/1951, Filme 48, Fotograma 1573).

Alan Cardec comentou sobre a ação do grupo, composto por José Maria Bueno, conhecido como Mariano, Leonidas da Silva França, Raul Pinto Pires, Justino Paula e o índio João Braz da Silva, que, na noite de 21 de junho de 1951, tentaram lhe matar. Conforme o encarregado, estavam no posto José Miranda Gomes, Bevenuto Pereira, Joaquim dos Santos Amorim, Martinho Menck e Luiz Leonardo, que o defenderam do pior e que podiam ser testemunhas da ação.

Novamente, exemplos de tensão e relações conflituosas, em que ocorriam alianças entre indígenas e não indígenas, mostrando a dinâmica presente no PI Apucarana. A história envolvendo o indígena João Braz se encerrou de maneira trágica, conforme denota o Telegrama nº 160, de 9 de novembro de 1962, enviado pela IR7 à Diretoria do SPI em Brasília.

Comunico-vos que dia 29 outubro findo, localidade Tamarana, este Estado, Índio Bernardo Timoteo Rêri Rêri, Capitão índios PI Dr Xavier da Silva, matou com uma facada, segundo alega e parece em legítima defesa índio João Braz, do mesmo Posto, seu filho adotivo, que havia ido localidade Tamarana companhia índia Eva Nifên, mulher do assassino. Ocorrência foi na época comunicada esta IR através radio por Encarregado Posto Alan Cardec Martins Pedroza, qual então recebeu instruções sentido manter preso no posto índio criminoso após ser devidamente medicado pois em luta recebera três ferimentos a faca, sendo-lhe dito então que atendesse qualquer solicitação emanada de autoridade policial local. [...] Referido Encarregado informa que Sargento José Neves, Delegado Polícia Distrito Tamarana, que atendeu ocorrência, lhe entregando cadáver vítima e o criminoso e sua mulher, que então conduziu de volta ao Posto, nada registrou a respeito por se tratar de crime cometido entre índios. [...] Essa Diretoria está acordo assunto deva assim ser encarado e dado por encerrado, face bons antecedentes índio criminoso conforme salienta Encarregado ou se haverá necessidade inquérito policial (SPI, 09/11/1962, Filme 71, Fotograma 1667).

Primeiramente, vale destacar que mais de uma década após a tentativa de assassinato do encarregado Alan Cardec, o índio João Braz continuava vivendo na área do PI Apucarana, mesmo com todas as tentativas de ser retirado dali. E nesse momento acabou sendo vítima do Capitão dos índios, após uma aparente briga. Interessante é perceber a parcialidade do encarregado ao tratar a ocorrência, conduzindo a IR7 no mesmo pensamento de deixar o caso sem abordar, já que o índio criminoso tinha bons antecedentes. Pode-se inferir que era uma forma de encerrar o caso, já que o índio morto vivia dando trabalho ao órgão indigenista. De toda forma, houve a comunicação à Diretoria do SPI,

porque algum indígena aliado de João Braz, ou mesmo algum intruso, poderia fazer isso com outras palavras, exigindo futuros esclarecimentos do PI e da IR7.

As tentativas de punições aos indígenas considerados insubmissos eram muito comuns nos PIs, revelando um clima de tensão no interior das áreas indígenas. Entre as punições, estava a prática de transferência dos índios indisciplinados de seu Posto de origem para outro, como forma de penalizá-los, como foi o caso do índio Antonio Carvalho Doble, que havia sido transferido do PI Cacique Doble, situado no Rio Grande do Sul, para o PI Apucarana, a fim de cumprir sua pena. Conforme o Ofício nº 1, de 16 de janeiro de 1950, Martins Neto solicitou a redução da pena do índio Antonio Doble:

Desde o mês de Janeiro de 1949 permanece neste Posto, conforme determinação dessa IR, o Índio Antonio Carvalho Doble, indisciplinado do PI Cacique Doble, que deveria cumprir pena neste Posto pelo espaço de dois anos consecutivos. Como portou-se dignamente durante o tempo que permaneceu aqui, e em vista de sua regeneração completa nesse espaço de tempo, considerando que o dito Índio é casado e pai de sete filhos, venho por intermédio do presente solicitar que seja comutado o castigo imposto ao mesmo, permitindo ao Índio supra-citado regressar ao seio de sua família (SPI, 16/01/1950, Filme 48, Fotograma 1459).

O índio Antonio Doble, após um ano cumprindo a pena, devia estar muito doente e acabou falecendo no dia 26 de janeiro de 1950, “[...] vitimado por pneumonia dupla, que apesar dos esforços empregados não foi possível salva-lo” (SPI, 31/01/1950, Filme 48, Fotograma, 1389). Sepultado no Cemitério Municipal da Vila de Tamarana, Doble nem mesmo foi levado para seu Posto de origem, junto com seus familiares.

Um novo caso de cumprimento de pena envolveu o índio Pedro Pinto, do PI Ligeiro, do Rio Grande do sul, conforme Ofício nº 5, de 7 de março de 1953, em que Alan Cardec informou a IR7 que o citado índio “[...] já tendo concluído seu tempo de castigo neste Posto, passo a disposição de V.S.” (SPI, 07/03/1953, Filme 48, Fotograma 1681). E assim foram muitas as transferências para o PI Apucarana e deste para outros PIs.

Os conflitos também se davam mesmo no período eleitoral, conforme demonstra o Ofício nº 157, de 26 de junho de 1951, da IR7 ao Juiz Eleitoral da Comarca de Londrina.

Estando ciente das ocorrências de sérias irregularidades e incidentes nas terras do Posto Indígena de Apucarana, por foreiros orientados por cabos eleitorais, fatos esses que poderão degenerar em sérios conflitos armados, afim de resguardar a ordem e a paz, naquela região, que se digne requisitar um contingente da Polícia Militar para fazer o policiamento e impedir a repetição de tais incidentes, em virtude da aproximação das eleições municipais e das paixões partidárias que estão muito acirradas (SPI, 26/06/1951, Filme 73, Fotograma 1761).

Nota-se um grande receio dos agentes do órgão indigenista quanto a falta de segurança e a possibilidade de graves conflitos durante aquelas eleições. O cenário ficou ainda mais tenso com o assassinato de um empregado do PI Apucarana, como mostra o

Telegrama n° 183, de 27 de julho de 1951, enviado pela IR7 à Diretoria do SPI.

Comunico-vos dias vinte quatro corrente mês fio assassinado traiçoeiramente trabalhador do Posto Apucarana nome Luiz Leonardo da Silva, por elementos inimigos gratuitos SPI pretendem se apossar terras daquele Posto. Pessoalmente solicitei providências Chefe de Polícia bem como Governador Estado e conforme autorização anterior Ministro da Guerra me dirigi Comandante Quinta Região Militar que exigiu destes enérgicas e imediatas medidas manter segurança pessoal nossos funcionários e abertura rigoroso inquérito afim apurar responsabilidade perversos criminosos (SPI, 27/07/1951, Filme 73, Fotograma 1766).

As negociações em virtude do Acordo de 1949 e a definição da nova área destinada aos Kaingang e do local da nova sede do PI Apucarana inflamaram ainda mais os ânimos na localidade. O SPI expediu Avisos Internos comunicando aos moradores não-índios da necessidade de se retirarem da área reservada aos indígenas, dando início as atividades do Posto, com a construção de sua nova sede e na estruturação de toda a área. Entretanto, índios e não-índios já mantinham relações históricas nessa localidade, resistindo aos mandos do órgão indigenista. Isso fica comprovado conforme leitura do Ofício n° 15, de 28 de julho de 1952, enviado por Alan Cardec à IR7:

Dentre todos os moradores que ficaram em nossa faixa, um que é o Snr. Manoel Modesto Duetto, acha-se com o direito de continuar com sua bodega aberta, fornecendo bebidas alcoólicas aos índios, criando dessa maneira, um estado gravíssimo entre os índios e a administração. Sendo chamado a atenção pelo encarregado do Posto, portou-se de maneira bastante desrespeitosa, ofendendo as Leis e autoridades do SPI (SPI, 28/07/1952, Filme 48, Fotograma 1602).

Como imaginar a relação do dono da bodega com os índios? Como o SPI elaborava suas ações para a retirada dos não índios? Como os índios participavam deste processo? São questões a se pensar, não sendo aprofundadas neste momento. Lembrando que o prazo inicial para a saída dos donos de bodega da área indígena era 30 de maio, ou seja, dois meses já tinham passado. Dois dias após, Alan Cardec enviou novo Ofício, n° 17, retomando o assunto do dono da bodega, Manoel Modesto Duetto.

Conforme meu Ofício n. 15, com data de 28 de corrente, volto mais uma vez a fazer ciência a V.S., que o Snr. Manoel Modesto Duetto, continua introduzindo aguardente na reserva indígena, afim de desmoralizar o SPI. Os recursos que existiam nesta administração, para repelir as arbitrariedades do supra-citado, foram todos esgotados (SPI, 30/07/1952, Filme 48, Fotograma 1605).

Na verdade, o órgão indigenista tinha que lidar com a retirada de todas as famílias de não-índios da área acordada do PI Apucarana. O Aviso Interno de 15 de fevereiro de 1952 cedia prazo até 31 de dezembro daquele ano para terminar de colher suas roças e safras. Entretanto, por meio do Ofício n° 12, de 31 de julho de 1953, Alan Cardec, apesara de citar que entre janeiro e julho de 1953 oito famílias de não indígenas tinham deixado as

terras do Posto, totalizando 54 pessoas, revelou que ainda haviam muitas outras presentes na referida área (SPI, 31/07/1953, Filme 48, Fotograma 1689).

Os anos se passaram e o intrusos mantiveram-se na área destinada aos indígenas, como demonstra o Ofício nº 8, de 8 de abril de 1965, do encarregado do PI Apucarana à IR7.

[...] reuni todos os intrusos que param nesta área indígena, aos quais retransmiti as determinações dessa Chefia, no seguinte teor: das roças já existentes eles teriam que pagar uma porcentagem ao Posto [...] quanto as futuras roças será na forma de contrato na ocasião da reunião com a presença do Sr. Chefe da Inspeção e que as condições de pagamento na forma de contrato, seria resolvido também na ocasião. Os quais recusaram-se pagar porcentagem das roças que possuem e naturalmente foram fazer queixas ao Sr. Diretor do escritório de assistência judiciária em Londrina, a qual passo as vossas mãos para a devida apreciação (SPI, 08/04/1965, Filme 69, Fotograma 13).

Tantos anos após o Acordo de 1949 e a área indígena ainda com a presença dos intrusos. Estes ainda buscavam apoio dos sindicatos rurais e escritórios de advocacias para garantirem suas posses e não pagarem as porcentagens das roças acima citadas. A Correspondência enviada pela Fundação de Assistência do Trabalhador Rural, situada em Londrina, no começo de abril de 1965, por meio do advogado Ruy Cunha, ao encarregado do PI Apucarana, demonstra as incertezas quanto a questão das rendas das roças e o embate entre o órgão indigenista e os colonos.

Temos recebido a visita de diversos lavradores que moram em terras consideradas do SPI, cujo Posto está sob sua responsabilidade. Reclamam-nos sobre uma determinada renda que V.S. lhes será cobrada, e que nem eles e nem nós sabemos ser legal ou não. Por umas três vezes convidamos V.S. para comparecer a este escritório, a fim de que pudéssemos ter conhecimento exato dos fatos, para orientar os consulentes. Gostaríamos, desta vez, de contar, ou com a honra de sua presença, ou, ao menos, uma satisfação, por meio de uma carta (SPI, 01/04/1965, Filme 69, Fotograma 14).

A situação permaneceu tensa, tanto que em 14 de março de 1966, a advogada Ana Carlota, do Escritório Modelo de Assistência Judiciária de Londrina, enviou nova Correspondência ao PI Apucarana, intimando o encarregado João Garcia Lima a comparecer na sede do Escritório acima, para “[...] solucionar certos problemas que vem surgindo, evitando [...] de levar o caso ao conhecimento do DD. Major Aviador Danton Pinheiro Machado” (SPI, 14/03/1966, Filme 69, Fotograma 148).

Já no dia seguinte e após contato via rádio com a IR7, João Garcia Lima enviou a Correspondência a sua instância superior, por meio do Ofício nº 11, listando a relação dos intrusos da área indígena que não aceitavam pagar o arrendamento das terras, sendo eles João de Oliveira (vulgo João Mineiro) líder dos agitadores; Francisco Albino de Oliveira (sub líder); Antonio Rodrigues Vieira (vulgo Notório); Valdomiro de Oliveira (vulgo

Fihiú); Maurílio de Oliveira (vulgo Fihiú); João Pires de Faria (vulgo Danga); Levino de Oliveira Lima (vulgo Levinão) (SPI, 15/03/1966, Filme 69, Fotograma 147).

O encarregado João Garcia Lima descreveu a situação:

Senhor Chefe, os referidos intrusos foram intimados a comparecer no Escritório do Posto, não deram satisfação e dizem que constituíram advogado e Deputado que garante legalização a eles, através do IBRA e que já se consideram donos da área onde param. Em virtude destes fatos ocorridos por parte dos intrusos desobedientes e agitadores que param nesta área indígena, a população indígena vive intranquila, assim sendo Senhor Chefe, a fim de que volte a tranquilidade nesta área, solicito à V.Sa., juntamente com o advogado da IR7, fazer o despejo dos referidos intrusos e agitadores (SPI, 15/03/1966, Filme 69, Fotograma 147).

Como se sabe, existiam alianças entre os intrusos rebeldes e membros da comunidade indígena, devido à historicidade das relações sociais travadas no PI Apucarana. Intrusos e indígenas elaboravam estratégias em conjunto para contestar as ações do encarregado do Posto. Em contrapartida, também tinham os indígenas próximos ao órgão indigenista, que não aceitavam a permanência dos intrusos na área indígena, conforme mostra o Telegrama enviado à Secretaria de Segurança Pública do Estado do Paraná, em 25 de março de 1966, pelo delegado Arlindo Godoy, da Delegacia de Londrina.

Informe que deu entrada nesta SDP requerimento assinado por João de Oliveira, residente Tamarana, Município de Londrina, solicitação abertura inquérito contra José Garcia de Lima, Encarregado Posto Indígena, virtude o mesmo estar instigando índios, atacarem moradores e destruírem lavouras, estando esta SDP tomando providências cabíveis (SPI, 25/03/1966, Filme 69, Fotograma 149).

Ainda no que tange ao levante dos intrusos, em 17 de novembro de 1966, o agente de proteção aos índios, Francisco José Vieira dos Santos, esteve no PI Apucarana e elaborou um Relatório sobre a viagem e o que viu naquele Posto.

Encontrei a vida administrativa do Posto Indígena um tanto tumultuada no que diz respeito à intromissão dos intrusos na comunidade indígena. Interesses alheios ao nosso Serviço, elementos estranhos, induzem os intrusos e até mesmo os índios a se insurgirem contra o a administração do Posto, dizendo que aqueles elementos são posseiros e não intrusos, com direitos de posse, garantidos pela lei de Reforma Agrária. Assim prova uma cópia anexa de um memorando da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Paraná (SPI, 17/11/1966, Filme 69, Fotograma 164).

Exaltando sua viagem, o agente disse ter conseguido amenizar a situação tensa no PI Apucarana, conversando com os intrusos, esclarecendo-os sobre o SPI e suas atividades na área indígena, sobre as terras pertencentes ao órgão federal, encerrando o Relatório afirmando que os intrusos se conformaram a se retirar logo após a colheita de suas roças.

Torna-se essencial compreender a complexidade das relações entre índios, agentes

do órgão indigenista e colonos em geral (madeireiros, intrusos, proprietários de terras e representantes de empresas). Não são relações previamente estabelecidas pela abordagem dicotomizada índios *versus* brancos, mas que precisam ser analisadas na perspectiva de tratar todos os envolvidos como sujeitos históricos, portadores de histórias, em sua devida Situação Colonial (BALANDIER, 1972) e Situação Histórica (OLIVEIRA, 1988).

Se o órgão indigenista teve dificuldades em lidar com a retirada dos não índios da área destinada ao PI Apucarana, também encontrou impedimentos para conseguir manter os Kaingang no interior da área reservada. Como os conflitos eram constantes no interior e nas imediações da área indígena, o SPI buscou ações para combater as graves ocorrências que não paravam de ser registradas. Como exemplo, em 28 de novembro de 1953, Alan Cardec, por meio do Ofício nº 26, sugeriu à IR7 a criação de uma cantina no interior das terras do Posto, “[...] cuja finalidade prende-se exclusivamente a concentrar o índio dentro da área, e zelar pela economia e moral de todos” (SPI, 28/11/1953, Filme 48, Fotograma 1693). Como justificativa, o encarregado disse:

Em face das graves ocorrências que verificam-se constantemente em torno de nossos índios, em face dos mesmos para fazer suas compras e vendas de seus produtos terem que procurar Districtos e povoados bem distantes desta Reserva Indígena, sendo a maioria das transações feitas em comerciantes inescrupulosos, os quais não só burlam nos preços como sobretudo, no fornecimento de bebidas alcoólicas (SPI, 28/11/1953, Filme 48, Fotograma 1693).

Como enfatizado, essa passagem demonstra o deslocamento dos indígenas, seus trabalhos e a resistência em não se submeter aos mandos do SPI, para permanecer no interior da área indígena. O encarregado finaliza o documento descrevendo que a cantina funcionaria como uma Cooperativa, recebendo produtos fabricados pelos índios, de suas lavouras, entre outros, para serem vendidos, sobretudo, no comércio de Londrina. Da mesma forma, receberia as mercadorias para a compra dos índios, com preços de custo, acrescido de 10% para cobrir as despesas com os transportes das mesmas.

Alan Cardec mantinha a esperança de fixar os índios na área reservada e elaborou nova estratégia neste sentido. No Relatório Mensal de 31 de julho de 1954, o encarregado comentou sobre o citado pedido de verbas para plantação de café, alegando que “[...] até o presente não encontrou outro caminho na completa concentração dos seus índios, a não ser [...] em uma plantação de café” (SPI, 31/07/1954, Filme 48, Fotograma 1765).

Essa ação apenas ratificava o pensamento de Alan Cardec, que em 25 de janeiro de 1954 já havia apresentado o plano de plantio do café como forma de:

Evitar que o índio saia de sua área para fazendas vizinhas e as vezes distantes, alegando que as colheitas do referido produto lhes dão maiores condições que as dispomos até o presente momento. Em parte eles estão com toda a razão; porquanto o padrão de vida de nossa zona, é o mais elevado do paíz, e as lavouras que o Posto vem desenvolvendo, vem dando muito mal

para irmos conservando o que temos feito. Assim como os índios do sul do paiz trabalham em coletividade no desenvolvimento da lavoura de trigo, por ser esse produto de maior desenvolvimento naquela região, o mesmo poderemos fazer aqui com os nossos, no desenvolvimento do café que é o predominante em nosso sector (SPI, 25/01/1954, Filme 48, Fotograma 1838).

É evidente o trabalho indígena nas propriedades vizinhas, ou mesmo distantes da área reservada aos índios, que aproveitavam do conhecimento do território, fruto dos seus históricos deslocamentos, para obterem melhores condições de trabalho e maior renda. Quando o debate em torno do plantio do café ganhou novos capítulos, Alan Cardec utilizou da seguinte justificativa: “evitar a evasão dos índios para propriedades particulares limítrofes, atraídos, naturalmente, pelos maiores ganhos que a lida com a cultura do café propicia (SPI, 31/07/1957, Filme 49, Fotograma 78). Novamente, a ideia do órgão indigenista em querer agrupar os índios no interior das terras, como já tinham tentado, sem sucesso, os padres jesuítas nos séculos XVI e XVII, os chefes dos aldeamentos no XIX e o próprio Governo do Paraná, quando das reservas de terras no início do XX.

Ainda no que tange ao plano de plantação do café, Alan Cardec demonstrou a relação nada amistosa entre índios e não-índios na área do PI Apucarana, desistindo do plantio de café, pelo menos na modalidade **Compensação**, que envolvia a presença de terceiros no território indígena.

Outrossim, a modalidade de compensação é impraticável; da mesma decorreriam graves prejuízos ao regime disciplinar dos índios e entraves à administração geral do Posto, dado a que em tal modalidade é inevitável o concurso de extranhos, terceiros esses que via de regra acompanhados de familiares, nunca vivem em boa harmonia com a população indígena (SPI, 13/01/1958, Filme 49, Fotograma 83).

Essa busca incessante pela harmonia na área indígena e pelo fim das graves ocorrências pareciam muito distantes da capacidade e do controle do órgão indigenista. Muitas vezes, os indígenas se articulavam contra o encarregado do Posto, como mostra Ofício nº 73/52, de 1º de outubro de 1952, enviado pelo delegado Ladislau Bukowski Filho, de Londrina, para a IR7, comunicando o comparecimento dos índios Antonio Candido, Joaquim Gabriel, Domingos Grana e Francisco Diogo, todos moradores da área do PI Apucarana, que:

[...] apresentaram queixa que estavam sendo ameaçados de prisão naquela localidade em razão do que, esta autoridade, viu por bem, solicitar do Snr. Alan Cardec Martins Pedroza, informes sobre o caso, com o intuito único e exclusivo, de procurar evitar dissabores futuros que pudessem advir, de que deveria comunicar-me, toda e qualquer irregularidades que houvesse com aqueles indígenas, tendo aquele cidadão, se negado em prestar informações, alegando que só o faria a essa Inspeção (SPI, 01/10/1952, Filme 70, Fotograma 481).

De um lado os índios com suas estratégias para contestarem as ações do encarregado.

Do outro, a resistência de Alan Cardec em prestar esclarecimentos ao delegado, sendo necessária uma Correspondência deste à IR7.

O órgão indigenista ainda lidava com os crimes praticados pelos índios contra os colonos. Um desses casos envolveu o índio João Maria, acusado pelas autoridades de Tamarana de ter assassinado um não-índio naquele Distrito, fora da área indígena, mas bem próximo da divisa com esta. Alan Cardec solicitou, por meio do Ofício nº 11, de 25 de julho de 1957, instruções do que deveria ser feito naquele caso, fazendo suas considerações.

Inicialmente, verificando o fichário deste Posto, não foi encontrado registro com o nome do índio João Maria; segundo, reunindo todos os índios da nossa tribo, e processada uma sindicância meticulosa, ficou constatado que possivelmente trata-se de índio que passou por esta Reserva Indígena sem dar conhecimento a esta Administração (SPI, 25/07/1957, Filme 49, Fotograma 75).

Evidencia-se que o órgão indigenista não tinha o controle de todos os índios que circulavam entre os PIs. O encarregado continuou a descrição dos fatos que levaram ao índio João Maria a cometer o crime em questão.

O índio João Maria, em companhia de sua mulher [...] viajava de uma das vendas do bairro do Arroio Grande, com destino ao aldeamento Apucarana; isto mais ou menos ao lusco-fusco, do domingo para a segunda feira, quando percebeu que estava sendo perseguido por 3 indivíduos que se dizem civilizados. [...] a fim de se livrar do seus algozes, entrou em uma pequena estrada que cruza um pinhal bastante fechado e escondeu-se no mato juntamente com sua mulher; porém os 3 indivíduos que naturalmente estavam mal intencionados, continuando sua caçada localisaram o casal de índios. Dando-se o encontro, dois dos civilizados procuraram segurar o índio, enquanto o terceiro, lutava com a mulher índia, tentando dessa maneira subjuga-la. Evidentemente o índio vendo a mulher em condições tão precária, procurou defende-la sacrificando sua própria vida, afim de salvar sua moral e dignidade (SPI, 25/07/1957, Filme 49, Fotogramas 75-76).

Alan Cardec encerrou o Ofício comunicando que as autoridades policiais prenderam um dos envolvidos, que confessou toda a história e levou a polícia ao local do ocorrido, onde foi encontrado o corpo de um civilizado, supostamente assassinado pelo índio João Maria. Embora não se tenha o desfecho de todo o processo, este é mais um exemplo da instabilidade social, configurada pelos sujeitos históricos presentes no PI Apucarana, caracterizada por alianças, traições, conflitos, crimes e ações metulosamente planejadas.

O Ofício nº 35, de 13 de agosto de 1966, revela mais uma situação de conflito entre índios e não-índios no PI Apucarana. Segundo o encarregado, tratavam-se de “[...] bandidos, tarados e maus elementos que vivem perturbando a população indígena” (SPI, 13/08/1966, Filme 69, Fotograma 153), citando os nomes Francisco Pereira (vulgo Chirão) e seu irmão Ildo Pereira. Na mesma data, João Garcia de Lima elaborou o Relatório Mensal do Posto, caracterizando os nomes acima como “[...] indivíduos petulantes,

tarados e maus elementos, contra a população indígena” (SPI, 13/08/1966, Filme 69, Fotograma 154).

O encarregado comunicou que houve uma tentativa de homicídio cometida por Francisco e Ildo Pereira, ferindo gravemente o índio Antero Crespo. Disse ainda ter levado o fato às autoridades policiais de Tamarana, que se deslocaram para o interior da área indígena, onde estavam os bandidos, mas não foram presos, pois fugiram na mata.

Senhor chefe, em virtude de toda essa cena, a população indígena revoltaram-se pela não prisão [...] veio comunicar-me que iriam matar os referidos bandidos [...] que eles tinham fugidos para a o paiol do índios mestiço Osvaldo Pereira Gomes. Os índios indignados já que estavam, aliás, com muita razão, queriam matar os bandidos e o mestiço Osvaldo (SPI, 13/08,1966, Filme 69, Fotograma 154).

Seguindo o relato, João Garcia de Lima informou que os índios conseguiram prender os supostos criminosos em um paiol, próximo à área do Posto, entregando-os à polícia de Tamarana que os conduziram para a Delegacia de Londrina. No entanto, devem ter sido liberados de forma breve, porque dias depois o encarregado comunicou “[...] que os bandidos encontravam-se dentro desta área indígena e reuniram-se com os parentes que são intrusos desta área e fazem promessas de matar os índios e o encarregado do Posto” (SPI, 13/08/1966, Filme 69, Fotograma 154).

Assim, a situação permanecia tensa. Alguns índios se aproximavam do encarregado do Posto e auxiliavam nas estratégias de retirada dos intrusos, outros enfrentavam o agente do órgão indigenista, que, muitas vezes, acabava pedindo a transferência desses indígenas indisciplinados, conforme mostra o Ofício nº 29, de 30 de junho de 1966, com o assunto Recolhimento de índio.

Para o bom andamento da administração desta unidade, venho por meio deste solicitar a V.Sa., o recolhimento à uma colônia disciplinar, do índio Osvaldo Pereira Gomes, por ser considerado prejudicial a comunidade indígena e conseqüentemente a administração deste Posto Indígena (SPI, 30/06/1966, Filme 69, Fotograma 152).

Essa forma de punição aos índios não submissos ao encarregado do PI Apucarana passou a ser mais contínua a partir do Golpe Civil Militar de 1964. Destarte, o Ofício nº 41, de 27 de setembro de 1966, solicitava o recolhimento de 6 índios de uma só vez.

Para o bom andamento desta administração, venho por meio deste, solicitar a V.Sa. o recolhimento a uma colônia disciplinar, dos seguintes índios: Júlio de Almeida, Otávio de Almeida, Adriano Marcolino, Armando Bonifácio, Benedito Marcolino e Clarindo Pereira, por serem considerados prejudiciais a comunidade indígena e conseqüentemente a administração deste Posto Indígena (SPI, 27/09/1966, Filme 69, Fotograma 161).

Também ocorreram as situações de conflitos entre os indígenas. O Ofício nº 30, de

30 de novembro de 1952, enviado pelo encarregado do Posto à IR7, exemplifica um caso.

Levo ao conhecimento de V.S., que no dia 18 do corrente as 6 horas da manhã no local denominado Pari, Rio Apucarana, o índio Antonio Candido matou seu companheiro José Carvalho. O índio José Carvalho fora aquele local intimar Antonio Candido a comparecer na Administração do Posto, para prestar esclarecimentos a respeito denúncias feitas contra Antonio Candido, por ter ameaçado, deitar fogo na serraria do Snr. Moacyr Vianna. O índio Antonio Candido acha-se foragido, no entretanto estou no enalço do mesmo, e tão cedo seja preso, solicito de V.S. a prisão do mesmo no presídio de Icatu, pelo menos 3 anos, visto se tratar de um criminoso, e sobretudo, nocivo a ordem do SPI (SPI, 30/11/1952, Filme 48, Fotograma 1617).

Como se percebe, membros da comunidade indígena tratavam alianças com os agentes do órgão indigenista, auxiliando nas atividades do encarregado, inclusive notificando o comparecimento de outros índios na sede do Posto. Vale enfatizar que o Rio Apucarana, local do episódio, era distante da sede do PI. Por outro lado, existiam também os indígenas que não se aproximavam da estrutura do Posto, do seu representante, provocando situações de conflitos e relações acirradas, com o agente indigenista, com os madeireiros, com demais colonos e mesmo com outros indígenas.

Em 30 de novembro de 1955, por meio do Ofício nº 7, Alan Cardec voltar a notificar a IR7, sobre dois acontecimentos envolvendo os índios João Arlindo e Gregorio Timóteo, ambos da etnia Kaingang, moradores do PI Apucarana.

O primeiro, embriagando-se juntamente com seus companheiros no local denominado Igreja, quando de volta para o Toldo, já dentro da nossa área, ficando atrasado, mata inexplicavelmente seu camarada índio Antonio Pedro (Onean), com 42 anos de idade. O índio falecido deixou uma viúva com dois filhos menores (SPI, 30/11/1955, Filme 48, Fotograma 1970).

Quanto ao índio Gregorio Timóteo:

Embriagando-se no Distrito de Tamarana, faz uso de um revólver calibre 38, e da um tiro no meio do povo: quando tentava dar o segundo, um rapaz que estava a seu lado procurando segurar o revólver, foi atingido na mão. Em seguida, o delegado que se encontrava ali nas imediações, desarmou e prendendo, procurou comunicar imediatamente a esta Administração. Ciente dos factos, dirigi-me ao local, tomei contacto com o índio Gregorio, e procurando recambia-lo para a Sede deste PI, este se portou de modos um tanto agressivo, forçando-me dessa maneira a deixa-lo ficar no mesmo lugar [...] resta-me apenas solicitar de V.S seja o índio Gregorio conservado fora deste PI, o maior tempo possível (SPI, 30/11/1955, Filme 48, Fotograma 1970).

Não se pode afirmar que este índio, Gregorio Timóteo, era o mesmo Gregório que em meados da década de 1940 era elogiado pelo antigo encarregado do PI Apucarana, recebendo, inclusive, uma cangalha como prêmio por seus trabalhos e atitudes. De toda forma, demonstra a relação dúbia dos indígenas com os representantes do órgão

indigenista, intercruzando relações ora amistosas, ora conflituosas. Se por um lado em alguns momentos os Kaingang recebiam objetos e elogios, sendo chamados de trabalhadores e civilizados, por outro lado não eram bem quistos na área do Posto, por suas ações belicosas, sendo conduzidos para outros PIs, sob a jurisdição da IR7, ou sofrendo outras punições.

Os depoimentos também confirmam muitos fatos apresentados pela documentação do SPI, em torno das relações entre a comunidade indígena e os agentes do órgão indigenista, marcadas por alianças e por conflitos, conforme cada momento histórico. Essas relações precisam ser analisadas para a compreensão das negociações entre o SPI e os Kaingang, no que tange a reestruturação da área destinada aos indígenas.

Exemplificando, o Sr. Raul Pereira tem lembranças das atividades corriqueiras da vida indígena nos antigos Toldos. Ele lembrou da morte do encarregado Francisco Gracia, que havia sido assassinado, “[...] os brancos mataram ele, o chefe” (RAUL PEREIRA, 28/03/2017). Em relação a Alan Cardec, os depoimentos revelam uma certa revolta para com suas ações:

Agora eu morava aqui, em 63, que o Alan tomava conta, eu morava aqui, só que daí meu pai não gostava do Alan, ninguém daqui gostava daquele lá, xixi, sofreu muito os nossos pais, pagava só depois mixaria pra trabalhar pra ele. Não gostava, daí nós, daí todo mundo ia, aí esparramou né, os índios já foi no outro canto, só que o posto não acabou aqui, sempre teve, ajudando o Alan, esse tal de filho do Gregório que chamava Bernardo, ajudava o chefe, era mais próximo e mais amigo do Alan, trabalhava mais pro Alan (JOÃO CARDOSO, 28/03/2017).

Dessa forma, a política indigenista buscou agrupar os indígenas nos 6.300 hectares estipulados pelo Acordo de 1949. Retirar os índios dos seus Toldos antigos não era tarefa fácil para o SPI e seus agentes, como já demonstrado. Alguns índios se aproximavam do encarregado e da estrutura do órgão indigenista para obter alguns benefícios e vantagens, como o clã do Cacique Gregório, mas outros acabavam se esparramando, como diz o depoimento, voltando para seus antigos locais ou buscando novos lugares na área delimitada para si ou até mesmo se deslocando para outras áreas indígenas. O valor baixo pago pelo encarregado aos trabalhos dos indígenas reforçava a insatisfação e a busca por outros locais para melhores condições de vida.

Essa situação acabou gerando muitos conflitos entre índios e os agentes do órgão indigenista e entre os próprios indígenas, como no caso já evidenciado pela documentação do SPI, envolvendo os índios Antônio Candido e José Tavares.⁵

Eu lembro que no tempo do Alan já foi matado um índio também, por causa do, do Alan. Minha mãe contava, é, não sei o nome dele, era um rapaz novo, que o Alan falou que não, um tal de Antônio Candido, é morava pra lá do Barreiro, em Apucarana, daí não sei que

⁵ Na documentação do SPI, aparece como José Carvalho e não Tavares como informado nos depoimentos.

jeito o Antônio Candido queria assim, conversar tudo, fazer tudo certinho e o Alan estava contra, aí não sei que lado que se encontraram aí brigaram. É dois índios brigaram e até o Elói contava tudo certinho também, o Elói também é da mesma idade também, ele mora ali, ele fala muito mais melhor que ele, falo, eu lembro que a mãe contava pra mim que de tarde, ah Zé Tavares que se foi matado, que o Alan falou não, seis vão, vão agora hoje vão matar Cândido, ali naquele lugar que ele mora, aí deu tudo, espingarda, carabina, aí deram pra turma do Gregório, o filho do Gregório que chamava Bernardo né, aí pegaram aí que levaram lá, posaram lá perto, na descida do Apucarantina, pra lá do barranco, aí dormiu, aí posaram lá, quando daí no outro dia esse Zé Tavares aí falou hoje é dia de morrer, hoje. Aí desceu lá então conversar com ele, desceu né, daí quando desceu lá, mas o Antônio Candido já é assim sabido, desconfiava tudo né, eles tava tudo com a espingarda carregadinha, chegou lá aí o Zé Tavares já entrou, conversando, daí de repente a turma descendo, aí a mulher já viu na pressa já, aí disse os homens já estão aqui, aí o Antônio Candido, homem grande, pegou a espingarda dele, aí o Zé Tavares não, não faz isso não, não vamos brigar com você não, que nada, você que tá vindo pra matar eu, então, você que vai morrer, aí carcou fogo, matou na hora (JOÃO CARDOSO, 28/03/2017).

No exemplo citado, o grupo aliado à Alan Cardec foi para eliminar Antonio Candido, pois este desobedecia às ordens do encarregado, não se sujeitando a mudar para próximo da nova sede do PI Apucarana, e ainda liderava um grupo de indígenas para fazer resistência às ações de Cardec. Nesse caso, quem acabou sendo assassinado foi Zé Tavares, aliado de Alan Cardec, pois Antonio Candido estava ciente do que podia acontecer e foi mais rápido na ação. Para os entrevistados a responsabilidade foi toda do Alan Cardec, “[...] por causa do Alan aconteceu isso aí, os índios se matou, o índio matou, mas por culpa do Alan” (JOÃO CARDOSO, 28/03/2017).

O Sr. Tapixi também lembra dos encarregados do PI Apucarana, como o João Martins, e também dos inspetores da IR7, como o Deocleciano de Souza Nenê e Dival José de Souza. Quando interrogado sobre o Alan Cardec, assim se expressou:

Lembro dele, um chefe ruim, ruim, ruim, ruim (risos). Se eu soubesse onde era a sepultura dele, ia queimar a sepultura dele. Ele ficou um tempão aqui, um tempão, um tempo, tempo, muito tempo. Ele que, que acabou com, com a campina, com Moreira, foi ele que transferiu os índios pra cá, ele e o sogro dele, Benvenuto, o sogro dele. Eles foram vendendo lá e ajeitando, colocando o povo e trazendo os índios pra cá, os índios mais sabidos eles eliminavam. Não podia pintar um índio sabido [...] eu estou vivo, eu sou do tempo do SPI, de Barão de Antonina, lá eles fizeram coisas do arco da veia sabe, eu sou vivo lá, porque eu dei uma de tonto (TAPIXI, 28/03/2017).

Novamente, a indignação em relação ao encarregado Alan Cardec, por ter sido o responsável pela determinação da nova sede do PI Apucarana. O Sr. Tapixi deixou evidente conhecer a história da TI Apucarantina e o momento em que os territórios foram reduzidos, perdendo os Toldos antigos, como o Campininha e dos Moreiras, citados em sua fala. Da mesma forma, é visível a atuação indígena, tanto ir para um enfrentamento junto ao órgão indigenista, pelo fato de não desejar sair dos antigos territórios e desobedecer uma ordem do encarregado, o que provocou conflitos e mortes, quanto se submeter

intencionalmente aos mandos do chefe, se fazendo de tonto, como afirmou o Sr. Tapixi. Este ainda citou mais um exemplo de conflito dos índios com o órgão indigenista:

Eu fazia de conta que não via, mas eu via cada coisa errada, assim quando eu era pequeno, eu não tenho estudo, eu nunca estudei na minha vida, mas eu via cada coisa errada, que eu pensava, mas esse negócio não tá certo, mas aí tinha um companheiro meu que era um índio mestiço guarani, a mãe era guarani e o pai era carioca, então ele chamava-se Eurides, ele é pai do Elvis aqui, aí o carinha deu uma de esperto, eles mandaram matar ele, mataram o cara (TAPIXI, 28/03/2017).

Os conflitos, portanto, eram constantes. Como já dito, apesar do SPI existir para proteger os índios, acabava favorecendo os interesses das frentes colonizadoras, buscando liberar terras para a colonização, vendendo madeiras, arrendando terras, querendo agrupar os índios em áreas mais remotas e cada vez menores. Essa era a política indigenista do SPI, em praticamente todo o Brasil, como demonstrou Oliveira e Freire (2006). Entretanto, essa atitude indigenista sofreria reações da política indígena (CUNHA, 1992), pois os indígenas não aceitavam de forma pacífica sair dos seus territórios de outrora ocupados e perdê-los. Essa ação dos índios gerava uma reação dos agentes do SPI, conforme descreveu o Sr. Elói Zacarias:

Trabalhava de Capitão dos índios, fazia, quando os índios fazia erro castigava, certo, mandava castigar e aquele tempo e aquele tempo a usina já tava novo aquele tempo, quando eu era 16 anos parece que a usina já tá com oitenta e poucos anos agora, eu to com oitenta e oito anos eu, índio que tem mais idade aqui é eu, eu que sei tudo, o que que tem acontecido aqui no tempo [...] no tempo do usina eu é que sei tudo (ELÓI ZACARIAS, 29/03/2017).

Exercendo o papel de liderança da comunidade indígena, o Sr. Elói Zacarias teve contato direto com os agentes do órgão indigenista. Ele afirmou que Alan Cardec nomeou enquanto capitão dos índios:

É, ele que me nomeou eu pra trabalhar de cacique, trabalhei cinco anos com ele, depois ele saiu, saiu mas, ele saiu, entrou mais chefe [...] Depois que o Alan saiu entro o, o João Serrano, ele veio lá do Pinhalzinho, lá do Posto dos índios também, lá do outro que era dos índios também, no Pinhalzinho né, ele veio de lá, depois que o Alan saiu, ele morou aí também dois anos. É, depois ele saiu também, daí ele, daí entrou o Jonas [...]. É, ele fez eu de Cacique pros índios, ele saiu também, trabalhei com ele dois anos também, depois que ele saiu daí entrou Joãozinho Garcia, ele veio de lá do Marreca, Igarapó, ele veio de lá, veio trabalhar com os índios aqui também, naquele tempo eu era ainda capitão dos índios lá. É, antes da Funai, aí depois que o Joãozinho saiu, daí, entrou Capitão, Capitão do Exército diz que foi, aquele tempo foi tirado o SPI, diz que né, daí entraram esse do Exército né, daí esse Capitão do Exército morou comigo também quatro ano (ELÓI ZACARIAS, 29/03/2017).

O Sr. Elói informou que ficou nessa função em torno de 16 anos, lembrando os nomes dos encarregados do Posto, inclusive, demonstrando conhecimento do processo

de extinção do SPI e também do momento em que o governo militar assumiu o país e colocou os seus agentes também no órgão indigenista.

As clivagens internas na própria comunidade indígena, os interesses entre o órgão indigenista e os Kaingang, as estratégias políticas de ambos, suas ações e articulações configuram a ideia de Situação Colonial, complementada pelo conceito de Situação Histórica, refutando as abordagens dualistas entre índios e brancos e revelando as complexas relações entre os diversos sujeitos presentes em um determinado contexto histórico, colocando os indígenas como portadores de políticas próprias e de uma cultura que se transforma conforme suas historicidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A documentação analisada e as narrativas obtidas das memórias indígenas evidenciam as incertezas, as ambiguidades, os interesses convergentes e divergentes e as complexidades nas relações entre os representantes do SPI e os membros da comunidade indígena do Apucarana, muito distantes das visões polarizadas que simplesmente opõem indígenas *versus* não índios.

Os Kaingang do Apucarana não constituíam uma sociedade homogênea, sem divergências de interesses, como foram narrados os acontecimentos históricos do PI Apucarana, envolvendo diversos sujeitos históricos, travando múltiplas relações sociais. Essas complexas relações possibilitam melhores condições para a compreensão da historicidade dos Kaingang do Apucarana e contribuem para o entendimento da realidade da comunidade indígena da TI Apucarantina.

Conquanto, não se trata de uma história de via de mão única, na qual o SPI teria imposto sua política indigenista sobre os Kaingang. Nem tampouco uma narrativa que apresenta os indígenas simplesmente como vítimas, como argumenta Monteiro (1999). Muito menos de “delimitar unicamente uma história dos indígenas, mas sim, em refletir sobre conjuntos de relações estabelecidas entre os indígenas e os demais atores e forças sociais que com eles interagem” (OLIVEIRA, 2016, 7).

Indubitavelmente, ocorreram mudanças na forma de vida indígena, mas não se deve colocar a subordinação das diferentes etnias, enquanto uma resultante absoluta do contato dos índios com os instrumentos do colonizador. Não ocorreu a homogeneização esperada pela política indigenista, sendo que os grupos indígenas reelaboraram sua concepção de sociedade e de mundo, mas mantiveram um modo próprio de ocupação do espaço e construção do tempo, por meio da sua lógica, relacionada a um novo contexto histórico. Destaca-se a luta indígena pela terra, como forma de concretização da sua vida material, para a sobrevivência das suas comunidades.

REFERÊNCIAS⁶

BALANDIER, Georges. **El concepto de situación colonial**. Ciudad de México: [s.n.], 1972.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

ELÓI ZACARIAS (2017). **Entrevista com Elói Zacarias Nogueira Pipir**. Entrevistador: NOVAK, Éder da Silva. Terra Indígena Apucarantina – Município de Tamarana, 29 de março de 2017.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GILDA KUITÁ (2017). **Entrevista com Gilda Kuitá**. Entrevistador: NOVAK, Éder da Silva. Terra Indígena Apucarantina – Município de Tamarana, 29 de março de 2017.

HANNERZ, Ulf. Fronteras. **Revista de Antropología Experimental**. Jaén/Espanha, vol. 1. p. 498-507, 2001. ISSN: 1578-4282.

JOÃO CARDOSO (2017). **Entrevista com João Krág Mág Cardoso Neto**. Entrevistador: NOVAK, Éder da Silva. Terra Indígena Apucarantina – Município de Tamarana, 28 de março de 2017.

JOSÉ BONIFÁCIO (2017). **Entrevista com José Ekór Bonifácio**. Entrevistador: NOVAK, Éder da Silva. Terra Indígena Apucarantina – Município de Tamarana, 29 de março de 2017.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adatao. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-249.

NOVAK, Éder da Silva. Os Kaingang e a reestruturação do Território Indígena Apucarana (PR) no século XX. **Territórios e Fronteiras** (UFMT. Online), v. 11, p. 279-307, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

⁶ A documentação do SPI, citada nesse texto, está presente no Museu do Índio, na cidade do Rio de Janeiro/RJ, disponível em microfiches e fotogramas. São Relatórios, Ofícios, Memorandos, Telegramas, Fotografias, etc. Uma cópia dos microfiches da IR7 também se faz presente no Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História, da Universidade Estadual de Maringá (LAEE-UEM), estado do Paraná. Em virtude da grande quantidade de documentos utilizada e do espaço definido para esse capítulo optou-se em não os listar nas referências.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 3. ed. Brasília: Paralelo15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

RAUL PEREIRA (2017). **Entrevista com Raul Pereira**. Entrevistador: NOVAK, Éder da Silva. Terra Indígena Apucarantina – Município de Tamarana, 28 de março de 2017.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: Editora da UFG, 2003.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. A ‘identificação’ como categoria histórica. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p.171-220.

TAPIXI (2017). **Entrevista com João Maria Rodrigues Tapixi**. Entrevistador: NOVAK, Éder da Silva. Terra Indígena Apucarantina – Município de Tamarana, 28 de março de 2017.

OS KUJÁ: RESSIGNIFICAÇÕES ENTRE A COSMOLOGIA KAINGANG E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS VINCULADAS A SÃO JOÃO MARIA

Nathan Marcos Buba

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente estudo tem como objetivo analisar a relação das práticas cosmológicas Kaingang com a religiosidade no Monge João Maria entre a população que habita a Terra Indígena Xaçecó/SC. Essas práticas ao longo do século XX passaram por um processo de amálgama, sendo elas indissociáveis para uma parcela dos Kaingang. O estudo procura verificar esse fenômeno por meio do principal líder espiritual Kaingang (especialista de cura), o *Kujá*, tecendo sobre como este utiliza os elementos da cosmologia de seu povo e ao mesmo tempo recorre às práticas em nome de João Maria em seus procedimentos de cura, batismo e proteção. As fontes utilizadas para a pesquisa são os relatos orais dos Kaingang, instrumentos de pesquisa (feitos na Terra Indígena Xaçecó/SC), escritos etnográficos e de viajantes, fotografias, como também a bibliografia referente aos Kaingang e a Guerra do Contestado e seus desdobramentos. Outro tema que o estudo busca demonstrar é a importância da temática indígena e da Guerra do Contestado para a construção da nossa sociedade, como também, propor e incentivar a possibilidade delas serem abordadas de maneira próxima e não separadas como geralmente acontece.

O CATOLICISMO POPULAR NO PLANALTO MERIDIONAL BRASILEIRO: OS MONGES JOÃO MARIA

Quando se aborda a Guerra do Contestado uma figura quase sempre está presente: o monge João Maria. Essa figura teve um grande destaque durante o conflito, entretanto, sua atuação antecedeu este acontecimento e seus seguidores e devotos perduram até a atualidade. Mas como esse monge conseguiu esse destaque e seu nome ainda mexe com muitos habitantes do Planalto Meridional brasileiro? Tentarei responder essas questões a seguir.

Para entender a relevância que a figura do monge/São João Maria¹ exerce e exerceu, precisamos compreender uma das questões mais complexas quando este assunto é abordado. Não existiu apenas um João Maria, mas vários. Por exemplo, José Fraga Fachel nos traz a informação da existência de mais de 50 indivíduos que foram reconhecidos ou se denominavam como Monge João Maria (FACHEL, 1995). Entretanto, para o habitante do Planalto Meridional brasileiro, os inúmeros monges não afetam a religiosidade em torno de São João Maria. De acordo com Maurício Vinhas de Queiroz (1981, p.164):

figura deste monge curandeiro e profeta pode ter as mais diferentes origens e épocas distintas,

¹ Utilizo São João Maria porque é a denominação mais utilizada entre as populações do Planalto Meridional

mas, para o habitante do planalto catarinense, só existiu um monge João Maria. Normalmente chamado de São João Maria, esta figura começou a circular pelo planalto no final da década de 1840 até o início do século XX.

Portanto, quando me refiro a João Maria, estou abordando uma série de indivíduos, mas, para seus devotos, São João Maria é apenas um. Alexandre Karsburg salienta que “sob o nome João Maria vários indivíduos se apresentaram, não obstante a crença popular acredita ter havido somente um” (KARSBURG, 2012, p.85). Pretendo destacar dois indivíduos que são mais descritos pela literatura dos monges do Contestado: João Maria de Agostini e João Maria de Jesus. Analisando a partir disso, as práticas destes e sua relação com a população do Planalto Meridional, será mais fácil compreender as bases da religiosidade em torno dos devotos do monge, ou como denomina Tânia Welter, dos joaninos (WELTER, 2007, p. 07).

Segundo Maurício Vinhas de Queiroz, no Sul do Brasil, o século XIX e XX continha um grande contingente de benzedores, curandeiros, mandraqueiras, puxadores de reza, adivinhos, penitentes, capelães e leigos. Sendo assim, no planalto meridional

Abundavam os especialistas para o controle do sobrenatural, mágico ou religioso, de diversas atividades humanas ou de fenômenos da natureza. Dentro do sistema de crenças que predominava em Serra-Acima, estabelecia-se uma divisão de trabalho e, por outro lado, uma hierarquia entre esses vários especialistas. Uns se dedicavam mais a atividades religiosas, outros a práticas mágico-medicinais; uns eram peritos na cura do gado; outros em determinadas doenças dos homens, ou em proporcionar a sorte e o azar (QUEIROZ, 1981, p. 53).

A preferência por essas figuras destacadas por Maurício Vinhas de Queiróz acontece devido ao pouco contato com os padres da região ou com um contato que tinha pouca interação entre as celebrações dos sacerdotes e o contexto social dos habitantes do Planalto Meridional. Em outras palavras, quando esses contatos entre o habitante do planalto e os sacerdotes aconteciam, os posicionamentos dos padres eram distantes das realidades vividas por esta população. Por exemplo, mesmo quando havia festividades nas comunidades, os sacerdotes raramente estavam presentes, sendo o evento regido por um capelão (CABRAL, 1979, p. 96). Outro ponto que podemos destacar é a presença dos médicos no planalto. A medicina nos séculos XIX e XX era composta de tratamentos muito dolorosos, como por exemplo, a sangria. Para os sertanejos desse espaço, a melhor opção para as enfermidades era por meio desses benzedores e curandeiros.

Além disso, essa população vivia sob a opressão dos coronéis, grandes fazendeiros e do governo regional e central. Em 1808, por meio da Régia de D. João VI, é declarada guerra justa contra os indígenas que faziam incursões nas cercanias de Lages (SANTOS, 1997, p. 27). Um contingente significativo dos demais habitantes vivia nas terras dos latifundiários como agregados ou peões. Ambos trabalhavam para os coronéis e fazendeiros,

entretanto tinham poucas chances de ascensão social, quando conseguiam algumas cabeças de gado ou algum dinheiro se deslocavam para regiões de menor interesse dos grandes proprietários de terra (AURAS, 2001, p. 28).

Os poderes locais representados pelos coronéis tinham como base a política a “grande propriedade fundiária, geralmente habitada por peões e agregados, homens de sua confiança que junto a fazendeiros, posseiros e lavradores vizinhos, colocavam sua lealdade a serviço do chefe político local” (MACHADO, 2004, p.91). Esses coronéis tinham o controle das eleições por meio de ajuda mútua e laços de colaboração junto aos governos estaduais. Por exemplo, logo após a Proclamação da República, “onde a propriedade das terras públicas passou do governo central para os Estados, e estes, cujos, governos eram controlados pelos coronéis, distribuíam barato pelos chefes políticos e seus amigos as extensões de terras disponíveis” (QUEIROZ, 1981, p. 65).

Essa política fez com que as camadas mais pobres do planalto catarinense fossem expulsas das terras que habitavam, afetando com isso a principal atividade de remuneração dessas pessoas: a coleta da erva mate. A população mais pobre raramente conseguia legitimar suas terras, ela encontrava “distante dos dispositivos de Estado, ou na maior parte das vezes nem sentiam necessidade de assim proceder” (MACHADO, 2004, p. 141). Mesmo se tentassem regularizar suas terras, teriam que brigar na justiça contra os coronéis e grandes fazendeiros que eram protegidos pelas esferas políticas e tinham privilégios em meio às decisões jurídicas.

Além da perda de terra para os grandes fazendeiros, os sertanejos e indígenas tiveram outro grande empecilho: as companhias estrangeiras e o seu capital privado. Um dos principais investidores estrangeiros que atuaram no Planalto Meridional brasileiro foi Percival Farquhar², que ficou responsável pela conclusão da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande, onde ganhou 15 km de cada margem da ferrovia (MACHADO, 2004, p. 143). Ao ganhar esse território, o empresário estadunidense fundou em 1909 a *Southern Brazil Lumber Company*, que em 1913 passou a se chamar *Southern Brazil Lumber and Colonization Company*. Esse empreendimento foi a maior serraria da América do Sul, que ficava localizada no atual município de Três Barras (SC) e tinha como objetivo explorar o potencial madeireiro da região e revender as terras para a colonização (AURAS, 2001, p. 41-42). Isso, junto ao incentivo do Estado, fez com que cada vez mais as populações indígenas e sertanejas fossem perdendo seus territórios.

É em meio a esse contexto histórico de exploração contra as camadas mais pobres da população que os monges João Maria passam a atuar. Para Márcia Janete Espig, “monge”

2 Percival Farquhar nasceu nos Estados Unidos. Passou a investir no Brasil em 1904, sendo responsável por diversas construções como a *Rio de Janeiro Light & Power Company*, E.F. Madeira- Mamoré e São Paulo Rio Grande, primeiro frigorífico do Brasil e a maior serraria da América do Sul a *Southern Brazil Lumber Company*.

no planalto meridional “designava um peregrino, um anacoreta que cruzava a região de tempos em tempos, pregando a palavra de Deus em palavras simples, aconselhando e receitando hábitos de vida e uso de ervas” (ESPIG, 2008, p. 100). Esses monges tiveram relações mais próximas com os habitantes do planalto ao realizar uma religiosidade mais vacinal ao contexto social vivido por esses indivíduos. Por exemplo, um método contra enfermidades menos doloroso e aconselhando e confortando os sertanejos sobre a opressão sofrida pelos coronéis, pelo capital privado e pelo Estado.

Oswaldo Cabral menciona que passaram pelo Planalto Meridional dois homens que se identificaram como João Maria, sendo eles: João Maria de Agostini e João Maria de Jesus (1979, p. 108). Como foi salientado, existiram mais de dois indivíduos que se identificaram ou foram identificados como João Maria, entretanto os mais mencionados e que se tem mais informações são os citados por Oswaldo Cabral. João Maria de Agostini (o primeiro) nasceu em 1801, na região de Piemonte na Itália. Não se sabe ao certo o motivo para vir ao Brasil em 19 de agosto de 1844 no estado do Rio de Janeiro. Logo após ficou um tempo em Sorocaba e ficou conhecido como um “homem piedoso, de costumes simples e austero de vida rigorosa e severa” (CABRAL, 1979, p. 111). Entretanto, por volta de 1847 chegou de forma desconhecida até o Rio Grande do Sul, nos atuais municípios de Candelária e Santa Maria (FACHEL, 1995, p. 27).

Em terras gaúchas, João Maria de Agostini abençoou vertentes de água, construiu cruzes, receitou remédios e logo sua fama de curandeiro se espalhou pela região. Tânia Welter salienta que essas vertentes de água que o monge teria abençoado são denominadas pelos joaninos como “água santa”, tendo essas águas capacidades de cura, como também se define como uma forma de “relação simpática com João Maria (WELTER, 2007, p. 73).

Essa fama gerou aglomerações de pessoas em volta de Agostini, que por sua vez passou a incomodar o governo do Rio Grande do Sul, por consequência disso João Maria foi detido e posteriormente mandado para Santa Catarina e Paraná. Em Santa Catarina e no Paraná passou pelos atuais municípios de Lapa, Rio Negro e Mafra. Assim como aconteceu no Rio Grande do Sul, Agostini abençoou as vertentes de água, construiu cruzes e aconselhou a população (CABRAL, 1979, p. 136). Depois de Mafra, durante muito tempo a historiografia sobre os monges não sabia ao certo o paradeiro do eremita italiano. Entretanto, Alexandre Karsburg recentemente constatou que João Maria de Agostini foi até a América Central e América do Norte, morrendo no meio oeste dos Estados Unidos na segunda metade do século XIX (2012, p. 28).

Sobre a atuação de João Maria de Agostini no planalto meridional, Oswaldo Cabral enfatiza que este

nunca se rebelou, mesmo contra aqueles que o procuravam, ou usaram com violência contra sua pessoa. Submisso e humilde conformou-se com a injustiça, sacudindo o pó das suas sandálias.

Buscou a solidão e não o atraíram as glórias do mundo. Quando a multidão o cercava, sumia-se sem dizer para onde ia, para que não o acompanhasse (CABRAL, 1979, p. 129.)

O outro monge que é mais enfatizado na bibliografia do Contestado é o João Maria de Jesus. Por volta de 1890 surge um novo monge que, segundo Paulo Pinheiro Machado, seria um imigrante sírio de fala acastelhanada, chamado Anastas Marcaf, e afirmava estar cumprindo uma penitência (MACHADO, 2004, p. 167). João Maria de Jesus tinha alguns hábitos parecidos ao de Agostini, como a criação das “águas santas”, construção de cruzeiros e uma vida de eremita. Entretanto, se diferenciava do primeiro pela sua idade, pois Agostini deveria ter em 1890 por volta de 93 anos e os relatos sobre esse monge o mencionam nesse período com uma idade mediana. Outros pontos divergentes entre os dois monges é que o segundo fazia profecias, carregava uma bandeira com uma pomba vermelha no centro, era simpático à Monarquia e aos federalistas e contra a República. Entretanto, não há relatos que Agostini tenha sido encontrado “bandeirando, fazendo profecias e nem manifestando preferência política” (CABRAL, 1979, p. 149). Outro ponto que diferem os dois monges é a relação destes com a Igreja Católica. João Maria de Jesus teve uma relação mais conflituosa com a instituição e com os padres, pois mencionava que sua reza valia tanto quanto uma missa. De Jesus fazia também batizados, difundia um discurso apocalíptico e acusou a Igreja Católica de mandar matar os indígenas (MACHADO, 2004, p. 168).

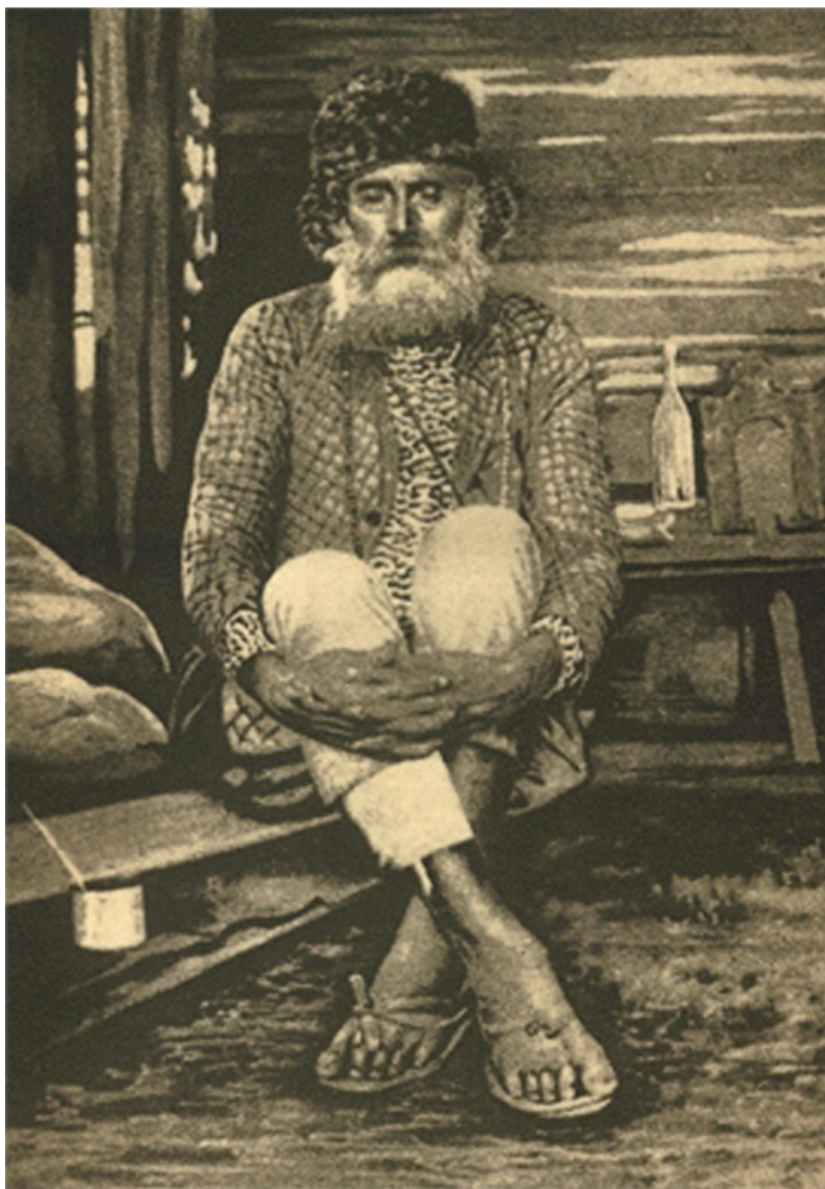
O “segundo” monge também passou pelo Planalto Meridional e herdou a fama de Agostini devido aos conselhos, cruzeiros, criação das “águas santas”, utilização de fitoterápicos e expandiu a fama de João Maria ao professar calamidades, realizar batizados e contestar a forma política em vigor. Não se sabe como Anastas Marcaf se identificou como João Maria ou foi identificado. Eloy Tonon enfatiza que João Maria de Jesus anunciou ser seguidor de Agostini (TONON, 2010, p. 113). Já Oswaldo Cabral sobre a identidade do segundo monge menciona

para melhor aceitação, entre as turbas, identificando a sua personalidade com a do piemontês, não cuidando de fazer o seu nome, mas de exaltar o que adotava, fez reviver a sua memória, ampliou a área em que a mesma se tornaria conhecida e tornou uma só pessoa as que eram verdadeiramente duas (CABRAL, 1979, p. 163).

João Maria de Jesus desapareceu de forma misteriosa por volta de 1900, alguns acreditam que ele teria falecido em Ponta Grossa (PR). Entretanto, para os joaninos, João Maria como uma única pessoa, dirigiu-se ao Morro do Taió (SC), onde lá permanece encantado (FACHEL, 1995, p. 53). Quando os habitantes do Planalto Meridional santificam João Maria, recordando as suas lendas, os seus milagres, os versos rimados, os batizados, as profecias, eles estão se referindo geralmente mais a atuação de Anastas

Marca do que de Agostini. A principal imagem vinculada à figura de João Maria também pertence ao segundo monge. Oswaldo Cabral enfatiza que isso aconteceu devido aos contatos muito rápidos e fugazes de Agostini com as populações do planalto, deixando como herança o seu nome carregado de valores (CABRAL, 1979, p. 163).

Figura 1: Uma das imagens mais conhecidas do Monge João Maria



Após 175 anos da chegada do primeiro Monge João Maria ao Brasil e 119 do desaparecimento do segundo, a figura de São João Maria permanece viva entre a população do Planalto Meridional. Muitas pessoas mencionam as profecias e os conselhos de João Maria, exaltando a forma humilde e acolhedora do monge. É possível encontrar atualmente diversas práticas religiosas que são feitas em prol de São João Maria como, por exemplo, nas “águas santas”, nos cruzeiros e até mesmo em algumas Igrejas Católicas. Também são utilizados alguns objetos atribuídos ao monge, como o bordão (fita com a medida da altura de João Maria) carvão, fumo e até orações.

A imagem de João Maria está contida atualmente em muitas casas de devotos, nas grutas e até mesmo nas Igrejas Católicas, mesmo não sendo considerado um santo oficial. Várias cidades contêm a imagem de São João Maria em suas praças centrais, tais como Papanduva (SC), Monte Castelo (SC) e Mafra (SC). Destarte, a figura de João Maria ainda hoje tem grande relevância religiosa e até mesmo de valores comportamentais para o habitante do Planalto Meridional brasileiro, adquirindo seguidores enquanto vivo e mesmo após o centenário do conflito do Contestado. Seus devotos atualmente abrangem um público heterogêneo nas zonas urbanas e rurais, entre ricos e pobres, ascendentes dos povos africanos e europeus, nos quais também os indígenas como ocorre entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó (SC), tema que tratarei a seguir.

OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

No atual estado de Santa Catarina temos a presença de três povos indígenas com território: Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng. Clovis Antonio Brighenti, ao relacionar os dados da Funasa (2010) e Cimi (2011), contabiliza 10.369 pessoas vivendo em Terras indígenas, sendo 1.677 da etnia Guarani, 6.543 Kaingang e 2.169 Laklãnõ/Xokleng (2012, p. 39).

Os Kaingang, povo no qual me refiro nesse estudo, formam um dos grupos indígenas mais populosos do país, habitando o solo nacional cerca de 45.620 pessoas³(INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2018). O território histórico do Kaingang compreende os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do sul, principalmente na Floresta Ombrófila Mista, onde se destacam as matas de araucárias. “Esse grupo pertence à família ‘Jê’, do tronco linguístico ‘Macro-Jê”.

³ Dados do Siasi/Sesai 2014.

Figura 2: Território Histórico dos povos indígenas meridionais



Fonte. Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju – 1944, adaptado e elaborado por Carina Santos de Almeida. ACERVO: LABHIN.

O etnógrafo Telêmaco Borba relatou o mito de surgimento do povo Kaingang, onde os irmãos *Kamê* e *Kanbru* saem do cume de uma serra chamada *Crinjijimbé* e dão origem ao povo (1908, p. 20-21). Desta maneira, a sociedade Kaingang é dividida em duas metades exogâmicas que levam o nome dos irmãos que deram origem ao povo: *Kamê* e *Kanbru*, sendo estas metades responsáveis pela forma como os Kaingang organizam o seu ciclo de vida, do nascimento, casamento, até sua morte e o ritual do Kiki (NÖTZOLD, 2003).

A intensificação do contato dos Kaingang com o não indígena (*fóg*) aconteceu na segunda metade do século XVIII devido à expansão da criação de gado. Deste modo seu território histórico passa a ser invadido, geralmente com aprovação ou “vistas grossas” do Estado. A atual região Oeste de Santa Catarina passa a ser estratégica pelo aspecto econômico, como também na consolidação do território conquistados da Espanha após 1801 (FERRARI, 2010, p. 61).

Depois da intensificação dos contatos, os Kaingang foram cada vez mais sendo encurralados devido às diversas medidas governamentais, pois o Estado visava ocupar aquelas terras, entretanto, a presença indígena não os interessava. A primeira estratégia contra os Kaingang foi a tentativa de catequização, mas não teve o sucesso desejado pelo Estado no que tange a conversão dos indígenas.

Outra estratégia utilizada foi o aldeamento, reunindo os grupos indígenas em um espaço e “liberando” a área para a exploração. O governo utilizava e explorava as lutas internas dos grupos Kaingang, sendo assim atraía alguns grupos para que estes auxiliassem no aldeamento dos outros mais hostis, ou seja, “neste momento a técnica utilizada pelos colonizadores era utilizar índios chamados ‘mansos’ para a pacificação dos que resistiam” (NÖTZOLD, 2003, p.73). Por meio desse método, o governo passa a fazer acordos com alguns líderes Kaingang, não só para o aldeamento, mas como mão de obra.

Em 1882, com o objetivo de fortificar o território, e incentivar a agropecuária na região, o governo imperial decide criar na atual cidade de Xanxerê/SC, a Colônia Militar do Chapecó. Esse empreendimento necessitava de uma linha telegráfica e a mão de obra Kaingang foi utilizada. Como pagamento, o então líder do grupo responsável pela obra, Cacique Vanhkre, vendo a realidade do seu povo pede como pagamento uma faixa territorial. Em 1902, a região de Xanxerê ainda pertencia ao Paraná, o então governador Francisco Xavier da Silva assina o Decreto n. 7, de 18 de junho, que reservava a terra entre os rios Chapecó e Chapecozinho para os Kaingang (NÖTZOLD, 2003, p. 73).

É neste espaço que se localiza hoje a Terra Indígena Xaçecó/SC. Foram homologados 15.623 ha em 1991 e é a única Terra Indígena homologada em Santa Catarina (BRIGHENTI, 2012, p. 220). Entretanto grande parte da terra conquistada pela mão de obra Kaingang e reservada pelo o estado sofreu processo de grilagem e espólio. Atualmente na área reservada em 1902 se encontra os centros urbanos de Bom Jesus/SC, Ipuacu/SC e Entre Rios/SC.

A Terra Indígena Xaçecó/SC é dividida em 16 aldeias: Aldeias Jacú (Sede), Olaria, Pinhalzinho, Cerro Doce, Serrano, Baixo Samburá, Água Branca, Fazenda São José, Matão, Paiol de Barro, Limeira, João Veloso, Manduri, Guarani, Barro Preto e Campos Oliveira. Habita essa Terra Indígena um total de 5.216 pessoas, sendo 5.105 Kaingang e 111 Guarani (BRIGHENTI, 2012, p. 255).

Figura 3: Localização da Terra Indígena Xapecó no sul do Brasil



Fonte: Mapa elaborado por Carina S. de Almeida. Projeto OOEI/
LABHIN/UFSC. Acervo: LABHIN/UFSC, 2013.

OS ESPECIALISTAS DE CURA KAINGANG: O KUJÁ

Como já salientado, os Kaingang são divididos em duas metades exogâmicas e sua cosmologia tem uma organização dual de mundo. Uma dessas organizações é a dualidade entre o forte e o fraco, sendo “a saúde interpretada como sinônimo de força, e a perda da mesma trazem como principal consequência a vulnerabilidade de doenças” (OLIVEIRA, 1996, p. 34). Quando o fraco predomina em alguns Kaingang, quando está enfermo, quem tem a responsabilidade além dos médicos são os especialistas de cura, sendo eles: *Kujá*, o benzedor e o remediador.

O remediador “possui um amplo conhecimento sobre os remédios do mato, principalmente de origem vegetal, entretanto, alguns fazem uso também dos remédios de origem animal” (BIAZI, 2017, p. 105). Entretanto, o remediador não benze ou faz orações. O benzedor também faz uso das ervas medicinais, mas junto realiza orações e benzimentos em suas práticas de cura, bem como é chamado para batizar algumas crianças.

O *Kujá* é o especialista de cura mais poderoso entre os Kaingang. Maria de Conceição de Oliveira tece que este

Além de possuir guia espiritual animal ou santo católico é capaz de intervir de forma mais marcante com os espíritos *kupri*g de vivos e de mortos *ve*)*rh-kupri*g, sendo capaz, por exemplo, de ver o que causou a doença e de que forma, de buscar a “alma” de alguém que a perdeu, ir ao mundo dos mortos, etc. Tendo, além disso, uma distintividade entre os curadores em geral, por possuir um forte *kupri*g (OLIVEIRA, 1996, p. 38).

Desta maneira o *Kujá* além de realizar todas as atividades do remedieiro e do benzedor também passa a atuar no mundo não terreno, no mundo dos mortos (*núgme*) e no céu, sendo assim, o mais poderoso dos especialistas. Os Kaingang buscam o *Kujá* quando as doenças são mais graves, até mesmo quando o atendimento médico não consegue solucionar o problema.

Os *Kujá* possuem guias espirituais, denominados na língua Kaingang de *jangrê*, estes auxiliam o especialista de cura nos procedimentos, como por exemplo, a receitar o melhor remédio para determinada pessoa (BIAZI, 2017, p. 129). Esses guias podem ser animais, plantas, santos do panteão católico, sendo oficial ou popular. Entretanto, a grande maioria dos *Kujá* da Terra Indígena Xapecó/SC tem como seu *jangrê* o Monge João Maria. A relação do especialista de cura Kaingang mais poderoso e as práticas em nome de João Maria é que abordo a seguir.

A RESSIGNIFICAÇÃO ENTRE A COSMOLOGIA KAINGANG E RELIGIOSIDADE EM JOÃO MARIA POR MEIO DO KUJÁ

Clovis Antonio Brighenti enfatiza que

As práticas do catolicismo popular e do messianismo tiveram influência sobre a população indígena no oeste e meio oeste catarinense talvez maior que as décadas anteriores de catolicismo romano, embora as duas práticas fossem utilizadas concomitantemente. Sacramentos como o batismo eram realizados na “tradição do catolicismo popular”, “tradição romana” e na “tradição Kaingang” (BRIGHENTI, 2012, p. 294).

Flavio Braune Wiik também menciona a presença da religiosidade em João Maria entre os Kaingang. Segundo o autor

São João Maria’ ou ‘Monge do Contestado’ como assim o(s) denomina(m) os índios e população local na atualidade. Sua influência é marcante sobre o ethos Kaingang, amalgamando imperceptivelmente ao seu sistema xamânico que apresenta traços acentuados do catolicismo popular e fora abraçado por segmentos indígenas mais tradicionais através de seus rezadores, curadores, festeiros e performers de rituais tradicionais como o kiki (WIİK, 2012, p. 175).

O que ambos os autores salientam, encontrei em minhas saídas de campo realizadas na Terra Indígena Xapecó (SC) entre os anos de 2013 e 2019. Os *Kujás* ao mesmo tempo que realizam práticas cosmológicas Kaingang também utilizam as práticas em nome de São João Maria, seja nos batismos, nas curas ou nas bençãos. Utilizei a metodologia de História Oral dos *Kujás* para dialogar com os autores, pois de acordo com Paul Thompson: “a história oral pode resultar não apenas numa mudança de enfoque, mas também na abertura de novas áreas importantes de investigação” (2002, p. 27). Desta forma, a História Oral se torna uma importante metodologia para analisar os indígenas como

agentes de suas histórias, como é o caso dos *Kujás* no presente estudo.

Um dos *Kujás* entrevistados se chama Claudemir Pinheiro, tem 45 anos. Perguntei a ele se o João Maria participa junto com os *Kujá* e a crença de seu povo em seus processos de cura. Ele responde que

Na maior parte sim, na maior parte ele sempre está em nosso meio, a gente sempre tá colocando ele junto né. Por exemplo, todos os dias de manhã a gente vai pedir uma benção para nossos deuses, a gente pede para São João Maria, Nossa Senhora Aparecida que estejam com a gente. Nós católico confia bastante nesses santos, esses santos seriam tipo os guias de Deus né, o Deus maior (PINHEIRO, 2015).

Claudemir em sua resposta mostra algumas ressignificações, por exemplo, o *Kujá* além de se identificar como especialista de cura Kaingang também se identifica como católico. Isso ocorre devido ao dinamismo da cultura, como afirma Clifford Geertz (2001), a cultura sempre está ligada a significados, não sendo estática, estando sempre submetida a modificações. Sobre a questão de identidade, Kathryn Woodward (2000, p. 20). enfatiza que “a globalização envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças de produção, consumo, os quais por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas Desta forma, uma mesma pessoa pode assumir várias identidades, sem as comprometer. Portanto, quando Claudemir se identifica também como católico ele não perde sua identidade de *Kujá*.”

Outra forma do amálgama entre a cosmologia Kaingang e as práticas joaninas podem ser vistas nas “águas santas” localizadas dentro da Terra Indígena Xaçecó (SC)⁴. Em maioria, quem realiza os trabalhos nesses locais são os *Kujá*. Claudemir Pinheiro nos informa sobre a participação dos *Kujá* nas “águas santas” de São João Maria:

hoje a maior parte da ida da gente na água são para fazer batizados de crianças, crianças que recém nasceram. Por exemplo, chega uma índia lá que mais segue a cultura dos nossos antepassados, elas pedem para a gente que querem batizar seu neném na água santa do João Maria. Aí nós como *Kujá* somos convidados para ir até essa água santa do João Maria para fazer esse batizado (PINHEIRO, 2015).

O Batismo na “água santa” de João Maria é uma prática joanina, entretanto, ela foi ressignificada entre os Kaingang, onde quem comanda as cerimônias do batismo é o *Kujá* ou a benzedeira. A criança então, além de batizada pode também ganhar nesse rito o seu nome indígena. Flavio Braune Wiik destaca que o amálgama entre o xamanismo Kaingang e as práticas do catolicismo popular vinculadas a João Maria é tão forte, que alguns não conseguem dissociá-las. Isso pode ser verificado na fala do *Kujá* Claudemir quando este menciona que a “índia” que mais segue a cultura Kaingang batiza seus filhos

⁴ Dentro da T.I. Xaçecó/SC encontramos 03 águas santas nas aldeias: Pinhalzinho, Jacú e Barro Preto.

na “água santa” de João Maria.

Além do batismo é comum que os *Kujá* utilizem a “água santa” de João Maria para realizar bênçãos e alcançar a proteção de pessoas, de animais e da lavoura. Em uma das minhas saídas de campo para aa T.I. Xapecó presenciei uma bênção do *Kujá* Claudemir na “água santa” de João Maria onde a descrevi no meu Trabalho de Conclusão de Curso

Primeiramente o especialista colhe uma folha de um vegetal e faz dela uma espécie de copo, onde coloca a água santa e pede para a pessoa beber. Posteriormente solicita que se feche os olhos e imagine a figura de João Maria, enquanto isso, o *Kujá* despeja três vezes a água santa na cabeça da pessoa (BUBA, 2017, p. 75).

Figura 4: Prática de bênção realizada pelo *Kujá* Claudemir na água santa do Barro Preto



Fonte: Acervo LABHIN.

Como mencionado anteriormente cada *Kujá* tem seus guias, chamados de *jângre*. Claudemir menciona que um dos seus *jângre* é João Maria:

Eu tenho na minha casa um altar, e que as grandes bênçãos e os santos que tem me acompanhado, meus guias, um deles é São João Maria...Nossa senhora de Fátima, Nossa Senhora Aparecida sempre estão nos meus trabalhos. Todos os dias, todas as noites, quando a gente tem que fazer um trabalho, um benzimento, remédio, você sempre tá com seus guias, ou santos juntos da gente. O João Maria é sempre um deles que está nos trabalhos que a gente realiza (PINHEIRO, 2015).

A *kujá* Ivanira Rodrigues também salienta que João Maria é um dos seus *jangrê*. Essa *kujá* é uma das principais referências religiosas dentro da Terra Indígena Xapecó e até mesmo atende as pessoas que lá não residem. Adriana de Biazi levanta mais informações sobre as práticas de Ivanira em relação a figura de João Maria:

o Monge SJM começa a se comunicar frequentemente com o *kujá*. Às vezes, ele não se apresenta em forma humana, como afirma Ivanira: “ele se apresenta em forma animal, cachorro, tigre, pássaro tudo tipo de animal, pra vê se você vai tratar bem ele”. Os *kujás* sabem quando é o Monge SJM, quando algo diferente aparece em sua casa e, quando a *kujá* Ivanira vai à mata, as vezes, o Monge SJM está presente, ela diz que sente a presença dele. Um dia, ela olhou para trás para ver o Monge SJM e ele desapareceu, pois ele só fica observando se está fazendo o trabalho certo e se, acaso não conseguir encontrar o remédio, o Monge SJM está ali ao lado para mostrar ao *kujá* onde pode ser encontrado o remédio do mato (BIAZI, 2017, p. 241).

No relato de Ivanira é possível ver a relação que o *Kujá* tem com seu *jangrê*, bem como a capacidade desses especialistas de cura em entrar em contato com o sobrenatural, além do mundo mundano.

Outro *Kujá* que têm como *jangrê* João Maria é Cirino Pinheiro. Este *Kujá* também utiliza a “água santa” de João Maria nas suas práticas. Cirino nos informa que “se a gente vai lá pra fazer um batizado e já tem alguém com enfermidade, que já está aparecendo uma doença e pedir ajuda da gente, através de São João Maria a gente faz” (PINHEIRO, 2016). Cirino tem uma particularidade dos outros *Kujá*, pois ele nomeou o seu filho como João Maria e afirma ter solicitado a ajuda de João Maria para a cura do seu filho. Cirino nos conta:

Esse piá foi curado, ele tinha uma doença que mexe com tudo, você olhava nele e dizia que ele tava com lepra, tomou conta do corpo dele. E hoje ele tá homem, hoje ele tá bem, tem o estudo dele, claro que a pessoa tem que trabalhar pra ganhar né e hoje ele tá bem de vida. (PINHEIRO, 2016)

As práticas em nome de João Maria dentro da T.I. Xapecó podem ser encontradas entre os outros especialistas de cura Kaingang (remedieiro e benzedor), como também entre os que não são especialistas. Uma parcela dos Kaingang utiliza a “água santa” como remédio ou forma de proteção, como também tem sua imagem dentro de suas casas. João Maria é destacado entre os Kaingang também como profeta, sábio e defensor dos indígenas, mas pelo espaço desse artigo, procurei focar no mais poderoso líder espiritual, o *kujá*.

Devemos compreender essa ressignificação das práticas de São João Maria entre os Kaingang não como um processo simples de imposição colonialista do cristianismo entre os povos indígenas, em que a cosmologia Kaingang ficou passiva a isso. Todavia, ao analisar como ocorre o fenômeno, devemos o entender a partir do protagonismo indígena, em que estes incorporaram/moldaram o catolicismo e até mesmo o neopentecostalismo

ao seu sistema xamânico. Por exemplo, como vimos, João Maria é compreendido como *jangrê* entre os Kaingang, sendo uma resignificação das práticas em torno do monge ao complexo xamânico desse povo. Dessa maneira, São João Maria se torna um aspecto “tradicional” dos Kaingang, mas o monge não está para esse povo como para os não indígenas, ele foi redefinido pela cosmologia Kaingang, tendo o papel de um *jangrê*, assumindo em certas oportunidades forma de animais e atuando no *núgme* (mundo dos mortos) junto com o *kujá*.

Outro ponto a se destacar, é o constante **trânsito religioso** entre os Kaingang, os quais passam a circular entre os *kujás*, as várias igrejas e procedimentos de cura, acabando tendo uma forma distinta de conceber o mundo, se comparado ao “cristão não indígena”. Devemos compreender essas especificidades na religiosidade Kaingang e fugir de definições que reificam os sujeitos, tais como índios católicos/índios evangélicos. Essas definições sem um aprofundamento acabam invisibilizando inúmeras relações e interações entre o xamanismo Kaingang e os cristianismos, como também ignora o protagonismo desse povo, que redefiniu ao seu contexto cosmológico aspectos cristãos, não sendo apenas uma imposição e conversão. Dessa maneira, devemos nos afastar de algumas definições que limitam os Kaingang à religião do colonizador, pois esses povos não são “páginas em branco” como escreve Pero Vaz de Caminha, mas sim grupos que têm sua própria visão sobre o mundo, sobre as relações e sobre o sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio do que foi mencionado foi possível observar a resignificação das práticas em nome de São João Maria na cosmologia Kaingang, ocorrendo principalmente entre os líderes espirituais, como os *Kujá*. Esse fenômeno faz parte da dinamização da cultura, como também da fluidez das identidades, não alterando o sentimento de pertencimento ao grupo Kaingang. As práticas realizadas em espaços vinculados a João Maria ocorrem principalmente nas denominadas “águas santas”, espaço que ocorre o batismo, a bênção de cura e proteção de muitos Kaingang. Geralmente essas cerimônias são ministradas por um especialista de cura. Outro ponto de destaque é que João Maria passa a ser o *jangrê* de quase todos os *Kujás*, ou seja, essa figura do catolicismo popular é também o guia espiritual no complexo xamânico Kaingang, reforçando ainda mais a pretensão do presente estudo em destacar e analisar as resignificações e as redefinições das práticas joaninas no plano cosmológico Kaingang. Essa pesquisa também propõe demonstrar que a temática da Guerra do Contestado e a indígena podem ser abordadas de maneira próxima e relacional. Com isso, devemos tentar analisar quais as influências que os indígenas tiveram no conflito, bem como, quais as causas que a Guerra do Contestado teve entre os indígenas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó/SC**. 1998. 165 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado**: a organização da Irmandade Cabocla. 4.ed. - Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001.

AUTOR. Uma “ferrovia estratégica”?: A atuação da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande durante a Guerra do Contestado. *In*: VALENTI, Delmir José; ESPIG, Marcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços**: reflexões sobre o Contestado (1912-1916). Pelotas: Ed. da Universidade Federal de Pelotas, 2012.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de cura Kaingang da Terra Indígena Xaçecó/SC**. 2017. 257 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**. Coritiba: Typ e lytog a Vapor Impressora Paranaense, 1908.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó nas décadas de 1970 e 1980**. 2012. 613 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. *In*: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p. 37-65.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Terras Indígenas em Santa Catarina. *In*: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p. 255-277.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **ENTRE OS ÍNDIOS DO SUL**: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçecó (1941 - 1967). 2015. 452 f. Tese (Doutorado) - PPGH, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BUBA, Nathan Marcos. **Adoradores de João Maria entre os Kaingang**: O sincretismo com as tradições indígenas e os locais sagrados na Terra Indígena Xaçecó/SC. Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (Trabalho de conclusão de curso). Florianópolis, 2017.

BUBA, Nathan Marcos. Território indígena e Contestado: messianismo entre os Kaingang da Terra Indígena Xaçecó/SC. *In*: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **História, Cultura e Educação Indígena**:

protagonismo e diversidade. Porto Alegre: Pallotti, 2017. p. 195-213.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **A Campanha do Contestado**. 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina -- CEOM**, . Chapecó, Ano 4, n. 7, Novembro/1989.

ESPIG, Márcia Janete. As orações no movimento do Contestado: uma prática cultural. In: ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **A Guerra Santa revisada: novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. p. 93-118.

FACHEL, José Fraga. **Monge João Maria: recusa dos excluídos**. Florianópolis: Ed. UFRGS, 1995.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINÓ, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

FERRARI, Maristela. **Conflitos e povoamento na fronteira Brasil-Argentina: Dionísio Cerqueira (SC), Barracão (PR) E Bernardo de Irigoyen (Misiones)**. Florianópolis: UFSC, 2010.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaraciara Lopes Louro . 11. ed. Rio de Janeiro: Dp&a, 2011.

INSTITUO SOCIOAMBIENTAL. Povos indígenas no Brasil. **Kaingang**. 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/286>. Acesso em: 29 abr. 2018.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **O eremita do novo mundo: A odisséia de um monge peregrino na América Católica de século XIX**. In: VALENTI, Delmir Jose; ESPIG, Marcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912-1916)**. Pelotas: Ed. da Universidade Federal de Pelotas, 2012. p. 85 -107.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **O Eremita do Novo Mundo: A trajetória de um peregrino italiano na América do Século XIX (1838 - 1869)**. 2012. 480 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2004.

MARCON, Telmo. Cultura e religiosidade: a influência dos monges do Contestado. *In*: ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **A Guerra Santa revisada: novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. p.139-168.

MÉTRAUX, Alfred -. The Caingang. *In*: Smithsonian Institution. (Vol.1, 1946). Steward, Julian H. (editor). **“Handbook of South American Indians”**. Smithsonian Institution. (Vol.1, 1946).

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso Vizinho Kaingáng**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Percepções dos usos de produções didáticas em uma escola Kaingang. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v. 17, n. 34, p. 21-35, jan/abr.2015.

OLIVEIRA, Maria Conceição. **Os especialistas Kaingáng e os seres da natureza: curadores da Aldeia Xapecó - Oeste de Santa Catarina**. Florianópolis: FCC, 1996.

PINHEIRO, Cirino. **Entrevista** [25 ago, 2016]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xapecó/SC, 2016. 1 arquivo .mp3 (21 min). Acervo LABHIN/UFSC.

PINHEIRO, Claudemir. **Entrevista** [16 de jun. 2015] Entrevistador. Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xapecó/SC, 2015, 1 arquivo .mp3 (23min). Acervo LABHIN/UFSC.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *In*: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro; Edições Vértice, vol.5, n.10, p. 200-215, 1992.

QUEIRÓZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social: a Guerra Sertaneja do Contestado (1912 - 1916)**. São Paulo: Ática, 1981.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Os índios Xokleng: memória visual**. Florianópolis: Ed. da UFSC; Itajaí: Ed. da UNIVALI, 1997.

TONON, Eloy. **Os monges do Contestado: Permanências, predições e rituais do imaginário**. Palmas: Kaygange, 2010.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA. Agência UEL de Notícias. Observatório pesquisa Guerra do Contestado. 2013. Disponível em: http://www.uel.br/com/agenciaueldenoticias/index.php?arq=ARQ_not&FWS_Ano_Edicao=1&FWS_N_Edicao=1&FWS_N_Texto=17267&FWS_Cod_Categoria=2. Acesso em: 24 jun. 2017.

WELTER, Tânia. **“O Profeta São João Maria continua encantando no meio do Povo”**: Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. 2007. 338 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

WIIK, Flávio Braune. O Contestado e seu impacto sobre os modos e regimes de relação Homem-Natureza entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó – SC. *In*: VALENTI, Delmir Jose; ESPIG, Marcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912-1916)**. Pelotas: Ed. da Universidade

Federal de Pelotas, 2012. p. 173-190.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p.7-72.

O RITUAL DO KIKI NA ALDEIA CONDÁ EM UMA PERSPECTIVA ETNOARQUEOLÓGICA

Jaisson Teixeira Lino
Isabella Brandão de Queiroz

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa teve início em 2017, tendo como objetivo central a análise etnoarqueológica da cultura material do ritual do *Kiki* de 2011, o último realizado até então. O *Kiki* é um ritual de culto aos mortos, tradicional dos Kaingang - povo indígena de família linguística Jê que habita os estados do sul e sudeste do Brasil desde 2000 anos antes do presente (LINO, 2015; NOELLI, 1999/2000). Para os Kaingang a morte não é o fim, mas sim uma passagem ao *numbê*, o mundo dos mortos. Entretanto, essa passagem não ocorre de forma automática, sendo necessário que se realize o ritual do *Kiki* para que os mortos se desconectem definitivamente do mundo dos vivos e se encaminhem para o local ideal. No período pré-colonial o *Kiki* acontecia anualmente, geralmente no início do inverno, que era quando havia abundância de alimentos como pinhão fruto da Araucária (*Araucaria angustifolia*), planta comum em áreas do sul da América do Sul em altitudes maiores que 400 metros acima do nível do mar, milho e mel. O nome *Kiki* vem de *kikikoi*, que significa “comer o *kiki*”, a bebida fermentada à base de mel que é consumida durante o ritual (VEIGA, 2004).

Com o avanço da colonização luso-brasileira no Sul do Brasil a partir do século XVIII, os Kaingang tiveram suas terras reduzidas aos postos indígenas, que foram criados pelo Estado no decorrer dos séculos XIX e XX com o objetivo de aldear e cristianizar os nativos, em uma pretensa medida para apaziguar os conflitos étnicos na região. Esse tipo de aldeamento, juntamente com políticas que visavam integrar os indígenas à força produtiva do Brasil, colocou em xeque vários aspectos culturais dos Kaingang, já que incentivou o abandono da língua, impediu os rituais religiosos tradicionais e promoveu casamentos com não-índios (CUNHA, 1992; SOUZA, 2016). Foi nesse contexto que o ritual do *Kiki* tornou-se proibido e deixou de ser praticado.

Na década de 1970, por motivos políticos, o ritual do *Kiki* foi retomado pelos Kaingang da T.I. (Terra Indígena) Xapecó, aldeia localizada nos municípios de Ipuacu e Entre Rios (SC). Naquela época, os indígenas da área estavam sofrendo com a abusiva exploração dos madeireiros, que utilizavam o argumento de que “não existiam mais índios de verdade” para deslegitimar a presença indígena no local (NACKE; BLOEMER, 2007). Nesse contexto, a Diocese de Chapecó decidiu criar uma forma de apoio aos Kaingang, incentivando a retomada do ritual do *Kiki* para que eles se afirmassem etnicamente perante os não-indígenas (VEIGA, 2000a). Por mais que a maior influência tenha sido externa, os Kaingang da T.I. Xapecó demonstraram bastante empolgação para a retomada da

cerimônia e logo começaram a se organizar, demonstrando que por mais que o ritual tenha ficado décadas sem ser executado, sua prática continuou presente na memória, bem como a crença no ritual continuou existindo e sendo transmitida hereditariamente, independente da conversão dos indígenas ao cristianismo e a proibição do evento (VEIGA, 2000b).

Assim, a partir da década de 1970 a cerimônia passou a ocorrer frequentemente, até que no fim da década de 1990 ela deixou novamente de ser praticada, por conta de um problema ocorrido na execução da cerimônia, ocasionando mortes entre os participantes do ritual. A fim de se evitar mais mortes na aldeia, os Kaingang da T.I. Xapecó decidiram não realizar mais o ritual (VEIGA, 2000a). A partir de então o evento só ocorreu novamente em 2011 na Aldeia Condá, localizada no município de Chapecó, (SC). O ritual do *Kiki* de 2011 foi retomado a partir do interesse interno da comunidade Kaingang, que obteve o dinheiro necessário para a sua realização através de um projeto aprovado pelo Ministério da Cultura do Brasil (PINHEIRO, 2013).

O RITUAL DO KIKI

Baldus (1979) considera o ritual do *Kiki* como uma das mais fortes expressões da cultura Kaingang:

Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual Kaingang porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se, para estes índios, mais do que qualquer outra coisa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença. (BALDUS, 1979, p. 22).

A organização social Kaingang, fundamentada no seu mito de criação, se reflete de forma muito clara no ritual do *Kiki*. As sociedades Kaingang se estruturam e se dividem de acordo com as metades exogâmicas *Kamé* e *Kairu*, que são, segundo a mitologia, os gêmeos criadores do mundo Kaingang. Todos os indivíduos da sociedade em questão pertencem a uma das metades, que são patrilineares e se relacionam a partir da complementaridade, reciprocidade e subordinação. Os objetos e elementos da natureza também são divididos entre esses clãs (VEIGA, 2004).

Diversos documentos históricos apresentam o ritual de culto aos mortos e suas etapas, e apesar de haver variações entre os registros, elas são pequenas. Aqui optou-se por descrever as etapas registradas pela antropóloga Juracilda Veiga e publicadas no ano de 2004 (VEIGA, 2004).

O Ritual do *Kiki* tem duração de aproximadamente dez dias e se divide em três etapas centrais: o primeiro, o segundo e o terceiro fogo. O primeiro fogo inicia-se no momento em que a primeira fogueira é acesa na praça central da aldeia. Depois disso, há o corte do pinheiro (*araucaria angustifolia*) que é a árvore escolhida para servir de cocho

para fabricação e fermentação do *kiki*. No mesmo dia, logo após a preparação da bebida, ocorre o segundo fogo, que é o momento de danças e rezas.

O terceiro fogo inicia-se após alguns dias decorridos, quando o *kiki* está fermentado. Nessa etapa as pessoas de outras comunidades podem participar, onde dançam e bebem o *kiki*. Os espíritos dos mortos também participam dessa etapa, entretanto não é permitido a eles tomar a bebida, já que isso faria com que seus espíritos se prendessem e vagassem no plano dos vivos. No dia seguinte, há a coleta das cruzes dos mortos para quem se está realizando o *Kiki*. Algum familiar da metade oposta do morto deve fabricar com antecedência uma cruz possuindo pinturas da metade clânica do falecido. Primeiro os *Kamé* passam pelas casas dos falecidos da metade *Kairu* para recolhê-las. Depois os *Kairu* passam pelas casas dos falecidos da metade *Kamé*. Quando todas as cruzes estão reunidas, as pessoas seguem para o cemitério da aldeia, em forma de procissão.

Chegando ao cemitério, os *Kamé* entram primeiro e rezam sobre as sepulturas dos mortos *Kairu*. Depois os *Kairu* entram e rezam sobre as sepulturas dos *Kamé*. As sepulturas dos mortos para quem se está realizando o *Kiki* deverão estar previamente marcadas: as dos *Kamé* com ramos de pinheiro (*araucaria angustifolia*) e as dos *Kairu* com galhos da planta sete-sangrias (*Cuphea carthagenensis*). Depois de colocar as novas cruzes sobre os túmulos, os ramos são jogados para fora do cemitério e os *Kaingang* voltam para a praça central, onde bebem e festejam até o *kiki* acabar.

A CULTURA MATERIAL DO RITUAL DO KIKI

A investigação da cultura material do Ritual de *Kiki* de 2011 foi feita a partir da metodologia etnoarqueológica. A etnoarqueologia se fundamenta no uso de diferentes fontes complementares, que incluem a pesquisa bibliográfica, museográfica e etnográfica. A pesquisa bibliográfica consiste em procurar o que já se tem escrito sobre a cultura material de determinado grupo. A museográfica consiste em analisar os próprios objetos. A parte etnográfica consiste em adquirir no local de uso desses objetos, informações sobre eles e sua dinâmica com o grupo ao qual pertencem. De acordo com Fabíola Silva, essa última etapa consiste basicamente na observação participante arqueologicamente orientada, que busca vivenciar e contextualizar os objetos no sistema cultural do grupo (SILVA, 2009).

Para essa pesquisa especificamente foram utilizadas fontes escritas e bibliográficas, que tratam sobre o *Kiki* que aconteceram em outros locais e outros tempos; fontes orais e etnográficas, registradas durante as visitas que fizemos à Aldeia Condá entre os anos de 2017 e 2018; fontes fotográficas obtidas através dos registros de um dos autores que presenciou e fotografou o ritual de 2011 na Aldeia Condá e; o videodocumentário **Kiki, o ritual da resistência Kaingang** (2011), produzido por Casemiro Vitorino e

Ilka Goldschmidt. A seguir, descrevemos os principais elementos da cultura material comumente presentes no ritual do *Kiki*.

O PINHEIRO

O pinheiro é um dos elementos centrais do ritual, já que é nele que se fabrica o *kiki*. Além disso, as rezas e rituais que se fazem antes do corte da árvore revelam aspectos muito importantes da relação dos Kaingang com a natureza: os *kuiã* entram em diálogo com o espírito dessa árvore, explicando a ela que a necessitam para realizarem o *Kiki* e por isso sua morte não será em vão. O discurso que fazem ao pinheiro é o mesmo que fazem às pessoas mortas, ou seja, não há uma separação radical do universo da cultura, próprio dos humanos, com o universo da natureza (VEIGA, 2000b). Durante nossas visitas à Aldeia Condá, coletamos a informação de que a árvore escolhida deve ser o pinheiro porque ele é da metade *Kamé* por esta metade estar mais relacionada com a espiritualidade.

A BEBIDA “KIKI”

Depois do corte do pinheiro, ele é levado para a praça central da aldeia e transformado em cocho para a fabricação e fermentação do *kiki*. Os rezadores rezam para o espírito do mel, do açúcar e da água e então os misturam com a seiva da árvore que é deixada por alguns dias para fermentação (PINHEIRO, 2013). Segundo um morador da aldeia, a bebida tem a função de gerar fortalecimento no grupo e durante o ritual não é permitido se servir sozinho da bebida: os *Kamé* devem servir os *Kairu* e os *Kairu* aos *Kamé*, dispondo-se nesse caso da reciprocidade presente no mito originário das metades clânicas.

AS CRUZES

Segundo Juracilda Veiga, era costume dos Kaingang colocarem sobre a sepultura de cada morto um obelisco com as pinturas da metade clânica à qual ele pertencia. Entretanto, esse objeto foi sendo substituído pela cruz cristã com o passar dos tempos, revelando o sincretismo religioso. Para o *Kiki*, cada família deve fabricar uma cruz com as marcas do ente falecido para então colocá-la, no último dia do ritual, no cemitério (VEIGA, 2000b). O cedro (*Cedrela fissilis*) foi a madeira escolhida para a confecção das cruzes, segundo as fontes etnográficas, por ser uma madeira que se regenera.

OS RAMOS

Os ramos se encontram presentes em diversas etapas do ritual. No cemitério, no

momento em que deveria se substituir os ramos pelas cruzes, os ramos das sepulturas dos *Kairu* devem ser jogados para fora do cemitério na direção oeste, enquanto os que marcam as sepulturas *Kamé* devem ser jogados para o leste. No caminho de volta à praça, os Kaingang passavam pela mata onde apanhavam folhas, cipós e galhos de árvores utilizados como adornos para o momento final do ritual (PINHEIRO, 2013).

OS ORNAMENTOS CORPORAIS

No *Kiki* de 2011, foram utilizados três tipos de ornamentos corporais: os colares, as plumárias e as pinturas. Para Darcy Ribeiro, “o corpo humano é a base física mais frequente das atividades artísticas dos índios.” Eles estão sempre preocupados em ressaltar sua beleza, se distinguir dos animais e de outras etnias e se assemelhar com a imagem de seus heróis míticos (RIBEIRO, 1986). No ritual de 2011 a maioria das pessoas utilizaram os colares e o cocares principalmente com o sentido de afirmação étnica e diferenciação com a sociedade envolvente.

Sobre as pinturas, além de serem utilizadas para afirmar a descendência do povo Kaingang, elas servem para separar os vivos dos mortos, já que no **terceiro fogo** os espíritos mortos da aldeia também se fazem presentes no ritual. Os *kuiã* enxergam tanto os vivos como os mortos, então as pinturas servem para que ele possa diferenciar vivos e mortos e notar caso algum morto esteja querendo levar algum vivo para seu plano, o que pode acontecer porque, segundo os Kaingang, os mortos sentem saudades dos vivos (VEIGA, 2000b). De acordo com um professor da aldeia, em 2011 as pinturas foram importantes porque ajudaram na divisão de tarefas do grupo, como servir e oferecer a bebida para as pessoas da metade oposta. Além disso, as pinturas são encaradas como um sinal de respeito sobretudo para os mais velhos e para os gêmeos míticos ancestrais.

OS INSTRUMENTOS MUSICAIS

Segundo Darcy Ribeiro, a música instrumental ou os cantos possuem mais sentido religioso do que de mero divertimento entre os nativos. Para os indígenas, as festas e as cerimônias são inconcebíveis sem manifestações musicais. Os índios produzem cantos solos ou em coros geralmente acompanhados por instrumentos musicais, que podem ser marcadores de ritmo, como os maracás, chocalhos, bastões e tambores ou instrumentos de sopro, como trombetas e flautas. No ritual do *Kiki* de 2011 foram utilizados três tipos de instrumentos musicais: chocalhos, flautas e varapaus.

O chocalho é um instrumento musical amplamente difundido na América do Sul, relacionando-se fortemente ao xamanismo dos indígenas (VEIGA, 2000b). No *Kiki* de 2011, praticamente todas as orações foram acompanhadas com o som dos cantos e dos

chocalhos. Segundo nossas fontes etnográficas, o chocalho deve sempre possuir as marcas clânicas de quem o fabricou. As flautas utilizadas no *Kiki* de 2011 foram feitas de taquara e emitem dois tipos básicos de sons: um grave e um agudo.

Segundo Mabilde (1983), no passado o varapau era a arma predileta dos Kaingang, pois em algumas circunstâncias as flechas não produziam um tiro tão preciso. Embora no passado o varapau fosse utilizado pelos Kaingang como uma arma, no *Kiki* de 2011 o objeto foi utilizado como instrumento musical: os indígenas o batiam no chão para produzir o som de marcação do ritmo nos momentos de cantos e danças.

ARCO E FLECHAS

Além de alguns artefatos nativos não existirem mais, muitos perderam sua finalidade, como é o caso das armas utilizadas pelos Kaingang para pescar, caçar e guerrear no passado. Segundo Borba (1908), os arcos, flechas e lanças dos Kaingang eram cuidadosamente produzidas, sendo a matéria-prima ideal madeiras de árvores com alto grau de dureza. As pontas das flechas eram feitas de osso de macaco (*Primates*) bugio (*alouatta sp.*) (primata com ocorrência em quase todas as regiões brasileiras) ou de ferro. No caso das pontas de ferro, foram confeccionadas após o contato com os colonizadores europeus.

Além disso, o autor afirmou serem os Kaingang exímios atiradores, onde raramente erravam o alvo que visavam (BORBA, 1908). Sabemos que na atualidade o arco e as flechas não são mais utilizados como armas pelos Kaingang, já que foram gradativamente substituídos pelo uso de armas de fogo industrializadas. Esses objetos agora são utilizados com o sentido de afirmação étnica e diferenciação dos Kaingang com a sociedade envolvente. No *Kiki* de 2011, no momento do corte do pinheiro, um rezador atirou flechas na direção do sol nascente (leste) enquanto outro atirou flechas para o poente (oeste), sob orientação de um espírito auxiliar. Faz parte da morte do pinheiro (PINHEIRO, 2013).

A CESTARIA

Os cestos Kaingang são fabricados em sua maioria a partir da taquara (*bambusodeaie sp.*) Trata-se de gramínea muito comum no sul do Brasil.

Como dentro da cosmovisão Kaingang toda a cultura material está inserida na divisão *Kamé* e *Kairu*, com os cestos essa lógica se repete: “Todas as formas redondas, baixas, que são fechadas sobre si mesmas são *Kairu*, e, todas as formas compridas, abertas, leves, que não tem fim são *Kamé*” (POHL; MILDER, 2008, p. 4).

Apesar da literatura afirmar que no passado a produção da cestaria era uma atividade feminina, na atualidade homens e mulheres da Aldeia Condá realizam a prática indistintamente. Isso é resultado das mudanças trazidas com o contexto da colonização, onde o

artesanato passou a constituir uma das principais fontes de renda da aldeia e as outrora rígidas divisões sexuais das atividades entre os Kaingang foram sendo transformadas.

Para os *kuiã* João e Maria, o significado das cestarias é espiritual. Antigamente, pessoas *Kamé* só podiam fabricar e utilizar artefatos *Kamé*, enquanto os *Kairu* só podiam fabricar e utilizar artefatos *Kairu*. Hoje a maior parte dos artefatos possuem os símbolos de ambas as metades clânicas. Os *kuiã* afirmaram que toda vez que vão retirar algo da natureza é preciso pedir autorização a ela, com rezas. Os cestos podem ser utilizados nas danças, rituais e em casa. Informação obtida por um dos autores quando da visita à Aldeia Condá.

OUTROS OBJETOS (PANELAS DE FERRO E COCHO PARA FABRICAÇÃO DO BOLO)

As panelas utilizadas pelos Kaingang na atualidade, substituem as cerâmicas que eram utilizadas pelo povo antigamente e cuja presença remonta à assentamentos arqueológicos com datações de até 2.500 anos antes do presente (LINO, 2015; NOELLI 1999/2000). No *Kiki* de 2011, panelas de ferro foram utilizadas para a fabricação das tintas corporais e para macerar as ervas colocadas no *kiki*. Além disso, um pequeno cocho de madeira foi utilizado para fazer uma comida típica Kaingang, que se assemelha a um bolo. As mulheres fizeram a massa no cocho de madeira e depois colocaram embaixo da brasa da fogueira para assar. No *Kiki* de 2011 houve também o *pisé*, que é uma farinha feita de milho torrado, conjugado com o consumo do chimarrão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colonização europeia do Brasil consistiu em um processo repressivo para os povos nativos, o qual tirou deles seus territórios, muitas vezes a vida e combateu práticas tradicionais. No caso do povo Kaingang, sobre o qual o colonialismo avançou com violência, desrespeito e práticas de assimilação ou extermínio, o principal de seus rituais – o *Kiki* – teve que deixar de ser praticado, já que foi estigmatizado e reprimido pela sociedade não-indígena.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 2016) os povos indígenas passaram a ter alguns direitos garantidos, como o reconhecimento da cultura, dos costumes, da língua, das crenças e o direito às terras tradicionalmente por eles ocupadas. Entretanto, ao mesmo tempo que esses direitos foram garantidos, a sociedade envolvente, por motivos vários, passou a deslegitimar os povos indígenas como tais, utilizando argumentos como a inexistência de indígenas “verdadeiros”, principalmente no que concerne ao uso de cultura material moderna nas aldeias. A partir desse contexto, os indígenas compreenderam a necessidade de adotar comportamentos simbólicos, como o

uso de bens estereotipados dentro da concepção ocidental e exótica do que é ser índio para se afirmarem enquanto tais. Essa tática visava atingir o reconhecimento identitário e os direitos que eram garantidos a eles na Constituição Federal. Esse foi o caso dos indígenas da T.I. Xapecó, que retomaram o *Kiki* com o principal intuito de serem reconhecidos enquanto indígenas e terem suas terras tradicionais demarcadas. Portanto, para além de uma prática cultural, o *Kiki* se configura como um ato político, utilizado na luta cotidiana dos indígenas por seus direitos básicos de acesso à terra, cultura e às condições mínimas de sobrevivência.

Entretanto, ainda que por muitas vezes tais práticas foram e continuam sendo utilizadas como força simbólica, nem sempre elas perdem seus sentidos cosmológicos, como foi o caso dos rituais do *Kiki* que ocorreram na T.I. Xapecó e na Aldeia Condá. A descontinuidade do ritual na T.I. Xapecó por causa de mortes atribuídas ao erro ritual juntamente com o medo da realização do evento na Condá revelam que por mais que o ritual tenha deixado de ser praticado por muitos anos, a crença nele ainda é forte e seus conhecimentos continuaram sendo transmitidos de geração a geração. E no caso da Aldeia Condá, não apenas o fator do medo revela isso, mas toda a relação que os Kaingang da aldeia possuem com sua cultura material, como pudemos observar com a análise dos artefatos presentes no ritual do *Kiki*.

A partir da comparação das fontes, pretendemos na pesquisa consumir também o fato de que ocorreram mudanças na forma de realizar o ritual no decorrer dos anos e dos novos contextos, entretanto sempre pequenas, o que revela o respeito e a devoção que os Kaingang possuem com sua ancestralidade e a crença na ideia do grupo em que não se deve realizar o ritual de forma “errada”, ou seja, de forma diferente que seus antepassados faziam. Também pudemos concluir que na Aldeia Condá, a conversão dos indivíduos a igrejas católicas e evangélicas não significou o abandono de suas crenças tradicionais, já que a maior parte da população pertence a essas religiões e mesmo assim apoiou a realização do *Kiki*. E, por mais que os Kaingang da aldeia entendam o forte sentido político, relacionado à resistência cultural e étnica que o ritual possui na contemporaneidade, eles compreendem a realização do evento como a harmonização do povo Kaingang com o mundo.

No que diz respeito a cultura material, tentamos mostrar neste estudo como os objetos agem como importantes vetores de informação e significado, constituindo-se como elementos cruciais para a consecução do ritual do *Kiki*. Mais que coisas inanimadas, os objetos entram em circulação no ritual sendo peças de conexão com as relações humanas e sobrenaturais sendo, em muitos casos, meios de comunicação entre o mundo material e os espíritos, entre a natureza e a cultura. Outrora natureza (taquara, cedro, pinheiro, macaco, bugio, mel etc.) são transformados pelos Kaingang em cultura e inseridos em um

contexto ritualístico, ganhando significados e entrando nas relações humanas, ou simplificando, ganham uma vida cultural. Nesse sentido, vale a pena finalizarmos este texto com uma reflexão de Pedro Paulo Funari (2003, p. 33) sobre o papel dos artefatos na vida humana: “No seu significado humano, o objeto apresenta-se como o ‘meio de relação’ entre os indivíduos que vivem em sociedade, como forma peculiar de inter-relação, pois todo o relacionamento das pessoas com o mundo em que vivem passa pelos artefatos”.

REFERÊNCIAS

- BALDUS, H. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. *In*: BALDUS, H. **Ensaios de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional, 1979. p. 8-33.
- BORBA, T. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Imprensa do Senado, 2016.
- CUNHA, M. C. Política indigenista no século XIX. *In*: CUNHA, M. C. (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154.
- VITORINO, C.; GOLDSCHMIDT, I. **Kiki, o ritual da resistência Kaingang** [DVD-ROM]. Margot Produções. 2011.
- FUNARI, P. P. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2003.
- LINO, J. T. O povoamento indígena no sul do Brasil: as contribuições da arqueologia e da história. *In*: RADIN, J. C.; VALENTINI, D. J.; ZARTH, P. A (org.). **História da Fronteira Sul**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015. p. 92-108.
- MABILDE, P.; Apontamentos **sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul**. São Paulo: Ibrasa, 1983.
- NACKE, A.; BLOEMER, N. M. S. As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense. *In*: NACKE, A.; RENK, A.; PIOVEZANA, L.; BLOEMER, N. M. S (org.). **Os Kaingang no Oeste Catarinense**. Chapecó: Argos, 2007. p. 43-78.
- NOELLI, F. S. A ocupação humana na região sul do Brasil. **Revista Usp**, n. 44, p. 218269, 1999-2000.
- PINHEIRO, M. H. **A Emergência do Ritual do Kiki no Contexto Contemporâneo**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Departamento de Antropologia Social - Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2013. 191pp.
- POHL, A.; Milder, S. Representações visuais da cestaria Kaingang na Terra Indígena Carreteiro: o grafismo e seus significados. **Vestígios do Passado: a história e suas fontes**. n. 28, p. 1-14, 2008.
- RIBEIRO, D. Arte Índia. *In*: RIBEIRO, D. et al. **Suma Etnológica Brasileira** 3. Sindicato

Nacional dos Editores de Livros. Rio de Janeiro: 1986. p. 1-64.

SILVA, F. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **Métis: história e cultura**. n. 16, p.121-139, 2009.

SOUZA, A. A. **Armas, Pólvora e Chumbo**. Editora Unicentro: Guarapuava, 2016.

VEIGA, J. A retomada da festa do Kikikoi no PI Xaçepó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. *In*: MOTA, L.; NOELLI, F.; TOMMASINO, K. **Uri e Wáxi**: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Editora Uel. Londrina: 2000a. p. 261-292.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de Doutorado em Antropologia. Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de Campinas, Campinas. 2000b. 304pp.

VEIGA, J. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. *In*: TOMMASINO, K.; MOTA, L.; NOELLI, F. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Eduel. Londrina: 2004. p. 269-284.

PROTAGONISMO FEMININO NA LUTA PELA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE EM CHAPECÓ – SC

Andreza Bazzi

As mulheres Kaingang não saíram de uma costela de Adão!
Romancel Gentil Cretã, 2018¹

De modo geral, na literatura que se produz sobre os Kaingang, em especial os da região Oeste de Santa Catarina, pouco se privilegiam questões relacionadas às diferenças de gênero nessas sociedades. É comum que a categoria “mulher Kaingang” seja mais abordada em análise sobre matrimônio, sobre núcleo doméstico, e sobre relações de parentesco (mãe, esposa, irmã) entre os Kaingang, de modo que, nessas análises, a prerrogativa masculina prevalece.

A intenção aqui é evidenciar as vozes femininas, destacando as experiências de atuação política das Kaingang do Toldo Chimbangue no processo de reivindicação territorial, entendendo que, apesar de a chefia ou a liderança Kaingang ser a principal figura de representação política da comunidade, sendo muito respeitada por todos os membros, a ação política dentro da Terra Indígena ultrapassa a esfera do “público” (muitas vezes associada ao masculino), abarcando de modo interligado questões relacionadas ao gênero, à religião, ao parentesco e também, à política externa à comunidade – política dos *Fóg*².

O protagonismo feminino na Terra Indígena Toldo Chimbangue pode ser evidenciado sobretudo a partir do contexto disputa fundiária entre Kaingang e agricultores euro descendentes, durante o final da década de 1970 e início da década de 1980. A luta pela terra no Toldo Chimbangue ao final do século XX, é, portanto, não só o terreno onde se processou e publicizou com mais ênfase a construção da etnicidade, mas também o cenário onde se verifica o protagonismo feminino. Esse é o fato que demonstraremos através da análise da atuação de mulheres Kaingang no movimento de retomada territorial, episódio que teve, como principal liderança, uma mulher Kaingang: Ana da Luz Fortes do Nascimento, Fen’Nó³.

ATUAÇÃO POLÍTICA FEMININA NO TOLDO CHIMBANGUE

Pensar a atuação política de mulheres Kaingang, convida-nos a problematizar

1 Conforme Savoldi e Bazzi (2019) afala foi proferida durante o Simpósio XII – Contranarrativas Indígenas e Quilombolas: territórios, conflitos, identidades e protagonismos – no 18 IUAES World Congress realizado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) em junho de 2018. Romancel Gentil Cretã é liderança Kaingang e é filha de Ângelo Cretã que foi uma importante liderança do Movimento Indígena da década de 1970.

2 Termo Kaingang utilizado para se referir aos não indígenas – os “brancos”.

3 Optamos por utilizar seu nome Kaingang “Fen’Nó” para o restante do trabalho, pois era assim que a comunidade Kaingang do Toldo Chimbangue a chamava, e é assim que ainda é reconhecida pelo grupo. Quanto as demais mulheres que serão citadas, usaremos seus nomes em português, pois de mesmo modo, é assim que são reconhecidas no Toldo Chimbangue.

determinadas relações de poder que incluem as correspondências de gênero. Nesse sentido, diversas pesquisas referentes às sociedades Kaingang do passado – Souza (1918), Baldus (1937), Becker (1995), Mabilde (1983), Veiga (1994), dentre outras – apontam para organização social com funções bem demarcadas, indicando um certo padrão com relação às diferenças entre os gêneros. Diferenças evidenciadas quando da análise dos sistemas de metades exogâmicas⁴, da divisão sexual do trabalho⁵, e da associação da mulher ao ambiente privado/doméstico e do homem ao ambiente público. São, portanto, relações que, mesmo podendo ser complementárias, são assimétricas, conforme o argumento de Rocha (2010):

É consenso que uma suposta complementaridade entre os gêneros não dispensa a assimetria – homens e mulheres Kaingang possuem atribuições distintas em suas redes cosmológicas, sociais e políticas. Porém, cada vez mais, percebe-se que a distinção entre dois domínios separados não abarca a complexidade da vida indígena – de mulheres e homens, independentemente, que assumem papéis importantes na constituição e formação de grupos extensos (ROCHA, 2010, p. 1).

O que percebemos no Toldo Chimbangue é que esses aspectos que eram marcadores de diferenças entre os gêneros nas sociedades Kaingang – divisão sexual do trabalho, divisão em metades exogâmicas, sistema de descendência patrilinear, sistema residencial matrilocal e matrimônio – sofreram significativas alterações. Isso nos leva a refletir sobre em que grau essas alterações são resultado de agenciamentos⁶ femininos, e sobre quais

⁴ Os Kaingang, conforme literatura produzida, se tratam de um grupo étnico, pertencentes ao tronco linguístico Macro *Jê*, são grupos com sistema de organização social dualista, divididos em metades exogâmicas complementárias – Os *Kamé* e os *Kairu*, relacionadas ao mito de origem Kaingang coletado por Borba (1908) e Nimuendajú (1993), onde os *Kamés* e *Kairus* seriam os ancestrais dos Kaingang. Esse sistema de organização social influenciava em diversos níveis da vida das sociedades Kaingang, prevê um sistema de descendência patrilinear, ou seja o filho pertence a metade do pai. Mas é principalmente através do matrimônio, que é frequentemente atualizado, assim, a pessoa deve se casar com alguém da metade oposta a sua, contudo, na atualidade, esse conjunto de regras, principalmente no que diz respeito aos casamentos, já não compõe os sistemas de organização social em diversas comunidades Kaingang, como é o caso do Toldo Chimbangue.

⁵ Os autores citados, elencam atividades exclusivamente femininas como o cuidado da casa e da família, transporte dos filhos e da carga em viagens, etc. Já os homens eram encarregados de outras atividades como a caça e a chefia do grupo, por exemplo. É preciso considerar que a noção de “trabalho”, ao nos referirmos às sociedades indígenas do passado, não podem ser pensadas do mesmo modo que na sociedade atual, sobretudo em sua concepção econômica, em que as relações de trabalho produtivo e de lucro são parte visceral da sociedade. Nesse sentido, as interpretações referentes às relações de trabalho nas sociedades indígenas antes do contato (ou mesmo nas sociedades do pós contato, que vivem à margem do sistema capitalista) não podem ser lidas com base nos preceitos econômicos da sociedade capitalista. Seria prudente, portanto, considerar o que diz D’Angelis e Veiga (2001, p.13) quando destacam que o fator principal que diferencia a concepção de trabalho nas sociedades indígenas (aquelas não alteradas pelo contato) em relação à sociedade capitalista “está na finalidade e na apropriação dos seus resultados”. De acordo com os autores, o fator reciprocidade se sobrepõe nas relações de trabalho e “se realiza por uma regra que coloca a sociedade acima do sujeito, o coletivo antes do indivíduo”. Obviamente, essa regra não se aplica do mesmo modo para as sociedades indígenas atuais, que, por necessidade ou por opção, estão inseridas na lógica capitalista.

⁶ Ortner (2007) quanto ao conceito de agência argumenta que se trata de um “tipo de propriedade dos sujeitos sociais”, no entanto, a agência não é distribuída igualmente entre os sujeitos. Conforme a autora, alguns tem mais outros menos. Os sujeitos por sua vez, estão sempre inseridos em diversas e distintas relações, de poder, de afeto, rivalidade ou afetividade. Nesse sentido, a agência, é portanto, negociada entre os sujeitos de modo interativo, considerando também as relações dialéticas de domínio e resistência. Contudo, Ortner (2007) ainda considera pertinente perceber a distinção (mesmo que considerando que existam articulações) entre “agência como forma de poder”, onde os percebemos questões referentes ao empoderamento, à dominação e à resistência, de “agência

medidas podem ser atribuídas ao intenso contato entre a comunidade Kaingang e outros grupos, principalmente a partir da intensificação do processo de colonização em meados do século XX, que resultou na intrusão do território Kaingang do Toldo Chimbangue e se seguiu da expropriação fundiária destes, promovendo alterações no modo de vida do grupo.

Diante dos relatos de mulheres Kaingang que moram atualmente no Toldo Chimbangue, podemos entender que houve mudanças significativas nas relações de gênero. Suas narrativas apontam para alterações com maior ou menor grau, dependendo da geração à qual pertencem: para a geração das mulheres mais jovens, a tenuidade dessas relações com base nas diferenças entre os gêneros é observada.

De acordo com dados obtidos na Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), polo base de Chapecó (SC), no ano de 2019, residem, no Toldo Chimbangue, 572 pessoas, entre Kaingang e Guarani, de 0-100 anos de idade, conforme tabela:

Tabela 1: Dados populacionais do Toldo Chimbangue I e II

DADOS POPULACIONAIS TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE			
Kaingang	489 pessoas de 0 – 100 anos	Mulheres: 233	Homens: 256
Guarani	83 pessoas de 0 – 100 anos	Mulheres: 43	Homens: 40
TOTAL: 572 pessoas de 0 – 100 anos			

Fonte: SESAI, 2019.

Destes 572 indivíduos, 276 são mulheres, também de 0 – 100 anos de idade, sendo 233 da etnia Kaingang e 43 da etnia Guarani, conforme tabela:

Tabela 2: Número de mulheres que residem na T.I. Toldo Chimbangue por Faixa Etária e Etnia

DADOS DEMOGRÁFICOS DAS MULHERES POR FAIXA ETÁRIA		
Faixa Etária	Kaingang	Guarani
0 – 12 anos	57	15
12 – 20 anos	41	06
20 – 40 anos	86	15

como forma de intenção e de desejo”, lugar que se relaciona com a possibilidade de perseguir objetivos e realizar projetos, fato que não dispensa a subordinação de uns pelos outros. No contexto da luta pela terra no Toldo Chimbangue, percebe-se a existência de ambas as formas de agência, haja visto que se tratou de um movimento que empreendeu resistência ao processo de dominação colonial, além, de também verificarmos a existência de um projeto com objetivos e fins culturalmente significativos para os Kaingang. E nesse sentido, as mulheres Kaingang também tiveram participação como agentes do processo.

40 – 60 anos	42	06
60 – 80 anos	18	02
80 – 100 anos	05	01
TOTAL: 276 mulheres de 0 – 100 anos		

Fonte: SESAI, 2019.

A partir dos dados, vemos que 37% das mulheres Kaingang têm de 20 a 40 anos e é justamente nessa geração que se percebem as narrativas que demonstram as maiores mudanças nas relações de gênero no Toldo Chimbangue, quando comparadas às ilustradas nas pesquisas referenciadas. Foi comum ouvirmos, nas entrevistas ou em conversas informais, que os pais cuidavam dos filhos enquanto as mães trabalhavam fora, ou que as tarefas domésticas eram divididas entre o casal.

Assim, percebemos, no Toldo Chimbangue, sobretudo através dos relatos daqueles que viveram a expropriação territorial e o início da luta pela terra, que as distinções entre domínio feminino/privado e masculino/público, como observado em diversas análises a respeito dos Kaingang – Souza (1918), Baldus (1937), Becker (1995), Mabilde (1983), Veiga (1994) – não correspondem à realidade vivenciada no contexto da expropriação fundiária e da luta pelo território, ou seja, ocorre que os marcadores da identidade étnica estão extremamente vinculados à luta pela terra, de modo que as clivagens de gênero, naquele momento, não eram relevantes.

Deste modo, a luta pela terra não só inaugurou um novo modelo de demarcação de terras indígenas no Brasil (BRIGHENTI, 2012), mas também possibilitou interessantes reflexões sobre as relações de gênero, tendo em vista a efetiva atuação de algumas mulheres Kaingang na dimensão sociopolítica de constituição, organização/instrução e suporte do grupo, antes, durante e depois da demarcação territorial. É importante sublinhar que essa efetiva atuação sociopolítica à qual nos referimos não significa atuações exclusivamente relacionadas a algum cargo de liderança politicamente legitimado, a exemplo dos Caciques e Vice Caciques. No entanto, como já mencionamos anteriormente, entendemos que a política indígena, de modo mais abrangente, envolve diversos aspectos para além da liderança política.

Antes de centrar o foco na atuação feminina no processo de luta pela terra, acreditamos ser pertinente realizar um breve histórico do Toldo Chimbangue, com intenção de compreender o contexto em que ocorreu uma das mais emblemáticas disputas fundiárias do município de Chapecó – SC, nas últimas décadas do século XX.

HISTÓRICO DO TOLDO CHIMBANGUE

O branco é um inço...
Ana da Luz Fortes do Nascimento – Fen’Nó, 2000.

A Terra Indígena Toldo Chimbangue está localizada às margens do Rio Irani e do Lajeado Lambedor, a uma distância de aproximadamente 18 quilômetros do centro urbano de Chapecó – SC, conforme o Mapa 1. De acordo com D’Angelis (1984), a ocupação Kaingang das matas próximas ao Rio Irani encontra suas referências em conflitos agrários entre indígenas Kaingang e fazendeiros do Norte do Rio Grande do Sul. Nesse sentido, data de março de 1856 a entrada dos Kaingang liderados pelo Cacique Chimbangue na região ainda inexplorada do Rio Irani.

Mapa 1: Localização Terra Indígena Toldo Chimbangue



Fonte: A autora, a partir de Prefeitura Municipal de Chapecó (2016); IBGE (2010) e FUNAI (2019).

O território do Toldo Chimbangue é atingido com a mediação e titulação da Fazenda Barra Grande em 1893. Em 1919, o imóvel é vendido para a Empresa Colonizadora Luce Rosa & Cia, mas é somente a partir de 1940 que a empresa vai se ocupar da colonização das proximidades do rio Irani (D’ANGELIS, 1984). Em 1948, a Luce Rosa vende o

restante do território sob seu domínio aos irmãos Severino e Giocondo Trentim, o que incluía o espaço ocupado pelos Kaingang do Toldo Chimbanguê (BRIGHENTI, 2012). A partir desse fato, ocorre um gradativo processo de expropriação do grupo Kaingang e a ocupação do espaço por imigrantes em sua maioria descendentes de Alemães e Italianos, vindos do Rio Grande do Sul.

O contexto de avanço da colonização pode ser interpretado como reflexo de um novo movimento migratório que atinge o Oeste de Santa Catarina, impulsionado sobretudo pelas políticas nacionalistas de Vargas, em sua “Marcha para o Oeste”, a partir da década de 1930, visando a incorporar o interior do Brasil à economia nacional. De acordo com Radin e Vicenzi (2017, p. 73-75), “esse momento é percebido na história de Chapecó diante do largo incentivo à colonização com novos imigrantes vindos das colônias velhas do Rio Grande do Sul”. Portanto, se concretiza naquele local específico o projeto pensado para toda região Oeste de Santa Catarina de fixar à terra pessoas “brancas” com vocação agrícola e com fé católica, que pudessem perpetuar ideais de progresso, desenvolvimento e modernidade.

Feito esse breve histórico, nosso foco de análise é a participação política feminina na sociedade Kaingang do Toldo Chimbanguê a partir do conflito fundiário entre indígenas e agricultores ao final do século XX.

A LUTA PELA TERRA NO TOLDO CHIMBANGUE: UMA EXPERIÊNCIA DE PROTAGONISMO FEMININO

As mulheres iam primeiro, depois se precisasse, chamavam os homens!
Paulina Antunes Candó, 2018.

O Toldo Chimbanguê teve, como uma das principais lideranças e responsável pela conquista do território, uma mulher, Fen’Nó, que nunca ocupou cargo de Cacique, mas que era a principal figura em torno da qual se articulava o movimento de reivindicação territorial. Ou seja, o Toldo Chimbanguê é um exemplo claro de liderança feminina que possibilitou a reivindicação fundiária, identificação das terras Kaingang, constituição e fixação geopolítica do grupo, pois foi em torno das memórias e da trajetória dessa mulher que se respaldaram os agentes envolvidos em prol da demarcação da terra indígena.

Fen’Nó, nome Kaingang que significa “arma, flecha em pé” (SAVOLDI, 2017, p. 1), nasceu em 08 de setembro de 1898, e faleceu dia 06 de março de 2014⁷ aos 116 anos de idade. Nasceu e morreu nas terras do Chimbanguê. Mesmo com o avanço da frente

⁷ Tanto a informação de sua data de nascimento quanto de morte, são referentes ao descrito na certidão de óbito de Fen’Nó, lavrada no Município de Chapecó (SC), no dia 10/03/2014, assinada por Renato Gnoatto então Chefe da Coordenação Técnica Local da FUNAI Chapecó.

colonizadora, nunca saiu de seu lugar de origem. É um grande símbolo da resistência Kaingang na região do rio Irani.

Figura 1: Fen'Nó quando jovem, confeccionando artesanato



Fonte: Reprodução de uma foto que integra o acervo físico de imagens do CIMI em Chapecó, SC.

Desde jovem, já demonstrava uma personalidade marcante, resistia bravamente às ordens que julgava incoerentes. Suas netas, Janete da Veiga e Marizete da Veiga, recordam-se de que Fen'Nó contava que, quando bem nova, por volta dos 12 anos de idade, fugiu da família para não ser obrigada a casar com quem os pais haviam escolhido. Ato de coragem, demonstrando a não subserviência desde muito jovem. Escolheu casar-se com João Maria da Veiga, com quem teve 7 filhos.

Cultivava a fé católica, o catolicismo popular, rústico, devota de São João Maria, ao redor do fogo contava sobre os causos e milagres do santo, em suas passagens pelas bandas do rio Irani. Mulher centenária, nasceu no século XIX e presenciou as transformações

ocorridas ao longo do século XX e início do século XXI. Dona de grande sabedoria. Tanto na memória de Paulina Antunes Candói⁸, quanto na memória de Janete da Veiga⁹, Fen'Nó era uma grande liderança para os Kaingang, “ela cobrava bastante a questão de organização, de reunir o pessoal para conversar, ela estava sempre junto, e quando faziam as reuniões ela sempre estava ali dizendo como era para fazer as coisas¹⁰”, liderança que lhe foi confiada pelos Kaingang, muito provavelmente por ela ser, no momento da luta pela terra, uma das mais velhas, ou seja, uma *Kofá*¹¹, o que no universo indígena também representa sabedoria. Conforme as narrativas de Paulina e Janete, ficam evidentes que no passado, conversar e escutar as pessoas de mais idade era a melhor forma de aprender, eles consideram os anciões a principal fonte de conhecimento. Como relembra Paulina:

Os velhos sabiam mais a história, eu sei um pouco das histórias porque quando eu era pequena, a tia Da Luz ia perto do fogo, e entre os velhos, eles ficavam conversando, contando as histórias deles, e a gente ficava escutando. E aquilo lá eu guardei! [...] Mas foi por ela que eu aprendi, aprendi a andar, aprendi conhecer, se não, não sabia nada também. Nem sabia onde é que eu ia ir!¹²

A fala de Paulina denota a importância das “histórias dos velhos”. De acordo com Brighenti (2012), ouvir essas histórias também se constituiu em uma estratégia do grupo de trabalho da pastoral, “que desejava buscar informações empíricas, reconstruir historicamente, pela memória do grupo”; essa reconstituição através das histórias seriam, então, meios “capazes de sustentar a existência da comunidade indígena e demonstrar como teria ocorrido o processo da perda da terra. As informações empíricas eram encontradas, geralmente, entre os moradores mais velhos do grupo” (BRIGHENTI, 2012, p. 476), e, nesse sentido, Fen'Nó era fundamental.

Segundo Janete da Veiga, sua avó transmitia diversos conhecimentos à família e, em inúmeros momentos, estendia esses conhecimentos aos demais que faziam parte da comunidade. Ela recorda-se de que Fen'Nó desenvolvia várias atividades, desde trabalhar na roça, fazer artesanato (que seu avô depois vendia entre os colonos). Além disso, não só era a parteira da comunidade – “era parteira fina¹³” –, como também manipulava e receitava ervas medicinais para tratamento de enfermidades.

8 Sobrinha de Fen'Nó.

9 Janete da Veiga é neta de Fen'Nó, conviveu com a avó desde seu nascimento até a morte de Fen'Nó em 2014, atualmente Janete é professora de História na Escola Indígena que leva o nome de sua avó. Nos concedeu entrevistas nos dias 03/08/2018 e 07/06/2019.

10 VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em agosto de 2018 no Toldo Chimbangue.

11 Termo Kaingang utilizado para se referir aos anciãos.

12 CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

13 Adjetivo dado à Fen'Nó por Angelina Fernandes (91 anos, atualmente a pessoa com mais idade que mora no Toldo Chimbangue, é mãe do Cacique Idalino Fernandes), em entrevista concedida dia 07/06/2019, se referindo a qualidade com que Fen'Nó desempenhava a função de parteira.

Fen'Nó conduziu homens e mulheres, tanto nos momentos de resistência em que era preciso “fincar o pé” nas terras do Chimbangue, quanto naqueles em que tiveram de ir à Brasília, Porto Alegre ou Florianópolis dialogar com governantes, ou buscar parcerias com outras comunidades indígenas.

Figura 2: Reunião dos Kaingang no Toldo Chimbangue



Fonte: Foto de autoria desconhecida, acervo da família de Laudelina da Veiga.

Desse modo, no início da década de 1980, o grupo Kaingang passa a se organizar para reaver as terras. Segundo Brighenti (2017, p. 10), esse momento conta com a assessoria da “Pastoral indigenista da Diocese de Chapecó, que também identificava-se como CIMI”. Nesse sentido, conforme Brighenti (2012), a presença da Igreja era cada vez mais comum na região do Chimbangue, elemento que contribuiu para que os colonos ficassem apreensivos com a possibilidade de perderem as terras. Essa contribuição da Igreja Diocesana de Chapecó à causa Kaingang estreitou os laços de amizade entre Dom José Gomes, Bispo de Chapecó naquele período, e Fen'Nó. Laudelina da Veiga¹⁴ e Janete da

¹⁴ Laudelina da Veiga é filha de Fen'Nó, passou sua vida junto da mãe, e era a principal cuidadora de Fen'Nó. Nos concedeu entrevista dia 07/06/2019, junto dos filhos Janete da Veiga e Alexandre da Veiga.

Veiga mencionam que as visitas entre o Bispo e Fen'Nó eram recorrentes, “eram amigos, se visitavam e tomavam chimarrão juntos¹⁵”.

Figura 3: Visita do Bispo Dom José Gomes à Fen'Nó durante a luta pela terra



Fonte: Autor desconhecido, acervo da família de Laudelina da Veiga.

Conforme laudo antropológico de identificação do Toldo Chimbangue, “o que fica explícito é que as relações entre índios e brancos nunca foram relações simétricas ou igualitárias, mas relações que se caracterizam pela dominação do colonizador” (LANGE; NACKE; BLOEMER, 1984, p. 54). Diante dos fatos, percebe-se que o processo de conflito pela terra evidenciou dicotomias severas entre visões de mundo opostas e interesses múltiplos. De um lado, estavam os índios Kaingang, que passaram por um longo período de expropriação e que reivindicavam aquele local específico por se tratar do local onde seus antepassados se estabeleceram e encontraram prosperidade por certo tempo, portanto, uma referência importante para o grupo. De outro, estavam os colonos agricultores, que alegavam que tinham títulos de propriedade e, que ao contrário dos índios, produziam na terra. Contudo, foram oposições declaradas devido ao contexto de disputa.

15 VEIGA, Janete. Entrevista concedida em agosto de 2018.

Nesse sentido, as relações interétnicas “foram marcadas por ambiguidades, violências, oposição, dependência e compadrio” (BRIGHENTI, 2012, p. 489). No contexto da disputa fundiária, as mulheres Kaingang do Toldo Chimbangue sempre estiveram na linha de frente das batalhas que foram travadas por direitos e autonomia. Segundo Paulina Antunes Candóí, não houve, na luta, inferiorização de gênero. Sobre a participação das mulheres relata:

Sim, participávamos também. Porque no passado as mulheres não podiam participar. Mas depois sim, as mulheres participavam. Os homens achavam que as mulher também tinham direito de enfrentar as coisas, de se envolver. Com as mulheres o movimento era mais forte, nós podíamos conquistar mais votos, então a gente enfrentou muito, nós tínhamos só os ranchinhos, enfrentamos a polícia, tudo¹⁶!

Nos contou ainda que eram tempos difíceis e que passavam muitas dificuldades. Essas dificuldades também estavam presentes na memória de Janete da Veiga e de Laudelina da Veiga quando comentam que, com o passar do tempo, os agricultores passaram a dificultar a vida e os meios de sobrevivência dos Kaingang, contando que não permitiam mais que plantassem, de modo que “tínhamos que esperar pelas cestas básicas que a Funai trazia¹⁷”.

Paulina menciona que foi à Brasília, junto com Fen’Nó, três vezes. Nesses momentos, contavam com uma rede de apoio, articulada principalmente pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e por índios de outros povos e comunidades, que organizavam a hospedagem e contribuía nas reuniões com os parlamentares. Paulina recorda-se de que eram os integrantes do Cimi que redigiam as atas das reuniões. Recorda-se também de que, nas primeiras idas ao Distrito Federal, ela e Fen’Nó eram as únicas mulheres presentes. Com o tempo, outras mulheres foram integrando esse grupo, “depois foi mais outras três ou quatro mulheres também, que eram as mais velhas, irmãs da Dona Ana e outras parentes dela também¹⁸”. Segundo Janete da Veiga, além de Fen’Nó e Paulina, participavam de modo mais atuante pelo menos outras quatro mulheres, conforme diz Janete: “a tia Carmelinda participava, eu não me lembro se ela viajou, mas participava da luta, Maria (Maria da Conceição, grifo da autora), Laudelina, a tia Virgulina que faleceu, era uma das pessoas que participava. Tinha mais algumas parentes da vó¹⁹”.

16 CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

17 VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em 07 de junho de 2019.

18 CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

19 VEIGA, Janete da. Entrevista concedida a Andreza Bazzi em agosto de 2018.

Figura 4: Fen’Nó em uma de suas viagens à Brasília



Fonte: Foto de autoria desconhecida, acervo da família de Laudelina da Veiga.

Segundo as informações fornecidas pelos Kaingang entrevistados nesta pesquisa, Fen’Nó era a principal liderança no primeiro processo de luta pela terra, “todas as viagens que fizeram, lá para o Rio Grande do Sul, para Florianópolis, para Brasília, ela sempre ia junto, ela era a principal figura, o pessoal vinha conversar e ela ajudava a organizar, ela escolhia quem eram as pessoas que iam junto”²⁰. O respeito à liderança de Fen’Nó é mencionado também em um relatório de viagem ao Toldo Chimbanguê nos dias 10 e 11 de agosto de 1985, quando foi feito um levantamento da situação. Na ocasião, mencionaram que “os índios através de suas lideranças (Angelin Gandão, Gentil, Dona Ana – a liderança mais respeitada – [...]) não aceitam qualquer outra solução que não seja a demarcação da área, estando dispostos a morrer por isso”²¹. Ou seja, a liderança de Fen’Nó não era reconhecida somente pelo grupo Kaingang, mas pelos demais agentes envolvidos.

As memórias de Fen’Nó quanto a este processo foram expressas no documentário

20 VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em agosto de 2018.

21 Relatório de viagem ao Toldo Chimbanguê entre os dias 10 e 11/08/1985, elaborado pelo advogado da FUNAI, Alvaro Reinaldo de Souza, e recebido pela FUNAI dia 10/09/1985, que coloca em destaque a liderança de Fen’Nó como sendo “a liderança mais respeitada”.

de Penna Filho (2000), feito em homenagem a sua história de vida e de luta, intitulado “Fendô tributo a uma guerreira”. No documentário, Fen’Nó conta sobre o tempo em Brasília: “fiquei uma semana dentro do prédio da FUNAI, eu dizia: eu não saio daqui. E dormia em cima do sofá, com os meus filhos, eu não saí, eles queriam mudar nós de lugar, eu disse: não, eu vim para dormir aqui²²”. De acordo com o documentário, as idas à Brasília se tratavam de momentos em que os Kaingang cobravam das autoridades agilidade para a resolução do conflito, pois a situação ficava cada vez mais precária. Fen’Nó ainda menciona que:

Nós estevávamos sofrendo de fome, o que que a piizada ia comer? Desde que eram pequeno, tinham um aninho, iam comer o que? Daí quando nós estávamos em Brasília o Angelin telefonou daqui, eles pegaram um boizinho da colônia para carnear para a piizadinha comer²³.

O relato de Fen’Nó demonstra que a situação dos Kaingang não era fácil. Também demonstrava grande insatisfação com as transformações ocorridas. Conta como era e como ficou o lugar depois da chegada dos “brancos”, conforme segue:

Eu nasci no Chimbangue, aqui. Minha mãe foi me comprar no mato, ela me trouxe no vestido. E tinha minhas avós, elas cortaram o umbigo, daí elas disseram: vai ficar aqui. Nós tínhamos os pinhais, nós juntávamos os pinhões e fazia a sapecada lá no mato para nós comer. Para nós estava bom. Agora, para mim está ruim. Agora, para o índio está ruim. Lá no Petkár, eles iam, eu ia lavar roupa lá, daí eles ficavam nadando, pegando peixinhos. Antes nós lavava roupa e tomava banho no Irani, aquele tempo o Petkár era limpo. Agora, hoje em dia tem uma sujeira, que não dá nem para tomar. O branco sujou tudo, o branco colocou o lixo lá em cima, e agora a água está virando um óleo, vem tudo quanto é sujeira. E o rico, ele faz só sujeira, ele não faz capricho. [...] ali era só taquaral, agora vem esses carros onde era mato. Agora o índio não tem com o que fazer um balaio, tem que ir lá longe para achar taquara, tem que pedir para o branco. Tinha, tinha pinhão, tinha jabuticaba, guaviroveira, o penuá [...] aqui foi uma campina, e liquidaram com tudo. Agora eles não tão nem aí para dizer que tem madeirama, não tão nem aí para a estrada, tudo terra. Não é fácil, ali perto do posto plantaram, tinha um gramadão ali, encheram de eucalipto. Mas é para eles, não é para o índio. Para cortar um pedaço de madeira para fazer lenha, eles não querem, tem que pedir para eles, assim mesmo, eles querem dizer: é planta para vocês, para os filhos, para os netos. É mentira! Isso não cola comigo. Para ela (a *terra* grifo da autora) ficar boa só se plantar o mato virgem para ver se ficava bom, mas nem assim não fica bom. Está muito estragada, de mais, agora tão lutando com veneno, por tudo por aí, e fica ruim tudo. Eu para mim não é bom, mas o que que eu vou fazer né²⁴.

O que percebemos é que a angústia que tinha quanto às transformações ambientais diz respeito à abundância que os Kaingang desfrutavam antes da colonização, e demonstram as dicotomias e as oposições existentes entre indígenas e os agricultores. Essas

22 FEN’NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

23 FEN’NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

24 FEN’NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

oposições se revelam principalmente no que diz respeito ao trato com a terra e com a natureza. Se, para o Kaingang, como afirma Fen'Nó, o bom seria que fosse “mato virgem”, para o agricultor imigrante descendente de alemães e italianos, a lógica era completamente oposta, uma vez que a terra valeria mais se estivesse mais vazia, para que pudessem elaborar suas plantações com objetivo final de acumular capital; nesse caso, o mais importante não era preservar, mas sim explorar.

Essas contradições entre os Kaingang e os imigrantes agricultores também é um aspecto que nos permite argumentar quanto à existência de grupos étnicos distintos, em disputa pelo mesmo território. Segundo Barth (1995, p. 16), “o contraste entre o ‘nós’ e os ‘outros’ está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais”. Assim, é importante ter presente que a cultura está em um constante estado de fluxo. Para o autor, mais importante que inventariar traços culturais é perceber quais são os traços considerados significativos pelo grupo para expressar as fronteiras que demarcarão as diferenças entre estes, considerando seu caráter relacional e situacional. No Toldo Chimbanguê, a etnicidade está intimamente relacionada com a conexão que os Kaingang estabelecem com seu território, assim como o protagonismo feminino, que também foi forjado na luta pela terra.

É fato também que Fen'Nó sempre demonstrou uma liderança assertiva, talvez por sempre ter tido a necessidade de lutar pela sobrevivência, ação comum aos Kaingang, desde os tempos antigos. De acordo com Paulina Antunes Candói, durante a luta pela terra todas as decisões passavam por Fen'Nó, “todos respeitavam muito ela [...] ela que dizia o que tinha que fazer²⁵!”. Informações que evidenciam a força da liderança de Fen'Nó, uma história que ultrapassou os limites do Toldo Chimbanguê, e tem inspirado outras atuações, tanto de mulheres e homens indígenas, quanto de pessoas da sociedade não indígena:

em 1999, no dia Internacional da Mulher, Fen'Nó foi homenageada na Câmara Municipal de Chapecó. O reconhecimento foi justificado pela contribuição desta na construção do município. Em 2004, foram os moradores da T.I. Toldo Chimbanguê que realizam a homenagem, solicitaram a mudança do nome da Escola Indígena de Ensino Fundamental Irani para Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'Nó. O nome da escola foi uma forma de perpetuar o seu legado para as próximas gerações (SAVOLDI, 2017, p. 9).

Uma homenagem, no dia internacional da mulher, a uma mulher Kaingang, protagonista de um dos mais emblemáticos confrontos fundiários do município de Chapecó, é de fato um momento extremamente relevante, que demarca a força de Fen'Nó.

25 CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

Figura 5: Homenagem à Fen'Nó na Câmara Municipal de Vereadores, em Chapecó – SC, dia 11/03/1999



Fonte: Cimi Regional Sul.

Outro fator que denota o reconhecimento à luta de Fen'Nó pela Terra Indígena Toldo Chibangue é a existência, no município de Chapecó (SC), de um Coletivo Feminista, que em homenagem a ela, se denomina “**Coletivo Feminista Fen'Nó**”. De acordo com Liége Santin e Aline Ogliari, integrantes do Coletivo,

Dona Ana Fen'Nó é um ícone da luta indígena, não só do oeste catarinense, mas do Brasil. [...] Dona Ana representa várias facetas da exclusão social: mulher, indígena, pobre, espoliada de suas terras e vivendo à margem do Estado, e é aqui de Chapecó, da costa do rio Irani! Nada mais especial pra nós nomearmos o coletivo com o nome dela para que consigamos realizar uma caminhada de divulgação da luta dela, que também é nossa²⁶!

Fen'Nó segue sendo reconhecida pelos Kaingang do Toldo Chibangue como uma grande liderança, responsável pela conquista do território. Inspirou novas lutas, e ações de toda a comunidade. As palavras de Fen'Nó expressam a importância da conquista para a comunidade indígena: “aqui é do Kaingang, para eles criar os filhos deles²⁷”. Elas remetem

26 SANTIN, Liege; OGLIARI, Aline. Entrevista concedida em julho de 2018.

27 FEN'NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

a um sentido de bem estar para os que virão.

Além de Fen'Nó, como já mencionamos, outras mulheres se envolveram efetivamente na luta pela terra, evidenciando que as mulheres Kaingang do Toldo Chimbangu nunca estiveram alheias às decisões nos mais diversos segmentos da comunidade Kaingang, em especial nas tomadas de decisões políticas. Verifica-se, ainda, uma estreita relação entre ambiente público e privado. Nesse sentido, as decisões políticas não estavam restritas aos espaços públicos, de modo que também envolviam relações familiares e privadas. Matos (2012) argumenta que o fato de as mulheres nem sempre estarem presentes no ambiente público não significa que estejam fora das tomadas de decisões políticas:

Nas sociedades indígenas, os espaços identificados como “públicos” não são concebidos como esfera exclusiva para tratar de assuntos coletivos relativos à aldeia. [...] No entanto, é preciso considerar que, na organização social dos povos indígenas, o espaço doméstico também funciona como esfera política, ou seja, decisões e ações nele tomadas podem provocar impactos na vida coletiva da unidade social mais ampla (MATOS, 2012, p. 146).

Dessas várias mulheres que se envolveram de modo atuante na reivindicação territorial, além de Fen'Nó, merece destaque a atuação de Paulina Antunes Candói (60 anos), Kaingang, e uma das nossas principais interlocutoras. Paulina pode ser considerada herdeira direta de Fen'Nó (SAVOLDI; BAZZI, 2019), e representa outra geração de mulheres Kaingang que sempre estiveram na luta por seus direitos, participando ativamente das decisões políticas de sua comunidade. Paulina foi, e ainda é, uma forte liderança feminina na comunidade, e, até o momento, foi a única mulher a ocupar um cargo de liderança politicamente legitimado: foi Vice Cacique da Terra Indígena na primeira década dos anos 2000.

Figura 6: Paulina Antunes Candóí



Fonte: Foto: Andreza Bazzi, 2018, acervo pessoal da autora.

Quanto à sua atuação na luta pela terra, nos contou que foi muito atuante. Atuou tanto no primeiro movimento, durante a década de 1980, que resultou na demarcação em 1986 de 988ha – Toldo Chimbangue I, quanto no segundo momento, ao final da década de 1990, quando os Kaingang deram sequência à ação judicial para ter demarcados o restante do território reivindicado e já identificado como território Kaingang, fato que ocorreu apenas em 2002, com a declaração de mais 954ha – o Toldo Chimbangue II.

Paulina integrou o grupo que foi diversas vezes a outras cidades dialogar com autoridades, exigindo a demarcação do território Kaingang, bem como participou de inúmeros protestos no município de Chapecó. Conforme nos relatou, “as mulheres iam primeiro, depois se precisasse, chamavam os homens²⁸”.

Sobre as mulheres estarem na frente de batalha, o fato aparece também na narrativa de Vanisse Domingos:

Nós ficávamos na linha de frente quando fechávamos as estradas, nós mulheres sempre ficávamos na frente, na frente de batalha, e os homens atrás. Porque a gente sabe que se os homens fossem, iria ter problema com a polícia, porque eles são mais esquentados, e nós mulheres não, nós somos mais calmas, então, era por isso que as mulheres iam primeiro.²⁹

Percebemos que, em momentos críticos, de maior tensão no movimento, as mulheres permanecem atuantes. Nesse sentido, entendemos que as mulheres assumem um papel protetivo em relação aos homens. Fato interessante, principalmente se considerarmos que as narrativas hegemônicas ainda retratam a mulher como mais frágil que o homem.

Vanisse Domingos é, na atualidade, a principal liderança feminina do Toldo Chimbanguê, mesmo não ocupando cargo de Cacique ou Vice Cacique. Participou do segundo movimento de luta pela terra, e, no presente, tem representado os Kaingang do Chimbanguê em diversos eventos, tanto no Movimento Indígena, quanto em outros espaços de relevância social. Sua atuação ocorre principalmente quanto a educação indígena diferenciada, direito conquistado a partir da LDB de 1996. Percebemos, desse modo, que a atuação política das mulheres Kaingang do Toldo Chimbanguê segue se ressignificando, de modo que, atualmente, houve uma migração para outras ações políticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos, portanto, que o protagonismo feminino no Toldo Chimbanguê, evidenciado a partir da liderança de Fen’Nó durante o contexto de disputa fundiária na década de 1980, tem continuidade em momentos posteriores à conquista do território, como na indicação de Paulina Antunes Candói como Vice Cacique, e na atual liderança e representatividade exercida por Vanisse Domingos.

Identificamos, portanto, três gerações de mulheres que ocuparam/ocupam espaços de liderança dentro da comunidade Kaingang, em momentos distintos. A ampla participação política das mulheres Kaingang do Toldo Chimbanguê está também associada ao espaço aberto pelas lideranças da comunidade, que, de acordo com as narrativas dessas mulheres,

28 CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

29 DOMINGOS, Vanisse. Entrevista concedida em 04/04/ 2019.

sempre incentivaram e valorizaram a participação feminina. Desse modo, as ações políticas das mulheres Kaingang na referida Terra Indígena ocorrem de forma concomitante às ações masculinas. Observa-se ainda que a atuação política das mulheres Kaingang, na atualidade, para o contexto da região Sul do Brasil, o que inclui o Toldo Chimbangue é mais efetiva entre as mulheres que ocupam cargos públicos, como as professoras indígenas, as agentes de saúde, as funcionárias da Secretaria Especial de Saúde Indígena e ainda as funcionárias da Fundação Nacional do Índio.

REFERÊNCIAS

- BALDUS, H. **Ensaios de etnologia brasileira**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, Rio de Janeiro, Recife. 1937.
- BARTH, F. Etnicidade e conceito de cultura. **Antropolítica** - Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política, Niterói, n. 1, 2. sem. 1995.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras (p.186-227). *In*: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- BECKER, Í. I. **O índio no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.
- BORBA, T. **Actualidade Indígena**. Coritiba: Typ. E Lytog. A Vapor Impressora Paranaense, 1908.
- BRIGHENTI, C. A. A gênese do processo histórico de demarcação de Terras Indígenas no Brasil a partir da conquista da TI Toldo Chimbangue. **XXIX Seminário Nacional de História** (Anais Eletrônicos), Brasília, 2017.
- BRIGHENTI, C. A. **O movimento indígena no Oeste Catarinense e sua relação com a Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Florianópolis: UFSC, 2012.
- D'ANGELIS, W. R. **Toldo Chimbangue História e Luta Kaingang em Santa Catarina**. Conselho Indigenista Missionário CIMI- Regional Sul, 1984.
- LANGE; A. M. C. R.; NACKE, A.; BLOEMER, N. M. S. **Relatório Antropológico sobre a área indígena do Toldo Chimbangue**. Brasília: Funai, 1984.
- MABILDE, P. F. A. B. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836/1866**. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.
- MATOS, M. H. O. Mulheres no Movimento Indígena: do espaço de complementariedade ao lugar de especificidade. *In*: SACCHI, A.; GRAMKOU, M. M. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI, 2012.
- NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes**

e os Índios do Pará. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

ORTNER, S. B. Conferências de Sherry B. Ortner. *In*: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Orgs.). Reunião Brasileira de Antropologia (2ª: Goiânia: 2006) **Conferências e práticas antropológicas**. Blumenau: Nova Letra, 2007. 284p.

RADIN, J. C.; VICENZI, R. A colonização em perspectiva no centenário de Chapecó. *In*: CARBONERA, Mirian *et al.* (Orgs.). **Chapecó 100 anos: Histórias Plurais**. Chapecó, SC: Argos, 2017.

ROCHA, C. C. **O papel político feminino na organização social Kaingang**. Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos 23 a 26 de agosto de 2010.

SAVOLDI, A. A Força da Fen'nó: uma dádiva aos Kaingang da Terra Indígena Toldo Chimbangue. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

SAVOLDI, A.; BAZZI, A. Mulheres indígenas não fogem à luta: participação feminina na conquista da Terra Indígena Toldo Chimbangue. *In*: BONI, V.; ROCHA, H. (Orgs.). **Pesquisas em Movimentos Sociais na Fronteira Sul**. Curitiba: CRV, 2019.

SIMONIAN, L. T. L. Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiência entre as indígenas. **Papers do NAEA**, n. 254, 2009.

SOUZA, G. P. Notas sobre uma visita a acampamentos de índios caingangue. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Tomo X, 1918.

VEIGA, J.. **Organização social e cosmovisão kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade jê meridional. Dissertação de Mestrado Unicamp. Campinas, 1994.

VEIGA, J.; D'ANGELIS, W. R. O trabalho e a perspectiva das sociedades indígenas no Brasil. Texto apresentado no **Simpósio Nacional da Pastoral Operária**, O futuro do trabalho na sociedade brasileira. São Paulo, 14-17 nov. 2001. Disponível em: www.portalkaingang.org.

Fontes Orais

CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida à Andreza Bazzi em 26 de julho de 2018.

CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi em 25 de fevereiro de 2019.

DOMINGOS, Vanisse. Entrevista concedida à Andreza Bazzi em 04 de abril de 2019.

FERNANDES, Angelina. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi em 07 de junho de 2019.

OGLIARI, Aline; SANTIN. Liege. Entrevista concedida à Andreza Bazzi em julho de 2018.

VEIGA. Janete da. Entrevista concedida à Andreza Bazzi em 03 de agosto de 2018.

VEIGA. Janete da. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi em 07 de junho de 2019.

VEIGA. Laudelina. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi em 07 de junho de 2019.

Fontes Áudio Visuais

Documentário Fendô tributo à uma guerreira. Produzido por Penna Filho, parceria entre Unoesc Chapecó e Unisul, 2000. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oac2mpcUdJM>

O CONHECIMENTO TRADICIONAL E EPISTEMOLÓGICO: O DESAFIO DE ENSINAR NAS ESCOLAS INDÍGENAS KAINGANGS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

Getúlio Narsizo
Cláudia Battestin

Iniciar a escrita de um texto que tem como provocação refletir sobre como a escola indígena tem mediado o ensino entre os saberes tradicionais e epistemológicos, é um dos desafios que assumimos. Se a escola indígena tivesse sido criada e pensada a partir das necessidades e das sensibilidades dos conhecimentos e valores indígenas, tudo seria diferente, sim, seria diferente, pois a cosmologia indígena vive no cerne da comunidade e na essência de todas as relações. Com esta provocação, buscamos elucidar as dificuldades e as tentativas de pensar o conhecimento através de algumas reflexões e vivências dentro das escolas indígenas da Terra Indígena Xaçapicoba (SC).

Importante destacar que o surgimento das escolas em comunidades indígenas é um marco para os povos indígenas, mas também, um paradoxo, uma dualidade, como a faca de dois gumes. Pensando essa escola como função assimilacionista, chega-se facilmente à compreensão de que a escola indígena foi pensada enquanto ferramenta para transformar o indígena. O objetivo era educar o índio para que ele deixasse de ser índio, ou seja, abandonasse seu modelo próprio de vida, esquecendo aos poucos, suas crenças, seus costumes, suas tradições e seus meios tradicionais de transmissão e aquisição de conhecimento, ou seja, sua cosmologia. Não podemos negar que mesmo com os melhores intensões dos jesuítas em catequizar e garantir a existência de muitos grupos indígenas, o índio era visto como um animal, sem alma que de acordo com os ideais de desenvolvimento o índio precisava ser “civilizado” e “humanizado” para não atrasar o processo ou o projeto de construção da Nação Brasileira.

Quem conhece a escola indígena do século XXI e tem conhecimento histórico dos fatos, vai observar facilmente como a educação do período jesuítico ainda segue com marcas fortes. Vai observar também, que essa educação nada mais foi que uma massa de manobra de catequizar, civilizar e integrar o indígena a sociedade. Essa “missão” causou perdas irreparáveis para todos os povos indígenas, não somente no Brasil, mas em toda América Latina. Neste processo de integração, muitos foram os povos que desapareceram, e outros, com a assimilação do modo de vida do conquistador acabaram sendo submetidos aos costumes que não eram seus, tendo suas diferenças negadas a caminho da aniquilação cultural. Apesar da tentativa de extinção desses povos, podemos ver que o crescimento demográfico na atualidade é grande, principalmente após a promulgação da Constituição de 1988.

Antes de adentrarmos na educação escolar indígena pós constituição, é necessário entender o movimento indígena dos anos 70, pois é nessa década que os professores

indígenas iniciam seus movimentos, garantindo com essa nova visão de escola indígena e a formação dos novos professores um maior respeito à diversidade cultural e étnica dos povos indígenas (FERREIRA, 2001). Com essa nova noção de escola é que o professor indígena começa a mudar a filosofia da educação que antes era uma pedagogia voltada a assimilação do indígena à sociedade nacional e passa a atender as especificidades das comunidades indígenas.

Fruto dos movimentos dos próprios professores indígenas dos anos 70, inicia a origem do conceito de escola indígena, passando a ser um direito nos anos 80, que garante a caracterização e afirmação da identidade étnica, a valorização e recuperação das memórias e conhecimentos tradicionais de cada povo indígena. Com a Promulgação da Constituição de 1988, são garantidos direitos aos povos indígenas, dentre eles o artigo 210, especificando a educação e os valores culturais dos povos, e o artigo 231, onde são reconhecidos ao nível nacional os costumes, as línguas, as crenças, as tradições e a diversidade étnica existente no país, favorecendo os professores indígenas na luta para a ressignificação da escola (BRASIL, 1988). Muita coisa melhorou depois das mudanças da constituição de 1998, mas as manifestações de violência e preconceito não mudaram.

É nesta luta constante que o povo Kaingang resiste, tentando romper com as marcas do poder, que seguem como sombras desde a colonização. Nas palavras de Brighenti (2015, p. 118).

Os povos indígenas sabem que a conquista de seus territórios é a possibilidade de romper com a colonialidade do poder. Porém, é nesse campo que a violência se manifesta com mais veemência, porque é justamente o espaço em que a sociedade não indígena, especialmente os detentores do poder, mais resistem.

A escola não deveria ser território, deveria ser territorialidade. A escola deveria romper com a colonialidade do poder, deveria ser compreendida e reconhecida dentro de toda a comunidade indígena. É preciso rediscutir a escola em contexto indígena, pensar não basta, é preciso fazer com que ela seja um espaço que respeita o bilinguismo, a multiculturalidade, a diferença e a especificidade de cada povo indígena, dentro e fora da comunidade.

CONHECIMENTO EPISTEMOLÓGICO X CONHECIMENTO TRADICIONAL NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

Diante de tantas perseguições, genocídios e exclusões sofridas pelos povos indígenas, podemos observar como a resistência e a força permaneceu latente entre os mesmos, basta observar como a cultura kaingang ainda preserva e mantém viva a sua cosmologia. Um exemplo disso é a relação que permanece intocável com os anciãos. É preciso esclarecer

que para a comunidade indígena da Terra Indígena Xaçepé, o conhecimento sempre pertence ao mais velho, ao ancião. Munduruku (2000) contribui ao afirmar que por mais que uma pessoa saiba todas as coisas sobre seu povo, sobre sua tradição, se houver alguém mais velho presente naquele espaço, é de direito que o mais velho responda o que lhe foi perguntado. Na cultura indígena, os velhos são considerados os guardiões dos saberes, os detentores do conhecimento. A escola tenta, mas não dá conta de mostrar a importância desta cosmologia, justamente por estar envolvida na política burocratizada, que coloniza e engessa o currículo com conteúdo. Por exemplo, a escola deveria ir até os velhos, escutá-los, e os mais velhos deveriam ser chamados com mais frequência para irem até a escola. Os estudantes deveriam visitar seus velhos, conversar mais com eles, ter o tempo da escuta, da espera, da memória, para então ganhar a confiança e o merecimento de poder aprender e conhecer a sabedoria *Kaingang* por meio da oralidade.

Fotografia 1: Interior de uma sala de aula da escola Cacique Vanhkre da T.I Xaçepé



Fonte: Acervo particular Getúlio Narsizo (2018)

A escola da fotografia 1 é só uma amostra de como os indígenas tentam transformar o seu espaço, deixando um respiro da natureza através da pintura perto dos estudantes. A pintura nesta sala de aula é uma representação de como gostaríamos de estar mais próximos da natureza, da nossa cosmologia. A escola indígena não poderia ter paredes, grades, não deveria ser gaiola.

No sentido de compreender os impasses que vive a escola indígena no século XXI, consideramos oportuno elucidar o desafio de ensinar sobre o que é considerado

conhecimento. Por exemplo, para compreendermos a epistemologia e sua relação em um ambiente escolar indígena é necessário começarmos a ver o conhecimento com duas visões distintas. Primeiro, o conhecimento a partir da visão do sábio indígena, e segundo, o conhecimento a partir do professor. Nesta ótica, em um contexto indígena, o conhecimento epistemológico entra em atrito direto ao conhecimento tradicional. Percebe-se que tanto o detentor do conhecimento tradicional quanto o detentor do conhecimento científico, defendem a sua validade e importância. De um lado, o detentor do conhecimento científico, defendendo esse conhecimento como algo comprovadamente verdadeiro e real, e do outro, o sábio detentor do conhecimento tradicional com toda uma imersão cultural mostrando a verdade a partir do conhecimento de mundo que não está e nem precisa necessariamente ser comprovado cientificamente para ser considerado real.

Na busca dessa compreensão do conhecimento científico, é notório observar que nas escolas da Terra indígena Xapecó, existem desafios e imposições sobre o conhecimento. De um lado, os livros e materiais didáticos enviados pelo Ministério da educação, isentando uma perspectiva intercultural e muito menos indígena, por vezes, aparece a imagem indígena cheia de estereótipos, com uma visão ainda romantizada e descaracterizada. Se o professor é indígena, poderá fazer uso de sua cultura, suas histórias, ancestralidade e cosmologia para intervir e trabalhar de forma adequada com os estudantes, mas e quando o professor não é indígena? A tendência é que sejam seguidos os materiais didáticos, sem maiores intervenções culturais. Por exemplo, o livro de Filosofia enviado pelo Ministério da educação (FNDE) para trabalhar Filosofia no ensino médio nas escolas indígenas, é o mesmo livro utilizado em qualquer escola do Brasil. A escola indígena não possui material diferenciado, cabendo ao professor, organizar e pensar metodologias para aproximar e ampliar a perspectiva cultural e histórica de cada etnia. Por exemplo: No livro **Filosofando: Introdução à Filosofia de Aranha e Martins** (2013), o tema Ciência e Valores mostram a perspectiva de pensar o conhecimento a partir do senso comum e método científico, incluindo valores cognitivos, imparcialidade, autonomia, neutralidade, valores éticos e políticos com exemplos e imagens totalmente distantes e que destoam da realidade da comunidade indígena. É possível relacionar e aproximar com a realidade de uma educação indígena? Sim. Mas é preciso muita organização, planejamento, tempo, incentivo e valorização. Ao trabalhar essa temática na escola indígena, dificilmente o professor indígena fará uso exclusivamente deste material. Para os kaingang, existem diferentes tipos de saberes, e todos são conhecimentos. É só ir à casa do ancião e conversar sobre a importância que as ervas têm para os rituais, para a cura, proteção e alimentação. Isso nem um livro é capaz de adentrar, pois a cosmologia *kaingang* é a presença da vida na comunidade.

Com o livro de sociologia acontece a mesma coisa, Machado, Amorin e Barros

(2016) apresentam autores e exemplos distantes de uma realidade que vive a comunidade indígena, com uma perspectiva eurocêntrica e colonialista que impossibilita um diálogo sociológico com os estudantes da escola indígena. Interessante observar como o indígena também aparece no livro com estereótipos que insistem em permanecer no imaginário coletivo da população, um indígena com adereços de penas e pinturas vivendo em casas de palha ou ocas, ou seja: “No mundo globalizado, o outro, o diferente, tem espaço apenas como manifestação folclórica e não como possibilidade de viver a partir de sua cosmologia e cosmografia” (BRIGHENTI, 2015, p. 118). Nossa intenção não é criticar o material didático utilizado pelas escolas públicas do Brasil, mas é mostrar como seria importante termos um material diferenciado para trabalhar com os nossos estudantes nas escolas indígenas.

A fotografia abaixo serve para ilustrar ou despertar o imaginário do leitor. Imaginem onde reside o conhecimento tradicional e epistemológico, imaginem como deve ser essa relação? Imaginem como pensam e como vivem os estudantes e professores.... imaginem.

Fotografia 2: Vista da escola Cacique Vanhkre da T.I Xapecó



Fonte: Acervo particular Getúlio Narsizo (2018)

O que se pode imaginar também é que a ciência nem sempre aceita que antes de existir ou registrar o conhecimento científico, já existia o conhecimento tradicional. Basta recordar que os povos indígenas habitam o Brasil há milhares de anos, sendo capazes de

manter através da oralidade os ensinamentos e a sabedoria e salvaguardando a cosmologia e a memória das etnias indígenas. Essa é mais que uma evidência ou testemunho, ultrapassa qualquer investigação científica. Por exemplo, as propriedades e os benefícios de uma planta para a saúde do povo indígena, bem como os seus benefícios e poder de cura, dificilmente estarão escritos em um livro didático utilizado pelas escolas, pois esse conhecimento somente o guardião da sabedoria da comunidade indígena terá.

Não é preciso ser um bom entendedor para perceber que todo sábio indígena está aberto ao conhecimento de outras culturas, ouvindo e analisando se é viável incorporá-lo no cerne da comunidade ou não. O que acontece em muitas situações é a aculturação, um processo que chega lentamente, discreto, e quando se vê, já está no meio da cultura indígena, refletindo fortemente na maneira de ensinar na escola. A utilização de mecanismos ideológicos com influência colonizadora e ocidental dentro da escola faz com que haja um silenciamento obrigatório dos indígenas, fazendo com que surja um sentimento de inferioridade, adquirindo uma consciência de submissão a todo o processo de aculturação e integração a sociedade nacional. Os ideais colonialistas pelos quais os indígenas foram obrigados a passar os tornaram passivos a tudo, garantindo ao colonizador um *status* de dominador e de superioridade, que insiste em permanecer, provocando de certa forma uma alienação de domínio, exploração e espoliação das culturas indígenas.

Diante disso, a escola resiste, mesmo que não seja a escola que as comunidades indígenas deveriam ter. Ela resiste, pois tem o compromisso de garantir que a ciência não se sobreponha aos conhecimentos tradicionais de mundo e de viver em sociedade. Para a cultura indígena Kaingang o conhecimento tradicional indígena se mescla com a cultura, e através dele é possível perceber os mais diversos mecanismos culturais que formam e dão regras ao grupo indígena. São conhecimentos que são repassados desde os primeiros dias de vida do ser humano até a morte, pois para vários povos indígenas a vida vai além da morte, em muitos casos sendo a morte o ponto de partida para a continuidade do povo. Essa dinâmica pode ser compreendida como a sustentação da cultura de um povo. Fontana corrobora afirmando que:

(...) a cultura é definida como uma construção histórica, seja como concepção, seja como dimensão do processo social. Ela não é algo natural, não decorre de características inerentes ao homem, e nem de leis físicas e biológicas. Ao contrário, a cultura é um produto coletivo da vida humana, enraizado nas condições materiais e sociais de existência, condições contraditórias marcadas pela desigualdade e opressão e pela luta por sua superação. (FONTANA, 1996, p. 67)

Como exemplo, podemos citar o ritual kaingang do *Kiki*¹, que representa o fim de

¹ *Kiki*, ritual dos mortos, realizado pelo Povo Kaingang para fazer a passagem do morto do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Também é nesse ritual que é liberado o nome do morto para ser dado a outro indígena e também a liberação da viúva para constituir uma nova família.

um ciclo da vida indígena e o início de outro que vai além da compreensão da ciência, pois o ritual não é um ato de religião, mas sim, um ato de repasse de conhecimento feito pelos mais velhos aos mais jovens, tendo a morte como início de uma nova vida. É o modo de viver, de organizar as relações entre as pessoas e destas com o meio em que vivem e com o sobrenatural que faz com que uma sociedade seja indígena (GRUPIONI, 1994). O ritual do *Kiki* ainda é um dos meios de manter viva a cultura kaingang, que apesar dos empecilhos ainda consegue manter seus conhecimentos e riquezas imemoriais deixadas de herança pelos seus ancestrais. Ainda que, se depender do povo kaingang, essa tradição será repassada e eternizada.

Nesse sentido é possível garantir que o conceito de conhecimento ou saber tradicional envolve a cultura do povo indígena além do que estamos acostumados a ver, pois uma vez englobada a cultura nessa maneira própria de perceber o mundo, o indígena consegue envolver e relacionar a sua cosmologia para dentro da escola. Assim sendo, poderá mostrar que é equivocada a ideia de que o conhecimento tradicional é atrasado em relação à ciência ou à própria epistemologia formal, quebrando os paradigmas impostos pelo pensamento eurocêntrico que por muito tempo colocou o conhecimento científico acima dos demais conhecimentos, um verdadeiro epistemicídio. Reforça-se com Geertz (1978) que a cultura é um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, é um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Nestes impasses, e na busca pela valorização dos conhecimentos próprios das comunidades indígenas, não podemos esquecer do papel do professor indígena, que passa de um simples e mero espectador do conhecimento acrítico a provocador de discussões sobre a importância de se levar ao encontro de seus educandos a possibilidade de valorizar, revitalizar e dar continuidade ao aprendizado repassado pelos anciãos e sábios do povo indígena. Uma vez despertado no professor indígena a ideia e necessidade de valorização do conhecimento de seu povo, ele poderá quebrar as barreiras da educação formal elevando visivelmente o valor da tradição e cultura, favorecendo essa descolonização e desmitificação de que o conhecimento baseado em fatos científicos é superior. Moreira (1992) define que é preciso rever toda supervalorização do saber sistematizado, pois a sala de aula é um espaço de confronto de diferentes saberes, seja dos alunos, dos livros, dos professores e da comunidade. Esse conhecimento deve ser compreendido como processo e não como produto, e a verdade não deve ser compreendida como absoluta, mas sim, como relativa no tempo.

Quando falamos em educação escolar indígena e epistemologia, devemos entender que a educação escolar indígena deve ser própria do povo indígena e a escola deve atender

aos anseios da comunidade a qual está inserida, cabendo aos seus membros a tarefa de fazê-la conforme suas próprias convicções e meios de compreender o mundo. É necessário que se faça um comparativo entre a realidade do povo com a ideia de um conhecimento criado pelo colonizador que, ao longo do terrível e insano processo de colonização, buscou meios predatórios de eliminação e extinção dos conhecimentos, seja através da religião, dos costumes, línguas, tradições e usurpação dos territórios e riquezas. Os indígenas foram proibidos de ser, de ter e viver a essência da cultura, da memória e da história, mas o tempo tem mostrado que os guardiões da sabedoria conseguiram manter viva através da oralidade, a cosmologia kaingang!

No espaço chamado escola em contexto indígena, notamos que trabalhar o conhecimento tradicional não é somente mediar esse conhecimento entre os alunos e professores, mas é interagir com o meio e espaço que estão convivendo e na medida que essa interação acontece, criando mecanismos que os libertam dos discursos oficiais que ouvimos normalmente sem necessariamente precisar de uma validação científica.

Cada povo ou comunidade indígena se apropria dessa instituição e, de acordo com suas forças de negociação, torna-a própria e específica, não sem problemas, não sem conflitos. No diálogo intercultural intra sociedade indígena, a memória e tradição são requisitadas como forças constituidoras da escola. (BERGAMASCHI, 2012, p. 49).

Na escola indígena o professor deve fazer uma relação entre a epistemologia apresentada pelo currículo escolar com a riqueza da memória e tradição apresentada pelo grupo que está trabalhando, pois compreendendo essa relação conseguirá contribuir com a emancipação dos estudantes, garantindo uma educação com valores da cultura em que está inserido. No olhar de Gómez (2001, p. 11):

A escola impõe lentamente, mas de maneira tenaz, certos modos de conduta, pensamento e relações próprios de uma instituição que se reproduz a si mesma, independentemente das mudanças radicais que ocorrem ao redor. Os docentes e os estudantes, mesmo vivendo as contradições e os desajustes evidentes das práticas escolares dominantes, acabam reproduzindo as rotinas que geram a cultura da escola, com o objetivo de conseguir a aceitação institucional.

O papel do professor indígena e da escola em contexto indígena não se limita somente a uma carga horária ou cumprimento de um tempo. Vai além, pois os saberes discutidos em aula continuam fora da escola, perpassando por toda comunidade indígena. Uma vez encontrado um ponto em comum entre a epistemologia e o conhecimento tradicional/cosmovisão no espaço escolar, podemos perceber que a ciência ou o conhecimento científico encontra de certa forma meios para provar suas hipóteses e questionamentos que surgem no decorrer da história, enquanto o conhecimento tradicional mantém-se enraizado na cultura e nos saberes tradicionais e místicos que jamais poderão ser separadas

da educação formal e informal do grupo.

Conforme Cavalcanti sinaliza, “concebe-se a escola não como lugar único de aprendizado, mas como um novo espaço e tempo educativo que deve integrar-se ao sistema mais amplo de educação de cada povo” (CAVALCANTI, 2003, p. 22). O que nos leva o mundo indígena para a escola, onde o conceito de educação escolar se transforma e adquire maior complexidade, uma vez que tanto os professores quanto os alunos se tornam agentes ativos na proteção de seus conhecimentos próprios adquiridos na comunidade, isso garante que a sua existência, seus valores, sua cultura e suas crenças. Essa importação das experiências de vida na escola é legitimada pela sabedoria herdada de seus ancestrais.

FINALIZAR SEM TERMINAR

Finalizar sem terminar implica mostrar que o assunto não se esgota em si. É impossível finalizar reconhecendo a dificuldade em separar um conhecimento do outro, mas é possível reconhecer que cada um tem sua especificidade e importância, dependendo do contexto em que se encontra. É notório que não podemos deixar de valorizar ambos os conhecimentos, tanto o do sábio indígena quanto ao do cientista, onde ambos podem perfeitamente manter uma relação e além de coexistir em um mesmo espaço pode se completar.

O professor indígena é um dos principais personagens na construção desse novo modo de pensar educação escolar indígena relacionando a epistemologia e o conhecimento tradicional num todo, mas, remetendo a afirmação D’Angelis, “é preciso reconhecer que, sendo a escola uma instituição não indígena, surgida em contexto de sociedades radicalmente distintas das sociedades indígenas, criar hoje a ‘escola indígena’ é ainda um desafio” (D’ ANGELIS, 1999, p. 22). Nesse sentido, os povos indígenas especificamente o Povo Kaingang, deve estudar e conhecer sua própria história, analisando assim, como a escola vem trabalhando sua cosmologia. Para que a escola tenha uma função que favoreça o desenvolvimento da comunidade indígena, deverá pensar e elaborar projetos e ações que visem não apenas a aquisição do conhecimento no interior da escola, mas que busque através da pesquisa meios que levem principalmente os mais jovens a criar um pensamento crítico, dando valor merecido aos conhecimentos tradicionais, não esquecendo que essa escola não deve ser o único local de discussão e aquisição do conhecimento.

Tendo como principal missão a formação do cidadão indígena como agentes de sua própria história, é necessário que a escola possibilite e dê condições ao educando indígena, de valorização e compreensão da sua cultura. É necessário perceber que quando falamos em educação escolar indígena não estamos falando de uma instituição de herança cultural dos povos indígenas, uma vez que, a escola ainda é estranha em meio a muitas

comunidades e povos indígenas. É a escola um local onde se vê o mundo de outro jeito e de outra forma, sendo obrigatoriamente um dos deveres dessa escola o de respeitar o modo de vida indígena Kaingang.

Para que as escolas indígenas possam ter êxito em seus objetivos, percebe-se como indispensável a necessidade de se criar uma proposta pedagógica diferenciada, baseada nos processos próprios de aprendizagem dos indígenas, bem como sua maneira de enxergar o mundo. Quando falamos em educação indígena diferenciada, falamos num processo educacional com um tratamento diferenciado para cada povo, ou seja, uma educação a partir das diferenças e não que sejam tratados todos iguais e da mesma forma perante o sistema educacional. Diferenciada a partir das diferenças culturais e étnicas de cada povo. Neste caso a educação indígena não pode ser tratada da mesma forma como está sendo tratada a educação para não índios. Precisamos de um tratamento especial, onde a comunidade escolar discute e decide o que querem para seu grupo, respeitando suas necessidades, particularidades e suas individualidades sociais e culturais, bem como, materiais didáticos apropriados, conforme a demanda e necessidade da comunidade. Essa escola é um sonho, e nós seguiremos sonhando para que um dia ela seja efetivamente indígena na sua cosmologia.

Ao chegarem ao século XXI sem ter os direitos assegurados na prática, os povos originários intensificam suas ações pela garantia dos direitos, porque sabem quão avassaladora e violenta é a “modernidade” na relação da alteridade.

REFERÊNCIAS

ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando**: Introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 2013.

BERGAMASCHI, M. A. Interculturalidade nas práticas escolares. *In*: PALADINO, M.; CZARNY, G. (Org.). **Povos indígenas e escolarização**: discussões para se repensar novas epistemes nas sociedades latino-americanas. Rio de Janeiro, RJ: Garamond, 2012.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. DF: Senado Federal, 1988.

BRIGHENTI, C. A. A Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **Revista PerCursos**. Florianópolis, v. 16, n.32, p. 103 – 120, set./dez. 2015.

CAVALCANTE, Lucíola Inês Pessoa. Formação de professores na perspectiva do Movimento dos Professores Indígenas da Amazônia. **Rev. Bras. Educ.** [online]. 2003, n.22, pp.14-24. ISSN 1809-449X. <https://doi.org/10.1590/S1413-2478203000100003>.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. *In*: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs). **Antropologia, História e Educação**: A questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001.

FONTANA, Roseli A. **Cação. Mediação pedagógica na sala de aula.** São Paulo: Autores Associados, 1996.

GEERTZ, C. **Interpretação das culturas.** São Paulo: Zahar, 1978.

GÓMEZ, A. I. P. **A cultura escolar na sociedade neoliberal.** Porto Alegre, Artmed, 2001.

GRUPIONI, L. D. B. (org.) **Índios no Brasil.** Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1994.

MACHADO, I. J. R.; AMORIM, H.; BARROS, C. R. **Sociologia Hoje.** Volume único. 2.ed. São Paulo: Ática, 2016.

MOREIRA, A. F. **Escola, currículo e a construção do conhecimento.** In: Escola Básica. Campinas/São Paulo: Papyrus/Cedes/Ande/Anped, 1992.

MUNDURUKU, D. **O Banquete dos Deuses.** São Paulo: Angra, 2000.

O PROCESSO DE RETOMADA DA TERRA INDÍGENA DO TOLDO CHIMBANGUE NAS PÁGINAS DE “O ESTADO”

Douglas Satirio da Rocha

INTRODUÇÃO

Este trabalho¹ aborda as narrativas do jornal **O Estado** sobre o processo de retomada da terra indígena Toldo Chibangue. Abrange o processo de disputa entre os índios Kaingang e colonos, entre os anos 1980 e 1985 – ano de confirmação da demarcação da terra nessa localidade. Diante da cobertura jornalística, analisamos os enfoques dados pelo jornal a determinadas temáticas e a construção de uma narrativa sobre os acontecimentos. Sendo assim, este artigo possibilita o diálogo entre os fatos resultantes daquela realidade e os relatos apresentados pelo jornal **O Estado**.

O CONTEXTO DE RETOMADA DAS TERRAS INDÍGENAS DO TOLDO CHIMBANGUE

O inquérito policial² da Delegacia Policial de Chapecó, de 09 de agosto de 1979, trata do incêndio da casa de um indígena no Toldo Chibangue. Segundo o que consta no inquérito, Maria Marcelina, índia, de quarenta anos, analfabeta, filha de Francisco Marcelino; e Felisbino Vieira, índio, analfabeto, de 52 anos de idade, ambos residentes num “Toldo indígena”, denominado Chibangue – Chapecó – apresentaram queixa-crime contra Miguel Schimidt, Valdomiro Ferreira, Emilio Soares e Laurentino Schimidt, todos brasileiros, agricultores e residentes na localidade de Sede Trentin, Chapecó. No referido inquérito, os indígenas afirmaram: “[...] os colonos vivem ameaçando destruir tudo o que pertence aos índios no referido toldo, caso eles persistam em não sair de lá [...]”

Assim é que, Maria Marcelina que morava em um rancho juntamente com seu pai Francisco Marcelino que já conta com avançada idade de 109 anos [...] vivia ameaçada por parte de Miguel Schimidt, Valdomiro Ferreira, Emilio Soares e Laurentino Schimidt, que exigiam sua retirada do local com a seguinte ameaça: se vocês não saírem nós queimaremos a casa de vocês, inclusive com você dentro. (INQUÉRITO DA POLÍCIA DE CHAPECÓ, 09/08/1979. Fonte: Acervo CEOM/Unochapecó).

No inquérito, Maria Marcelina conta que, no dia 21 de julho, após saírem de casa, souberam que os ameaçadores haviam ateado fogo em sua casa, destruindo-a totalmente. Felisbino também conta que vinha sofrendo ameaças de Emilio Soares. Relata que possuía

¹ Artigo resultante das análises produzidas no capítulo II da dissertação intitulada “Tensão contínua no oeste”: história e representações da disputa de terra em Sede Trentin/Toldo Chibangue nas páginas de **O Estado** (1982-1985), de mesma autoria, defendida em 2016.

² Acervo Comarca de Chapecó – Inquéritos policiais – do Centro de Memória do Oeste Catarinense – CEOM/UNOCHAPECÓ.

um rancho e fazia plantação de milho, mandioca e feijão nas proximidades da morada de Emilio Soares, que alegava, conforme escritura, ser proprietário da gleba onde Felisbino tinha seu rancho. Segundo os indígenas, “A coerção foi tanta que Felisbino acabou sendo expulso da terra no dia 20 de julho [...] Logo nos dias seguintes [...] seu rancho foi destruído por Emilio Soares, fato este presenciado por Carmelina da Veiga [...]”.

O relatório do inquérito indica que Maria Marcelina e Felisbino Vieira afirmavam sofrer ameaças dos colonos há vários anos. Porém, tanto a queima quanto a destruição dos ranchos pelos acusados não foram confirmadas, como também as ameaças foram negadas pelos colonos. Por fim, um ano depois da abertura do inquérito, em 1º de julho de 1980, o documento foi arquivado por “[...] falta de dados concretos sobre a autoria e materialidade do delito de incêndio [...]”, segundo afirmou o promotor público Agamenon A. de Amaral.

O informativo Luta Indígena³, de novembro de 1979, trazia em sua capa a foto do rancho queimado do índio Francisco Marcelino, com o título: “A dramática história do Toldo Chimbangue”. O informativo apresentava informações detalhadas sobre a queima da casa e o mutirão para a sua reconstrução, ao mesmo tempo em que denunciava o quadro histórico de perda das terras e de agravamento da violência naquela localidade. O informativo, assinado no final pelo Conselho Indigenista Missionário – Cimi - Regional Sul, finalizava a edição dizendo: “Daqui pra frente, o que acontecerá ninguém sabe. A justiça ainda não se manifestou a respeito da queima da casa do velho Chico. Essa, provavelmente será a próxima novidade no caso” (INFORMATIVO LUTA INDÍGENA, 1979, p. 11).

O início dos anos de 1980 foi um momento decisivo na história dos índios do Chimbangue⁴. Entre o final da década de 1970 e o início de 1980, os indígenas viveram a perda de suas últimas terras, bem como o agravamento de sua relação com os colonos da localidade.

Diante dessas condições, os indígenas, no dizer de Wilmar D’Angelis⁵ (1996), chegaram a uma situação limite.

[...] dali para frente ou morria a comunidade indígena, ou assumia com todos os riscos ne, foi uma situação em que você está diante de um obstáculo intransponível, quer dizer intransponível não, outro obstáculo seríssimo e você decide, vou lutar para transpor este obstáculo ou aqui eu paro [...] aqui acabou minha luta, neste sentido. (ENTREVISTA DE WILMAR D’ANGELIS, 1996. Fonte: Acervo CEOM/Unochapecó).

3 Fonte: Informativo Luta indígena, pesquisado no CIMI, Regional Sul – Chapecó e no Centro de Memória do Oeste Catarinense – CEOM/UNOCHAPECÓ.

4 O nome Chimbangue, segundo os índios Kaingang, faz referência ao índio Chimbangue. “Quando morreu uma das nossas autoridades antigas, o velho Chimbangue, o nosso lugar começou a ser chamado de Chimbangue”. De acordo com Savoldi (2011, p. 253) “A Terra Indígena Chimbangue, localiza-se às margens dos rios Irani e Lajeado Lamedor, a 18 km do centro da cidade de Chapecó”. Selistre de Campos, juiz de Chapecó, um dos defensores das populações indígenas da região, indicava, em 1950, que “Distante menos de vinte quilômetros a Leste, próximo ao rio Irani, houve o Toldo do Chimbangue, cujos índios, com pressão da colonização, foram deslocados para o interior da mata, rio acima” (Antonio Selistre de Campos, 1950, Índios de Chapecó e suas terras *apud* D’Angelis, 1984, p. 61).

5 Ver Entrevista de Wilmar D’Angelis de 16/09/1996. Fonte: Acervo CEOM/Unochapecó.

Essa situação culminou na organização e mobilização dos indígenas em prol de seus direitos e pela devolução de suas terras. Nesse contexto de organização, em junho de 1982, os índios Kaingang do Chimbangue, enviaram uma carta⁶ ao presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), Coronel Paulo Moreira Leal e, ao Delegado Regional da Funai, Dr. Harry Luiz Teles. Nessa carta, os índios relatavam que ao longo das últimas décadas, viram suas terras serem tomadas e vendidas para famílias de colonos. Denunciavam também a perda gradativa das terras, a perda dos símbolos culturais, a dispersão das famílias indígenas para outras áreas, o trabalho de agregado em suas próprias terras e a violência praticada contra os indígenas, principalmente depois que começaram, segundo eles, a procurar seus direitos.

Para entendermos essa problemática é necessário refletir sobre o processo de ocupação desse espaço, onde índios, caboclos e colonos estiveram – e estão – constantemente em disputa por espaço e reconhecimento. No caso dos grupos indígenas a questão da terra remonta todo um processo de exploração e perda de seus territórios ainda no século XIX, na região que atualmente compreende o Oeste⁷ catarinense.

Nessa região o cenário mudou consideravelmente após o fim da Guerra do Contestado e a definição dos limites entre Santa Catarina e Paraná (1916). O governo de Santa Catarina, após o acordo de limites, passou a incentivar a colonização da região Oeste, empreendida por companhias de colonização que vendiam lotes de terras para colonos, em sua maioria do Rio Grande do Sul. A vinda dos colonos representava a “ocupação” e integração ao território do estado e objetivava, sobretudo, “povoar” e “desenvolver” a região, considerada ainda “atrasada” em relação ao restante de Santa Catarina.

Com a atuação das colonizadoras nesta região, a terra ganhou novos valores e significados. Tanto a terra como a madeira – ambas em abundância nesse período – passaram a ser objetos de interesses econômicos e vistas como empreendimentos economicamente lucrativos, fator este que impulsionou o afastamento e expulsão de indígenas e caboclos no espaço definido como Oeste de Santa Catarina.

Em relação à presença indígena na região do Chimbangue, Cabral Junior (1995) salienta que os registros disponíveis remetem à presença dos Kaingang na região do Irani, desde 1856. Informa o autor, embasado pela tradição oral, que os grupos localizados no Toldo Chimbangue são provenientes de Votouro e Nonoai-RS. A vinda deles para essa região se deu pelo processo violento de colonização dessas áreas. Outro fator relacionado

6 As cartas dos Índios do Chimbangue aqui citadas foram pesquisadas nos anexos do livro de Wilmar D'Angelis de 1984.

7 Renk (2005, p. 111) destaca que “O atual Oeste catarinense (território, na acepção clássica da Geografia, enquanto espaço delimitado) passou por disputas de fronteiras e configurações espaciais. A primeira foi a questão de Palmas, entre Brasil e Argentina. Dirimida aquela, a disputa é de âmbito interno, na qual Paraná e Santa Catarina discutem fronteiras, terras, impostos e cargos políticos, resultando na Questão do Contestado, resolvida em 1917. Nesse acordo foi figurado o atual desenho do Oeste Catarinense, valendo-se de fronteiras naturalizadas, fundamentadas nos cursos d'água: do Rio do Peixe, Uruguai ao Peperi-Guaçu, separando-os dos “espanhoes confinantes” ao oeste”. Ver: RENK, 2005, p. 109 – 128.

é que “[...] os Kaingang do Toldo Irani vieram a ocupar a área do Toldo Chimbanguê com indícios de que Salvador Pítipê e Antonio Chimbanguê teriam sido os primeiros índios a residir nas proximidades das atuais terras do Chimbanguê” (NACKE, 2007, p. 56).

A partir do estabelecimento dos Kaingang nessa área, “[...] diferentes frentes de exploração e colonização atingem a região. Porém a topografia acidentada do terreno e a ausência de estradas, garantem, temporariamente, aos Kaingang sua territorialidade”. (CABRAL JUNIOR, 1995, p. 77). D’Angelis (1984) também indica que por conta da precária navegabilidade do rio Irani, a exploração da madeira atingirá esta região no final da década de 1930. Nessa linha, Brighenti (2012, p. 200), tratando do histórico de negociações dessa área entre diferentes agentes, salienta também que esta “tratava-se de região de floresta estacional decidual e não propícia à criação de gado, devido ao custo do desmatamento e o relevo montanhoso”. Afirma o autor que “o interesse nas terras era para especulação”, sendo que ela só iria despertar interesse para outro uso do solo com a chegada dos colonos de origem a partir dos anos 1930.

Vale salientar que a Companhia que havia comprado as terras – Empresa Colonizadora Luce Rosa S. Cia Ltda –, em 1919, pressionava também as autoridades públicas para “retirar” os indígenas.

Esgotados os meios de fazer os indígenas sair do Chimbanguê, por respeito aos documentos “legais” por ela apresentados, a Luce Rosa e Cia decide-se por alienar a maior parte das terras da área, entregando-a a terceiros para colonizar. Vai, porém impor-lhes, na escritura de compra e venda, “a inclusão da condição que ficará a cargo dos compradores interessarem-se pela retirada dos intrusos hoje existentes na gleba de terras vendidas”. Pela referida escritura, vende a Severino e Giocondo Trentin a área de 1.576,89 hectares [...] dos quais 1200 hectares dentro das terras do Chimbanguê, ficando os restantes 375 hectares a Oeste do Lamedor, fora da ocupação indígena (D’ANGELIS, 1989, p. 68).

Com a venda das terras para Giocondo e Severino Trentin, o que se presenciou foi a gradativa expulsão dos índios Kaingang daquela localidade. Relacionado a esta questão, na carta dirigida à FUNAI, citada anteriormente, os índios do Chimbanguê, representados pelo Cacique Clemente Fortes do Nascimento, Gumercindo Fernandes e Antonio da Veiga declaravam:

Mais ou menos depois de 1945 o Giocondo Trentin entrou a vender as nossas terras pra colonos, sendo que ele comprou roubada as 60 colônias de terra que começou a vender. E nem pode vender tudo. Aí foram entrando nas nossas terras e empurrando os índios mais para o lado do rio Irani” (CARTA DOS KAINGANG DO CHIMBANGUE À FUNAI EM 15/06/1982).

Dentro dessas terras, vendidas e registradas, os índios eram considerados “intrusos”, pois os novos proprietários possuíam a escritura, documento pelo qual se legitimava a

propriedade. Silva (2006) afirma que os índios foram sendo comprimidos às margens do Rio Irani nas proximidades das terras que ainda estavam em posse da Companhia Luce Rosa e Cia.

Se os índios estavam inseridos num cenário de impasses com a colonizadora e os irmãos Trentin, eles passam também a dividir seus antigos espaços com as famílias que haviam comprado de boa-fé aquelas terras. Dessa forma,

[...] os agricultores que ocupavam as terras dos Kaingang do Toldo Chimbangue haviam comprado as terras da família Trentin, que, por sua vez, adquiriu-as da empresa colonizadora Luce & Rosa. A grande maioria das famílias possuía títulos das terras e uma parcela menor de famílias era constituída por arrendatários (BRIGHENTTI; NOTZÖLD, 2009, p. 216).

No início da década de 1970, aos Kaingang só restavam cerca de 100 hectares, os quais perderam em 1972. Sobre esse período, os Kaingang do Chimbangue revelam:

Agora está fazendo uns 10 anos que as últimas colônias de terra que sobravam pra nós foram vendidas. Essa última venda foi serviço do José Capeletti, que era fiscal da empresa Luce & Rosa, do Rio Grande do Sul, na Água Amarela (município de Chapecó). Dali os colonos entraram a lavar nossas plantas, milharal, batatais, bananeiras e cortando pés de fruta a machado (CARTA DOS KAINGANG DO CHIMBANGUE À FUNAI EM 15/06/1982).

D'Angelis (1984) reforça que a tomada das últimas áreas de terras em poder e uso dos Kaingang resulta também do processo de incorporação daquelas áreas à economia de mercado e às suas consequentes exigências. Nos anos 70, o crescimento das agroindústrias na região, marca um aumento da produção de aves – frangos e perus – e suínos, demandando também maiores espaços para esta atividade bem como um aumento das áreas para cultivo do milho voltado a abastecer a produção.

Como resultado desse processo, nos anos de 1980, a região reivindicada pelos Kaingang contava, segundo dados publicados pelo Informe Chimbangue⁸, com o número aproximado de 150 a 179 famílias não índias, sendo que destas cerca de 88 são consideradas proprietárias. Uma tabela e um gráfico, publicados na edição de maio de 1985, mostram uma estimativa da situação levantada na região em disputa. O texto chama a atenção para a proporção e extensão das áreas de terras em relação aos seus proprietários:

[...] 15% das ocupações de não índios na área (aquela com mais de 50 hectares) ocupam 50%

8 Em maio de 1985, o Informe Chimbangue publicou uma análise comparativa entre vários levantamentos realizados na localidade. "Em novembro de 1983 os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais de Chapecó realizaram levantamento dos ocupantes da área [...] Entre janeiro de março de 1984 o CIMI e a própria comunidade indígena realizaram outro levantamento [...] mais completo com registros de imóveis da comarca. Em agosto de 1984 um grupo de trabalho constituído por técnicos da Funai, da Acaresc e da UFSC precedeu minucioso levantamento das benfeitorias dos ocupantes não índios na área pleiteada pelos Kaingang. [...] Essas relações diversas, comparadas criticamente e sobre dois mapas (Toldo Chimbangue: demonstrações gráficas, do CIMI, e Área Indígena Toldo Chimbangue, DPI-FUNAI), permitiram as conclusões sobre o número de estabelecimentos e de famílias não índias moradoras da área" (INFORME CHIMBANGUE, 1985, p. 04).

da terra reivindicada pelos Kaingang. E, se tomarmos a faixa de estabelecimentos superiores a 20 hectares (duas últimas linhas da tabela) veremos que cerca de 36% dos ocupantes detêm aproximadamente 80% da área do Toldo Chimbangue, restando aos demais 64% dos ocupantes tão somente 20% da área total (INFORME CHIMBANGUE, 1985, p. 05).

Os dados expostos demonstravam também uma disparidade entre os colonos, sendo que, em meio aos pequenos proprietários, existia um grupo que, em menor quantidade, detinha uma extensão significativa das terras em disputa com os indígenas.

Em meio a essa situação, quando já não restam mais terras para o grupo e frente a um contexto de violência em todos os sentidos, intensifica-se a busca pela retomada das terras:

[...] as violências continuadas dos agricultores também tiveram como resultado um reatamento dos laços da comunidade, uma aproximação entre as famílias e o reinício da prática de encontrar-se para discussão de seus problemas cada vez mais frequente, levaram a comunidade a unificar suas posições e a partir das ideias comuns, decidirem-se por sua reorganização e pela reconquista de suas terras. (D'ANGELIS, 1984, p. 82).

Nesse cenário, os Kaingang do Chimbangue contaram com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), da Igreja Católica e de outras entidades que iniciaram uma efetiva luta e mobilização da comunidade pela devolução de suas terras. Desse movimento resultou o reconhecimento da área indígena e posterior demarcação da metade da área de terra reivindicada pelos índios em Sede Trentin/Toldo Chimbangue por meio do Decreto Presidencial n. 92.253 de dezembro de 1985.

O processo de reivindicação das terras, contudo, acirrou a tensão e a violência entre os indígenas e colonos. A questão mobilizou, ainda, vários grupos da sociedade, como políticos, sindicatos, Igreja Católica, entre outros, gerando ampla repercussão na imprensa.

A DISPUTA POR MEIO DAS PUBLICAÇÕES DO JORNAL “O ESTADO”

Na capital de Santa Catarina, Florianópolis, um tradicional jornal de circulação estadual realizou uma ampla cobertura dos acontecimentos envolvendo os indígenas e colonos nesse período. O jornal **O Estado**⁹ acompanhou as ações dos envolvidos desde as primeiras informações sobre a questão até a confirmação de que as terras seriam demarcadas, levando também para diferentes regiões de Santa Catarina os problemas envolvendo a terra¹⁰ no Oeste catarinense.

9 O jornal **O Estado**, foi fundado em Florianópolis em 1915 e encerrou suas atividades no ano de 2009. De 1915, ano da criação do jornal **O Estado**, até meados da década de 1980, período de nossa análise, o jornal apresentou diferentes formatos e linguagens, tendo igualmente diferentes direções e proprietários. Vale destacar que em meados dos anos 1940 o jornal foi adquirido por Aderbal Ramos da Silva, do grupo Hoepcke, no qual manteve relações até 1985, ano de sua morte. Aderbal Ramos da Silva foi governador de Santa Catarina entre 1947 e 1951 pelo Partido Social Democrático – PDS.

10 O histórico de formação dessa região foi ressignificando e reapresentando antigos problemas e disputas, fator pelo qual, nos anos 1970, e especialmente nos anos 1980, a região figurava como um espaço de graves problemas e conflitos no campo. Dessa forma, junto à disputa de terras em Sede Trentin/Toldo Chimbangue, no jornal, permeavam também notícias e

O jornal **O Estado** publicou, entre 1982 e 1985, cerca de 132 notícias sobre os índios e colonos da região citada demonstrando um interesse em acompanhar e atualizar para Santa Catarina o desenrolar da questão. Consequentemente, por meio de seus relatos e visões, foi responsável por registrar e fixar uma memória sobre aquele tempo e espaço, que nos chega hoje através daquilo que, na época, estabeleceu como importante de ser noticiado.

É essencial refletir, portanto, sobre o papel que a imprensa desempenha no estabelecimento de entendimentos sobre a realidade, pois, mesmo considerando que cada leitor produz um olhar singular diante das informações, na medida em que se inclui no noticiário determinado fato e outro não, uma vez que se dá prosseguimento em determinado assunto e em outro não, a imprensa direciona um entendimento sobre determinada realidade por meio da construção/imposição de certos "pontos de referência". Logo, estar no jornal, significa ter acontecido.

Assim, a imprensa, mesmo ancorada em uma realidade observável no momento de seu registro, imprime em suas notícias um instante, fragmentos que, juntos, tendem a conferir ou atestar o fato noticiado. Se pensarmos sob esta perspectiva, a questão de terras entre os índios e os colonos, podemos indagar: onde estão os "pontos iluminados" pelas lentes dos jornalistas do jornal **O Estado**?

AS PRIMEIRAS NOTÍCIAS SOBRE AS REIVINDICAÇÕES DOS INDÍGENAS

Uma das primeiras publicações encontradas¹¹ deixa em evidência um cenário de disputas pela posse da terra e, nesse contexto, anunciava os problemas enfrentados pelos índios do Chimbangue, no interior de Chapecó. Com o título **Comissão de apoio aos Sem-Terra integrada a três grandes conflitos** (O ESTADO, 06/06/1982, p. 11), a notícia destacava que a Comissão de apoio aos agricultores sem-terra, da Pastoral de Florianópolis, estava integrando-se a um movimento nacional, pró-solução e divulgação de três grandes conflitos sociais que envolviam a posse da terra. Na época, os conflitos citados eram o de Ronda Alta no estado do Rio Grande do Sul, de São Geraldo do Araguaia, no estado do Pará e o conflito de Chapecó, Santa Catarina. Na mesma notícia, ainda é possível notar alguns parágrafos dando conta de contextualizar a questão do Chimbangue e o início da luta dos índios após a perda de seus últimos espaços de sobrevivência. Pela forma como a notícia apresenta as informações, tudo indica que era uma questão ainda pouco noticiada, e que 1982 pelas suas proporções era o ano que começava a figurar num espaço maior da imprensa catarinense.

imagens do Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB), Movimento dos Agricultores Sem Terra (MST), entre outros.
11 O jornal **O Estado** foi pesquisado de forma manual no acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina.

De fato, no mês de junho, foi quando encontramos as primeiras referências. Somente nesse mês, o jornal publicou seis matérias. Aparentemente, ecoava como pouco conhecida a questão. Os problemas em torno da terra no Oeste já eram historicamente conhecidos como também as disputas entre indígenas e colonos. Entretanto, a questão dos índios do Chimbangue, apesar de já ser um problema histórico vivido por aqueles indígenas e os colonos que lá se estabeleceram, no período, era uma questão relativamente pouco conhecida em sua especificidade pela imprensa. Prova disso é de que os membros da Igreja Católica que já atuavam com indígenas de outras áreas como a Aldeia Xapecó pouco ou relativamente nada conheciam sobre os índios do Chimbangue até meados da década de 1970.

Brighenti (2012), por meio de entrevista com Lothário Thiel e Egon Heck¹², informa que “[...] a diocese tomou conhecimento da presença indígena a partir de notícias que os próprios índios transmitiam pra gente, de haveria índios espalhados numa área que agora estava ocupada pelos agricultores, que era lá na Sede Trentin” (THIEL, 2009 *apud* BRIGHENTI, 2012, p. 206).

Em junho de 1982, o jornal informava sobre a discussão em torno da posse das terras do Chimbangue:

A discussão em torno da posse das terras do Chimbangue iniciou na semana passada quando Clemente Fortes do Nascimento Xeyuya, líder de um grupo de 70 remanescentes da Nação Caingangue, fez um apelo público para a recuperação daquela área que, segundo ele, sempre pertencera aos indígenas” (O ESTADO, 13/06/1982, p. 13).

Uma outra notícia do mês de junho destacava que a área do Chimbangue, de cerca de 80 colônias, “[...] nas últimas semanas, é alvo de disputas entre 150 famílias de brancos, (radicados no local há mais de 30 anos) e um grupo de remanescentes de índios Caingangue” (O ESTADO, 23/06/1982, p. 10).

É também datada de junho a Carta dos índios do Chimbangue à FUNAI, que citamos no início deste capítulo. O jornal, da mesma forma, cita neste contexto que:

Em 16 de junho deste ano, os Cainganges de Chimbangue tomaram uma iniciativa corajosa: munidos de 23 documentos que provam sua permanência no local, foram até a Delegacia da Funai em Curitiba exigir que o órgão cumprisse o seu dever e, usando dos preceitos legais, fizessem retornar a terra aos seus legítimos donos (O ESTADO, 17/12/1982).

Uma matéria bastante detalhada sobre a situação foi publicada em 18 de junho de 1982. A matéria de grande destaque, publicizava um cartaz do Cimi, com imagens dos Kaingang e contava com o título: **Chimbangue: Um povo luta pelas terras roubadas.**

¹² Brighenti, 2012, p. 307, na nota 815, informa que “Egon Heck e Lothário Thiel eram seminaristas da diocese de Chapecó e, posteriormente, após a ordenação, organizaram a Pastoral Indigenista na diocese ligada ao Cimi”.

A reportagem, mais que a descrição da situação, era uma denúncia em relação à questão de Sede Trentin, destacando também a morte de indígena de mais de 100 anos, falecido ainda em 1980. No cartaz impresso no centro da página do jornal, com assinatura do Cimi, constava também em caixa alta: **PELA DEVOLUÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS**. A matéria citava como repórter Celso Vicenzi e fotógrafo Tarcisio Mattos. Destacava-se frente às outras pela amplitude de informações e detalhamento da situação vivenciada pelos indígenas. Denunciava a impunidade, o roubo de madeiras e uma série de violências no cotidiano dos índios, inclusive no cotidiano das crianças indígenas que eram xingadas pelos filhos dos colonos. A publicação também se destacava pelos termos utilizados pela abordagem enfática do jornalista, uma vez que o próprio título afirmava que as terras do Chimbangue haviam sido roubadas.

“AGRICULTORES QUEREM PROVAR QUE TERRAS NÃO PERTENCEM AOS ÍNDIOS”

Das notícias encontradas, nos primeiros anos, podemos perceber que o enfoque central, pelo menos na óptica do jornal, é abordar a polêmica acerca de quem são os “verdadeiros” proprietários da terra. O jornal evidencia as ações de dois grupos tentando “mediar” e elenca várias falas, tanto em nome dos indígenas como em nome dos colonos, buscando apresentar e ao mesmo tempo atualizar os fatos.

No início dos anos 1980, quando os indígenas iniciaram um processo de organização e luta pelas terras do Chimbangue, os colonos de Sede Trentin, frente às acusações e às notícias de que os índios estavam cobrando da Funai a devolução de suas terras, se viram na iminência de negar as informações que circulavam naquele período e de provar que as terras eram legalmente suas. Nesse contexto, acompanhado e apresentado pelo jornal, operaram-se vários discursos e estratégias de ambos os lados.

O referido espaço em disputa foi defendido e/ou requerido sob diferentes argumentos, provas e versões. A disputa, que era localizada e marcada pelo cotidiano de “enfrentamento” e desentendimentos entre os grupos, ganhou também, pelas páginas do jornal, novos contornos nos quais os agentes, passaram a protagonizar, uma “batalha” de discursos, visando tanto denunciar, como se defender e, obviamente, mobilizar a opinião pública (entre outros) em prol de um desfecho favorável para si. Pelo jornal, a questão ganhou uma dimensão estadualizada, em que o problema das terras do Chimbangue era um de tantos outros capítulos relacionados aos problemas fundiários do Oeste de Santa Catarina. O próprio termo “conflito” – termo mais usado pelo jornal – foi se configurando como a imagem predominante sobre o que estava acontecendo no interior do município de Chapecó.

Essa disputa que se desenvolveu tanto na justiça como nas páginas do jornal, desencadeou vários discursos e visões frente a um mesmo objeto: a terra. Os discursos de defesa da propriedade por parte dos colonos se davam também pela negação do direito e do pertencimento dos Kaingang sobre aquela área. Em relação a isso, podemos elencar, na primeira metade da década de 1980, uma série de notícias que expressam esta incessante tentativa de legitimar a propriedade da terra.

Em 13 de junho de 1982, o jornal publicava notícia com o título **Agricultores querem provar que terras não pertencem aos índios**. Em entrevista, os agricultores prometiam provar, por meio da apresentação de todos os títulos de posse das terras que aquela região foi ocupada antes por “brancos do que por índios caingangues”. Os colonos estavam mobilizados em rebater as acusações feitas pelo Cimi, “[...] segundo as quais teriam usurpado as terras indígenas [...]” (O ESTADO, 13/06/1982, p. 11). O jornal também citava, com base nas afirmações dos colonos, que “[...] uma comissão de 13 agricultores concederá entrevista coletiva à imprensa, segunda-feira, para provar que as terras do conhecido Toldo Chimbangué nunca pertenceram a qualquer grupo tribal” (O ESTADO, 13/06/1982, p. 11). “Segundo Arlindo Schwartz, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó, todos os agricultores possuem títulos de posse definitivos (escrituras registradas no cartório de imóveis) porque adquiriram as terras de outros proprietários legais” (O ESTADO, 13/06/1982, p. 11). Na mesma notícia, o jornal apresenta, após as afirmações dos colonos, a versão do Cimi, no qual representava os interesses indígenas. Segundo o que consta na publicação,

a versão sustentada pelo CIMI e pelos remanescentes indígenas revela que até a década de 1940 os Caingangues dominaram aquelas terras. Desse período em diante, a colonização branca foi avançando e eliminado os índios por pressões, assassinatos e expulsão violenta (O ESTADO, 13/06/1982, p. 11).

Dois dias depois, seguindo essa mesma problemática, o jornal publica outra notícia: **Agricultores garantem que não usurparam terra dos caingangues**. Nessa notícia, os colonos reafirmam que as terras foram legalmente adquiridas das colonizadoras, e que as acusações que estavam sendo feitas pelos indígenas e pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), sobre violência e usurpação de terras, eram inverdades.

‘Apenas inverdades e calúnias’. Assim os agricultores de Sede Trentin que habitam a área conhecida por Chimbangué classificaram as acusações de índios Caingangues e seus remanescentes segundo as quais eles teriam usurpado suas terras à base de violência, ameaças e assassinatos. [...] O agricultor Fidelis Trombetta garantiu que as terras foram legalmente adquiridas das colonizadoras ou daqueles que as adquiriram das colonizadoras e às revenderam. Essas operações de compra e venda estão legalmente documentadas, assegura, de acordo com escrituras públicas registradas no cartório de Registro de Imóveis de Chapecó. Sempre enfatizando que “não somos ladrões nem assassinos”, nunca foi reserva ou toldo indígena e desafiou o CIMI a

mencionar qualquer lei ou decreto que tivesse criado o Toldo ou Chimbangue (O ESTADO, 15/06/1982, p. 13).

Na mesma notícia, podem-se destacar três argumentos bastante utilizados pelos colonos durante esse período e constantemente publicados no jornal: um diz respeito à negação da existência de índios naquela região; outro ao convívio pacífico entre os colonos e os chamados "remanescentes dos indígenas" e os caboclos; e o último refere-se ao caráter legal da compra e do sacrifício advindo do trabalho.

Em relação à presença de índios naquela região, o jornal comenta que:

Ao fazer a defesa da comunidade branca, Fidelis Trombetta, que vive há 16 anos em uma propriedade rural em Sede Trentin, acentuou que deseja uma solução pacífica para o impasse, mas advertiu que não tolerará novas acusações e calúnias. Ele disse que entre as 60-70 pessoas que reivindicam a posse da área, existem apenas dois índios, sendo os demais caboclos ou remanescentes muito distantes dos índios Caingangue. (O ESTADO, 15/06/1982, p. 13).

No que diz respeito ao convívio, de acordo com o que consta na publicação,

Todos os membros da comissão de Sede Trentin desmentiram as acusações de um "relacionamento hostil e violento entre índios e brancos" e disseram que todos trabalham juntos sem problemas. Os 60-70 remanescentes. [...] vivem como agregados dos proprietários (brancos) das terras (O ESTADO, 15/06/1982, p. 13).

Sobre o caráter legal, os colonos destacam a preocupação de "dar" as terras compradas, onde vivem um contingente de agricultores bem maior ao de indígenas:

O líder Fidelis Trombetta revelou que a comunidade branca está preocupada com as acusações dos índios, mas considera injusto que os 500-600 brancos que vivem em terras compradas com sacrifício e legalmente tituladas, dessem suas propriedades para menos de uma centena de remanescentes Caingangue (O ESTADO, 15/06/1982, p. 13).

Na ótica dos colonos, eles estavam fazendo um favor aos índios, pois não entendiam como aqueles índios que trabalhavam de agregados em suas terras estavam agora contra eles requerendo suas terras. Na perspectiva dos colonos, os "poucos índios" existentes e os caboclos estavam tendo a oportunidade de trabalhar. E, assim, o convívio se fazia sempre de maneira "tranquila".

Vale situar o contexto no qual estas afirmações são expressas no jornal. De acordo com D'Angelis (1984), na época o Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó, Arlindo Schwarz, "alarmado" com a situação e ao mesmo tempo observando a possibilidade de, frente aos episódios, melhorar as suas condições eleitorais, já que almejava a posição de vereador pelo Partido Democrático Social (PDS), convocou uma reunião com os colonos em junho de 1982, tendo como resultado a criação de uma Comissão,

totalizando cerca de treze agricultores. Resultante disso tudo, conforme expôs D'Angelis (1984), a comissão chegou ao ponto de negar a existência de Kaingang naquela região.

No pano de fundo dessa estratégia, encontra-se a intenção de negar e desqualificar o direito dos índios sobre as terras. A utilização dos termos mestiço ou caboclo era no sentido de induzir o pensamento de não existência de índios Kaingang naquele local. Se não existem “índios verdadeiros”, conforme aparece em algumas afirmações publicadas no jornal, não teria porque, na ótica dos colonos, ter proteção do governo nem direito frente às terras requeridas.

Ainda em junho de 1982, com o título **Escritura prova que as terras do Chimbanguê pertencem aos brancos**, o jornal informava que o presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó, Arlindo Schwarz, declarava que “o histórico de documentos passados em cartórios e reconhecidos pelo Governo” davam conta de provar que os colonos eram os legítimos proprietários das terras em questão. Arlindo Schwarz, dizia ainda que “o Chimbanguê nunca se constituiu em área indígena”, pois para ele não existia qualquer decreto a respeito e por isso achava inadmissível a ideia de “dar terras para os índios”. Na publicação, Schwarz afirmava: “nós cultivamos essas terras há mais de 30 anos e delas tiramos nosso sustento e não iremos entregá-las a dois índios e a um punhado de caboclos” (O ESTADO, 23/06/1982, p. 10).

Essa notícia apresenta a mesma linha de argumentação da citada anteriormente. Dando sequência àquilo que os colonos já haviam mencionado no dia 15 de junho, o jornal cita o momento em que eles estão apresentando as provas. É importante destacar que, na argumentação que o jornal insere em sua narrativa, os representantes dos colonos sustentam seus argumentos discursivos na ideia do documento como prova, uma vez que eles possuem os documentos de propriedade e os índios não, reforçando, pela via legal, a sua propriedade bem como a inconsistência da prova de que as terras são de índios. Assim, se um dos argumentos mais presentes nas falas dos representantes dos colonos, que é apresentado nas notícias, diz respeito ao registro e propriedade por meio do documento, logo, não ter o documento significa não ser dono, e ainda mais, não conseguir provar sua existência naquele local. Ideia pela qual chega-se até a veicular nas notícias a fala dos colonos afirmando que os índios chegaram naquela região bem mais tarde que os colonos. Outro ponto a ser destacado é a fala impressa do líder dos colonos que evidencia o sentimento pelo espaço em que as famílias residem há décadas, e que é desse espaço que tiram seu sustento. Novamente se observa a referência a não existência de índios.

A fala dos colonos no sentido de negar a presença de indígenas na região é reforçada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), por meio de um relatório enviado à Brasília nesse período. De acordo com D'Angelis (1984), no dia 15 de fevereiro de 1983, o jornal das 12 horas da Rádio Difusão Índio Condá, de Chapecó,

noticiava a existência de um relatório do Incra, no qual apontava que apenas dois índios do Chimbangue poderiam provar a sua condição de silvícolas". O relatório noticiado pela rádio, ainda afirmava que a região em disputa fora usada entre fins do século XIX e início do século XX pelos índios somente para pouso e não moradia.

Ao passo que os colonos relatavam ao jornal a existência de não mais que dois índios naquela região, por outro lado sentiam que os indígenas avançavam no sentido de provar a sua propriedade sobre aquele território. Esse sentimento foi expresso, no final de 1983, quando jornal publica notícia informando que os colonos estavam solicitando proteção especial ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó. A intenção era evitar que os índios ganhassem na justiça o direito de propriedade. Pelo título da notícia, **Agricultores temem perder as terras aos índios caingangue**, pode-se perceber que a questão ganhava contornos favoráveis aos indígenas e, frente a isso, os colonos aparecem reagindo e se organizando perante esta possibilidade. Conforme informa o jornal, "Eles estão preocupados com o processo que corre na justiça federal, impetrado pelos índios para recuperação do poder de mando sobre as áreas" (O ESTADO, 17/11/1983, p. 14). O jornal ainda cita a fala de Remy Bianchi, dirigente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, que afirma que as famílias de colonos estavam "[...] atemorizadas pela circulação de informes dando conta que os índios ficarão com as terras. Ele acha extremamente penosa a transferência das famílias de Sede Trentin para reassentamento dos índios".

A notícia ainda destacava a negação de qualquer direito dos índios sobre as terras, por parte dos colonos. Fato extremamente preocupante e que estava "alarmando" os colonos, segundo **O Estado**, era "[...] a possibilidade de serem obrigados a entregar aos indígenas a posse das terras". Os colonos "[...] compraram legalmente as terras e detêm escritura de direito que assegura a posse dos imóveis" (O ESTADO, 17/11/1983, p. 14).

Embora os colonos negassem a presença dos indígenas naquela região apresentando uma série de documentos buscando provar a legalidade de suas propriedades, existia, em contrapartida, o embasamento jurídico e histórico, dando conta de provar que as terras eram de direito dos indígenas. O título da notícia na qual indica um temor dos colonos em perder suas terras se explica pelo fato de que, na própria matéria, o jornal evidencia o apoio aos indígenas do ex-presidente da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) local, o advogado Genir Destri, que indicava o direito dos indígenas sobre as terras:

[...] a tribo Caingangue do Chimbangue tem direito inalienável líquido e certo sobre as terras de sua ocupação tradicional, ocupação está respaldada em documentos oficiais, de historiadores regionais, por depoimentos de moradores da região, pela própria tradição oral da tribo e outras provas inofismáveis, como seus cemitérios [...] (O ESTADO, 17/11/1983, p. 14).

Além do mais, a notícia se dava num momento em que a causa indígena ganhava

importante repercussão e ao mesmo tempo recebia apoios expressivos. Diante disso, a notícia do dia 17 de dezembro informava que a comunidade do Chimbangue havia recebido, nos últimos dias, duas importantes manifestações de apoio. Uma delas era das nações indígenas brasileiras do sul da Bahia, representada pelos índios Pataxós “Nailton Muniz de Andrade (cacique), Manoel Muniz de Andrade e Almir, da área baiana de Caramuru Catarina Paraguassu”. A outra manifestação de apoio vinha do presidente da subcomissão do Índio da Comissão de Direitos Humanos da OAB, advogado Álvaro Reinaldo de Souza, que, em visita ao Chimbangue prometeu emitir relatório favorável aos indígenas manifestando o apoio da entidade. A notícia terminava com uma declaração do Cimi alertando os colonos para não se “iludirem” porque cedo ou tarde a justiça determinaria a reintegração aos índios do Chimbangue.

“GRUPO INTERMINISTERIAL DE TRABALHO QUE ESTUDA A QUESTÃO INDÍGENA DE SEDE TRENTIN/TOLDO CHIMBANGUE RECONHECEU A ÁREA COMO PROPRIEDADE IMEMORIAL DOS ÍNDIOS CAINGANGUES”

A capa de **O Estado**, de 15/06/1985, anunciava que a área em disputa havia sido reconhecida, pelo Grupo Interministerial de Trabalho que estudava a questão indígena de Sede Trentin/Toldo Chimbangue, como de propriedade imemorial dos Kaingang. De forma mais detalhada, a notícia, publicada nas páginas internas do jornal, explicava o novo fato relacionado à questão:

Chapecó – O Grupo Interministerial de Trabalho que estuda a questão indígena de Sede Trentin/Toldo Chimbangue reconheceu a área como propriedade imemorial dos índios caingangues. E consequência disso – e se a decisão for referendada pelo presidente da República – serão consideradas de nulo valor as escrituras emitidas em nome dos colonos brancos que exploram os 1.885 hectares de Sede Trentin. Essa informação circulou apocrifamente em Chapecó durante a semana, mas somente foi confirmada ontem pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), através da coordenação regional sul, sediada em Xanxerê (O ESTADO, 15/06/1985, p. 11).

Embora a notícia informasse um possível desfecho para a situação que se desenvolvia desde o início da década, o jornal comentava que as “autoridades” – Prefeito de Chapecó, Governador e Secretário do Oeste – temiam que o parecer desencadeasse um agravamento da questão. Seguindo a linha das autoridades, o jornal igualmente afirmava: “Esse fato agrava a situação da comunidade rural, distante 15 quilômetros da cidade de Chapecó, que abriga 150 famílias de produtores rurais e 18 famílias de índios” (O ESTADO, 15/06/1985, p. 11).

Essa notícia é bastante representativa, pois nos revela alguns aspectos importantes

para se compreender a problemática no jornal a partir deste momento. É essencial perceber que as informações confirmando o direito dos indígenas sobre as terras em disputa impõem novas dinâmicas para a situação. De forma bastante “previsível”, as autoridades destacam o medo de um acirramento da disputa, bem como revelam explicitamente o seu lamento em relação à confirmação da informação de que os índios eram os donos legítimos da área em disputa, pois isso colocaria, conforme veremos, em destaque o acirramento da questão com protestos e ameaças de ambos os lados.

Nesse contexto, o jornal acompanha o desenrolar dos fatos e publica um número expressivo de notícias; momento em que os colonos, e parte da comunidade local, não concordando com o possível desfecho da situação – pois acreditavam fielmente que, devido às escrituras de compra, eram os proprietários das terras – reagem de modo mais intenso.

A confirmação em 1985, pelo Grupo Interministerial, veio a reforçar o clima de animosidades que desde meados de 1984, já vinha se tornando cada vez mais insustentável. Para Nacke (2007), foi em meio ao limite da convivência entre índios e colonos que a FUNAI nomeou um grupo de trabalho composto por antropólogos, agrimensores e técnicos agrícolas com o objetivo de respaldar a ocupação imemorial das terras pelos Kaingang. O clima de tensão, segundo a autora se estabeleceu tanto em Sede Trentin como em Chapecó, motivando também a presença da Polícia Federal.

Carbonera (2003, p. 67) destaca: “O ano de 1984, foi bastante tenso, principalmente porque foi comprovada que a área de Sede Trentin realmente teve no passado ocupação indígena”. Os colonos da região não aceitavam e reagiram a todos que defendiam os indígenas. Para eles, as escrituras eram os documentos que comprovavam a verdadeira propriedade daquelas terras. Em relação a essa problemática, os agentes do Cimi participaram ativamente na localização e recuperação dos mais variados documentos históricos que comprovassem a presença naquela área e o direito dos kaingang.

Em 1984, encontramos, nas páginas do jornal, a defesa das terras indígenas, representada novamente pela constante atuação do Cimi. No dia 25 de novembro, o jornal divulgava em uma pequena nota: **Livro quer provar que as terras são dos Kaingang**. O livro divulgado era **Toldo Chimbangue: história e luta Kaingang em Santa Catarina**, publicação que hoje é referência bibliográfica e ao mesmo tempo fonte histórica para vários estudos sobre a questão indígena em Santa Catarina. Na época, informava o jornal, que o livro pretendia provar a propriedade dos Kaingang de mais de 2 mil hectares próximos ao rio Irani. Cabe ressaltar que, mesmo sendo uma notícia de pouco destaque se comparada às outras sobre a mesma questão, o jornal salientava que, segundo os autores, foi possível, naquele período, reunir documentos desde 1817, nos quais afirmavam que uma área de mil hectares havia sido reservada para os indígenas da região.

A partir de 1984, a convivência dos dois grupos naquele mesmo espaço, devido

ao contexto, entra em seu limite. Se no início da cobertura o jornal apresentava uma disputa de argumentos e provas, a partir desse momento, no “limite da convivência”, a questão ganha ares de conflito propriamente dito. Começa a dominar, nas páginas do jornal, questões relacionadas ao clima de tensão, “ataques”, incêndios e a incerteza do que poderia acontecer.

No mês de abril de 1984, o prefeito de Chapecó, Ledônio Migliorini, enviou telex ao Presidente da República, ao Ministro do Interior, ao Ministro Extraordinário para Assuntos Fundiários, ao presidente da Funai, ao Delegado Regional da 4ª D.R. e a todos os deputados federais do PMDB solicitando providências. O jornal publica fragmento do telex, no qual o prefeito se mostra preocupado com a tensão do local, tendo em vista a situação “[...] estar gerando clima de intranquilidade a mais de 150 famílias de colonos que produzem riquezas gerando divisas para a nação brasileira e representando parcela importante de homens de real valor imprescindível ao bem estar da comunidade” (O ESTADO, 20/07/1984, p. 13).

Ao que tudo indica, pelo que foi publicado no jornal, o prefeito estava preocupado com a situação, mas a partir do ponto de vista da situação dos colonos, que para ele eram “homens de real valor”. Valor este conferido pelo seu trabalho e produção, conforme a própria notícia citou.

Diante do contexto, na mesma data o jornal publicou notícia sobre protesto dos colonos contra a CPT e, em especial, contra o bispo diocesano Dom José Gomes. O jornal informava que numa

[...] organizada manifestação que ocupou as ruas de Chapecó, cerca de mil agricultores de Sede Trentin protestaram em Chapecó contra o Bispo Diocesano do município e a Comissão Pastoral da Terra, que movem campanha para entrega de terras aos remanescentes de índios Kaingang. O protesto reuniu jovens, crianças, adultos e idosos, caminhões e tratores, simbolizando o protesto das 160 famílias de produtores rurais de Sede Trentin contra a ação da Igreja que deseja a devolução de terras. A localidade tem 80 ricas colônias de terras férteis que estão sendo reivindicadas, há três anos, por um grupo de índios Caingangues (O ESTADO, 20/07/1984, p. 13).

Publica ainda, trechos da “carta aberta à população” na qual os colonos expõem dados sobre a produção agrícola das terras, argumentam o seu direito baseado na compra e registro por meio de escrituras e que também estão revoltados com as atitudes do Bispo e outros membros da Pastoral e do Cimi. De acordo com o texto da carta, os colonos afirmavam que Dom José Gomes “fazia o que Jesus condenou”, ou seja, servia a dois deuses. Fato este que movimentou a região, uma vez que o bispo, ao defender a demarcação das terras indígenas ia contra também os interesses do poder econômico e político local.

Capucci (2002) explica que, em 1984, o bispo e os agentes da pastoral da diocese foram alvos de muita truculência. Segundo o autor, os articuladores do movimento contra

Dom José Gomes organizaram até um enterro simbólico do bispo, apoiado pelos colonos. Nesse clima, o bispo e outros membros ligados à Diocese de Chapecó estiveram várias vezes nas páginas do jornal, tanto para se defender como para denunciar a situação vivenciada no Oeste de Santa Catarina. A Igreja foi citada muitas vezes em função da efetiva participação do Bispo Dom José Gomes, figura emblemática neste caso, o qual prestou apoio aos índios Kaingang. Dom José Gomes, de acordo com Carbonera (2003), foi presidente do Cimi em nível nacional entre os anos de 1979 e 1983, momento em que “[...] os índios no Brasil intensificam as lutas para reconquista das áreas de terras, necessárias à sua reprodução” (CAPUCCI, 2002, p. 61).

No início do mês de setembro do mesmo ano, o jornal publicou outra notícia sobre o assunto envolvendo o bispo e os colonos de Sede Trentin. A notícia informava a respeito de um ato público em apoio ao bispo Dom José Gomes:

Um ato público de apoio ao Bispo Diocesano de Chapecó, Dom José Gomes, reuniu ontem, na catedral Santo Antônio, 70 padres e mil fiéis das dioceses do Paraná, Rio Grande do Sul e Oeste catarinense. [...] O padre Ricardo Camatti destacou que as intimidações não farão a igreja mudar seu comportamento nem sua linha de atuação em favor dos trabalhadores sem terra, dos trabalhadores urbanos e dos índios. Observou que a passeada dos colonos de Sede Trentin contra o Bispo Diocesano interessava mais a grupos que não desejam respeitar os direitos dos índios e dos sem terras (O ESTADO, 01/09/1984, p. 11).

O clima de tensão e o aumento do tom de violência praticado pelos colonos para inibir a atuação dos índios e das entidades ligadas aos indígenas, segundo os próprios membros do Cimi e da Diocese de Chapecó, era uma ação influenciada por interesses externos ligados aos poderes políticos e econômicos locais; o clima de conflito não contribuía em nada para uma solução “pacífica” para ambos os lados. Em meio a este cenário, nos últimos dois anos, a impaciência e a demora por uma decisão final, somadas às constantes notícias retratando um clima de ameaças e de violência, passaram a compor o cotidiano daquela localidade e, com maior intensidade, o enfoque das notícias sobre Sede Trentin/Toldo Chimbangue. Dessa forma, entre denúncias, acusações e negociações, destacam-se também, neste período, notícias sobre ameaças e ataques. Tanto a imprensa como entidades envolvidas caracterizam, com maior frequência, a questão como um conflito, solicitando nas páginas do jornal uma solução.

Em 21 de maio de 1985, **O Estado** informava que um grupo de índios de Chapecó estava em Brasília pressionando “sem sucesso” o governo para solução do conflito de terras “[...] que envolve colonos e nativos em Sede Trentin”. O jornal, ainda em conversa com o Cimi, revelava que a situação se encontrava em crise aguda há mais de um ano.

“Não haverá trabalho enquanto não houver justiça”, informavam cartazes em casas comerciais em Sede Trentin em 11 de junho de 1985, conforme relatava o jornal **O Estado**:

“Desde às 06 horas da manhã de ontem, o Grupo de Jovens e Clube de Mães [...] estão desencadeando uma verdadeira ‘frente de guerra’, contra a passagem de qualquer pessoa ou órgão que esteja contra o direito de propriedade dos colonos sobre as terras de Sede Trentin”. Os colonos não aceitavam, conforme cita o jornal, a possibilidade de sair de suas propriedades e, neste sentido, as ameaças e as mobilizações cumpriam também a estratégia de pressionar as autoridades em favor de sua causa. Na época, esperava-se que o clima de tensão amenizasse com a visita do governador Esperidião Amim, porém, conforme a notícia do dia 16 de junho, a “Visita do Governador não consegue mudar clima tenso de Sede Trentin”. Do ponto de vista dos colonos, a visita foi frustrante, pois, “O Governador não confirmou, nem tão pouco desmentiu a informação de que o Grupo Interministerial de Trabalho reconheceu a Sede Trentin/Toldo Chimbanguê, como propriedade dos índios caingangues” (O ESTADO, 16/06/1985, p. 02).

Seguindo a mesma problemática, outra matéria é publicada no dia 18 de junho, relatando o agravamento da situação. Na ocasião, os colonos proibiram os representantes da Funai de passar em Sede Trentin para dar assistência aos indígenas que, na época, somavam cerca de 19 famílias. “O ultimato foi dado ontem à tarde a dois representantes do órgão federal pelos agricultores que fecharam há oito dias a estrada principal da localidade, distante 12 quilômetros do centro de Chapecó” (O ESTADO, 18/09/1985). Segundo noticiava o jornal, o clima era tenso e todas as atividades comerciais da localidade estavam paradas. Conforme visto, a situação se agravou após a visita do governador de Santa Catarina, Esperidião Amim, que não conseguiu atender às reivindicações tanto dos colonos como dos índios Kaingang.

Nacke (2007), ao abordar o tema, destaca que, ao longo do processo, os Kaingang, alocados em espaços restritos, foram reagindo e confrontando-se com os colonos, o que resultou, inclusive, em agressões físicas entre pessoas da região e a população indígena. Em maio, **O Estado** havia publicado matéria sobre denúncia de um indígena, afirmando que “cerca de 20 pessoas armadas com revólveres, espingardas, facão, e até foice, invadiram sua roça e colheram o produto [...]”, o jornal também informava que os colonos haviam “[...] destruído um poteiro e derrubado cinco pés de frutas, além de deixar animais soltos, causando prejuízos nas lavouras das comunidades indígenas” (O ESTADO, 30/05/1985, p. 10). Notícia com o mesmo enfoque foi publicada em 07 de agosto do mesmo ano, na qual o título anunciava: **Colonos de Sede Trentin continuam agredindo plantação dos Caingangues**. A informação era de que o Cimi estava novamente denunciando uma onda de violência contra os índios Kaingang e destruição de suas roças. De acordo com a denúncia do Cimi, cerca de 15 agricultores invadiram as roças para roubá-las e destruí-las, fator que tornava mais grave o clima precário que envolvia o conflito de terras.

De fato, o mês de agosto caracterizou um conjunto de notícias publicadas sobre o

tema, em que a situação de extrema tensão dominou os títulos e matérias nesse período. A tensão entre índios e colonos continuava a ser acompanhada pelo jornal, quando em 09 de agosto, o jornal publicava a notícia de que uma escola em Sede Trentin havia sido incendiada por índios Kaingang. Informava que os índios, além de matar e roubar bovinos, estavam apedrejando casas e ameaçando de morte os moradores de Sede Trentin.

Brighenti (2011, p. 1347) reforça também que no período de 1984 e 1985 tanto índios quanto colonos tentavam destruir as referências de memória uns dos outros. Segundo o autor a escola não indígena era vista pelos indígenas como “[...] referência espacial, agregadora do grupo camponês e como reprodutora das referências culturais [...]”. Já “[...] os camponeses identificaram numa árvore de Cedro [...] a referência mitológica de memória e de espaço Kaingang e decidiram destruir[...]”.

Nos dias 10 e 11 de agosto de 1985, outras duas notícias fazem referência ao clima de tensão verificado na região. A primeira anunciava, **Continua clima de muita tensão em Sede Trentin com ameaça de invasão** e a segunda, seguindo a mesma linha, informava que **Índios de Sede Trentin param agressões, mas ainda ameaçam:**

Os cainganges suspenderam as hostilidades contra os colonos de Sede Trentin, mas permanece a ameaça de uma invasão maciça de índios provenientes de Mangueirinha, Guarapuava (PR) e Xanxerê (SC). Reina forte clima de tensão entre índios e colonos de Sede Trentin/Toldo Chimbangue, palco de antiga luta pela posse de 2.000 hectares de terras (O ESTADO, 10/08/1985, p. 02)

Na mesma notícia, o jornal indica:

As últimas 24 horas foram de calma na área conflagrada. Os índios paralisaram as ações protagonizadas no dia anterior (queima da escola, roubo de gado e apedrejamento de casas). Os colonos mantiveram reunião geral e decidiram fixar um prazo para que o Governo Federal tome a decisão de retirar os índios. O porta-voz dos brancos, Fidelis Trombetta, esclareceu que se até dia 14, a Funai e os Ministérios do Interior e da Reforma Agrária não tiverem anunciado a decisão de retirar a comunidade indígena, os colonos adotarão medidas drásticas – “drásticas e não violentas”, explica o Porta-voz (O ESTADO, 10/08/1985, p. 02).

As “ameaças de invasão” que o jornal publicou em 10 de agosto, voltam a ser temas das notícias dos dias 15 e 16 de agosto. Conforme destaca o jornal, **Caciques continuam mobilizados para invasão**

[...] repetiram-se trocas de acusações e 15 caciques de reservas indígenas do Sul do Brasil, reunidos em Chapecó, anunciaram que 4 mil índios estão organizados para marchar sobre Sede Trentin/Toldo Chimbangue – em caráter de medida extrema – se qualquer ato de violência fosse praticado contra os cainganges que estão encurralados no final da área de conflagrada (O ESTADO, 15/08/1985, p. 02).

Segundo o que consta, a situação também se agravou após a queima da casa do índio

Gabriel Fernandes, atribuída aos colonos. Por outro lado, “Os brancos não aceitaram a autoria do crime e disseram que era um pretexto montado para justificar nova onda de violência” (O ESTADO, 15/08/1985, p. 02). Diante da situação, circulavam informações de uma possível “invasão” de índios na localidade. O jornal chega a entrevistar o comandante do Segundo Batalhão da Polícia Militar, Tenente Coronel Nicodemus Bráulio Cordeiro, conforme segue abaixo parte da sua declaração sobre o fato:

O comandante disse que há realmente possibilidade de uma invasão de índios do Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, pois o serviço de informações da PM detém informes sobre a mobilização existente entre as chefias do Sul brasileiro para esse fim. O oficial superior explicou que a PM está alerta para evitar choques entre brancos e índios e que todos os dispositivos de segurança necessários foram acionados. A preocupação da Polícia Militar não é somente em relação à possibilidade de invasão de índios, mas sobretudo pela reação que os colonos terão como o esgotamento do prazo fixado na semana passada para que o Governo central definisse a questão (O ESTADO, 15/08/1985, p. 02).

É possível perceber que o jornal constrói certa espetacularização sobre o fato, afirmando se tratar de uma possível invasão de indígenas na região. Na data das declarações, o próprio periódico informa que “Quinze caciques e líderes indígenas dos três estados do Sul do Brasil estão em Chapecó. Eles vieram prestar solidariedade aos caingangues do Toldo Chimbanguê e advertir as autoridades para as consequências que o conflito terá se os índios forem novamente vítimas de agressões”. De acordo com o jornal, os caciques formavam um conselho que se destinava a debater, analisar e propor soluções para problemas em comum naquele período. Contudo, da reunião dos caciques, a fala extraída e publicada registrava a seguinte informação:

Ontem, eles falaram ao “O ESTADO” e renovaram uma advertência: há 4 mil índios espalhados nas reservas de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná esperando a ordem para marcharem sobre Chapecó, com destino a Toldo Chimbanguê. Essa marcha acontecerá se os brancos iniciarem hostilidades e violências contra os caingangues (O ESTADO, 15/08/1985, p. 02).

Dessa forma, seguindo a linha de uma possível invasão, o jornal publicou no próximo dia: **Cresce a tensão em Sede Trentin e já têm 600 homens da PM na região.**

Chapecó – A bandeira branca hasteada ontem em Sede Trentin pelos colonos em sinal de paz e a decisão da comunidade branca de esperar o arbitramento federal para o conflito de terras não conseguiram produzir o esvaziamento da tensão, como se esperava. Na madrugada de ontem, um paiol indígena foi incendiado em ato atribuído aos colonos, enquanto o conselho de caciques da região sul anunciava que quatro mil índios estão acampados nas proximidades de Chapecó. Estes estão prontos para marcharem sobre a área, caso ocorram atentados contra os Caingangues lá instalados. Houve também troca de tiros durante a madrugada mas a polícia não conseguiu identificar os atiradores [...] (O ESTADO, 16/8/1985, p.02).

É interessante perceber como as notícias evidenciam os dois grupos em situações distintas. A situação de “extrema tensão” devido à possibilidade de uma invasão por parte de indígenas de outras regiões e aldeias cria automaticamente, associado aos indígenas do Toldo Chimbangue, um clima tenso que é agravado por conta de suas ações, ou suas possíveis ações. Por outro lado, os colonos, mesmo sendo acusados de terem incendiado um paiol, aparecem referenciados pelo ato de hasteamento de uma bandeira branca em Sede Trentin, em sinal de paz, mesmo que esta não tenha produzido o esvaziamento da tensão, como se esperava, conforme citou o jornal. A ideia de que os “brancos” haviam hasteado bandeira da paz repercute na forma como os colonos são vistos naquele momento, ou como gostariam de serem vistos: como vítimas.

Os colonos já vinham afirmando sua agonia em permanecer naquela situação de indecisão e, neste momento, eles também passam a colocar-se como vítima das ações e/ou das futuras ações dos indígenas, como pode ser visto no título da notícia do dia 17 do mesmo mês: **Brancos temem ataque dos índios e retiram famílias de Sede Trentin**. Na notícia, mais uma vez, a situação de extrema tensão era destacada e, somada a ela, a situação dos colonos.

A presença dos líderes índios e dos funcionários da Funai aumentou a tensão em Sede Trentin. Os colonos estavam preocupados e angustiados com a situação. O clima é tenso e ninguém mais resiste, revelou o líder dos colonos Fidelis Trombetta. Disse que mulheres, jovens e crianças não suportam mais a tensão e muitos estão ficando abalados por doenças nervosas. ‘Não há mais tranquilidade para trabalhar nem para viver’, queixa-se Trombetta. Os brancos continuam temerosos de uma invasão, embora a Polícia Militar mantenha diuturnamente seu esquema de segurança (O ESTADO, 17/08/1985, p. 02).

O constante clima de tensão permeará a questão, no qual ambos os grupos, em meio ao desgaste e ao clima cada vez mais pautado por ameaças, entre outros, buscarão por meio de diferentes estratégias, garantir a terra disputada em seu benefício. A partir de então, os índios passam a pressionar o governo para que efetivamente devolvesse suas terras, e os colonos, por sua vez, tentam reverter a decisão de que os índios detinham o direito sobre elas e que, por isso, deveriam ser desapropriadas. Por meio das publicações do jornal, podemos observar duas frentes: as entidades pressionando o governo em favor dos indígenas, e os colonos, juntamente com os políticos da região, buscando reverter, por meio da esfera política, a confirmação de que as terras deveriam ser entregues aos indígenas.

Nesse sentido, entre os meses de agosto e setembro de 1985, o jornal destacou em suas páginas, atos públicos, jejum e greve de fome no sentido de chamar atenção da situação e de pressionar o governo para uma solução para os Kaingang. Em 31/08/85, o jornal publicou: **Índios de Chapecó têm ato público e solidariedade nas ruas da Capital**. Por ocasião do ato, segundo o jornal, um grupo de pessoas pertencentes a entidades de

Florianópolis, Joinville, Lages e Curitiba, avisavam que iniciariam uma greve de fome no dia 04 de setembro, caso o governo não realizasse a devolução das terras aos índios, dentro da extensão mínima definida pelos índios em torno de 1200 ha. Acompanhando de perto a demanda, o jornal, no dia 07 de setembro, publica notícia informando o início da greve de fome dos indigenistas. Iniciava na sede da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em Florianópolis, greve de fome em solidariedade aos índios Kaingang. “O Indigenista Wilmar D’Angelis [...] disse que essa greve é o último recurso. Segundo ele, o Governo está com tudo na mão para resolver o problema dos índios só falta uma atitude favorável aos caingang” (O ESTADO, 07/09/1985, p. 08). Na ocasião, os grevistas afirmavam que os indígenas estavam encurralados pela polícia, pelos colonos e pela política local, e o governo até então não expressava preocupação com a situação. O jornal continuou a dar destaque para a situação conforme pode ser visto nos títulos: **Indigenistas mantêm greve de fome só com água e chimarrão** (10/09/85, p. 05); **Promessa do Ministério suspende a greve de fome de apoio aos índios** (12/09/85, p. 08); **Pastorais fazem jejum por um dia em solidariedade aos índios** (24/09/85, p. 08); **Indigenistas aceitam solução para caingangues e param greve de fome** (26/09/85, p. 08). De acordo com as notícias, as ações dos indigenistas se estenderam até a informação de que o governo decidiu por desapropriar as terras.

Se a confirmação da demarcação dos 912 hectares para os índios colocava fim momentâneo à mobilização e a greve de fome dos indigenistas, para os colonos, ela significava, ao contrário da aceitação, a continuidade da posição que as terras jamais poderiam ser entregues a índio algum. Assim, frente a informação que o governo, por meio dos estudos da Comissão Interministerial havia decidido pela desapropriação das terras, em benefício aos indígenas,

Os colonos de Sede Trentin reagiram com frieza disseram que “têm muitas informações a dar à Comissão Interministerial” que visita hoje na área. Os produtores rurais permanecem insistindo na posição adotada deste ou início do conflito: retirar os índios e manter os colonos.” Essa comissão não pode tomar uma decisão em favor dos índios sem nos consultar” não abdicar de suas posições (O ESTADO, 22/08/1985, p. 08).

Nesta mesma notícia, o jornal também destaca a reação dos colonos que reafirmavam as palavras desde o início da problemática: “nós não vamos sair daqui porque temos escritura pública de posse da terra, porquê vivemos aqui há quase 60 anos e porque não temos para onde ir se daqui sairmos”, [...] “Daqui só saímos arrastados ou mortos.” (O ESTADO, 22/08/1985, p.08). Em meio a esse novo momento, quando a devolução das terras aos indígenas se tornou pública, os colonos bem como os políticos que os apoiavam, tomaram como estratégia buscar reverter a questão no campo político. No segundo semestre de 1985, o jornal deu ampla cobertura para as atividades de uma CPI sobre Sede Trentin.

De procedência do Deputado estadual Hugo Biehl (PDS), a CPI objetivava “[...] o conhecimento do fato que envolve famílias de agricultores e outras que se apresentam como de silvícolas”¹³. Assinado por quinze deputados o requerimento ao final reforçava que buscava “[...] a verdade através de um procedimento legal que promova para o problema uma solução de justiça”. A resolução n. 54/85 constituiu a Comissão com a participação dos seguintes deputados: Irai Zilio, Ademir Bortolini, Hugo Biehl, Eloy Ranzi e Bulcão Vianna.

Os deputados de Santa Catarina defendiam que tanto a Funai como as Comissões, na época chamadas de interministeriais, as quais representavam os ministérios do governo federal, não conheciam a realidade de Sede Trentin, pois tinham acesso a apenas dados parciais, forjados pelo Cimi e pela própria Funai. Foi com estas prerrogativas que os políticos ligados à região Oeste movimentaram a implantação da CPI sobre Sede Trentin, buscando reverter a decisão de nível federal e revelar “a verdade” sobre Sede Trentin”.

Sobre essas ações, o jornal publicou várias notícias, colocando seus leitores a par da situação. **Deputados querem solução política para acabar com o conflito de Trentin** (30/09/85, p.03); **Requerida CPI para o conflito de Sede Trentin** (06/11/1985); **Assembléia vai instaurar CPI para discutir problemas de Sede Trentin** (07/11/1985, p. 14); **Colonos aguardam com otimismo o trabalho da CPI de Sede Trentin** (08/11/1985, p. 10); **Colonos de Sede Trentin preparam uma caravana para depor na CPI** (21/11/1985, p. 09); **Colonos acusam Cimi e Funai de provocação** (27/11/1985, p. 09); **Membros da CPI sobre Sede Trentin acusam a Funai de não colaborar** (28/12/1985, p. 08).

Com a CPI, os políticos envolvidos davam aos colonos uma “esperança” da possibilidade de não saírem de suas terras, pois, ao contrário do que se divulgava a respeito de uma análise isenta, era evidente que a referida comissão buscava reverter as decisões favoráveis à demarcação. Tanto é que um dos encaminhamentos/sugestões dadas ao final de uma das reuniões da CPI, no dia 02/12/1985¹⁴, era de que se fazia necessário

[...] combater, primeiro, a imemorialidade daquele laudo da Funai. No momento que nós provarmos que eles não são índios, são meros caboclos; no momento que nós provarmos que aquele cemitério que embasou a sustentação deste laudo e aquele cedro realmente não são característicos de uma aldeia indígena, de uma aldeia imemorial, aí nós teremos muitos elementos para chegar como uma autoridade e dizer que fizeram um laudo parcializado, um laudo de encomenda, fizeram um laudo que está provado [...] que ele não tem embasamento fático nenhum. Aí eu acho que nós chegaríamos lá. É a minha primeira sugestão (SANTA CATARINA).

13 Extraído do Requerimento Nº 39/85, da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, de 04/11/1985. Fonte: Acervo do centro de Memória da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina (Alesc).

14 Depoimento de A.H.F. Procurador do Estado.

Por fim, sem duvidar da suposta isenção dos envolvidos na CPI e sua clara tentativa de contestar o laudo antropológico, as notícias deram um apanhado mais voltado às expectativas dos colonos e aos seus depoimentos, que na época defendiam a tese de que nunca existiu índio naquela localidade e que os índios lá existentes vieram de outras regiões, sendo em sua maioria caboclos e não índios.

Na contramão dos discursos dos colonos e dos políticos, o Cimi e outros agentes e entidades afirmavam que alguns políticos não contribuíam para a resolução da questão, enganando os colonos e colaborando para um maior acirramento entre os dois grupos, construindo efetivamente uma ideia de conflito entre eles. Dentro desse contexto, uma das estratégias, segundo Cimi-Regional Sul¹⁵ (1985), foi negar a condição indígena dos Kaingang que ocupavam as margens do rio Irani há cerca de 150 anos.

Ao contrário dessa concepção, ideia extremamente utilizada pelos colonos ao longo da questão, “para os povos indígenas o espaço é sagrado porque é habitado por memórias coletivas e tradições culturais enraizadas no tempo que somente podem se reproduzir naquele local” (BRIGHENTI, 2011, p. 1349). Nacke (2007) ressalta que, para os Kaingang, seus territórios contemplam “[...] os locais onde estão enterrados seus antepassados e seus ‘umbigos’ e onde pretendem enterrar suas ‘cabeças’” (NACKE, 2007, p. 38). É dessa forma que a ocupação imemorial do Toldo Chimbangue pelos kaingang possibilitou a recuperação e regularização de parte de seu território em 1985.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicialmente, é preciso salientar a importância do jornal enquanto fonte histórica do contexto de lutas pela terra no Oeste, com destaque especial, nesse caso, para o movimento dos indígenas em prol da retomada de suas terras na região, fato extremamente marcante para o período pós ditadura civil-militar no Brasil. O acompanhamento da questão e das ações dos grupos envolvidos deixou registrado uma quantidade considerável de informações, discursos e imagens daquele momento, tornando-se um importante material a ser ainda investigado sob diferentes enfoques.

No recorte temporal no qual encontramos as notícias sobre o contexto de retomada das terras dos índios do Chimbangue, o jornal, além de informar os seus leitores, também estabeleceu recortes, seleções, organizou os fatos, dando sentido àquela realidade representada. **O Estado** noticiou e produziu suas narrativas sobre o desenrolar da disputa pela terra, bem como sobre os indivíduos envolvidos, submetendo a situação à análise dos diferentes grupos de leitores que tinham acesso na primeira metade da década de 1980.

¹⁵ Ver texto de apresentação do livro de Julio Marcos Germany Gaiger, **Toldo chimbangue: direito kaingang em Chapecó, análise jurídica** de 1985.

O modelo de jornalismo seguido pelo **O Estado** possibilitou o contato com os discursos de ambos os grupos, que também se utilizaram da imprensa como meio para levar a público suas vozes e pressionar as autoridades da época. Pelas lentes dos jornalistas, foi possível perceber, além dos índios e colonos, os grupos em torno da questão e como o próprio jornal acabava por acioná-los, em nome dos próprios envolvidos no caso.

Por mais que entre o final da década de 1970 e início de 1980 sabia-se da conturbada relação entre os dois grupos naquela localidade, bem como os casos de violência anteriormente citados, foi possível perceber que a questão chegou no jornal apenas a partir de 1982. Pode se dizer que anterior a esse período o assunto era visto como algo mais isolado não chegando a estampar uma capa ou um espaço em um jornal de circulação estadual. Como mostramos, foi a partir de 1982 que os índios, em parceria com os órgãos da Diocese de Chapecó – Cimi e CPT, avançam de forma mais intensa na retomada de suas terras, pressionando a Funai e denunciando, com maior alcance, a situação vivida na localidade. Em certa medida é o momento em que, em nível estadual, o assunto começou a circular pelas páginas de **O Estado** com maior frequência.

Foi entre 1984, e principalmente em 1985, que o jornal destinou maiores espaços para a problemática. O assunto passou a figurar como um dos temas do Oeste Catarinense de maior impacto publicado num espaço destinado aos assuntos de Santa Catarina. Não por acaso, foi nesse período que a questão toma maior visibilidade por conta do acirramento da relação entre os dois grupos, como também entre seus apoiadores. Nesse período, o jornal repercute de forma intensa a situação de conflito naquele espaço, atualizando as ações dos grupos e o cenário de ameaças e violências.

Naqueles anos, o jornal estabeleceu uma mediação entre a realidade observada na região e seus leitores. Sua narrativa transitou de um cenário inicial de mobilização dos indígenas em 1982, desencadeando acusações, troca de argumentos e comprovações documentais entre os grupos, para um quase conflito armado em 1985, conforme sugeriam suas notícias, no contexto de confirmação das terras como sendo dos indígenas. A cobertura ampla possibilitou esse acompanhamento da questão e atualização dos ocorridos, criando no jornal a possibilidade de observar os eventos ocorridos a partir da seleção dos fatos e sequência de suas notícias.

O jornal, dessa forma, no exercício de sua função, promoveu uma construção e hierarquização de certos “episódios” e/ou assuntos. Determinados episódios sinalizaram pontos de maior envergadura, como se fossem as ações macros que direcionavam os rumos da questão e, conseqüentemente, o desdobramento de mais notícias. São também os episódios de maior destaque que possuem, a nosso entender, maior parcela de responsabilidade na fixação de uma representação sobre a questão noticiada, como, por exemplo, as narrativas que destacam os momentos de tensionamentos entre as partes sugerindo aos

leitores a imagem de uma em quase estado de guerra.

A cobertura do jornal colocou em evidência a região Oeste e as tensões em torno da terra. Assim, no jornal não circulavam apenas imagens e as versões sobre a disputa de terras em Sede Trentin/Toldo Chimbangue, mas, sim, as impressões sobre uma região que figurava novamente para o restante do estado como um espaço em disputa e conflituoso.

Como este trabalho se limitou a analisar apenas o contexto de retomada das terras até o período de publicação do decreto de reconhecimento da área, em 1985, isso não significa afirmar que a problemática se encerrou. Nos anos seguintes, os índios e colonos continuaram sendo noticiados pela imprensa, contudo, a partir de novos problemas e enfoques. O processo de indenização das famílias de colonos, transferência para outras áreas, problemas/disputas envolvendo os próprios indígenas, bem como a reivindicação pela demarcação da outra metade da área (Toldo Chimbangue II) permearam a segunda metade da década de 1980.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O Movimento Indígena no Oeste Catarinense e sua Relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas Décadas de 1970 e 1980**. Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em História da UFSC) – Universidade Federal de Santa Catarina. 2012.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Territórios em movimento: conflito por espaço e memória na regularização das terras indígenas em Santa Catarina. In: **Anais do I Seminário Internacional História do Tempo Presente**. Florianópolis, UDESC, ANPUH-SC, PPGH, p. 1.335-1.350, 2011.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; NÖTZOLD, Ana Lucia Vulfe. Dom José Gomes e as terras indígenas: análise de uma experiência de intervenção em políticas públicas. **CADERNOS DO CEOM**, Chapecó, v.22, n.30, p. 207-225, jun. 2009.

CABRAL JUNIOR, Vilson Antônio. Terraços do tempo: memória e identidade entre kaingang e colonos na luta pela terra. **Grifos**. n. 2, p. 76-89, jul. 1995.

CAPUCCI, Alberto. Guerreiro José, semeador de esperança e coragem. In: UCZAI, Pedro F. (Org.). **Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo**. Chapecó, SC: Argos, 2002. p. 265-283.

CARBONERA, Mirian. **A relação de Dom José Gomes com os pequenos agricultores e índios, a partir da imprensa escrita**. Chapecó, 85 f.: Monografia (Conclusão do curso de História) - Universidade Comunitária Regional de Chapecó, 2003.

CARTA dos Índios do Chimbangue de junho de 1982. Fonte: Anexo do livro Toldo Chimbangue: história e luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: Regional Sul do CIMI, 1984, de Wilmar D'Angelis.

CENTRO DE MEMÓRIA DO OESTE CATARINENSE – CEOM/UNOCHAPECÓ. Acervo Comarca de Chapecó.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma história dos índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do Ceom**, Chapecó - SC, v. 6, p 07-91, 1989.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha *et al.* **Toldo Chimbangue**: história e luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: Regional Sul do CIMI, 1984.

D'ANGELIS, Wilmar. **Entrevista com Wilmar D'Angelis**. [16/09/1996] Entrevistador: Hilda Beatriz Dmitruk, 1996. Fonte: Acervo CEOM/Unochapecó.

Depoimento de A.H.F. Procurador do Estado. Fonte: CPI de Sede Trentin 1985-1986. Acervo do Centro de Memória da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina - ALESC.

INFORMATIVO Luta Indígena. Fonte: Acervo CEOM/UNOCHAPECÓ; Acervo CIMI-REGIONAL SUL-Chapecó.

JORNAL O ESTADO – 1980-1985. Fonte: Acervo Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina.

NACKE, Anelise. Os Kaingang: passado e presente. *In*: BLOEMER, Neusa Maria Sens *et al.* **Os Kaingang no oeste catarinense**. Tradição e atualidade. Chapecó: Argos, 2007. p. 33-42.

SANTA CATARINA. Assembleia Legislativa. **Acervo do Centro de Memória**.

RENK, Arlene. O conhecimento do território: a Bandeira de Konder. *In*: **Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina** (ORG.). A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras. Chapecó: Argos, 2005. p. 109 – 128.

“NÓS TEMOS QUE SE DEFENDER, QUAL É O INOCENTE QUE VAI MORRER SEM DEVER NADA”¹: A ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS CONTRA O ESTADO E A RETOMADA DAS TERRAS DE RIO DAS COBRAS-PR

Eder Augusto Gurski

INTRODUÇÃO

A criação dos Estados Nações modernos é fundamentada na construção de uma hegemonia, tanto para o povo quanto para o território, assim como descrito por Aníbal Quijano (2005), representação que tem implicações diretas nas diversidades e nas identidades dos povos. A formação do Estado Brasileiro relegou aos povos indígenas um espaço representativo que objetivava ou sua eliminação ou a sua integração à chamada Nação, uma vez que o objetivo central era a dominação das suas terras. Até a promulgação da Carta Constitucional de 1988 os textos legislativos, entre eles as constituições de 1934, 1937 e 1946² e o Estatuto do Índio de 1973, reforçavam as políticas integracionistas mantidas através de seus órgãos de assistência, em um primeiro momento com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e posteriormente, pós 1967, com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Embora as populações indígenas não se reconhecessem nesses planos hegemônicos e nas fronteiras de cidades, estados e países, as políticas indigenistas agiram como formas de apagar a diversidade e instituir a unidade nacional. Essas tentativas encontraram obstáculos no protagonismo dos povos indígenas, também no campo político. A composição do Movimento Indígena que surgiu nos anos 1980, tem seu início com articulações e retomadas em âmbitos mais micros. Além disso, nas disputas que se estabeleceram no campo indigenista durante as décadas de 1970 e 1980 estavam envolvidos diversos agentes, os quais auxiliaram nas lutas dos povos indígenas em favor da demarcação de suas terras.

Destaco na narrativa alguns agentes específicos, influenciado pelos escritos do historiador Carlo Ginzburg (1989), tracejo por uma análise mais micro, busco através dos nomes próprios uma linha de condução que possibilite compreender melhor as práticas e ações que a política indigenista da época proporcionava. Concordando com Bruce Albert (2005), vejo o movimento sendo articulado tanto pelos povos indígenas e suas lideranças, e sua ligação com uma rede de apoiadores.

¹ Fala da liderança Guarani em Rio das Cobras Valdomiro Karai Tupã Pires de Lima durante uma entrevista para um jornal no ano de 1978. In: DIÁRIO DO PARANÁ. Os direitos segundo Karai-Tupa. 23 de fevereiro de 1978. p.10. Acervo CIMI-SUL. Pasta: Recortes de Jornais/RDC. Luziânia-GO.

² A Constituição de 16 de julho de 1934 foi a primeira a tratar das terras indígenas, seguindo os seguintes termos: “Art. 5º - Compete privativamente à União: XIX - legislar sobre: m) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional. Art. 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”. Caberia a União a responsabilidade de administrar a política indigenista. As Constituições de 1937 e de 1946 reproduziram os mesmos aspectos que sua antecessora quanto às questões dos direitos indígenas

A partir das reflexões de Quijano (2005), os Estados Nação têm por característica o poder de nomear, de identificar, de categorizar, de delimitar as fronteiras através de um processo de colonialidade, fundamentado na aplicação de controle, de violência física e simbólica. Os discursos autorizados, como os chamaria o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2011), que regulamentam o campo indigenista e emanam do Estado, constroem historicamente a representação de uma identidade genérica, colocando toda diversidade dos povos em um único conceito: índio.

As categorias funcionam, então, como estigmas e signos, mas também como poderes. Como afirma Bourdieu, o “ato de categorização, quando consegue fazer-se reconhecer ou quando é exercido por uma autoridade reconhecida, exerce por si só um poder” (BOURDIEU, 2008, p.110). A categorização, assim, dá existência a certas identidades por meio da construção representativa, fundamentada e objetivada no discurso e no poder colonial do Estado Nacional. Desta forma, é na alquimia da representação que se constrói e categoriza os grupos no campo jurídico e político.

Contudo, os povos indígenas redefiniram uma identidade frente ao poder do Estado utilizando-se de um sincretismo estratégico. Ou seja, as categorias genéricas são tomadas e adaptadas em discursos de união. Os elementos centrais, assim, estariam em como se articulam, com que bases e contextos se deparam para a construção e manutenção das fronteiras étnicas e dos traços diacríticos que elencam para dar sentido a sua organização. É neste sentido que o foco de análise passa ser as formas de construção das fronteiras e não o conteúdo cultural que está dentro delas.

Entendo que a formação do Movimento Indígena, assim como as retomadas das terras de Rio das Cobras no Estado do Paraná, são movimentos de resposta às tentativas históricas de imposição colonial. Para chegar ao contexto da retomada das terras de Rio das Cobras ocorrida nos anos 1978, parto das ações do Estado através do Serviço de Proteção aos Índios, destacando a atuação de alguns dos encarregados de posto, compreendendo-os como agentes de um sistema de controle dos corpos e dos territórios, de estratégias que partem de um poder colonial, assim como destacado pelo peruano Anibal Quijano (2005). Na narrativa trago à baila uma série de documentos, entre eles jornais de circulação nacional, um informativo interno do CIMI-Sul intitulado Luta Indígena³, alguns relatórios do SPI e o Relatório Figueiredo. Entretanto, antes de lançar mão das questões referentes a Rio das Cobras, é fundamental compreender o contexto geral do Movimento Indígena e do início das Assembleias Nacionais de Lideranças Indígenas.

3 O Luta Indígena foi um informativo Interno da Regional Sul do Conselho Indigenista Missionário. Teve seu início de nos anos 1976 e se manteve ativo até os anos de 1984, quando foi centralizado no Jornal Porantim. Essa fonte é fundamental para compreender a importância das atuações do CIMI, uma vez que fazia a circulação de informações internamente com o objetivo de fortalecer os laços entre os aliados. Foi um importante instrumento de luta contra as estratégias do Estado.

“COMO DIZ O DITADO, NÉ? UMA ANDORINHA SÓ NÃO FAZ VERÃO”: O MOVIMENTO INDÍGENA E SUAS ARTICULAÇÕES INICIAIS

A extinção do SPI, em razão de inúmeras denúncias acerca de abusos de poder e exploração dos povos indígenas, fez eclodir críticas nacionais e internacionais à administração do Estado Nacional (LIMA, 1995). Contudo, mesmo depois da criação da Funai, em 1967, os planos destinados às populações indígenas continuavam sendo os de integração.

O Estatuto do Índio, promulgado em 1973, figura, até então, um dos documentos mais importantes acerca do direito territorial e do reconhecimento étnico. Contudo, o documento surgiu mais como uma forma de abrandar o cenário de críticas e pressões do que como um avanço de aplicações práticas⁴. O estatuto previa a demarcação de todas as terras indígenas do Brasil em um prazo máximo de 5 anos. Além do prazo não ser cumprido, o Governo Militar acirrou ainda mais as investidas contra as demarcações de terras indígenas, tendo como um dos pontos mais críticos o projeto de Emancipação dos povos indígenas em 1978 (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Contudo, as tentativas integracionistas aplicadas pelo Governo Militar, na década de 1970, encontram barreiras no protagonismo das populações indígenas, que longe de aceitarem as imposições hegemônicas do Estado, fortalecem-se em um movimento que buscou no campo político sua representatividade. Mas, para que fosse formado tal movimento era preciso centralizar as demandas. Os passos iniciais foram dados a partir de 1974, quando, segundo João Pacheco de Oliveira (1998), ocorreram as chamadas Assembleias Indígenas.

Ao final dos anos 1970 e principalmente ao longo dos anos 1980, diferentes povos se uniram na luta por seus direitos e conquistaram o capítulo 231 da Carta Constitucional de 1988. Como reverbera Ailton Krenak, “Houve uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980” (COHN, 2015, p.248). Esse levante culminou não apenas na conquista do direito constitucional, mas também na criação da União das Nações Indígenas (UNI). Neste processo destacam-se a representatividade fundamental de lideranças como Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Davi Kopenawa Yanomami, Mario Juruna, Raoni Metuktire, Marçal de Souza e tantos outros porta-vozes que estavam dispostos a lutar pelos territórios e a sobrevivências de seus povos (LOPES, 2011). Líderes que são exemplos das reinvenções de seus povos para a luta política contra as imposições do poder simbólico do Estado.

Segundo Bicalho (2010), as Assembleias de Lideranças Indígenas foram realizadas

⁴ Oliveira Filho (1995) destaca a publicações de edições de luxo do Estatuto do Índio traduzidas em inglês e francês. Fato intrigante é que não foram produzidas edições em nenhuma língua indígena.

inicialmente através do auxílio do Cimi⁵, e foram fundamentais para a construção do um pensamento coletivo de luta por direitos. Serviram como espaço de diálogo e instrumentalização política, onde as demandas eram não apenas colocadas em pauta, mas discutidas em termos práticos de ações a serem tomadas, tanto recorrendo a esferas jurídico/políticas quanto fazendo as retomadas das suas terras por conta própria. Entre os anos 1974 e 1980, segundo Matos (1997), foram realizadas cerca de 57 Assembleias nacionais e regionais.

Os objetivos das Assembleias, segundo o Cimi, giravam entre 4 eixos básicos, seriam: a) participação de lideranças e representantes dos povos indígenas dando depoimentos sobre suas situações; b) a discussão dos problemas apresentados pelos participantes; c) buscar soluções que partam dos próprios povos indígenas, por meio do estudo do Estatuto do Índio; e, por fim, d) deveria ser gerado documentos a serem enviados para a presidência da Funai e para a imprensa (CIMI-SUL, 1977).

A primeira em âmbito nacional aconteceu em Ijuí no Rio Grande do Sul, entre os dias 16 a 18 de abril de 1977. A VIII Assembleia de Chefes e Representantes Indígenas, segundo informações publicadas no Luta Indígena, reuniu representantes dos povos “[...] Bororo, Pareci, Xavante, Apiká, Terena e Kayabi do Mato Grosso, Kaingang e Guarany da região sul (Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul)” (CIMI-SUL, 1977, p. 2). Essa reunião também foi a primeira a ter a participação ativa de uma mulher, Xod Fed do povo Kaingang no Rio Grande do Sul. Uma presença extremamente simbólica, levando em consideração o contexto majoritariamente masculino e patriarcal que se apresentava nas discussões acerca das políticas indigenistas. Xod Fed, de Irani no Rio Grande do Sul, faz um relato muito forte da situação pela qual passou com seus 4 filhos. Eram crimes cometidos pelos funcionários do Estado, através do poder que detinha o Chefe do Posto:

Depois que entrou os Chefes de Postos, os Índios foram saindo da terra, até que tomaram parte das terras, foram rodeando. [...] Eu tô com 25 anos, em 10 anos não to vendo nada. Tô vendo só o sofrimento da minha gente. O chefe (do Posto) é o mais pior; que dá mais apoio pro branco. [...] Faz três meses que eu me juntei com o XANGU, ficamos 15 dias fora da aldeia: Antes eu era mulher de um branco de lá, e quando nós chegamos pönharo nós na cadeia. E judiaram de nós que nem nós fosse bandidos, pela ordem do Chefe do Posto, o Lincoln da Silva. Só por que eu abandonei o homem branco que metia o laço em mim. Até que um dia eu resolvi deixa ele. De tanto sofrer a gente resolve. [...] Entraram na cadeia dois indianos (mestiços), Lourenço e o Belomir, com uma faca e uma sogá prá me atar. Entrou pensando que eu sou bandida e ladrona. Fizeram estragos comigo, abusaram de mim sendo que eu tava esperando nenê do XANGU há 3 meses. Eles não respeitaram só por que eu tinha abandonado o branco prá ficar com meu sangue. Eu tenho 25 anos. Quando eu fui viver com o branco eu nem tinha doze anos. O branco só me queria por causa da terra (CIMI-SUL, 1977, p. 2).

5 Conselho Indigenista Missionário. Criado através dos pressupostos da Teologia da Libertação. Formulada por teólogos como Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff, segundo Lowy “vemos o surgimento de um pensamento religioso que usa conceitos marxistas e que serve de inspiração para todas as lutas de libertação” (2000, p. 12).

Em seu depoimento está a dor pelo qual passaram as mulheres indígenas em um cenário de controle extremo sobre os corpos femininos. As violências cometidas por homens brancos sobre as vidas das mulheres indígenas é algo inimaginável, vozes foram caladas, pedidos de socorro negados e vidas foram tiradas. O depoimento de Xod Fe escancara ainda mais a hostilidade e o controle instaurados através das políticas indigenistas dentro das comunidades.

Outra fala que chama a atenção é a de Tupã-y, liderança do povo Guarani no Sul do Mato Grosso, também conhecido como Marçal de Souza, demonstra um movimento que tomava cada vez mais força e dimensão. As expressões de Tupã-y soam bonitas, poéticas, mas cortantes, objetivas e conscientes das conjunturas políticas e jurídicas que cercavam os entraves das demarcações das terras indígenas. Como ele mesmo diz:

Tenho uma cicatriz na minha vida, no meu coração, que nem o tempo nem os séculos vão apagar. Que eu estou preocupado com meu povo. Eu estava querendo fazer verão sozinho. Como diz o ditado, né? Uma andorinha só não faz verão. Chegou a hora que nós sozinho não conseguiremos nada. Precisamos nos unir a braço, e levantar alto a voz dos nossos antepassados que foram massacrados. Chegamos a um ponto que nós os Índios devemos tomar a rédea do governo Indígena, e esse é o caminho certo: a assembleia, reunir, ouvir todos. Não é de hoje que eu sonhava com uma Assembleia de Índios. É uma coisa maravilhosa. Tem gente que quer que a gente sempre ande com a cangaia no pescoço. Eu fico emocionado, muito grato a vocês, principalmente esta gente que estão interessados em restaurar nossa tribo que foi uma grande nação, no passado (CIMI-SUL, 1977, p. 16-17).

Tupã-y após a VIII Assembleia de Chefes e Representantes Indígenas escreve um documento que foi publicado no boletim Luta Indígena intitulado Quem conhece o Índio é o próprio Índio as palavras das lideranças expressam a preocupação: “Chegamos à conclusão de que, quem conhece o Índio é o próprio Índio e jamais o branco chegará a entender o Índio. Muito menos os seus problemas [...] (CIMI-SUL, 1977, p. 2).

Além disso Tupã-y alerta para os problemas da imposição de uma política generalizadora, fundamentada em categorias, que visam a integração forçada dos povos indígenas ao que se entendia como projeto de Nação. Marçal de Souza destaca a importância de se levar em consideração a diversidade de povos: “Não se pode padronizar o Estatuto do Índio e aplicá-lo a todas as tribos indígenas. Hoje o problema do índio é complexo. Por isso merece estudo, para depois tomar as devidas providências, procurando soluções adequadas” (CIMI-SUL, 1977, p.1).

Na tentativa de homogeneização, o Estatuto do Índio teria instituído mecanismos de expropriação legal das terras (ALBERT, 2005, p. 202). A ritualização do controle sobre as populações indígenas permeou muitos dos textos normativos que antecederam o Estatuto, contudo, foi este último que determinou as bases jurídico administrativas atuais, não apenas para classificar as pessoas, mas, também, para ter o controle sobre

suas terras generalizando toda a diversidade que compunha a territorialidade dos povos indígenas no Brasil. A crítica apresentada por Tupã-y tem como alvo exatamente esta generalização, parte de uma ideia de nação indígena, marcando a alteridade do *nós* indígena em contraponto ao outro branco, com o objetivo de unir a diversidade de povos na luta contra um adversário em comum, que os enxerga e entende na categoria de índios (ALBERT, 2005, p. 202).

A representatividade alcançada, para além do domínio poético da língua portuguesa, fez com que a liderança Guarani se tornasse uma arma perigosa contra os ataques que estavam sofrendo os territórios indígenas. Segundo Prado e Aguilera Urquiza (2017), Marçal de Souza, ou Tupã-y, foi assassinado no dia 25 de novembro de 1983, com cinco tiros, um deles na boca, silenciando, assim, uma das principais lideranças indígenas. Os acusados do assassinato não foram condenados. Esse foi um golpe simbólico, como um recado a quem resolvesse ficar na frente dos planos do latifúndio e da colonização. Contudo, os povos não recuaram e continuaram fortalecendo suas ligações e organizações.

A articulação dos povos indígenas no que viria a ser conhecido como o Movimento Indígenas teve, inicialmente, suas bases regionais. Ao que se refere ao movimento indígena no sul do Brasil, a segunda metade da década de 1970, quando começaram a acontecer as Assembleias das Lideranças no sul, foi expressiva no que diz respeito a luta pela reconquista das terras Kaingang, Guarani e Laklânõ/Xokleng. Foi neste período que houve uma onda de retomadas nos três estados do sul, tendo seu início na Terra Indígena de Rio das Cobras.

Para compreender a retomada das terras, recorro a administração do Serviço de Proteção aos Índios, destacando um caso em específico envolvendo um encarregado de posto e toda sua família. É durante a atuação do SPI que se intensifica a grilagem de terras em Rio das Cobras, a entrada de posseiros, de madeireiras, de um contexto de controle extremo sobre a vida, e de estratégias específicas, suportadas por um poder colonial incrustado por séculos nas ações contra os povos indígenas no Brasil. A violência provocada pelo poder colonial, que pode também ser entendido como um poder simbólico, visa dominar todos os aspectos da vida humana, negligenciando a diversidade epistêmica e os modos de vida.

A INSTAURAÇÃO DO PODER DE CONTROLE: ASPECTOS DA ATUAÇÃO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS NAS TERRAS DE RIO DAS COBRAS

A demarcação das terras de Rio das Cobras já havia sido garantida no início do século XX. Em um primeiro momento, através do decreto n. 6, o governador do Estado do Paraná Francisco Xavier da Silva, destina as terras aos povos indígenas que estavam

no espaço antes conhecido como os campos do Xagú⁶:

Fica reservada para o estabelecimento da tribo indígena de Coroados, ao mando do cacique Jembrê e á outras tribus que quizerem alli se estabeler, uma área de terras comprehendida nos limites seguintes: A Este o rio das Cobras. A Oeste o rio União. Ao Sul a picada velha, que do Xagú vae á colonia da Fóz do Iguassú e ao Norte a picada nova que demanda a mesma colonia (PARANÁ, 1901).

Com o objetivo de expansão das terras, em 1914 foi medida, pelo auxiliar técnico José Joaquim Correia, uma área de 85.755.760 m², dando entrada na Secretaria de Estado de Obras Públicas e Colonização em 14 de setembro de 1914⁷. Essa área ficava entre os Rio União e Bormann e a definiam como terras destinadas aos povos indígenas. As práticas desenvolvidas pelo SPI começam a se espalhar pelas terras paranaenses principalmente depois dos anos 1942, quando são criados diversos Posto Indígenas sob a administração da 7ª Inspetoria Regional. Em 1937 outras informações reforçam a posse das terras pertencentes aos Kaingang e Guarani em Rio das Cobras, vindas de um dos funcionários do Serviço de Proteção ao Índio.

Em 1937, foi apresentado um relatório pelo inspetor do SPI no Estado do Paraná, Sertório da Rosa, em relação a sua viagem de inspeção a diferentes comunidades indígenas nos Estados de Santa Catarina e Paraná. As visitas aos chamados toldos ocorreram em junho de 1937, entre eles estava Rio das Cobras, onde o inspetor teria feito apenas uma visita rápida. Ainda como distrito de Guarapuava, Rio das Cobras, representavam a maior população Kaingang no Estado. O relatório foi enviado para o inspetor regional do Ministério do Trabalho Indústria e Comércio, Dr. Francisco Alexandre Roberto da Costa, em 11 de junho de 1937.

A inspeção de Sertório da Rosa durou trinta e sete dias, mas por falta de recursos financeiros o inspetor não permaneceu em Rio das Cobras para uma descrição mais detalhada. Segundo ele a locomoção era muito cara na região e indispensável para os trabalhos, Sertório da Rosa a descreve como uma “[...]vasta zona que abrange um perímetro de mais de cinquenta léguas onde vive uma população selvícola seguramente estimada em 2.500 pessoas, sendo a maior concentração de índios existente nestes três Estados do Sul” (SPI, 1937, p. 10).

Segue destacando a presença indígena: “[...] na estrada que vae de Guarapuava a Foz do Iguassu, dalli por diante, até a Serra dos Madeiros, existem muitos aglomerados

⁶ Segundo Lucio Tadeu Mota (2000, p.144) em seu livro *As Colônias Indígenas no Paraná Provincial*, Rio das Cobras era conhecida como sendo a Colônia Indígena do Xagú (aparece também como Xongu), que fazia parte do território tradicional Kaingang chamado de *Minkriniarê*. As diversas investidas feitas pelos governos provinciais pararam na força dos povos do que estavam nos campos do Xagú. Segundo Mota (2000), através do protagonismo indígena em suas lutas no *Minkriniarê* não foi possível instalar uma colônia militar, nem mesmo conquistar as terras.

⁷ Ofício nº29, enviado ao Interventor Manoel Ribas pelo escrivário Cildo Meireles. Curitiba, 5 de novembro de 1941. Acervo: Museu do Índio.

indígenas, beirando a referida estrada, destacando-se os de Jacutinga, Bormann e Ponte Grande” (SPI, 1937, p.11). Sertório da Rosa ainda oferece uma informação fundamental para a compreensão da extensão da posse territorial na época. Segundo ele teriam organizado uma “(...) planta das terras ocupadas por essa densa aglomeração selvícola, acusando uma área de 86.557.735 metros quadrados afim de que possa ser avaliada a verdadeira importância do problema indígena na referida região onde se faz urgente a organização de um importante sector do S.P.I., com pessoal e material sifficientes ao atendimento de tão vasto perímetro” (SPI, 1937, p.11).

Essa área é praticamente a mesma que foi demarcada no processo de demarcação que ocorreu durante os anos 1980. Ou seja, as terras que estavam entre os rios Bormann e União, e que não faziam parte do Decreto n. 6 de 1901, já estavam demarcadas para os Guarani e Kaingang desde 1913, segundo um mapa elaborado por Sertório da Rosa, com base no referido decreto de 1901 e também na delimitação feita em 1914 por José Joaquim Correia. A área de terras citada por Sertório da Rosa não foi levada em consideração, esquecida no governo Lupion e recortada através das ações dos funcionários do Serviço de Proteção aos Índio e do governo do Estado do Paraná.

O problema que ocorria dos conflitos entre indígenas e não-indígenas estava ligado fundamentalmente à situação da não regularização das terras. A população que não estava dentro dos limites estabelecidos estava em risco eminente de perderem seus espaços para a massa de migrantes, na sua maioria agricultores pobres, empresas madeireiras, e acordos políticos. O documento de Sertório comprova não apenas a necessidade de se terem as terras regularizadas, mas, também, que a presença indígena era muito grande em toda a extensão por ele descrita, que as demandas eram urgentes já no início do século XX e que as terras que foram demarcadas depois de 1980 já eram destinadas aos Guarani e Kaingang desde o início dos trabalhos do órgão do Estado.

Em 1942 foi criado o Posto Indígena de Rio das Cobras, também chamado de Posto Indígena Interventor Manoel Ribas. Até o ano de extinção do SPI, em 1967, destaco a presença dos seguintes encarregados de posto em Rio das Cobras: Francisco Krassuski em 1942, Vidalvino Lourenço de Souza em 1945, em 1947 assume Flávio Toczec e Raul de Souza Bueno em 1952.

O primeiro encarregado, Francisco Krassuski, inicia as construções do Posto, os roçados e a construção de uma escola improvisada, trabalhos feitos através da mão de obra indígena, em estratégias de domínio do tempo e do trabalho. A população Guarani, que estava nas terras requeridas para a demarcação, começam a aparecer nos relatórios de Francisco no ano de 1943, vitimados pelas doenças que assolavam a população indígena e se alastravam depois da chegada do encarregado. As denúncias sobre as invasões dos espaços onde estavam as pessoas do povo Guarani também se intensificam nos relatórios

de Francisco após o ano de 1943.

Na administração de Vidalvino Lourenço de Souza e de seus sucessores, Flávio Toczek e Raul de Souza Bueno, a população Guarani aparece raramente nos relatórios. Era comum que esses encarregados colocassem o número total de indígenas desconsiderando a diferença entre os povos, generalizando-os no termo índios. Faziam não por desconhecimento, uma vez distinguiam Kaingang de Guarani quando lhes convinha. As questões referentes a invasão das terras apenas são comentadas pelos três primeiros encarregados, sendo gradualmente deixada de lado, e chegando à administração de Raul Souza Bueno praticamente esquecida pelo Serviço de Proteção aos Índios.

A administração do SPI em Rio das Cobras não atuou sem que os indígenas se rebelassem contra os mandos do Chefe de Posto, um controle através de violências simbólicas e físicas, mas que não foi suficiente para calar completamente a voz das pessoas.

Em 20 de julho de 1959, um documento expedido por Raul de Souza Bueno para o Inspetor Deocleciano de Souza Nêê chamava a atenção para um personagem, o Guarani Valdomiro Pires de Lima. O chefe do Posto Indígena Rio das Cobras estava inconformado com as atitudes da liderança Guarani e exigia que Deocleciano de Souza Nêê tomasse medidas imediatas. Valdomiro Pires de Lima, também conhecido como Karaí-Tupã, liderança Guarani em Rio das Cobras, várias vezes foi a Curitiba para reivindicar a demarcação das terras de seu povo. Raul de Souza Bueno o descreveu como [...] um índio fazedor de confusão [...], continua ainda falando da uma de suas idas a Curitiba, na qual Dival José de Souza teria feito ele voltar, como consta “[...] esse é o mesmo índio que quando o Dival, veio aqui encontrou, perto de Guarapuava, que estava indo para Curitiba, o Dival, feis ele vortar [...]”⁸.

Raul de Souza Bueno termina negando as acusações de arrendamentos e violências: “[...] Valdomiro Pires de Lima, é muito mintiroso, o Snr. Casturino, começou a converçar com o índio e este feis estas mentira para ele, o índio é mesmo que um crinça, quando ajente começa dar uma cordinha eles vão converçando bobaje, até mesmo fasendo mentira⁹. Raul estava respondendo as denúncias feitas contra ele por Valdomiro Pires de Lima, investidas que demonstravam que a liderança Guarani estava articulando-se contra as práticas do encarregado do posto. Karaí-pupã tem papel central na luta por terra em Rio das Cobras, e voltara a aparecer na documentação na expulsão dos posseiros em 1978.

A administração de Raul de Souza Bueno, que assumiu o posto em 1952, durou cerca de dezesseis anos e figurou como um dos casos mais impactantes do chamado Relatório

8 Resposta de Raul de Souza Bueno ao Inspetor Deocleciano de Souza Nêê, 20 de julho de 1959. Micro Filme 063. Acervo do Museu do Índio

9 Resposta de Raul de Souza Bueno ao Inspetor Deocleciano de Souza Nêê, 20 de julho de 1959. Micro Filme 063. Acervo do Museu do Índio

Figueiredo¹⁰. Indo para além do que Antônio Carlos de Souza Lima (1995) chamou de “cerco de paz”, no relatório estão contidos os crimes mais hediondos cometidos contra os povos indígenas sob a administração do Serviço de Proteção aos Índios. Práticas de um poder tutelar que não se dissociava das ações violentas produzidas pela colonialidade. Essas características expõem um poder que perpassa os encarregados de posto, faz com que esse poder simbólico seja imposto e suas categorias aplicadas por meio das mais diversas formas de controle e violência. Aplicadas pelos encarregados e seus subordinados, as práticas giravam principalmente entre a imposição do trabalho, do civismo e da língua portuguesa, nesse processo a escola era a principal ferramenta, tendo domínio sobre a formação das crianças, na tentativa de inculcar desde cedo a lógica colonial.

No caso específico da administração de Raul de Souza Bueno toda a família é indiciada no Inquérito que gerou o relatório, acusados de crimes que simbolizam uma espécie de estado de exceção em Rio da Cobras, com requintes de crueldade. Raul de Souza Bueno era acusado de tortura no tronco¹¹, cárcere privado, trabalho escravo, enriquecimento ilícito e esbulho de trabalho indígena, junto com seus irmãos David de Souza Bueno, Lauro de Souza Bueno e seu filho Vivaldino de Souza Bueno (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, vol. 20, p. 4952).

Além disso, consta no inquérito, “[...]mantém ainda sob sua subordinação direta, sua mulher, professora Leonor Bueno” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, vol. 20, p. 4970). Leonor ocupava o cargo de “auxiliar de ensino”, nome dado a função de professora da Escola. Consta ainda que Raul mantinha relações de trabalho escravo através de trocas de serviços com Victor Minas Tolher Carneiro e João Garcia de Lima, esse também funcionários do SPI. Nos telegramas enviados e recebidos para a IR7 Raul nega qualquer tipo de arrendamento ou invasão¹².

Em publicação do Diário Oficial, na terça-feira, dia 10 de setembro de 1968, foram demitidos os integrantes da família Souza Bueno. A pena de demissão foi aplicada aos funcionários que foram julgados culpados dos crimes dos quais foram acusados no Relatório

10 No ano de 1967, por conta do cenário causado pelas denúncias e pela extinção do órgão, fora aberta uma Comissão de Inquérito pelo Ministro do Interior Gal. Albuquerque Lima, do qual o SPI fazia parte em seus últimos anos. Presidindo a comissão estava o procurador Jader Figueiredo Correia. Passando por diferentes Postos Indígenas e coletando documentos oficiais, relatos orais e depoimentos dos funcionários e indígenas e equipe da Comissão de Inquérito juntou um rol de fontes que possibilitaram a compreensão de uma forma de disputas de poder e crimes que partiam de uma forma organizada e minuciosa de agir. Esbulho de terra, trabalho escravo, grilagem, facilitação de arrendamentos, cárcere privado, torturas no tronco, venda ilegal de madeira, extermínio em massa, as atrocidades não paravam de surgir. O relatório gerado desta Comissão ficou arquivado e esquecido desde o ano de 1968, com a lenda de ter sido queimado, até ser descoberto pelo pesquisador Marcelo Zelic, no ano de 2012, possibilitou a abertura das Comissões da Verdade, que apuraram os crimes cometidos pelo Governo Militar.

11 Em relação ao tronco Jader Figueiredo destaca esta prática de tortura como sendo uma das características quase que exclusivas dos trabalhos realizados pela 7ª Inspeção Regional. As torturas eram cometidas como formas de punição daqueles que não aceitavam o poder e as regras dos Inspetores e Encarregados dos Postos Indígenas. O procurador descreve assim o instrumento de tortura: “Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente.” (RELATÓRIO FIGUEIREDO. Vol. 20, p. 4913.)

12 Micro Filme 063. Serviço de Proteção aos Índios. Acervo Museu do Índio.

Figueiredo. Além disso, alguns dos que foram demitidos tiveram seus processos criminais levados à frente, outros, porém, foram esquecidos em alguma gaveta.

A composição das equipes de funcionários do SPI era formada através de ligações por afetividade política, pessoal e, na maioria dos casos, familiar. As indicações de parentes eram muito comuns em todos os Posto Indígenas da IR7. O encarregado do Posto era, geralmente, quem indicava os demais trabalhadores, tendo destaque o cargo de “auxiliar de ensino”, que era ocupado pela esposa do encarregado. Os trabalhadores eram parentes próximos ou pessoas de alta confiança. O cargo de aprendiz era ocupado por indígenas, em muitos casos era uma liderança escolhida pelo encarregado para mediar e aplicar suas ordens aos demais. Todos esses, por sua vez, eram subordinados do Chefe da Inspetoria Regional. No caso específico dos Souza Bueno, Raul tinha ligações diretas com o chefe da IR7 Dival José de Souza, também citado no Relatório Figueiredo. Ambos faziam parte do mesmo grupo, agiam em acordo, beneficiando-se das práticas ilícitas cometidas há anos. Dival José de Souza era acusado de liderar os encarregados dos postos em um esquema de corrupção e crimes orquestrados.

A facilitação do arrendamento de terras, assim como a entrada de posseiros, não se agravou na gestão de Raul de Souza Bueno à toa, além das ligações e compadrios internos da IR7, existiram outros fatores determinantes para que as terras de Rio das Cobras fossem colocadas como alvo de invasão. Os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios contaram com o auxílio dos planos do Governador do Estado do Paraná Moyses Lupion, que objetivava destinar as terras demarcadas aos povos indígenas para a colonização e extração de madeira.

O ACORDO LUPION: A PROPOSTA DE DIMINUIÇÃO DAS TERRAS DE RIO DAS COBRAS

Como lembra Éder da Silva Novak (2018), no dia 12 do mês de maio de 1949 foi assinado um termo de acordo entre a União e o Estado do Paraná. Publicado em Diário Oficial no dia 18, o objetivo deste documento era regularizar as terras que foram destinadas aos povos indígenas no Estado. Na ocasião, o Ministro da Agricultura Daniel Serapião de Carvalho e o Governador do Estado do Paraná Moyses Lupion estabeleceram o termo “[...] considerando a situação irregular em que se encontram as terras devolutas reservadas pelo Estado, em diversas épocas, para o estabelecimento de tribos ou agrupamentos indígenas, [...] (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, vol. 18, p. 4444). Segundo o documento, os limites seriam estabelecidos a critério do SPI, como consta na cláusula segunda: “O Serviço de Proteção aos Índios determinará e localizará as áreas, compreendidas nas terras reservadas aos Índios pelo Governo do Estado do Paraná, a partir de 1900 [...]”

(RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, vol. 18, p. 4444).

A cláusula terceira determinava que as terras destinadas aos povos indígenas no Estado do Paraná deveriam ser revistas, organizando a quantidade de terras demarcadas com base no número de famílias assistidas pelos Postos Indígenas. As terras que estavam nos planos de redução faziam parte dos Postos Indígenas de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha. Como consta no documento, a redemarcação das terras deveria seguir: “[...] como critério básico para respectivas extensões, a área de 100 (cem) hectares por família indígena de 5 (cinco) pessoas e mais 500 (quinhentos) hectares para a localização do Posto Indígena e suas dependências” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, vol. 18, p. 4444). As terras que ficassem excedentes aos novos limites tornar-se-iam propriedades do Estado e seriam utilizadas para “[...] fins de colonização e localização de imigrantes” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, vol. 18, p. 4445). Quem faria a medição e a demarcação das terras destinadas a colonização seria a Fundação Paranaense de Colonização e Imigração (FPCI).

Assim, o Governo do Estado do Paraná, através do Decreto n. 13.722, de 19 de janeiro de 1951, revogou todos os decretos de posse de terras, assinados no início do século XX pelo governador do Estado do Paraná Francisco Xavier da Silva. Nestes termos Rio das Cobras ficaria com uma extensão de apenas 3,870 hectares. A população que foi considerada para a reelaboração dos limites de Rio das Cobras foi de 605 pessoas. Na tabela 1 é possível observar as propostas de redução pretendidas pelo acordo:

Tabela 1: Propostas de redução

Terras referentes aos P.I.	Decretos início de séc. XX	Acordo Lupion
Apucarana	68.536 hectares	6.300 hectares
Queimadas	22.632 hectares	1.700 hectares
Ivaí	67.247 hectares	7.200 hectares
Mangueirinha	17.810 hectares	5.560 hectares
Faxinal	19.205 hectares	2.000 hectares
Rio das Cobras	19.106 hectares	3.870 hectares

Fonte: Termo de Acordo, Brasil (1949)¹³.

A população indígena que foi considerada era baseada nos dados fornecidos pelos encarregados dos Postos Indígenas via relatórios. Essa forma de contagem gera diversos problemas, uma vez que não se sabe ao certo quantos indígenas estavam nas terras. Além disso, a população estimada por Sertório da Rosa, em 1937, fala de um número superior

¹³ Dados baseados também em Éder da Silva Novak e Lucio Tadeu Mota (2016).

a 2.000 pessoas. Como demonstram os relatórios dos encarregados do SPI, existia uma dificuldade muito grande em saber a quantidade de pessoas que existiam naquelas terras, sendo a diretoria geral do SPI completamente omissa ao longo dos anos.

Existiram várias tentativas de negar a forte presença Guarani e Kaingang por todos os anos de atuação do Serviço de Proteção aos Índios em Rio das Cobras, a população levada em conta era somente a que estava em contato com o Posto Indígena. Esses eram planos bem definidos de tomar o controle definitivo das terras: desconsiderar aqueles que não estão próximos ao posto ou não aceitam a administração do órgão do Estado; facilitar a entrada de grileiros, agricultores pobres e fazendeiros, para, aos poucos, exterminar a população indígena e liberar as terras para a colonização.

No dia 7 de novembro de 1955 através do parecer n. 582, o advogado Geral do Estado Newton de Souza e Silva, representando a Consultoria Geral do Estado do Paraná, relata o posicionamento do Estado e seus interesses nas terras demarcadas para os povos indígenas. Segundo o Advogado Geral do Estado do Paraná:

[...] devido ao nomadismo, os selvícolas são elementos negativos ao desenvolvimento da prosperidade material do Estado. Ceder-lhes mais terras, é contribuir para a devastação maior de nossas matas, subtraindo áreas úteis à lavoura racional, para convertê-las em desertos improdutivos. Parece que o Governo já demonstrou solidariedade humana aos Aborígenes, cedendo-lhes espaços razoável para as suas exigências de conservação e crescimento, em atenção aos fatores psicológicos e históricos que informam o problema. Preservada a tradição de respeito às origens da nacionalidade, cumpre agora orientar a política agrária, no sentido de proteger o esforço pioneiro e estimular sua energia criadora de riquezas e esperanças no futuro promissor da terra paranaense.¹⁴

Este era o cenário no qual os povos indígenas no Paraná estavam inseridos. Os planos de colonização e exploração das terras mexiam com os interesses econômicos. A imensa floresta e as terras agriculturáveis eram como o *El Dorado* de madeireiros e políticos. No meio do caminho desses interesses estava a presença indígena.

ENTRE A TERRA E AS ARMAS DE FOGO: OS PRESSUPOSTOS DA RETOMADA DAS TERRAS EM RIO DAS COBRAS

Devido a essas investidas e facilitações por parte do governo Estadual, com a extinção do SPI e a criação da Funai, o cenário continuou desfavorável para os povos indígenas. Se os encarregados de postos do SPI, na ponta da linha, eram quem cometiam e auxiliavam nos crimes, na Funai vai ser a vez dos chamados Chefes de Posto terem o poder nas mãos.

Ao longo dos anos de omissão do Estado e das práticas dos seus agentes, as terras

¹⁴ Parecer n. 582 da Consultoria geral do Estado do Paraná no dia 7 de novembro de 1955. Relatório Figueiredo. Pasta 18 página 4454.

de Rio das Cobras, segundo o informativo do Cimi Luta Indígena, teriam sido invadidas “[...] chegando em um ponto que, em 1975, conforme relatório oficial da Funai, Incra e governo do Estado do Paraná, 18.024, o que corresponde a 94,33% da área global, estavam nas mãos de intrusos” (CIMI-SUL, 1978, p. 11). No final do ano de 1977 passavam de 1.500 posseiros nas terras Guarani e Kaingang de Rio das Cobras.

O jornal O Globo, no dia 24 de março de 1975, publicou uma notícia com o título Tribos se unem no Paraná para expulsar invasores. Reportagem dos enviados especiais Renato Lombardi (repórter) e Antonio Carlos Piccino (fotógrafo). Valdomiro Pires de Lima aparece novamente, fazendo sua voz ser ouvida. Junto dele estava a liderança Kaingang Argemiro Fernandes¹⁵, ambos demonstravam seus posicionamentos contra a exploração e invasão das terras. Reverberam as denúncias da liderança Kaingang:

– Além de expulsar nossa gente, roubavam e roubam os pinheiros que nós plantamos. No começo, conseguimos fazer muitos deles saírem. Mas, agora, somos nós que corremos, porque eles usam revólveres e atiram na gente.

Os índios já fizeram vários apelos à Fundação Nacional do Índio. Rê-Can esteve diversas vezes nas delegacias da Funai de Curitiba e Brasília, mas as promessas feitas nunca foram cumpridas.

– Se as autoridades tivessem ouvido a gente quando apareceram os invasores, o índio não seria tão maltratado como está sendo agora (O GLOBO, 1975).

Continua ainda comentando sobre algumas investidas contra os posseiros que estavam em suas terras: “[...]Nós os expulsamos, queimamos a casa de um dos invasores e matamos galinhas e porcos. Tivemos a preocupação de não ferir ninguém, pois não queremos fazer mal, só queremos as nossas terras” (O GLOBO, 1975). Na publicação do jornal Argemiro Fernandes ainda denunciou as ameaças de mortes pelas quais ele, Karai-tupã (Valdomiro pires de Lima) e o missionário ligado ao Cimi-Sul Padre Francisco Sozzi estariam sofrendo:

Rê-can conta que ele, o cacique dos guaranis e o padre Francisco Sozzi, da paróquia de Nova Laranjeiras, estão sendo ameaçados de morte, mas frisa que está preparado para enfrentar os pistoleiros: – Agora não nos pegam como antes. Vamos rebater os ataques com os meios que temos, mas vamos defender nossa terra de qualquer forma (O GLOBO, 1975).

Nas palavras da liderança Guarani Karai Tupã:

– Eu nunca falei, mas agora vou explicar direito a situação. Essas terras foram medidas e entregues a nós. Agora, os invasores querem nos expulsar. Muitos de meu povo fugiram, mas os que restaram, eu e mais duzentas famílias, enfrentarão os invasores, junto com os caincangues.

– Eles já fizeram de tudo para nos expulsar de nossas terras – acrescenta Karai Tupã. Os donos da madeira Marocchi, de Laranjeiras do Sul, ofereceram Cr\$ 20 mil para que nós fôssemos morar na outra margem do rio, onde a terra é ruim e a mata já foi derrubada. Estamos esperando que apareça um filho de Deus que nos atenda. Temos nossas famílias para criar todos em nossas terras (O GLOBO, 1975).

15 Chamado por seu nome Kaingang no jornal, grafado como *Rê-can*.

A luta por suas terras tinha ainda à sua frente a omissão do Estado, a liderança Guarani continua dizendo: “[...]Digo com franqueza que a Funai não está fazendo nada. Nós é que temos de fazer alguma coisa. As queixas feitas ao delegado de Curitiba são esquecidas e estamos numa situação em que vamos ter de matar para defender nossos direitos” (O GLOBO, 1975).

Na reportagem do Diário do Paraná de 23 de fevereiro de 1978, intitulada Os direitos segundo Karai-Tupan, trazia uma entrevista com a liderança Guarani onde as perguntas foram feitas de maneira tendenciosa, mas Karai-Tupã, responde-as objetiva e estrategicamente:

- Mas se atacarem o índio, vocês vão se defender?
- Nós temos que se defender, qual é o inocente que vai morrer sem dever nada ou fazer uma coisa que não precisa fazer, principalmente nós, lá por fora da área nós não vamos mexer com a coisa alheia, aqui nós sabemos que é nosso. Os da Funai, falam que é dos índios, mas lá no fundo os intrusos estão tomando conta dessa área (DIÁRIO DO PARANÁ, 1978).

Lançando mão do que foi publicado no jornal Luta Indígena do CIMI-Sul, ao contrário de aceitarem passivamente a redução “[...]os Guarani alimentavam desejo de recuperar suas terras, livrando-se da invasão” (CIMI-SUL, 1978, p. 85). Tomada por colonos e fazendas, o cenário que se apresentava nas terras de Rio das Cobras era dramático agravado, segundo o CIMI-Sul “[...]especialmente pela presença de jagunços da Madeireira Marochi [...]” (CIMI-SUL, 1978, p. 85). Com a população cercada por todos os lados, o Conselho Indigenista Missionário alertava que uma “[...]faísca era o que faltava para explodir o que ia nas mentes e corações Guarani. Um ataque aos índios por jagunços armados foi a faísca” (CIMI-SUL, 1978, p. 85). Ainda segundo o CIMI-Sul, a Funai temia que “[...]cerca de 3.000 índios das reservas do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul se reúnam no Posto Indígena de Rio das Cobras (PR), desencadeando uma verdadeira guerra contra os posseiros da região” (CIMI-SUL, 1978, p. 85).

No dia 09 de dezembro de 1977 estiveram em Curitiba, novamente, a liderança Guarani Waldomiro Pires de Lima e mais dois companheiros, com o objetivo de denunciar à atuação do Chefe de Posto, Leonardo Aparecido Machado, que estaria fazendo favores aos fazendeiros e às madeireiras que se instalavam nas terras indígenas.

O Jornal do Brasil publicou o depoimento da liderança Valdomiro Pires de Lima. Nas suas palavras, “a Funai quer mesmo que os índios se terminem, porque assim ela não vai mais ter problemas e ainda fica com nossa terra” (JORNAL DO BRASIL, 1978). No ano de 1978, os Guarani, segundo informações publicadas no Luta Indígena, liderados por Valdomiro Pires de Lima, sob a determinação de recuperar as terras “[...]declararam guerra, pintaram –se e armaram-se com arcos, flechas, facões e armas de fogo[...]” (CIMI-SUL, 1978, p. 11). Os Kaingang juntaram-se aos Guarani e a eles outros grupos vindos de

diferentes terras indígenas no sul. Esse movimento, teria reunido cerca de “300 Guarani e 1.000 Kaingang” (CIMI-SUL, 1978, p. 11).

Depois de iniciado o conflito, um grande número de policiais militares, assim como tropas do Exército, esteve em Rio das Cobras vistoriando a retirada dos posseiros. O então presidente da Funai, Ismarth de Oliveira, também foi até Rio das Cobras para acompanhar o processo. O conflito estendeu-se por 2 meses. Somavam 3.000 posseiros que se retiraram das terras Kaingang e Guarani de Rio das Cobras. Atualmente a extensão é de 18.682 hectares, declarados e demarcados através do Decreto n. 90.744, de 20 de dezembro de 1984, homologado em 1991. Abrange os municípios de Nova Laranjeiras e Espigão Alto do Iguaçu (JORNAL DO BRASIL, 1978).

A exemplo das primeiras retomadas, segundo Castro (2011) e Brighenti (2012), os conflitos se alastraram por outras áreas. Para o CIMI-Sul, não é possível negar “[...] que o episódio de Rio das Cobras encorajou os indígenas das outras Reservas do Sul, e deu mostras de que os índios podem fazer valer seus direitos, se estiverem unidos e organizados” (CIMI-SUL, 1978, p. 86).

Essas ações do movimento indígena tinham características muito peculiares. Eram, segundo Tedesco (2012), ações planejadas, que revelavam uma rede de relações entre as comunidades e suas lutas. Valente (2017), Brighenti (2012) e Castro (2011) também chamam a atenção para os planejamentos das ações entre lideranças dos três estados do sul do Brasil. É nessas articulações e ações que estão contidos os elementos simbólicos de combate, criados como forma de fortalecimento territorial e étnico. As ligações entre as etnias e as diferentes terras indígenas ficam mais evidentes nas formas da organização do próprio movimento. Segundo Castro (2011), entre os anos de 1977 e 1978, Ângelo Cretã¹⁶, liderança Kaingang em Mangueirinha, passara cerca de 90 dias em Rio das Cobras planejando as ações. No dia 21 de janeiro de 1978, Ângelo esteve novamente em Rio das Cobras, para organizar a retomada (CASTRO, 2011). No dia 25 de janeiro, o cacique Xângre, de Nonoai-RS, também chega à Rio das Cobras (CIMI-SUL, 1978, p. 85).

Os posseiros que saíram das terras de Rio das Cobras não tiveram seu reassentamento feito pelo Incra, que era quem deveria se responsabilizar pelos agricultores pobres que saíram das terras, com famílias inteiras e sem lugar para morar. O Estado, que incentivou

16 Um importante destaque é que Ângelo Cretã fora o primeiro vereador indígena do Brasil. Eleito vereador de Mangueirinha pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB) no ano de 1976. Segundo Castro (2011), ele foi um vereador muito ativo e preocupado, não agiu somente em favor de sua comunidade mas também aprovou diversos projetos para a cidade de Mangueirinha. Apesar disso, a luta em favor de seu povo trouxe implicações. Em ato público pró Mangueirinha, em Curitiba, Ângelo declarou “[...] Tenho sido pressionado e ameaçado, mas não vou ceder [...]” (Folha de Londrina, 25/11/1979. Arquivo do Conselho Indigenista Missionário – Brasília-DF). O líder se referia as diversas ameaças de morte que vinha sofrendo, As preocupações com as ameaças deram lugar ao desespero da perda de um líder. No mês de fevereiro de 1980 um acidente automobilístico tirava a vida de uma das principais lideranças do sul do Brasil. Ângelo Cretã, ao voltar da cidade de Mangueirinha, sempre com sua escolta policial, se deparou com um carro parado no meio da estrada, ao desvia-lo acabou se chocando com um caminhão. Ângelo fora levado às pressas ao hospital de Pato Branco no Paraná. O líder Kaingang não aguentou os ferimentos e acabou falecendo. (VALENTE, 2017)

a colonização e jogou famílias pobres umas contra as outras, novamente se retirou da responsabilidade de resolver os problemas causados por um projeto falho de colonização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora múltiplos e diversos, os povos indígenas começaram a reconhecer pontos de ameaça em comum, o que fez com que sua organização transcendesse os limites étnicos e os fizesse reconhecer-se como um coletivo frente ao poder do Estado. É importante destacar, partindo de Bicalho (2010), que esse tipo de movimento não se caracteriza por ligações partidárias e, também, não funcionava unido através de uma organização rígida e única. Valendo-se das palavras de Luciano Baniwa, pode ser entendido como um “conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos coletivos” (2006, p. 57-58). Direitos que estariam vinculados a formação representativa de um grupo étnico frente as determinações genéricas do Estado Nacional.

Além do auxílio do Cimi e de seu informativo interno Luta Indígena, a atuação da grande imprensa foi determinante para criar um ambiente de pressão e denúncias sobre as práticas do Governo Militar. Importante notar que parte da grande imprensa, inicialmente a favor do golpe militar, na segunda metade da década de 1970 toma lado em favor das demarcações das populações indígenas¹⁷. Essa tomada de posição também figurou como um porta-voz autorizado e fundamental para criar as bases e fortalecer as disputas territoriais que se desenrolavam.

Nessa direção, o objetivo central em todas as demandas indígenas é a demarcação e manutenção de suas terras. Terra, assim, é um elemento indissociável da luta dos povos indígenas no Brasil, é princípio básico de toda vida. Recorrendo mais uma vez ao Luta Indígena, na primeira página da sua primeira edição consta a seguinte frase: “A nossa luta já começo, precisamos se uni pra defende juntos as nossas terras e os nossos direitos. Nois temo que pisá firme e não arredá mais senão o branco pega os últimos pedacinho de terra que ainda temo. E os nossos filhos onde vão vive?” (CIMI-SUL, 1976, p. 2).

Passando-se tantos anos essa pergunta ainda paira sobre a atual conjuntura política, em que os fortes ataques do Governo Federal aos direitos indígenas não só continuam, mas intensificam-se. A demarcação de Terras Indígena é, hoje, uma possibilidade de se manter viva a diversidade de povos e suas formas de se relacionarem com a terra. É garantia de futuro as próximas gerações, com recursos básicos para sobreviver física e simbolicamente enquanto povo. Por isso, é indispensável que as terras sejam demarcadas e respeitadas.

17 O Estado de São Paulo - SP; Folha de São Paulo - SP; Folha da Manhã - RS; Correio brasiliense - DF; Correio do Povo - RS; Em Tempo; Zero Hora - RS; Folha da Tarde; Suplemento Rural; Diário de Notícias; Folhetim; Gazeta do Povo-PR; Jornal de Santa Catarina - SC; O Estado - SC; Folha de Londrina - PR; O Estado do Paraná - PR.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Territoriality, Ethnopolitics and Development: the Indian Movement in the Brazilian Amazon. *In*: SURRALLÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro Garcia (Eds.) **The Land Within**. Indigenous Territory and the Perception of the Environment. Copenhagen: IWGIA, 2005.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. Tese de Doutorado – Universidade de Brasília, 2010.

BRASIL. Decreto nº 6 de 31 de julho de 1901. **Dispõe sobre a reserva da Terra Indígena Rio das Cobras**. 1901.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BRASIL. **Decreto nº 6 de 31 de julho de 1901**. Dispõe sobre a reserva da Terra Indígena Rio das Cobras. 1901.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja, católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Florianópolis: UFSC, 2012.

CARNEIRO DE CUNHA, Manuela. Etnicidade: da Cultura residual, mas irreduzível. *In*: **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

CASTRO, Paulo Afonso Souza. **Ângelo Cretá e a Retomada das Terras Indígenas no Sul do Brasil**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011

CIMI-SUL. **Informativo Luta Indígena**, nº 3, junho 1977. Arquivo do Conselho Indigenista Missionário – Luziânia-GO.

CIMI-SUL. **Informativo Luta Indígena**, nº 6, agosto 1978. Arquivo do Conselho Indigenista Missionário – Luziânia-GO

CIMI-SUL. **Informativo Luta Indígena**. Abril de 1978, ed. nº 5. Arquivo Conselho Indigenista Missionário, Luziânia-GO.

CIMI-SUL. **Informativo Luta Indígena**. Março de 1976, ed. nº 1. Arquivo Conselho Indigenista Missionário, Luziânia-GO.

COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak: Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

DIÁRIO DO PARANÁ. **Os direitos segundo Karáí-Tupa**. 23 de fevereiro de 1978. p.

10. Acervo CIMI-SUL. Pasta: Recortes de Jornais/RDC. Luziânia-GO.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

JORNAL DO BRASIL. 20 de fevereiro de 1978. Arquivo do Conselho Indigenista Missionário – Brasília-DF, Pasta: Recortes de Jornais/ RDC.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. C. Souza. **Um grande cerco de paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

LOPES, Danielle Bastos. **O movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988)**. Dissertação de Mestrado. Universidade do estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, São Gonçalo, 2011.

LÖWY, Michel. **A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCIANO BANIWA, Gersen José dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje**. Brasília: MEC/UNESCO: LACED, 2006.

MATOS, Maria Helena. 1997. **O Processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. (Dissertação de mestrado em Antropologia). Brasília: UnB.

MOTA, Lucio Tadeu. **As colônias Indígenas no Paraná Provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

NOVAK. Éder da Silva. MOTA. Lucio Tadeu. A Política Indigenista e os Territórios Indígenas no Paraná (1900-1950). **Fronteira: Revista de História**, Dourados-MS, v.18, p. 76-97, Jul./Dez. 2016.

NOVAK. Éder da Silva. Os Kaingang e a Reestruturação do Território Indígena Apucarana (PR) no Século XX. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 11, n. 1, Jan-Jul., 2018.

O GLOBO. **Tribos se unem no Paraná para expulsar invasores**. 24 de março de 1975. Pasta: Recortes de Jornais/RDC. Luziânia-GO.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

OS direitos segundo Karaí-Tupa. **Diário do Paraná**, 23 fev. 1978. p.10. Acervo CIMI-SUL. Pasta: Recortes de Jornais/RDC. Luziânia-GO.

PRADO, José Henrique; AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilario. “Temos o dever Sagrado de Defender o que é nosso”: A Trajetória e a Luta Política de Marçal de Souza Tupã'i. **Revista MovimentoAção**, Dourados, v.4, n. 6, p. 125-143, 2017.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**.

CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2005.

RELATÓRIO FIGUEIREDO. **Relatório final de Comissão de Inquérito**. Processo nº 4.483/1968. Ministério do Interior, 1968.

SPI. Sertório da Rosa. **Relatório de Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios**, p.10. 1937. Micro filme 37-02334. SEDOC/Museu do Índio-RJ.

SOUZA CASTRO, Paulo Afonso. **Ângelo Cretã e a Retomada das Terras Indígenas no Sul do Brasil**. Curitiba: UFPR, 2011

TEDESCO, João Carlos. O “Conflito De Nonoai”: Um Marco na História das Lutas Pela Terra no Rio Grande do Sul - 1978-1982. **SAECULUM - Revista de História**; João Pessoa, jan./jun. 2012.

TRIBOS se unem no Paraná para expulsar invasores. **O Globo**, 24 mar. 1975. Pasta: Recortes de Jornais/RDC. Luziânia-GO.

VALENTE, Rubens. **Os Fuzis e as Flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura** - 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

A PRESENÇA KAINGANG EM IRAÍ, RIO GRANDE DO SUL: RESISTÊNCIA, TENSÕES E CONFLITOS

Fábio Araújo
Jaisson Teixeira Lino

De acordo com a Federação de Economia e Estatística (FEE)¹ do Estado do Rio Grande do Sul, a região do Médio Alto Uruguai do Rio Grande do Sul é composta por vinte e dois municípios que abrangem uma área de 4.200,3 km², superando em pouco o número de cento e cinquenta mil habitantes. Ao norte da região segue seu curso o Rio Uruguai, que faz divisa entre os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e é nessa região em que está inserido o município de Iraí, principal cenário do presente estudo, o qual, de acordo com a mesma federação, no ano de 2016 contava com uma população de 8.042 habitantes e um território de aproximadamente 181 km². Além de ser margeada pelo Rio Uruguai, a área do município é cortada ainda pelos cursos do Rio do Mel, próximo ao Balneário Osvaldo Cruz, e do Rio da Várzea.

Elevado à categoria de município em 1933, através do Decreto Estadual n. 5.368, de 1º de julho², assinado pelo então governador José Antônio Flores da Cunha, o povoado de “Irahy” desmembrou-se do município de Palmeira das Missões. De acordo com informações contidas no site da Prefeitura de Iraí, foi devido aos preceitos ortográficos que no ano de 1937 a grafia do nome do município é alterada para “Iraí”, a qual permanece até o momento³. Importante destacar que no mesmo site, a prefeitura refere-se ao município como “uma das maiores atrações turísticas do Rio Grande do Sul”⁴, buscando afirmar a vocação turística da cidade. Em seguida, o conteúdo publicado no site da prefeitura sobre a característica étnica da população sentencia que “há predominância da origem italiana, mas há presença da origem alemã, polonesa, russa e luso-brasileira”.

O município reclama para si uma vocação turística sustentada na exploração comercial das fontes de águas termais e do estabelecimento de uma rede hoteleira associada à atividade anterior. O estudo de Lac (2005) permite refletir sobre a presença e importância Kaingang no contexto da atividade turística municipal, pois a autora aborda a ação dos Kaingang no cenário do turismo em Iraí, a sua hospitalidade e as suas relações com os turistas e agentes do turismo. Para tanto, se vale, inclusive, de materiais de publicidade da prefeitura em que a imagem de um indígena é usada para divulgação do turismo em Iraí. Em sua dissertação de mestrado, a autora afirma a atividade turística como um terreno

1 Informações colhidas no endereço eletrônico: <https://www.fee.rs.gov.br/perfil-socioeconomico/coredes/detalhe/?corede=M%E9dio+Alto+Uruguai>. Acesso em: maio 2019.

2 Informações colhidas na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, através do endereço eletrônico: <http://www.al.rs.gov.br/FileRepository/repLegisComp/Dec%2005.368.pdf>. Acesso em: maio 2019.

3 Informações colhidas no site da Prefeitura de Iraí, no endereço eletrônico: <http://www.irai.rs.gov.br/historia/>. Acesso em: maio 2019.

4 Informações colhidas no site da Prefeitura de Iraí, no endereço eletrônico: <http://www.irai.rs.gov.br/historia/>. Acesso em: maio 2019.

de disputa em que os Kaingang atuam para, entre outras razões, reivindicar a sua própria visibilidade. Visibilidade essa, negada pela prefeitura em seu site, ao desconsiderar a presença indígena nas características étnicas da população. Negação facilmente confrontada pelo censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em que se vê o número de 677 indígenas no município – número que, de acordo com o censo, corresponde a 8,4% da população total.

Não obstante, de acordo com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a comunidade Kaingang de Iraí, estabelecida na Terra Indígena devidamente demarcada e regularizada no início da década de 1990, ocupa uma área de cerca de 280 ha⁵. O estudo de Lac (2005) ajuda a entender melhor o cenário da Terra Indígena Kaingang de Iraí quando a autora observa que 70% da área é composta por mata nativa, e os 30% restantes correspondem, basicamente, a um terreno pedregoso, local onde existem três açudes para a criação de peixes. Na terra indígena existiam 86 casas, 04 de lona, 71 de alvenaria e 11 de madeira, com água encanada, luz elétrica; uma quadra de futebol, um salão de festas para a comunidade, um posto de saúde da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), uma escola bilíngue – *Nãnga*, e três igrejas protestantes: Assembleia de Deus, Só o Senhor é Deus Universal e Só o Senhor é Deus. Não bastasse essa estrutura descrita, há uma peculiaridade que dificulta a ainda mais a invisibilização dos indígenas pretendida pela prefeitura: a demarcação da T.I. Kaingang de Iraí se deu numa área onde foi construído um aeroporto em meados do século XX.

É sobre as ações – e reações – decorrentes de encontros e desencontros e resultados desses tensionamentos entre os Kaingang e os não indígenas através da fronteira interétnica no cenário iraiense, que o presente texto se debruça. Observar como e quando, por exemplo, a presença indígena no enredo histórico iraiense foi admitida e em quais momentos – bem como a forma pela qual – foi negada é a intenção aqui presente. Tentar perceber em que momentos a fronteira interétnica mostrou-se mais porosa permitindo trocas envolvendo elementos tangíveis e intangíveis, e em que momentos essa fronteira mostrou-se mais sólida dificultando – mas não impedindo completamente – essas trocas entre os Kaingang e os não indígenas, é propósito deste texto.

De todo modo, o ponto de partida para o entendimento de fronteira é a afirmação Martins (1996, p. 27), para quem a fronteira é “essencialmente o lugar da alteridade”. Antes de sinalizar limites, de acordo com o autor, a fronteira é um ponto de “encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si” e é justamente essa dinâmica de conflito que faz da fronteira um local de aproximações e afastamentos, de encontros e desencontros e, sobretudo, de descoberta do outro.

⁵ Informações colhidas no site da Funai, no endereço eletrônico: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em: maio 2019.

Mais especificamente, a respeito da fronteira étnica, Barth (2000) dialoga com o argumento do parágrafo anterior, proposto por Martins (1996), ao assinalar esta fronteira enquanto uma categoria através da qual os grupos se definem pelo contraste, pelas diferenças, em situações de interação. Para o autor, a fronteira étnica manifesta-se imprescindivelmente a partir do contato entre atores sociais diferentes, por ocasião dos encontros.

Fenômeno comum aos conceitos, a mudança ao longo do tempo também não se isentou diante do conceito de fronteira. Posto como objeto de estudo, a fronteira sofreu alterações na medida em que o conhecimento científico exerceu seu natural movimento em busca de respostas mais consistentes aos problemas sobre ela elaborados. Sobre esses diferentes olhares e entendimentos acerca do conceito de fronteira, Ferrari (2011) afirma que o termo tem sido usado de variadas formas e para expressar diferentes sentidos, que oscilam da ideia de limite entre dois países, até sentidos mais simbólicos como uma fronteira social, fronteira epistemológica, linguística etc.

Importante destacar que o que decorre da reflexão da autora é fundamentalmente o caráter dicotômico da fronteira, que se configura num cenário de encontro, de contraste entre diferentes. Entendimento que interessa ao presente estudo, na medida em que se intenta observar como a fronteira interétnica se manifestou a partir das relações entre os Kaingang e os não indígenas no cenário histórico de Iraí, município que foi palco, inclusive, de relações contenciosas entre esses diferentes atores, especialmente a partir da década de 1980, momento de intensificação do movimento indígena pela demarcação de seu tradicional território.

Partindo das reflexões anteriores que convocam ao conceito de fronteira a presença do elemento humano bem como o elemento território, faz-se necessário reconhecer o território como elemento constitutivo da fronteira. Recorda-se, portanto, a proposição de Andreis (2009, p. 13) que, com sensibilidade analítica, percebe a indissolubilidade dos conceitos de espaço e território e assinala que “não há espaço que não seja território”, e avançando nesse entendimento, destaca território enquanto um lugar de domínio de um grupo, sublinhando a existência de fronteiras entre os espaços e aprofunda essa reflexão alertando para a essência polissêmica do próprio conceito de fronteira invocando a necessidade de considerar o local de quem a observa.

Outra autora que se debruça sobre o estudo da fronteira, Lia Machado atenta para a importância do elemento território na constituição da fronteira. A autora afirma que o território não é apenas um palco sobre o qual personagens atuam livremente, mas um cenário que impõe a essa atuação certas condições. Em suas próprias palavras a autora escreve:

Sendo assim, não é possível pensar o território como algo **sobre o qual se atua**, e sim como algo **com o qual se interage**. É essa interação que define tanto o limite como a fronteira, e é ela que determina o sucesso ou fracasso de qualquer intento de controle da condição de legalidade e ilegalidade (MACHADO, 2000, p. 18).

Contribuindo com a breve discussão e complementando o aceno à importância do território para compreensão do fenômeno da fronteira, Renk (2007) fez dialogarem construções teóricas do campo da Geografia e da Antropologia que dissertam sobre os conceitos de território e territorialidade. Deste diálogo resultou a admissão do perigo reducionista do entendimento de território apenas como uma área na qual um grupo habita, trabalha ou circula, e sugere que a territorialidade se manifesta por relações específicas, inclusive num universo simbólico, que determinado grupo estabelece com o território.

Em sua dissertação em que estuda conflitos interculturais e a resistência Kaingang nas regiões norte e nordeste do Rio Grande do Sul, Bringmann (2010) dedica especial atenção à noção de território e territorialidade admitida pelos Kaingang. Afirmando o forte vínculo que o povo Kaingang mantém com seu território, que determina inclusive sua cosmologia, o autor lembra o mito de origem do povo Kaingang, o ritual de enterro do umbigo, o ritual do Kiki⁶ e a divisão exogâmica entre Kairú e Kamé, orientadas por relação de parentesco e, em muitas vezes, pelo próprio território.

Deriva dessas reflexões a noção de que sobre um mesmo objeto – neste caso território – se sobrepõe diferentes concepções e projeções. Neste caso específico, destacam-se as concepções dos Kaingang e dos não indígenas sobre o mesmo território, sobretudo o território que será motivo de disputa e será visto mais adiante.

Assim, além de polissêmica, a fronteira é também dinâmica. Isto é, mutável de acordo com as circunstâncias envolvidas na configuração da fronteira: personagens fronteiriços, suas relações e suas trocas, bem como os elementos concretos e abstratos consensualmente admitidos como parâmetros definidores de domínios e, portanto, de fronteiras. Andreis (2009) esclarece, nesse sentido, que:

As fronteiras referem-se àquilo que está manifesto em frente. São os espaços em uma limitação que é ao mesmo tempo e lugar um processo em ligação. Quer dizer que ao permitir as fragmentações, as fronteiras afiançam que essas repartições sejam conservadas mediante percursos que mantêm os vínculos, os encadeamentos das teias e controlem a miscigenação entre os espaços. São fronteiras vivas, mas que mantêm o poder das separações e das vinculações (ANDREIS, 2009, p. 14).

A despeito do elemento humano, personagens que, como concorda Andreis (2009), dão vida à fronteira, Machado (2000, p. 10) sentencia algo fundamental para a compreensão sobre fronteira que interessa ao estudo: “**as fronteiras** pertencem ao domínio dos povos”. Ao reforçar a humanização da fronteira como fenômeno manifestado pela ação dos povos, a autora permite outra reflexão associada à interação de populações: o “domínio”. Afirmando a fronteira enquanto “domínio dos povos”, Machado (2000) conjuga

⁶ Ritual de culto aos mortos. Para saber mais ver: QUEIROZ, Isabella B. **O ritual do Kiki de 2011: uma interpretação etnoarqueológica**. Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, Chapecó, 2018.

ao conceito de fronteira uma ideia de poder. Dominar é exercer poder, no que concorda Andreis (2009), ao entender a fronteira como construção resultante do exercício de poder. Isto é, definir uma fronteira e a partir dessa definição permitir ou negar o trânsito de valores, conceitos, pensamentos, mercadorias, objetos é, também, o exercício de poder.

Entendendo a fronteira a partir das construções teóricas precedentes que dispõe noções que vão além de uma implicação limítrofe e trazem à discussão o caráter humano da fronteira, do contato e da comunicação entre diferentes e, inclusive, a observação da fronteira como produto do exercício de poder, convém atentar para o trabalho de Martins (1996) que ajuda a entender a fronteira interétnica no cenário histórico de Iraí. A proposição do autor sobre fronteira parece sintetizar as reflexões anteriores quando escreve que

Na minha interpretação, **nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade.** É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro (MARTINS, 1996, p.27).

Fronteira para o autor pressupõe, fundamentalmente, contrastes. Encontro de diferentes. De modo que, segundo o próprio autor, a fronteira deixa de existir “quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem” (MARTINS, 1996, p. 27). Dessa forma, até o momento as contribuições teóricas acionadas para esse estudo dialogam e se complementam, oferecendo uma possibilidade de leitura e interpretação das relações entre Kaingang e não indígenas no cenário iraiense, pelo prisma da fronteira.

Bringmann (2009; 2010), que em seus estudos deteve-se com ênfase na observação das relações entre os Kaingang da região do norte e nordeste do Rio Grande do Sul, contribui para o presente estudo na medida em que produz reflexões sobre a fronteira interétnica a partir do contato entre os Kaingang e não indígenas. O autor sustenta que através da fronteira interétnica, local de encontro e contato entre o povo Kaingang e a frente de colonização, é possível analisar como elementos trazidos pelos imigrantes europeus e descendentes influenciaram hábitos e costumes tradicionais dos indígenas.

Entretanto, não foi priorizada a leitura das diferenças entre os Kaingang e não indígenas, mas as ações e reações geradas a partir desse encontro através da fronteira étnica, no cenário histórico iraiense. Como forma de ilustrar uma dessas ações, pode-se lembrar dos discursos acionados por personagens do poder público e da iniciativa privada que afirmaram os Kaingang eram intrusos em seu território tradicional e que os Kaingang eram promotores de desmatamento e poluição (ARAÚJO, 2018), além da invisibilização dos Kaingang nas características étnicas destacadas pela prefeitura iraiense.

Todavia, essa invisibilização não se restringe apenas aos dados étnicos do município,

mas também da própria história de Iraí. Portanto, é indispensável um olhar para a historiografia concernente à história regional para entender como o município de Iraí se estabeleceu sobre território tradicional Kaingang. É notório que a produção historiográfica, alicerçada no pilar da história indígena no Rio Grande do Sul, é representada em sua maioria por textos que contemplavam a forma como o colonizador se relacionava com as populações indígenas e as empurravam aos aldeamentos. Analisando através do prisma do colonizador, utilizou-se o pretexto de protegê-las para garantir a manutenção da sua cultura (BRINGMANN; NÖTZOLD, 2011), endossando o discurso de que os indígenas representavam um obstáculo ao processo de colonização e desenvolvimento do estado do Rio Grande do Sul.

O processo de colonização do Rio Grande do Sul teve como consequência o avanço dos imigrantes sobre os territórios indígenas e, em se tratando da região do Médio Alto Uruguai, o Kaingang foi o povo que mais sentiu os reflexos desse processo. A pressão oriunda do surgimento das cidades sobre os territórios Kaingang desencadeou uma onda de resistência indígena para assegurar uma mínima parte de seu território tradicional. Isso não significa que, antes disso, os indígenas não tenham resistido silenciosamente, cotidianamente e estrategicamente para manter sua cultura, seus paradigmas religiosos ou mesmo os seus costumes. Não obstante, com o avanço sobre as terras tradicionais para colonização, a consequente exploração comercial dos recursos naturais existentes nos territórios indígenas justificou as iniciativas dos atores que, agindo e entoando discursos em prol da modernidade e do progresso sempre convenientes aos seus defensores, esforçaram-se em impedir as demarcações das terras indígenas.

O surgimento do município de Iraí está intimamente ligado à exploração comercial da fonte de águas termais, sobre a qual foi construído o Balneário Osvaldo Cruz, que justificou, inicialmente, a expansão da atividade turística do município. O fluxo de turistas era, ao que tudo indica, relevante e se intensificou, especialmente, após a construção e inauguração do Cassino Guarani na década de 1940. De acordo com Rossoni (2001), foi na época do funcionamento do cassino e até posteriormente à proibição do seu funcionamento como local de jogos em 1943 que o turismo em Iraí prosperou. O livro de registro do Balneário indica que o turismo foi intenso, sendo Iraí o destino de turistas vindos de países vizinhos, especialmente o Uruguai.

De fato, o surgimento de um quadro de exploração econômica de um recurso natural aliada à abertura e funcionamento de um cassino pode ser considerado um dos motivos que justificaram a construção de um aeródromo, símbolo material que expressou os conceitos de progresso e modernidade em Iraí na década de 1950. Essa é uma interpretação imediata quando se reduz o foco da análise ao município de Iraí. No entanto, ao expandir a análise para um cenário macroscópico e entender o processo de modernização e expansão da

estrutura de transporte no território nacional, é possível admitir que a construção de um aeródromo em Iraí tenha sido financeiramente mais viável para o poder público federal. A construção de uma pista de pouso de 1.200m demandou um montante muito menor do que a construção de quilômetros de rodovia (ARAÚJO, 2018).

De acordo com Araújo (2018), enquanto os indígenas puderam ser contemplados no portfólio de produtos e serviços hoteleiros oferecidos aos turistas em Iraí, os hotéis promoviam o contato interétnico entre os Kaingang e os turistas – para que os últimos pudessem adquirir o artesanato indígena – e a presença Kaingang foi admitida no seu território tradicional. Contudo, com o avanço dos colonos comodatários sobre o território Kaingang, os indígenas articularam-se e iniciaram um movimento para reclamar a demarcação do seu território tradicional, a partir da década de 1980.

A partir desse momento, os atores políticos da comunidade iraiense em conluio, ao que as fontes indicam, com os representantes de entidades pretensamente ambientalistas, iniciam a tática de adotar discursos que tentaram deslegitimar o pleito demarcatório Kaingang. Através dos jornais, especialmente o jornal Zero Hora, jornal rio-grandense de expressiva circulação no estado do Rio Grande do Sul e também em Iraí, consequentemente os discursos contrários à demarcação ganharam corpo e espaço para reprodução. O sentido do discurso, como pôde ser visto nas matérias do Zero Hora, foi basicamente unilateral, isto é, apenas uma versão se impôs nas matérias publicadas nesse periódico, a versão dos opositores à demarcação.

Contudo, antes de tratar das matérias publicadas nos jornais na década de 1980, as fontes permitem o recuo até a década de 1930 e visualizar não apenas a presença Kaingang no território que atualmente é Iraí-RS, mas algumas relações interétnicas entre Kaingang e não indígenas. Por ocasião da feitura do laudo antropológico, Paula E. R. Ebling entrevistou Teresa Magnabosco, na época mãe do vice-prefeito de Iraí, que morava no município há 55 anos e que afirmava ter chegado à cidade na data de 28 de abril de 1930 (EBLING, 1985). Teresa Magnabosco foi a primeira professora contratada para a escola municipal e, sobre os Kaingang, de acordo com a entrevista concedida, afirmou:

“Já existiam índios” diz ela, “é o que todos que já moravam antes de nós em Iraí diziam, era que sempre tivera índio ali; mas não incomodavam porque ficavam do lado de lá do Rio do Mel... os índios caçavam e pescavam. As índias teciam artesanatos de palhas tingidos com tintas naturais, do mato; elas mesmas faziam suas roupas, muito coloridas e cheias de babado, com uma espécie de sobrepeliz; o tecido era comprado, e levava o nome de ‘fulgurante’; lembro-me que chamavam a atenção por causa dessas roupas estranhas, feitas com muito capricho.” (EBLING, 1985, p. 33 – 34)

Ao citar as mulheres Kaingang, a entrevistada indica uma faceta da relação interétnica entre a comunidade não indígena e os Kaingang: o consumo bilateral. Embora

não seja possível identificar como o consumo Kaingang deu-se em Iraí, é incontestável que o consumo dos indígenas existiu, pois, ao falar sobre a indumentária das mulheres, a entrevistada afirmou que o tecido utilizado na confecção das roupas usadas por elas era comprado. O tecido não era donativo percebido pelos indígenas, nem objeto de permuta, que já seria uma categoria de consumo através do escambo. Isso demonstra que as relações entre indígenas e não indígenas não se reduzia apenas ao contato de caráter turístico através do qual os Kaingang vendiam seu artesanato.

Outra entrevista que reforça a presença indígena no território iraiense e a contribuição Kaingang para a atividade turística foi realizada por Flávia Lac (2005) e Leonardo Teston, filho do proprietário do Hotel Balneário, o hotel mais próximo ao Balneário Osvaldo Cruz. Na entrevista cedida à pesquisadora, Leonardo revela que “grande parte do hotel foi construída com a mão de obra indígena” (LAC, 2005, p. 70). Mesmo sendo impossível afirmar que o emprego de mão de obra indígena na construção do hotel não foi sazonal, é inegável que os Kaingang participaram mais ativamente da dinâmica econômica municipal, especialmente quando essa participação era conveniente para a economia.

Lac (2005) lembra que os hotéis iraienses ofereciam passeios aos seus hóspedes, promovendo o contato desses turistas com os Kaingang. O empresariado hoteleiro considerava a promoção deste contato uma alternativa de entretenimento para os seus clientes, momento no qual a presença Kaingang não era admitida como um risco ao meio ambiente, tampouco como uma intrusão étnica perigosa ao turismo iraiense. No mesmo estudo, a autora apresenta a visão do então vice-cacique que recordou a ocasião em que o prefeito de Iraí sinalizou a necessidade de cingir a comunidade Kaingang, na época localizada ao lado do balneário, no intuito de preservar a tez tradicional dos hábitos indígenas e, pelo acesso ao contato com os indígenas, cobrar dos turistas como se os Kaingang fossem “animais em um zoológico” (LAC, 2005, p. 78).

A porosidade da fronteira interétnica, ou o seu manejo de acordo com o interesse dos atores não indígenas, que ora não se incomodam pela presença Kaingang reconhecendo a viabilidade de incluí-los num portfólio de serviços para atender os clientes, ora assumem uma posição mais combativa contra os Kaingang alegando tolerar a presença indígena em Iraí, é endossada justamente pelo caráter antagonico dos diferentes olhares dirigidos aos indígenas de Iraí.

Martin Fischer em sua obra de 1954, onde fez relatos sobre a cidade de Iraí-RS, reconheceu as qualidades laboriosas dos Kaingang, referindo-se a estes como “coroados”, apontando a presença da mão de obra indígena em algumas colônias ao escrever que:

Muita vez, um ou outro destes Coroados se emprega nas colônias como peão [...] para trabalhos leves, porém, tais como capinar, cortar cana-de-açúcar e outros, dificilmente se encontrarão trabalhadores mais eficientes e laboriosos. É pena sejam tão pouco persistentes em seus

empregos. São, todavia, pessoas honestas, como geralmente se tem verificado, que respeitam minuciosamente a propriedade de seus patrões e, com sua modéstia e despreensão, a ninguém incomodam. (FISCHER, 1954, p. 14)

Todavia, as relações interétnicas não se restringiram ao terreno das interações de ordem econômica. As relações entre a comunidade não indígena e os Kaingang eram mais complexas e mais intensas do que se percebe até o momento. Sobre as relações entre os Kaingang e os não indígenas em Iraí, Teresa Magnabosco relatou que:

As relações com o povo da cidade eram boas, e, quando nascia uma criança, eles escolhiam os padrinhos, para o batizado na Igreja, entre os moradores da cidade – geralmente a escolha recaía em comerciantes mais abastados porque isso significava mais presentes. Eu própria tive um afilhado índio, de nome Alberto, que batizei em 1933. (EBLING, 1985, p. 34 – 35).

Este trecho da entrevista aponta uma proximidade entre os indígenas e a comunidade iraiense. Afinal, como relatou a entrevistada, o fato de os Kaingang convidarem um não indígena para apadrinhar um filho não era algo incomum. Pelo contrário, tal ação era tão recorrente que Teresa Magnabosco sabia ser uma estratégia Kaingang escolher como padrinhos e madrinhas os comerciantes mais abastados, para barganhar mais e melhores presentes ao afilhado.

Neste contexto, percebe-se uma fluidez da fronteira interétnica presente entre os Kaingang e os não indígenas. As relações interétnicas e as trocas bilaterais nesse cenário fronteiriço não se deram apenas na arena das interações econômicas, com o emprego e utilização de mão de obra indígena nas colônias e na construção do hotel, mas também nas relações de compadrio como evidenciado na entrevista concedida por Teresa Magnabosco.

Contudo, em outros momentos essa mesma fronteira mostrou-se mais consistente e mais sólida. O cenário histórico da região do Médio Alto Uruguai ao fim da década de 1970 e início da década de 1980, era contornado pelos traços da exploração comercial da madeira e da terra. Em Nonoai, os Kaingang se opuseram aos invasores não indígenas, enquanto na terra indígena de Guarita os Kaingang rivalizaram entre si, de modo que em ambos a disputa pela terra associou-se para além do conceito de território, mas sobrepôs-se a esse elemento também em caráter produtivo. Da mesma forma, a extração e comercialização da madeira foi uma questão que, de alguma maneira, esteve relacionada com o surgimento dos conflitos. Foi nesse cenário que, no período de transição entre as décadas, a prefeitura de Iraí homologou a Lei n. 921/79.

A referida lei data de 20 de julho de 1979 e estabeleceu a criação do parque florestal de Iraí, além de determinar outras providências. Composta por 12 artigos que juntos não excedem duas páginas, a lei possui 3 artigos que merecem destaque. São eles os artigos 2º, 4º e 5º. O artigo 2º contém as especificações das áreas que estarão na abrangência do

parque florestal, conforme segue:

Art. 2º - A área do parque florestal de Iraí, será de 362,4 hectares, compreendendo as reservas as seguintes áreas e localidades: 1º - Reserva do Aeroporto com a área de 310, 49 hectares; 2º - Reserva da Fonte Fria com área de 21, 37 hectares; 3º - Reserva das Águas Frias com área de 15,48 hectares; 4º - Reserva acima da Corsan com área de 14, 81 hectares; e, mais a área denominada Bosque Sagrado, onde situa-se o Balneário Osvaldo Cruz, delimitada ao NORTE margeando o Rio do Mel até a confluência com o Rio Uruguai; a LESTE com o Rio do Mel e Reservas do Município, na parte do Aeroporto; a OESTE desde a sede do Escritório da CEEE com a Rua Flores da Cunha até o Balneário Osvaldo Cruz e daí até as margens do Rio Uruguai por estrada municipal e lotes urbanos; (IRAÍ, Lei n.º 921/79)

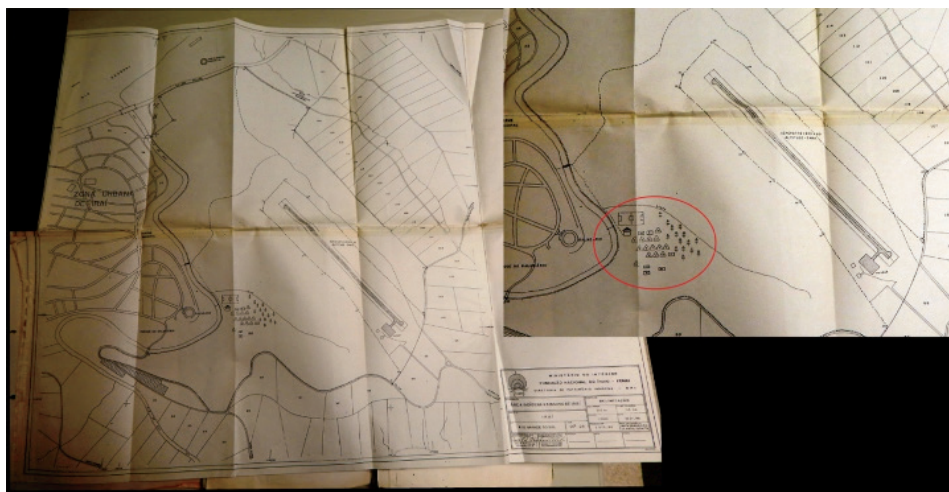
A partir da sua homologação, a fração de terra parte do território tradicional Kaingang passou a ser reserva florestal, diante da legislação alheia aos indígenas. Nenhuma fonte acessada sugeriu participação da comunidade Kaingang na confecção da referida lei, ou qualquer menção de considerar a presença indígena naquela área, caracterizando uma decisão unilateral do poder público municipal.

O artigo 4º da Lei n. 921/79⁷ possui uma informação que ajuda a lançar luz sobre as razões que motivaram a criação dessa lei, ao dispor sobre as finalidades do parque florestal. É fundamental tentar compreender os motivos implícitos na feitura da lei, pois as consequências são evidentes. Se não se puder afirmar que um dos principais fatores que motivaram a elaboração do referido instrumento legal foi impedir a presença indígena no seu próprio território, não se pode negar que um dos reflexos mais imediatos e centrais foi a emergência construída do caráter ilegal da presença Kaingang no seu próprio território. De acordo com o artigo 4º, ao lado de proteger o regime de águas, amenizar os rigores climáticos e proteger a fauna e a flora do local, uma das finalidades da criação do parque florestal de Iraí era a promoção do “desassentamento de intrusos”⁸ existentes na área do Parque”.

7 Art. 4º - O Parque Florestal de Iraí tem por finalidade: a) Assegurar proteção ao regime de águas, especialmente as fontes hidrominerais; b) Contribuir para amenizar os rigores climáticos do lugar e manter condições de salubridade pública favoráveis ao desenvolvimento do turismo na estância hidromineral; c) Proteger a fauna e flora existentes na área; d) Promover o desassentamento de intrusos existentes na área do Parque; e) Promover o reflorestamento das áreas desmatadas; f) Manter Guardas Florestais; g) Instalar viveiro de essências nativas, exóticas e ornamentais para reflorestar e embelezar o Parque Florestal; h) Promover a reposição da vegetação arbórea, na área do Balneário Osvaldo Cruz, depredada ou prejudicada por fatores naturais.

8 O termo “intruso” tem uso antigo na história da colonização de matriz europeia, guardando afinidades com a Lei de Terras de 1850. Para saber mais, ver: RADIN, J. C. Um olhar sobre a colonização da Fronteira Sul. In: RADIN, J.C.; VALENTINI, D.J.; ZARTH, P.A. (Orgs). **História da Fronteira Sul**. Porto Alegre: Letra&Vida; Chapecó-SC, UFFS, 2015.

Figura 1: Planta do aeroporto e do toldo indígena.



Fonte: Araújo, 2018.

A área correspondente ao citado “Parque” correspondia à área ocupada pelos Kaingang, conforme destacado na figura 01. Deste modo, a Lei n. 921/79 teve como principal reflexo a criminalização da presença e da manutenção do modo de vida Kaingang em seu próprio território. A ação do poder público municipal iraiense através de um instrumento legal, indica o exercício de poder para deixar a fronteira interétnica mais sólida, impelindo aos Kaingang dificuldades de permanência em seu próprio território.

Diante desse quadro de expropriação do seu território, os Kaingang iniciaram a articulação de um movimento para reclamar a demarcação da terra indígena Kaingang de Iraí, acentuando-se na década de 1980, a partir da confecção de laudo antropológico que afirmou a área pretendida pelos Kaingang como território tradicional indígena.

Neste contexto de articulação Kaingang em prol da demarcação da terra indígena, a fronteira interétnica se enrijece na medida em que o conflito demarcatório se acentua, como pode ser visto nas páginas dos jornais. Das 34 matérias publicadas⁹, e acessadas para produção desse texto, pelo jornal Zero Hora compreendidas entre o período de 1985 a 1992 e que se dedicaram à cobertura do conflito envolvendo a demarcação da terra indígena de Iraí, em nenhuma é registrada a fala de algum Kaingang.

Iniciado o conflito pela demarcação da terra indígena Iraí incorporando a área do aeroporto, o discurso dos não indígenas sobre os Kaingang transformou-se e ganhou

⁹ Todas as referidas matérias utilizadas nesta pesquisa foram acessadas através de consulta ao portal “Povos Indígenas no Brasil”, no endereço: <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias>. Acesso em: jun. 2019. O número de matérias deveu-se exclusivamente à disponibilidade no portal já citado, que corresponderam ao período de 1985 a 1992, publicadas no jornal Zero Hora, com sede em Porto Alegre e com relevante distribuição no cenário estadual

contornos agressivamente pejorativos como pode ser observado em matéria de Elaine Tavares, do jornal Zero Hora, na edição do dia 28 de setembro de 1987, intitulada Índios de Iraí vão a Brasília reivindicar criação de reserva, onde o então secretário de administração, Adelino Miron, afirma que se os índios se estabelecerem no território correspondente ao aeroporto, darão início ao desmatamento da área “pois os índios não tem noção das coisas, acabarão vendendo madeira e dizimando os cipós” e complementa: “Não podemos permitir que o meio ambiente seja alterado”.

Porém, na área reclamada pelos Kaingang para demarcação, residiam algumas famílias de colonos comodatários. Mas em defesa dessas cerca de 40 famílias, Adelino Miron argumentou que elas viviam em regime de comodato e estavam concentradas “às margens de um riacho numa pequena clareira e não causavam prejuízos ao meio ambiente”. De um lado do conflito os líderes municipais sustentaram o discurso de que a presença do índio naquela área ocasionaria um desequilíbrio ecológico. Porém, a FUNAI invalidou este argumento comprovando historicamente que o agente causador de desequilíbrio ecológico e promotor da destruição do meio ambiente era o homem branco e não o indígena.

Na matéria publicada no periódico Jornal da Tarde, em 11 de agosto de 1989, intitulada Índios predadores. (É o que dizem lá perto do belo Rio do Mel) além do argumento de preocupação com a preservação do meio ambiente, o advogado da prefeitura Fiorindo Davi Grassi, diz sobre os indígenas: “É o caso típico do hóspede que quer ficar de dono”. Na mesma matéria o também advogado Marco Mattos afirma que os Kaingang eram “intrusos”. Mattos não se conteve apenas nesse argumento, e ainda sentenciou a respeito dos Kaingang: “Eles são, na verdade, itaíndios, negríndios, isto é, mesclados com outras raças, sem preservar sua cultura original”.

A matéria publicada na edição de 10 de junho de 1990, no jornal Zero Hora, intitulada **A briga pela posse de 250 hectares**, trouxe em seu início a informação de que a disputa pela demarcação da terra indígena estava cada vez mais acentuada. De um lado, essa disputa foi protagonizada por “entidades ecológicas” juntos a prefeitura de Iraí, contra os Kaingang, do outro. Todavia, a referida notícia trouxe a ocorrência de outro argumento usado contra os indígenas para deslegitimar a intenção demarcatória ao publicar a seguinte sentença: “há dois anos, os caingangues chegaram lá e se instalaram”. Como já discutido anteriormente, foram levantadas algumas fontes que apontaram a fragilidade dessa afirmação, a qual tentou projetar sobre os Kaingang a noção de que eles eram intrusos no seu próprio território. Afinal, de acordo com a matéria, os indígenas não estavam “lá” – no seu território tradicional – mas “chegaram” há apenas dois anos.

Em 1992 os Kaingang ocuparam o aeroporto embasados na portaria 247, de 28 de março, do ministro da justiça Célio Borja em que a FUNAI estava autorizada a proceder com a demarcação da Terra Indígena. O prefeito da época manteve o discurso de que existia

uma preocupação do poder público com a preservação do local justificando a retirada dos índios. Além disso, o então prefeito revelou o receio de que os Kaingang poderiam cobrar pelo uso das fontes de águas minerais que existissem na área a ser demarcada, conforme consta na matéria de Clarinha Glock, intitulada *Índios fincam o primeiro marco*, na edição de 13 de agosto de 1992 do jornal Zero Hora.

A demarcação da Terra Indígena Iraí ocorreu neste ano com a autodemarcação pelos índios. A comunidade iraiense, obviamente, ofereceu resistência à demarcação conforme notícia da repórter Clarinha Glock do Zero Hora, de 15 de agosto de 1992, através de representantes de entidades civis e religiosas, ao enviar um fax ao governador do Estado, Alceu Collares, solicitaram a sustação da demarcação da TI num evidente apelo de cunho econômico, pois uma importante empresa de engarrafamento de água mineral situada no limite da área a ser demarcada como terra indígena deveria ser transferida para um território na margem direita da BR-386.

Entretanto, a estratégia de oposição à ocupação Kaingang não se restringiu apenas ao envio de um fax, como apontou a edição de 04 de novembro de 1992 do jornal Zero Hora que trouxe a matéria intitulada **Lixo é jogado na área indígena**. Contrastando com o discurso preocupado de que os índios promoveriam o desmatamento caso se estabelecessem na área pleiteada, a prefeitura jogou o lixo recolhido das ruas do município justamente na área em que temia o desmatamento e a poluição. A estranheza desta ação foi observada também pelo periódico e descrita nas seguintes palavras: “Os ecologistas acusam os índios pelo desmatamento, mas ignoram o fato de a Prefeitura continuar despejando o lixo em lugar indevido”. Em complemento, o cacique dos Kaingang de Iraí – na época o Sr. Jair Sales – denunciou a existência de outro perigo do despejo do lixo naquele lugar: “Ali perto tem um valão que leva para o rio. É ali que a Prefeitura coloca os animais mortos recolhidos na rua. Com a chuva, o lixo acaba descendo para o rio, contaminando as águas”. Não obstante, somente no ano de 1993, conforme Uez (2005) homologou-se a demarcação da Terra Indígena Iraí no dia 04 de outubro de 1993 pelo presidente da República Itamar Franco, selando a permanência dos Kaingang na área do aeroporto.

CONSIDERAÇÕES

O contato interétnico é um dos pilares sobre os quais se constitui o cenário de tensão entre os Kaingang e os não indígenas, a partir, principalmente do movimento de colonização de matriz europeia na região do Médio Alto Uruguai – território tradicional Kaingang, como exemplificado por uma vasta literatura¹⁰. Durante a expropriação das terras indígenas para assentamento de colonos ou construção e expansão de espaços

10 Como exemplos, ver: Becker (1976); Nötzold (2003); Bringmann (2010); Dornelles (2011); Lino (2015).

urbanos, desencadeou-se uma força reativa de resistência Kaingang para a garantia de seu território ou para a retomada das suas terras tradicionais. De certo modo, esse fenômeno pode ser observado na história da demarcação da Terra Indígena Kaingang de Iraí, quando o avanço do município sobre as terras Kaingang, orientado pela possibilidade de exploração comercial das fontes termais, como também pela construção de um aeroporto em território indígena e pela criação de um parque florestal que proibiu a presença dos Kaingang no seu próprio território.

Todavia, a partir da breve revisão bibliográfica precedente, fica evidente a fluidez da fronteira interétnica situada entre os Kaingang e os não indígenas em Iraí-RS, razão pela qual os indígenas foram vistos, ora como figurantes – quando a sua presença permitia a exploração comercial turística do contato –, ora como antagonistas – quando se articularam e ameaçaram a ordem econômica reclamando a demarcação do seu tradicional território. Ademais, através dos jornais utilizados pode-se perceber que o olhar não indígena para a natureza iraiense entende o meio ambiente como um recurso comercial potencialmente turístico, e que o discurso em sua defesa é pretensamente entoado quando a presença Kaingang ameaça justamente a exploração econômica da natureza de Iraí.

REFERÊNCIAS

ANDREIS, A. M. Do poder das fronteiras às fronteiras do poder. *In*: COLLING, A. M.; PANISSON, F. S.; SANTOS, L. F. B. (Orgs). **Foucault na educação: discursos e imagens**. Ijuí – RS: Unijuí, 2009.

ARAÚJO, F. **Entre figurantes e antagonistas: os Kaingang no enredo da demarcação da terra indígena Iraí-RS**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, 2018. 118 f.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, [1969], 2000. p. 7 – 67.

BRINGMANN, S. F. Kaingang VS. colonos: um fenômeno de fronteiras étnico-geográficas no Rio Grande do Sul do Século XIX. **Revista eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, São Paulo, n. 35, 2009.

BRINGMANN, S. F. **ÍNDIOS, COLONOS E FAZENDEIROS: Conflitos Interculturais e Resistência *Kaingang* nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829 – 1860)**. 2010. 219 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2010.

BRINGMANN, S. F.; NÖTZOLD, A. L. V. **Alianças, conflitos e resistência: a relação Kaingang com os aldeamentos provinciais no Rio Grande do Sul (século XIX)**. São Paulo, 2011.

EBLING, P. E. R. **Relatório Antropológico de Identificação da Área Indígena de Iraí/RS**. Portarias 1798/E de 21/11/1984 e 1853 de 11/04/1985.

FERRARI, M. **Interações Transfronteiriças na Zona de Fronteira Brasil – Argentina: o Extremo Oeste de Santa Catarina e Paraná e a Província de Misiones (Século XX e XIX)**. Florianópolis-SC, mar-2011.

FISCHER, M. **Iraí Cidade Saúde – Trechos Característicos de Sua História**. Ijuí, 1954.

GLOCK, C. Índios fincam o primeiro marco. **Zero Hora**, Porto Alegre, 13 ago. 1992.

GLOCK, C. Comunidade pede o fim da demarcação. **Zero Hora**, Porto Alegre, 15 ago. 1992.

GRASSI, F.D. **Iraí, ecologia e índios**. Gráfica Barril, Frederico Westphalen-RS, 1992.

IRAÍ. Lei N° 921, de 20 de junho de 1979.

LAC, F. **O Turismo e os Kaingang na Terra Indígena Iraí/RS**. Dissertação Mestrado, UFPR, Curitiba, 2005.

MACHADO, L. O. Limites e fronteiras: da alta diplomacia aos limites da ilegalidade. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano V, n. 8, p. 7 – 23, jan/jun-2000.

MARTINS, J.S. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social - Rev. Sociologia-USP**, São Paulo v. 8, n. 1, p. 25 – 70, maio de 1996.

QUEIROZ, I. B. **O ritual do Kiki de 2011: uma interpretação etnoarqueológica**. Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, Chapecó, 2018.

RENK, A. Território e alteridade: construções sociais do oeste catarinense. *In*: NACKE, A; RENK, A; PIOVEZANA, L; BLOEMER, N. M. S. (Orgs). **Os Kaingang no Oeste Catarinense: Tradição e Atualidade**. Chapecó: Argos, 2007.

ROSSONI, S. **O Cassino Guarani: histórias, memórias e personagens - Iraí-RS (1940 – 1994)**. Passo Fundo: UPF, 2001.

UEZ, D. J. Aeroporto de Iraí, RS (3). **Folha Nativa**, Iraí, 02 abr. 2005.

ZERO HORA. **Lixo é jogado na área indígena**. Porto Alegre, 04 nov. 1992.

AUTORAS E AUTORES

ANA ROBERTA UGLÔ PATTÉ

Indígena do povo Laklãnō Xokleng, mãe da Ajú Gabriela. Graduada em licenciatura intercultural indígena com ênfase em direitos indígenas pela Universidade Federal de Santa Catarina UFSC. Integrante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) assessora parlamentar da deputada estadual Isa Penna, PSOL - São Paulo.

ANDREZA BAZZI

Possui graduação em História Licenciatura Plena pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó - UNOCHAPECÓ (2008). Mestrado em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS campus Chapecó (2019). Tem experiência de pesquisa em História Indígena, com ênfase em estudos de gênero e povos indígenas. Integrante do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais na Fronteira Sul (UFFS).

CARINA SANTOS DE ALMEIDA

Professora de História Indígena e Ensino de História no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos do Amapá e Norte do Pará, da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Campus Oiapoque, com formação de professores indígenas Karipuna, Palikur-Arukwayene, Galibi-Marworno, Galibi-Kalina, Wajápi, Apalai, Wayana, Tyrió e Katxuyana. Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGH/UFSC), dedica-se aos estudos sobre povos indígenas na América e Brasil, ao indigenismo de Estado do período republicano brasileiro e especialmente a Educação Escolar Indígena.

CLÁUDIA BATTESTIN

Doutora e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) com período de Doutorado na Universitat Jaume I - Espanha. Especialista em Educação Ambiental pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Licenciada em Filosofia pela Universidade Comunitária da região de Chapecó (Unochapecó). Integrante e vice líder do Grupo de pesquisa SULEAR: Educação Intercultural e Pedagogias Decoloniais na América Latina (Unochapecó). Faz parte da Red Internacional do Conhecimento da Universidade de Santiago do Chile (USACH) e da Red Interuniversitaria Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina (RED ESIAL) da UNTREF de Buenos Aires. Atualmente é docente no curso de Mestrado em Educação e das licenciaturas interculturais indígenas da Unochapecó.

CLOVIS ANTONIO BRIGHENTI

Professor de História das Sociedades Indígena na América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS). Possui graduação em História - licenciatura plena - UNOESC - Campus Chapecó (1995). Doutor em História Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (2012). Mestrado em Integração da América Latina pela Universidade de São Paulo - USP (2001). Pós-graduado em comunicação social, pela Universidade São Francisco - SP (1996). Pós-Graduado em Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso, pelo Instituto Teológico de Santa Catarina

(2009). Coordena o Observatório da Temática Indígena na América Latina (OBIAL) e o Laboratório da Temática Indígena, ambos na Unila. Atualmente desenvolve pesquisa e extensão junto ao povo Guarani.

DOUGLAS SATIRIO DA ROCHA

Mestre em História Regional pela Universidade de Passo Fundo - UPF, especialista em História Regional pela Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, e graduado em História pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó - Unochapecó. Atualmente é professor de História na rede pública de Santa Catarina e no município de Chapecó.

EDER AUGUSTO GURSKI

Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste, Paraná. É também graduado em Filosofia. Mestre pelo programa de pós-graduação: História e Regiões da Universidade Estadual do Centro-Oeste, Paraná, vinculado a linha de pesquisa regiões, práticas socioculturais e relações de poder. Atualmente é doutorando pelo programa de pós-graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina, vinculado a linha de pesquisa História Indígena, Etnohistória e Arqueologia. Tem experiência na área de História, atuando principalmente nos seguintes temas: regiões, identidades, relações étnico-raciais, relações de poder, etno-história e territorialidades.

EDER DA SILVA NOVAK

Doutor em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD); Mestre e Graduado em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM); Docente do Curso de Graduação e Pós-Graduação em História na Faculdade de Ciências Humanas da UFGD. Pesquisador no Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações no Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História (PIEP/LAEE/UEM); Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em História Indígena e do Indigenismo, cadastrado no CNPq. Número do ORCID: 0000-0002-5047-1471.

ELOI GIOVANE MUCHALOVSKI

Mestre em História (2018) pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), área de concentração História e Regiões, linha de pesquisa Espaços de Práticas e Relações de Poder; Especialista em História e Sociedade (2008) pela Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de União da Vitória/PR (FAFI/UV); Graduado em História (2006) pela mesma instituição. Dedicar-se a pesquisas que versam sobre o Movimento do Contestado e também temas relacionados a Etnicidade, História Indígena e História Agrária. É membro do Grupo de Pesquisa “Entre Índios e Caboclos: (Etno)História, Cultura e Diacricidade entre coletivos indígenas invisibilizados na Região do Contestado”, da Universidade Estadual de Londrina (UEL), e do Grupo de Pesquisa “NUPHIS - Núcleo de Pesquisa em História, da Universidade do Contestado”, ambos certificados pelo CNPq.

FÁBIO ARAÚJO

Graduado em Ciências Econômicas pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó

(2006). Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, Campus Chapecó-SC, atuando principalmente nos seguintes temas: história econômica regional, história indígena.

FELIPE DE OLIVEIRA UBA

Licenciado em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e atualmente doutorando no curso de História, Política e Bens Culturais no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV). Concentra suas pesquisas no indigenismo estatal do Brasil republicano, com ênfase no período do regime militar brasileiro (1964-1985) e na violação de direitos humanos de povos indígenas.

FLAVIO BRAUNE WIIK

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense, Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Oslo, Ph.D. em Antropologia pela Universidade de Chicago, seguido de estágio pós doutoral em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC-PRODOC/CAPEs. Foi Pesquisador/Bolsista das Fundações Ford e Rockefeller. É Professor Associado A de Antropologia junto ao Departamento e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina no Paraná (UEL), do qual integrou a comissão coordenadora entre 2010 e 2015. A sua produção bibliográfica e atuação acadêmico-profissional compreendem e perpassam os seguintes campos, temas e áreas do conhecimento: Etnologia Indígena; Antropologias da Saúde, da Religião e da História; Teoria Social e da Cultura; Ideais Societários e relações Homem-Natureza. Tem atuado como líder e pesquisador junto a vários Grupos de Pesquisa cadastrados no CNPq, tais como: Entre Índios e Caboclos: (Etno)História, Cultura e Diacricidade entre coletivos indígenas invisibilizados na Região do Contestado; Grupo de Investigação sobre o Movimento do Contestado - UFSC; Sociabilidades e as dimensões do simbólico: cultura, educação, saúde e Religiosidades - UEL; História, Sociedade e Religião - UEL e Gênero, Corporalidades, Direitos Humanos e Políticas Públicas - UEL. Ainda na UEL, tem participado de comissões e projetos voltados às políticas para a presença e permanência de indígenas discentes na Universidade, como por exemplo: Comissão Universidade para os Índios (CUIA) e o Programa de Formação Intercultural. Na Associação Brasileira de Antropologia (ABA), integrou a Comissão de Assuntos Indígenas (CAI) assim como compôs a sua diretoria. É membro da Associação Nacional de História, da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia e da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES). Integra conselhos editoriais de revistas acadêmicas da Área (e.g.: Tellus, Plural, Rev. Multiciências, Mundo Amazônico). Somada à docência, desde 1992, tem atuado como pesquisador e coordenador de áreas de pesquisas socioantropológicas junto a diversas instituições, tais como: ISER, IBASE, ABIA, IUPERJ, PN-DST/AIDS/MS. Igualmente tem exercido atividades de consultor e assessor junto a Agências de Cooperação Internacional e Multilaterais tais como: WHO, UNDCP, UNICEF, PNUD e CDC/USA e do Governo Federal (MDS

e MJ-Funai). Também tem atuado na avaliação e monitoramento de políticas públicas voltadas para minorias socioculturais, assim como em múltiplos projetos direcionados à coletivos indígenas no Brasil.

GETULIO NARSIZO

Mestre em Educação pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó- Unochapecó. Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena em Humanidades com ênfase em Direitos Indígena pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é Assistente de Educação - Secretaria de Estado da Educação do Estado de Santa Catarina na Escola Indígena de Educação Básica Caciique Vanhkre.

ISABELLA BRANDÃO DE QUEIROZ

Possui graduação em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (Chapecó) e Mestrado Internacional Erasmus Mundus em Quaternário e Pré História pelo Instituto Politécnico de Tomar (Portugal), Universidade de Ferrara (Itália), Universidade de Rovira i Virgili (Espanha) e Museu Nacional de História Natural de Paris (França). Tem experiência nas áreas de Arqueologia Pré-Histórica, Arqueologia Histórica e História Indígena e especialização em antropologia biológica.

JAISSON TEIXEIRA LINO

Possui graduação em História pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (2002), especialização em Arqueologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai (URI) em 2007, mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007) e doutorado pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto-Douro(UTAD) de Portugal (2012), com reconhecimento de diploma no Brasil pela Universidade de São Paulo e Pós-Doutorado pela Universidade de Amsterdã, Holanda. Atualmente é professor adjunto IV da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, campus de Chapecó-SC. Tem experiência nas áreas de Arqueologia Pré-histórica e Arqueologia Histórica, atuando principalmente nos seguintes temas: Arqueologia, Arqueologia da Guerra e do Conflito, Arqueologia Industrial, História Indígena, História Regional, Arqueologia Histórica, Arqueologia da Paisagem, Patrimônio Histórico e Cultural e Etnohistória.

LEONARDO DA SILVA GONÇALVES - WERÁ TUPÃ

Natural do Estado de São Paulo, nasci no dia 17 de fevereiro de 1973, na aldeia Mboi Mirim (cobra inofensivo ou pequena cobra), município de São Paulo. Atualmente moro na aldeia Yvy Ju (terra boa, terra fértil ou terra sagrada), também conhecida como Aldeia Reta, município de São Francisco do Sul, Estado de Santa Catarina. Tenho cinco filhos, três meninos, *xera'y kuere*, que são consanguíneos e duas filhas adotivas que são minhas *xerajy hete ramigua'ema* (filhas de coração). Os meus pais são Carlito Gonçalves e Maria Helena da Silva. Graduado no curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Seguindo a nossa tradição Guarani, nunca tive a pretensão de estudar em uma universidade. Mas, o que me motivava a ingressar no ensino médio, e depois no superior, era a vontade de me atualizar em

relação às pautas do movimento indígena, como por exemplo: direitos territoriais, saúde e educação, entre outros. Com a obtenção do conhecimento acadêmico acreditava que eu poderia me tornar uma liderança mais preparada para atender as demandas do meu povo. Como todas as crianças, desde cedo até cerca de 22 anos pratiquei intensamente o Xondaro. Após assumir papel de liderança com atividades externas passei a praticar e passar o conhecimento. Mas com o conhecimento que adquiri, tenho o reconhecimento de mestre passando esse conhecimento para as crianças em várias aldeias Guarani.

LUCIANA SOUZA

Graduada em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre e Doutora pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) no Programa de Pós Graduação em Museologia e Patrimônio (UNIRIO/MAST). Pós-doutoranda em História e Patrimônio pela Universidade Federal de Goiás (UFG) - em andamento. Foi docente no curso de bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Goiás (UFG) e atualmente é docente do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN e consultora do Arquivo de Memória Operária do Rio de Janeiro (AMORJ).

NATHAN MARCOS BUBA

Doutorando na linha História Indígena, Etnohistória e Arqueologia do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC. Mestre em História pela mesma linha de pesquisa em 2020. Também pela UFSC se tornou licenciado e bacharel em História no ano de 2018. Suas pesquisas abordam a questão das religiosidades indígenas, principalmente o trânsito entre a cosmologia Kaingang e as vertentes do cristianismo, como também a participação dos indígenas na Guerra do Contestado (1912-1916). Desde 2013 é integrante do LABHIN/UFSC (Laboratório de História Indígena). Atualmente também é professor de História no ensino fundamental da escola CAIC do município de Palhoça/SC.

OSMARINA DE OLIVEIRA

Graduada em Geografia (bacharelado e licenciatura) pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Cursa atualmente o mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Desde 1990 é membro do Conselho Indigenista Missionário Regional Sul, tendo atuado com os povos Guarani, Kaingang e Laklânõ Xokleng em Santa Catarina, atualmente trabalha com o povo Avá-Guarani no Oeste do Paraná.

SANDOR FERNANDO BRINGMANN

Graduado em História Licenciatura Plena e Bacharelado (UFSC). Mestre e Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor Adjunto do Departamento de Metodologia do Ensino (MEN-UFSC) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PROFHISTÓRIA-UFSC). Pesquisador colaborador do Laboratório de História Indígena (LABHIN-UFSC). Atua com pesquisa sobre a produção de materiais didáticos no contexto da Lei nº 11645 e sobre memória, identidade,

oralidade e educação no contexto das populações indígenas na região Sul. Integrante do Grupo de Pesquisa Patrimônio, Memória e Educação (PAMEDUC-UFSC). Organizou, em coautoria, as coletâneas: Etnohistória, História Indígena e Educação: contribuições ao debate (2012); História, Cultura e Educação Indígena: protagonismo e diversidade (2017); Docência e Pesquisa no Ensino de História: investigações no Prof História (2020).

THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE

Graduado em História pela UEL, mestre em História pela UFGD e doutor em História pela UNESP/Assis. Realizou estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da UEM. Atualmente é professor nos cursos de graduação e pós-graduação (mestrado e doutorado) em História da UFGD. Desenvolve pesquisas e orienta estudantes na linha de História Indígena e do Indigenismo.

YUSSEF DAIBERT SALOMÃO DE CAMPOS

Professor Adjunto da Faculdade de História e permanente dos Programa de Pós-Graduação em História e do Programa de Pós-graduação ProfHistória - Universidade Federal de Goiás. Doutor em História (Universidade Federal de Juiz de Fora); Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas-RS. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora; Especialista em Gestão do Patrimônio Cultural (Granbery e PERMEAR, Juiz de Fora-MG). Pesquisa o patrimônio cultural a partir da relação entre História, Memória e Identidade, além de suas nuances jurídicas. Durante o mestrado participou, como bolsista CAPES, do projeto Perspectivas Teóricas sobre el Patrimonio Material e Inmaterial en Sudamerica (Brasil y Argentina), do Programa de Cooperación Internacional Asociado para el Fortalecimiento de la Posgrado, Brasil / Argentina (CAFP/BA), que resultou da cooperação acadêmica entre os programas de pós-graduação em Economía Política de la Cultura, Estudios sobre Producciones Culturales y Patrimonio de la Facultad de Filosofía y Letras (ICA/FFyL), de la Universidad de Buenos Aires (UBA), e em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas/Brasil. É membro do ICOMOS-Brasil (International Council of Monuments and Sites). Colaborou, como co-organizador e autor, nas edições 35 e 36 da Revista do Patrimônio, em comemoração aos 80 anos do IPHAN. É membro do ICOMOS e do IBDCult e líder do grupo de pesquisa CNPq LUPA - Lugares e Patrimônios.

Publicação elaborada por

Aranduká

www.aranduka.com.br

Selo Editorial da

Ipuvaíva - Editora & Laboratório de Textos

www.ipuvaiva.com.br

Revisão, normalização e preparação de texto

Amanda Ferraz da Silveira

Editoração, projeto gráfico e diagramação

Manuel Munhoz Caleiro

Capa

Frede Tizzot

Formato 17x24cm
Garamond Premier Pro

O livro *História indígena no Sul do Brasil, século XX: Novos estudos nos campos de saberes decoloniais* que ora apresentamos é a compilação de diversos artigos, resultado de pesquisa de várias/os pesquisadora/es de diferentes áreas do conhecimento, em especial das Ciências Humanas e sociais – História Indígena, Arqueologia, Antropologia e Etno-História – em suas diferentes abordagens, com recorte para os povos indígenas no Sul do Brasil ao longo do século XX. Esse campo do conhecimento preza pela interdisciplinaridade e tem tido relevância graças também aos estudos decoloniais, enfatizando novos ângulos de visões sobre a história e promovendo uma profunda crítica à colonialidade (do poder, do ser e do saber) que deseja em última instância promover o epistemicídio, ou seja, eliminar os múltiplos saberes. A História Indígena vem se enriquecendo com a presença e olhares atentos dos acadêmicos/pesquisadores indígenas que trazem novos enfoques para as metodologias. Pautados pelas perspectivas nativas, incorporam os saberes das coletividades e dos “sábios” – no geral anciões – indígenas de suas comunidades além das descrições e olhares atentos aos cotidianos das comunidades, suas particulares sabedorias, lutas bem como as relações com a sociedade ocidental a partir de ângulos distintos como a violência nas fronteiras da etnicidade.