

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Amanda Gabriela Rocha Oliveira

**POVOS INDÍGENAS E DITADURAS DE SEGURANÇA NACIONAL NO CONE  
SUL: O CASO DOS KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL (1963-1988)**

Porto Alegre  
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Amanda Gabriela Rocha Oliveira

**POVOS INDÍGENAS E DITADURAS DE SEGURANÇA NACIONAL NO CONE  
SUL: O CASO DOS KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL (1963-1988)**

Dissertação de Mestrado em História  
apresentada como requisito parcial para obtenção  
do título de Mestre em História pelo Programa  
de Pós-Graduação em História do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Enrique Serra Padrós

Porto Alegre  
2020

### CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira, Amanda Gabriela Rocha  
Povos Indígenas e Ditaduras de Segurança Nacional  
no Cone Sul: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul  
(1963-1988) / Amanda Gabriela Rocha Oliveira. -- 2020.  
215 f.  
Orientador: Enrique Serra Padrós.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto  
Alegre, BR-RS, 2020.

1. Povos Indígenas. 2. Ditadura de Segurança  
Nacional. 3. Ditadura Brasileira. 4. Kaingang. I.  
Padrós, Enrique Serra, orient. II. Título.

Amanda Gabriela Rocha Oliveira

**POVOS INDÍGENAS E DITADURAS DE SEGURANÇA NACIONAL NO CONE  
SUL: O CASO DOS KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL (1963-1988)**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Enrique Serra Padrós (Orientador PPGH/UFRGS)

---

Prof. Dra. Diana Isabel Lenton (UBA)

---

Prof. Dra. Alessandra Gasparotto (PPGH/UFPel)

---

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann (PPGH/UFRGS)

*Dedico este trabalho aos povos originários de toda Abya Yala. A suas histórias, suas lutas, seu passado, seu presente e seu futuro. Em especial, aos Kaingang, que tanto me ensinaram e ensinam sempre.*

## AGRADECIMENTOS

Apesar de ser um trabalho considerado solitário, uma dissertação só é possível através de grandes redes de afeto e pelos atravessamentos que a trajetória de pesquisa proporciona. Sendo assim, elencarei uma série de agradecimentos que não tem uma relação hierárquica, pois todos ocupam um espaço, mais que merecido, nesta jornada de dois anos que foi o mestrado.

Gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. Enrique Padrós, que tenho o prazer, a honra e o orgulho de poder chamar de amigo. Agradeço as conversas, o carinho, o companheirismo, as oportunidades, as escutas, a confiança, os ensinamentos que são imensuráveis e, principalmente, as pessoas que me apresentou e trouxe para a minha vida. Sendo assim, agradeço imensamente à Suzana Lisbôa, por ser a pessoa que é, ser exemplo e referência de amizade, força e luta, sem nunca perder a ternura. Sou grata, consequentemente, às “gurias da Suzana” que por diversas tardes dividiram comigo documentos e cafés: Patrícia, Paola, Stella e Vanessa. Agradeço à Letícia, por ter me ajudado também com a documentação do SNI, que acabou por contribuir muito para o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço muito à Cristiane, que gentilmente leu esta dissertação, fazendo importantes contribuições e sugestões.

Agradeço imensamente aos amigos e amigas que muito ouviram minhas angústias, e mais, que tiveram a paciência e a compreensão em me ouvirem falar da pesquisa incessantemente: Catherine, Luiza, Francisco, Jenifer e Rafael. Devo mais gratidão ainda aos meus pais, Carmem e Elvio, que não só escutaram muito sobre as teorias e descobertas que fazia, como também me apoiaram nas minhas aventuras, mudanças, tentativas, erros e crises.

Agradeço ao CNPq pela bolsa de estudos que deu condições para que eu me dedicasse integralmente à pesquisa durante esse período. Tive essa condição em um momento em que essas bolsas são cada vez mais escassas para as ciências humanas.

Sou especialmente grata à Iracema, ao Gabriel e à Odila, por generosamente terem compartilhado suas histórias. Minha mais profunda gratidão à Elza, por ter proporcionado contatos, me ajudado com as entrevistas, ter me recebido em sua casa e, principalmente, ter sido uma grande amiga.

Agradeço aos professores Alessandra Gasparotto e Eduardo Neumann por terem aceitado fazer parte da banca de qualificação deste trabalho. Agradeço-os também, assim como à professora Diana Lenton, por terem aceitado fazer parte da banca de defesa desta dissertação.

Por fim, gostaria de agradecer às centenas de povos indígenas dessa *Abya Yala*, em especial aos Kaingang: obrigada por seus ensinamentos, sua força, sua resistência, suas histórias e diversidade que são tão necessários neste mundo que parece cada vez mais distante do que é importante.

Sem vocês, este trabalho não teria sido possível, todos e todas têm sua parte nele. Muito obrigada por tudo. **Demarcação já!**

*“Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte.”*

- KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

*“Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.”*

- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

## RESUMO

O seguinte trabalho tem como objeto de investigação a atuação da Ditadura de Segurança Nacional brasileira em relação aos Povos Indígenas, com especial atenção ao caso do povo Kaingang, no estado do Rio Grande do Sul (RS). Procurando compreender as ações realizadas pela ditadura e o espaço reservado aos povos indígenas dentro dos projetos desenvolvidos por ela, foram analisadas fontes diversas dentre documentos estatais frutos de Comissões de Inquéritos, documentos da repressão oriundos de órgãos de inteligência, recortes da imprensa da época e depoimentos. Foram abordados também estudos, informes e casos sobre a relação entre as Ditaduras do Cone Sul (Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai) e os Povos Indígenas da região, dando maior destaque para a ditadura brasileira e os povos originários que habitam o interior de suas atuais fronteiras nacionais. O aprofundamento do caso Kaingang no RS torna perceptível as características genocidas e etnocidas das relações que o Estado brasileiro - caracterizado por um Terrorismo de Estado marcado pela Colonialidade do Poder no período - estabeleceu com as comunidades e sujeitos indígenas, podendo ser compreendidas também como uma Necropolítica. A pesquisa reconhece que os indígenas não permaneceram passivos diante da “marcha inelutável do progresso”, utilizando a articulação do Corpo-Território como uma das mais significativas formas de resistência contra o projeto de integração e desaparecimento empreendido pela ditadura.

Palavras-chave: Povos Indígenas – Ditadura de Segurança Nacional – Ditadura Brasileira - Kaingang

## **ABSTRACT**

The following paper has as its object of investigation the actions of the Brazilian National Security Dictatorship in relation to Indigenous Peoples, with special attention to the case of the Kaingang people in the state of Rio Grande do Sul (RS). In an attempt to understand the actions carried out by the dictatorship and the space reserved for indigenous peoples within the projects developed by it several sources were analyzed, among them were state documents resulting from Inquires Commissions, repression documents from intelligence agencies, press clippings of the time and statements. Studies, reports and cases on the relationship between the Dictatorships of Southern Cone (Argentina, Chile, Paraguay and Uruguay) and the Indigenous Peoples of the region were also addressed, giving greater prominence to the Brazilian dictatorship and the native people who inhabit the interior of their current national borders. The deepening into the Kaingang case in the RS makes perceptible the genocidal and ethnocidal characteristics of the relations that the Brazilian State – characterized by a State Terrorism regime marked by the Coloniality of Power at the time – established with the indigenous communities and individuals, which can also be understood as a Necropolitics. The research recognizes that the indigenous peoples did not remain passive in the face of the “ineluctable march of progress”, using the articulation of the Body-Territory as one of the most significant forms of resistance against the project of integration and disappearance undertaken by the dictatorship.

**Keywords:** Indigenous Peoples – National Security Dictatorship – Brazilian Dictatorship – Kaingang

## RESUMEN

El siguiente trabajo tiene como objeto de investigación la actuación de la Dictadura de Seguridad Nacional brasileña em relación a los pueblos indígenas, con especial atención al caso del pueblo Kaingang, en la provincia de Rio Grande do Sul (RS). En un intento de comprender las acciones llevadas a cabo por la dictadura y el espacio reservado para los pueblos indígenas dentro de los proyectos desarrollados por esta, se analizaron variadas fuentes, entre documentos estatales de las comisiones de investigación, documentos de la represión de las agencias de inteligencia, recortes de prensa del momento y testimonios. También se abordaron estudios, informes y casos sobre la relación entre las Dictaduras del Cono Sur (Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay) y los pueblos indígenas de la región, dando mayor importancia a la dictadura brasileña y a los pueblos originarios que habitan el interior de sus actuales fronteras nacionales. La investigación del caso de los Kaingang en RS evidenció que las características genocidas y etnocidas de las relaciones que el Estado brasileño – caracterizado por un Terrorismo de Estado marcado por la Colonialidad del Poder en el período – estableció con las comunidades y los sujetos indígenas pueden entenderse como una Necropolítica. Sin embargo, los pueblos indígenas no permanecieron pasivos frente a la “marcha ineludible del progreso”, utilizando la articulación del Cuerpo-Territorio como una de las formas más importantes de resistencia contra el proyecto de integración y desaparición emprendido por la dictadura.

Palabras-clave: Pueblos Indígenas – Dictadura de Seguridad Nacional – Dictadura brasileña - Kaingang

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Organograma do Sistema de informação e repressão das comunidades indígenas	62
<b>Figura 2:</b> Mapa das terras indígenas Kaingang na região Sul do Brasil .....	76
<b>Figura 3:</b> Fotografias anexas ao documento sobre a realização da Missa da Terra Sem Males, nas ruínas de São Miguel das Missões (RS), em 1979 .....	101
<b>Figura 4:</b> Fotografias anexas ao documento sobre a realização da Missa da Terra Sem Males, nas ruínas de São Miguel das Missões (RS), em 1979.....	102
<b>Figura 5:</b> Cópia de página do documento do SNI/RS referente à eleição da nova diretoria da ANAÍ).....	105
<b>Figura 6:</b> Mapa das terras indígenas do Rio Grande do Sul.....	116
<b>Figura 7:</b> Iracema Nascimento na loja de Arte Indígena, na capital Porto Alegre (RS), no dia em que realizamos a entrevista.....	121
<b>Figura 8:</b> Gabriel Nascimento no pátio de sua casa, na terra indígena Serrinha (RS), no dia em que realizamos a entrevista.....	122
<b>Figura 9:</b> Odila Inácio Claudino em sua casa, na terra indígena Serrinha (RS), no dia em que realizamos a entrevista.....	123
<b>Figura 10:</b> Primeira página da matéria de Caco Barcelos cobrindo a retomada de Nonoai para a revista Repórter.....	124

## LISTA DE SIGLAS

AI-5 - Ato Institucional Nº 5

AL-RS - Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul

ANAÍ - Associação Nacional de Apoio ao Índio

ASI-FUNAI - Assessoria de Segurança e Informação da Fundação Nacional do Índio

CI - Comissão de Inquérito Administrativo

CIDH - Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNV - Comissão Nacional da Verdade

CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito

CVJ - *Comisión de Verdad y Justicia*

DNOCS - Departamento Nacional de Obras Contra a Seca

DOI-CODI - Destacamentos de Operações e Informações e Centros de Operações de Defesa Interna

DOPS – Departamento de Ordem Política e Social

DSI - Divisão de Segurança e Informação

DSN - Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento

ESG - Escola Superior de Guerra

ex-ESMA - antiga *Escuela de Suboficiales de Mecánica de la Armada*

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GRIN - Guarda Rural Indígena

IGRA – Instituto Gaúcho de Reforma Agrária

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IR - Inspetoria Regional

ISA - Instituto Socio-Ambiental

MASTER - Movimento dos Agricultores Sem Terra

MCR - *Movimiento Campesino Revolucionario*

Minter - Ministério do Interior

MIR - *Movimiento de Izquierda Revolucionaria*

MPF - Ministério Público Federal

OEA - Organização dos Estados Americanos

OIT - Organização Internacional do Trabalho

PDS - Partido Democrático Social

PIN - Programa de Integração Nacional

PI - Posto Indígena

PM-MG - Polícia Militar de Minas Gerais

RF - Relatório Figueiredo

RS - Rio Grande do Sul

SNI - Serviço Nacional de Informações

SPI - Serviço Nacional de Proteção ao Índio

TDE - Terrorismo de Estado

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UnB - Universidade Federal de Brasília

UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos

UNI - União das Nações Indígenas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>1 OS POVOS INDÍGENAS E AS DITADURAS DE SEGURANÇA NACIONAL DO CONE SUL.....</b>	<b>32</b>
1.1 Ditaduras e Indígenas no Cone Sul - Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai .....	34
1.2 Ditadura e Indígenas no Brasil .....	48
1.3 Considerações sobre as relações entre as Ditaduras e os Povos Indígenas do Cone Sul .....	69
<b>2 A DITADURA E OS KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL: A PERSPECTIVA DO ESTADO.....</b>	<b>76</b>
2.1 Os Kaingang nas investigações do Estado (CPIs e CIs).....	79
2.2 Os Kaingang nos documentos da repressão (ASI-FUNAI e SNI/RS) .....	94
2.3 Colonialidade do poder e Terrorismo de Estado - a atuação do Estado em relação aos Kaingang .....	108
<b>3 OS KAINGANG E A DITADURA NO RIO GRANDE DO SUL: UMA PERSPECTIVA INDÍGENA .....</b>	<b>116</b>
3.1 Donos de suas histórias, ontem e hoje: as vivências Kaingang durante a ditadura no RS.....	119
3.2 A atuação da imprensa .....	135
3.3 Etnocídio, Genocídio e o Corpo-Território como resistência .....	147
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>153</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>159</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>177</b>

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, os estudos sobre os povos indígenas e os regimes de Terrorismo de Estado (TDE) no Cone Sul têm proliferado. No Brasil, com a implementação da Comissão Nacional da Verdade (CNV), em 2012, após a condenação do país pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), vinculada à Organização de Estados Americanos (OEA), no processo sobre a violações de direitos humanos em relação aos guerrilheiros do Araguaia<sup>1</sup>, o Movimento Indígena passou a pressionar a CNV com o intuito de criar um grupo de trabalho que investigasse especificamente a violência contra os povos indígenas ao longo da ditadura. Surgiu, assim, o *Grupo de Trabalho sobre Graves Violações de Direitos Humanos no Campo ou contra Indígenas*<sup>2</sup> que reencontrou documentação sensível e trouxe a público informações que geraram forte repercussão quando divulgadas e, também, com a sua integração ao Relatório Final da CNV, em 2014. Enquanto pouco se avançou nas investigações sobre os cidadãos Mortos e Desaparecidos, o trabalho da CNV trouxe novidades, gerando debate e incentivando o interesse público acerca do que foi o cotidiano dos diferentes povos indígenas do país durante a ditadura. A divulgação de uma estimativa de pelo menos 8 mil indígenas mortos em decorrências de ações do governo ditatorial chocou a opinião pública nacional e internacional, e despertou a atenção para o desconhecimento que os não-indígenas tinham e continuam tendo, em geral, em relação à história da realidade dos povos indígenas naquele período e, conseqüentemente, no próprio presente. Sendo assim, meu interesse é **compreender qual era e como foi a atuação da ditadura em relação às comunidades Kaingang do estado do Rio Grande do Sul (RS)**.

Diante disso, antes de adentrar aos capítulos deste trabalho, acredito ser importante contextualizar o período histórico que aqui será abordado e discutir alguns conceitos que nortearão a interpretação que realizo dos diferentes tipos de documentação aos quais tive acesso.

Frequentemente a cronologia da ditadura brasileira é estabelecida como sendo seu início o Golpe de Estado de 1964 e concluída em 1985 com a eleição indireta de Tancredo Neves para a Presidência da República (contudo, o candidato vitorioso faleceu antes de sua posse e quem assumiu, então, foi seu vice, José Sarney). Entretanto, ao pensar os marcos

---

<sup>1</sup> Para mais informações sobre o caso da Guerrilha do Araguaia sugere-se a leitura do capítulo 14, do volume 1 do Relatório Final da CNV. Disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/textos-do-colegiado/586-epub.html>>. Acesso em: 07 de mar. de 2019.

<sup>2</sup> Depois de sua criação, o Grupo de Trabalho foi dividido em dois para a escrita do Relatório Final, ambos sob responsabilidade da comissionada e psicanalista Maria Rita Kehl.

deste processo em relação aos Kaingang no RS, acredito ser importante partir de um recorte temporal um pouco estendido para a realização desta dissertação. Durante o governo de Leonel Brizola no estado gerou-se um grave problema para os indígenas: entre os anos de 1962 e 1963, agricultores sem-terra ligados ao Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER) e apoiados pelo governador, ocuparam parte da terra indígena de *Nonoai*, no norte do RS, dentre outras áreas indígenas.

Nos anos seguintes, durante o governo de Ildo Meneghetti, aumentou o número de colonos que ia adentrando esta e outras áreas indígenas do estado. Este processo se constitui como trauma na memória indígena; de fato, foi um evento marcante, e é dele que parti para compreender o encadeamento de violações de direitos humanos que sofreram os Kaingang no RS ao longo desse período. Apesar disso, faço uma ressalva: a lógica e a sistemática administrativa do governo Brizola foram significativamente diferentes daquelas impostas pela ditadura. Da mesma forma, cabe registrar que a disputa de terras entre não-indígenas e indígenas no RS é anterior ao recorte temporal deste trabalho, vindo desde o período colonial, e adquirindo suas características mais conhecidas nos anos 1940, como resultado do processo de esgotamento da fronteira agrícola do estado. O ano de 1985 ainda era um ano de intensos conflitos dentro de terras indígenas, no qual a tutela do Estado ainda era vigente, sendo difícil tomá-lo como referência para o fim da ditadura para estes povos; por isso, tomei a promulgação da Constituição de 1988, que teve dois artigos referentes aos direitos indígenas, como marco final deste processo. Entretanto, deve-se ter em mente que muitas foram as continuidades do lapso temporal da ditadura para o nosso presente, afinal de contas, ideias e práticas não se transformam da noite para o dia.

Sendo assim, compreendo que, no contexto de Guerra Fria, após o início da Revolução Cubana, foi implementado no Brasil um Estado de Segurança Nacional, em substituição a um projeto nacional-desenvolvimentista de viés reformista. A Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (DSN)<sup>3</sup> foi a base teórica implementada pela coalizão civil-militar que tomou o poder, como apontou Maria Helena Moreira Alves em *Estado e Oposição no Brasil* (1984). Dentro da lógica da DSN criada nos Estados Unidos e reinterpretada pelas ditaduras do Cone Sul, a presença de um "inimigo interno" a ser combatido se fazia necessária. Este inimigo - diferente do inimigo externo, mais comum à ideia de guerra convencional - não tinha um rosto definido e poderia ser qualquer pessoa que ameaçasse a Segurança Nacional com suas ideias e comportamentos. Durante muito tempo, esse "inimigo interno" era

---

<sup>3</sup> Para efeitos práticos manterei a sigla DSN, por ser de uso comum, como sinônimo de Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento, no caso brasileiro, e nos demais casos das ditaduras do Cone Sul.

associado a organizações de luta armada ou políticas que, de uma forma ou outra, eram diretamente relacionados com uma entidade abstrata nomeada como Comunismo Internacional, pelos defensores do regime inaugurado em 1964.

A ampliação dos objetos de pesquisa sobre a ditadura permitiu identificar outros setores da sociedade que também foram reconhecidos como inimigos internos ou potenciais inimigos internos. Este é o caso das comunidades indígenas. De fato, dentro de tal perspectiva, o medo e a paranoia em relação à infiltração de ideias comunistas ou de guerrilhas nas comunidades indígenas de fronteira, fez com que elas fossem percebidas como uma questão de Segurança Nacional. Contudo, havia a permissão e o incentivo à presença de missionários estrangeiros, principalmente estadunidenses, dentro de tais comunidades, já que estes pareciam não incomodar tanto a ditadura, que estava alinhada ao bloco capitalista, ocidental e cristão.

Primordial, em especial para o caso brasileiro, também é a compreensão da dimensão que o desenvolvimento econômico tem para a DSN, principalmente em relação à questão indígena. A ditadura foi instaurada com o objetivo de manter e aprofundar “um modelo de desenvolvimento capitalista dependente e explorador” (ALVES, 1984, p. 315). Sendo assim, ao longo do regime, diversas foram as medidas para garantir e fomentar este modelo, incluindo políticas de construções de enormes proporções (casos da Hidroelétrica de Itaipu e da estrada Transamazônica, por exemplo) e de ocupação do interior do país, espaço considerado como “vazio territorial”. Teóricos da Escola Superior de Guerra (ESG) que se dedicavam a estudos de estratégia e geopolítica e que tiveram papel de destaque no novo governo, como Golbery do Couto e Silva, defendiam a ideia de que as regiões e fronteiras Centro-Oeste e Amazônica eram “desertos verdes”, carentes de presença humana e com um potencial de exploração imenso e subaproveitado. Para ele, a “manobra geopolítica para integração do território nacional” (COUTO E SILVA, 1981, p. 46) exigia:

- 1.º- articular firmemente a base ecumênica de nossa projeção continental, ligando o Nordeste e o Sul ao núcleo central do país; ao mesmo passo que garantir a inviolabilidade da vasta extensão despovoada do interior pelo tamponamento eficaz das possíveis vias de penetração;
  - 2.º- impulsionar o avanço para noroeste da onda colonizadora, a partir da plataforma central, de modo a integrar a península centro-oeste no todo ecumênico brasileiro [...];
  - 3.º- inundar de civilização a Hiléia amazônica, a coberto dos nódulos fronteirços, partindo de uma base avançada constituído no Centro-Oeste, em ação coordenada com a progressão E.-O. segundo o eixo do grande rio [Rio São Francisco].
- Para a realização de tão ingente tarefa, contamos com uma população jovem, de elevado ritmo de crescimento e apreciável grau de homogeneidade. (COUTO E SILVA, 1981, p. 47)

Diante disso, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) passou a oferecer loteamentos nestas regiões para agricultores sem-terra do Sul e retirantes que sofriam com a seca no Nordeste visando a ocupação e exploração daquele espaço. Para isso, também investiram em obras de estradas e rodovias que proporcionassem a integração do território nacional e o futuro escoamento da produção agrícola, assim como em barragens e hidroelétricas para aumentar o potencial energético do país. Contudo, essas terras estavam longe de serem inabitadas. Elas faziam parte de territórios tradicionais pertencentes a diferentes povos, muitos dos quais haviam tido pouquíssimo contato com não-indígenas até os anos 1970, mas isso atrapalhava o discurso e a efetivação dos projetos de desenvolvimento econômico da ditadura.

É importante lembrar que a violência e repressão contra os indígenas não é uma particularidade da ditadura, mas adquire características específicas no contexto daquele regime. Além disso, a centralidade da articulação entre segurança e desenvolvimento, repressão e implementação de um modelo econômico, como exposta por Moreira Alves, é vital para se compreender a atuação e a manutenção dos militares e seus sócios civis no poder por pelo menos duas décadas. Até hoje, a questão indígena no Brasil é fortemente marcada por sua relação diametralmente contrária, porém, concomitantemente dependente do projeto de desenvolvimento econômico pautado pelo capitalismo e implementado - em diversos momentos, através da violência - pelo Estado. Como bem exposto por Moreira Alves,

as medidas econômicas adotadas destinavam-se a remover obstáculos e a prover as bases iniciais para o processo de desenvolvimento pretendido pela Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento. Os principais objetivos eram, com toda evidência, a atração de capitais multinacionais e o estabelecimento de uma política de controle salarial que maximizasse a exploração e com isso aumentasse os lucros. (ALVES, 1984, p. 78-79)

Visando atingir esses objetivos, os povos indígenas eram, primeiramente, percebidos como "empecilhos para o progresso" pelos setores que cooperavam com a ditadura (ruralistas, empresários, mineradoras, multinacionais etc.), principalmente por ocuparem regiões de interesse de colonização e exploração no interior do país. Como mencionado acima, muitos povos não haviam tido contato com não-indígenas até a ditadura, mas durante a vigência da mesma, os contatos se intensificaram. Efetivamente, foi o período de maior realização de contatos após a Conquista, se tornando, assim, o momento de maior expansão colonizadora após a chegada dos portugueses. De acordo com o projeto da ditadura, os indígenas seriam "integrados" à sociedade a qualquer custo. Contudo, na prática, integração era sinônimo de

assimilação; logo, o objetivo era fazer com que os povos indígenas adotassem o modo de vida "civilizado" e se tornassem trabalhadores "úteis", ou seja, mão-de-obra barata no meio rural para ser explorada na produção agropecuária de suas antigas terras reconfiguradas, a partir desse momento, em novas regiões de colonização e produção para o fortalecimento da compreensão do "Brasil, celeiro do mundo".

Para a melhor apreensão desse contexto é paradigmática a obra do padre Joseph Comblin, *A ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina* (1978). O autor defende que para a DSN qualquer questionamento em relação ao *status quo* é percebido como ameaça. Indivíduos que têm ideias "exóticas" (comunistas ou revolucionárias) são imediatamente considerados inimigos da "coesão nacional" e da reprodução do capital. Ao encontro da análise de Comblin está a pesquisa de René Dreifuss (1981) sobre as atuações do Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES) e do Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD). Tais instituições incentivaram ativamente o golpe de Estado financiando ações conspiratórias de desestabilização do governo, entre as quais se destacaram a intensa propaganda contra o comunismo e a criação de uma rede de informações que agiu diretamente sobre a população, além de financiar campanhas eleitorais para as eleições legislativas, de políticos alinhados com a ideia dos setores conspiradores.

As obras de Comblin e Dreifuss contribuíram para realçar a dimensão da participação civil diretamente envolvida no golpe de Estado e na manutenção da posterior ditadura. Essa dimensão civil se faz presente por perceber o quanto seus interesses e privilégios socioeconômicos eram ameaçados pelas medidas reformistas do governo João Goulart e diante do temor de um possível fim do capitalismo no horizonte. Ou seja, o Golpe de 1964 e a Ditadura que se seguiu por 21 anos, foram instrumentos para garantir a manutenção do sistema capitalista que, na realidade brasileira, estava calcado em profunda desigualdade social e na superexploração do outro e da natureza. Sendo assim, ao adotar a expressão Ditadura de Segurança Nacional para me referir ao regime estudado, apesar de partir da base teórica adotada pelos militares, não estou ignorando a participação civil tanto no momento do Golpe quanto ao longo de toda a ditadura brasileira. Inclusive, porque em relação aos povos indígenas é crucial reconhecer tal participação para compreender o período, pois muitos dos agentes da violência no campo eram e são civis. Reconheço, ainda, que aqueles que efetivamente ocupavam os mais altos cargos do poder Executivo e da direção dos órgãos indigenistas, elaborando as políticas voltadas à população indígena, eram militares.

Aprofundando esta linha da dimensão da participação e do interesse de civis e militares na manutenção do projeto da DSN, Carlos Fico (2003) se dedicou a levantar

questões sobre o papel que a propaganda tinha para a ditadura. A mesma reforçava valores conservadores, o início de uma nova época e seu espírito patriótico que em diversos momentos beirava um ufanismo excessivamente exagerado. Em relação aos povos indígenas, a propaganda incentivava a ideia de que era indígena apenas aquele que se comportava de acordo com o imaginário de um índio seminú, que habitava a floresta, semelhante àquele que foi retratado em quadros que representavam a chegada dos portugueses ao Brasil, reduzindo-os a um único tipo de "índio" possível. Ao mesmo tempo, havia a propaganda dos "grandes feitos" da ditadura: hidroelétricas e outras usinas de energia (Itaipu, Vale do Itajaí, Angra, etc.), rodovias (Transamazônica, ampliações de BRs), desenvolvimento do agronegócio e suas exportações, dentre outros; em nenhum momento se recordava que tudo isso estava acontecendo em cima de terras indígenas, provocando a remoção e expulsão de diversas pessoas. A invisibilização, o silenciamento e a descredibilização dos indígenas, de suas culturas, enfim, de suas existências foi constante e necessário para a realização de tais empreendimentos.

Assim, compreendo a ditadura brasileira como um regime de Terrorismo de Estado (TDE). É necessário citar um dos principais trabalhos na aplicação deste conceito: *El Estado Terrorista Argentino*, de Eduardo Luís Duhalde (1983). Sua pesquisa foi pioneira para o entendimento de como se instala um sistema de violência total a partir do Estado. Para o caso brasileiro, o primeiro autor que pensou no uso do terror do Estado na experiência brasileira foi Eder Sader (1982). O historiador Enrique Padrós (2014), assim como outros, contribuiu para o aprimoramento da análise das experiências de terror estatal durante a ditadura brasileira. O conceito também foi incorporado em alguns dos textos do Relatório Final da própria CNV. O Terrorismo de Estado no Brasil se utilizou do discurso de luta contra o comunismo como justificativa contra qualquer sujeito que tivesse uma atitude entendida como "subversiva". Desse modo, amplos setores sociais foram atingidos por terem um comportamento considerado como "suspeito".

Como bem exposto por Padrós: o "TDE e os mecanismos da violência estatal tiveram como objetivos as organizações e os indivíduos que representavam perigo de resistência ao projeto de internacionalização da economia e da hegemonia do capital internacional e de seus associados locais" (2014, p. 16). Sendo assim, ações como participar de uma reunião sindical ou de uma organização não governamental, carregar e ler livros censurados, ou participar de manifestações eram passíveis de serem classificadas como subversivas. A ditadura brasileira considerou como "inimigos internos" os mais diferentes grupos: desde militares constitucionistas, religiosos comprometidos com causas populares, intelectuais,

organizações partidárias de esquerda e de centro-esquerda, movimentos sociais, advogados de presos políticos, ativistas de direitos humanos, sindicalistas, organizações armadas, até lideranças rurais, jornalistas, artistas, indígenas, moradores das periferias, entre outros. Alvaro Abos (1979) argumenta que a violência estatal, além de ser aplicada diretamente contra os considerados opositores, contra seus corpos e vidas, adotava também um caráter radial, expandindo seus alvos potenciais para todos aqueles que tivessem uma ligação com o sujeito suspeito. Poderiam ser ligações sanguíneas, familiares, de amizade, de trabalho ou mesmo vizinhos. O autor ressalta que é insuficiente tentar compreender o Terrorismo de Estado a partir de apenas dois atores, vítimas e carrascos, falta um terceiro elemento essencial: o público, a sociedade. O papel da pedagogia do terror era educar a sociedade através do medo, da desconfiança e da impotência, pois

El objetivo del sistema no es derrotar a una fracción disidente y armada (o en todo caso, éste es un propósito secundario y menor). El verdadero designio es frenar las aspiraciones de cambio social del pueblo, yugular la organización y devaluar el nivel de su conciencia y militancia política. Se trata de un esquema político amplio, pensado como soporte a una institucionalización antipopular que asegure una paz armada duradera, permitiendo el usufructo de los resortes económicos por el grupo dominante. (ABOS, 1979, p. 13)

Sobre o TDE existem estudos que defendem que o mesmo se fez presente em diversos momentos da história do continente americano, iniciando com as investidas contra os povos indígenas em contexto colonial e pós-independência, e atingindo sua forma mais refinada durante as Ditaduras de Segurança Nacional. Os autores consideram que “la historia del Terrorismo de Estado es tan larga como el conjunto de nuestra historia [argentina]. [...] el genocidio de los pueblos o clases peligrosas, o ‘inferiores’, estuvo tan presente desde la época de la Conquista” (BAYER et al., 2010, p. 28). Ressaltando que, se não houvesse contextos de práticas terroristas por parte do Estado para com a população antes das décadas de 1960 e 1970, seria muito difícil que o TDE tomasse os contornos que tomou com as ditaduras (BAYER et al., 2010).

Levando em consideração que o Estado se apresenta quase sempre como uma ameaça aos povos indígenas ao longo da história do Brasil, o período da ditadura, no qual a presença e/ou utilização do terror sistemático e institucionalizado se fez vigente, permitiu que quase nenhum direito fosse respeitado ou resguardado para a população, o que, no caso dos povos indígenas - historicamente violentados pelo Estado - se demonstrou imensamente nocivo. Povos inteiros foram praticamente exterminados e quase nada pôde ser feito por causa da postura visivelmente coercitiva que amedrontava e paralisava a sociedade. Sendo assim, a

ditadura brasileira se diferencia de outros períodos históricos de intensa violência contra os povos indígenas, porque, além de um projeto de assimilação legal (que na prática significava *etnocídio* e *genocídio*<sup>4</sup>), haviam diversas práticas clandestinas, como a tortura, o sequestro de crianças, a negligência e recusa de auxílios, dentre outras ações perpetradas por agentes estatais, que os atingiam como grupo específico. Dito isto, em geral, os povos indígenas foram vistos como objeto de estudo tradicional de áreas como a Antropologia e a Etnologia, que muito se modificaram ao longo do tempo. Tendo sua origem ainda nas perspectivas teóricas que classificavam o mundo entre "civilizados X selvagens", há algum tempo são vários os estudos que contribuem para uma compreensão mais ampla e respeitosa dos povos originários. Apesar deste ser um trabalho de História, em muito a Antropologia e a Etnologia contribuíram para as interpretações que serão encontradas nas próximas páginas.

A produção de Pierre Clastres sobre as sociedades indígenas sul-americanas, despertaram em mim muitas inquietações e questionamentos sobre como, por diversas vezes, somos incapazes de compreender uma história na qual não existam estruturas que temos por "naturais" em nossa sociedade. Como bem colocado pelo antropólogo, ainda em 1969:

Os povos sem escrita não são então menos adultos que as sociedades letradas. Sua história é tão profunda quanto a nossa e, a não ser por racismo, não há por que julgá-los incapazes de refletir sobre a sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções apropriadas. (CLASTRES, 2017, p. 34)

Clastres respeitou e foi capaz de perceber as sociedades indígenas como iguais em complexidade, algo que era raro em seu tempo. Ele expôs que para algumas sociedades indígenas "*o poder não está separado da sociedade*" (CLASTRES, 2017, p. 138). Enquanto a maior parte do Ocidente dissocia poder e corpo social, para outros povos tal concepção é praticamente impossível, pois o poder está disseminado pelo último, ele não se concentra em um único indivíduo ou instituição específicos. O autor também explicitou que, a visão dos não-indígenas sobre esses povos, de que eram "selvagens 'sem fé, sem lei, sem rei'", se deu desde o começo do século XVI. Os europeus consideravam que "os 'chefes' não possuíam nenhum poder sobre as tribos, que ninguém mandava e ninguém obedecia, [...] disseram que esses povos não eram *policiados*, que não eram verdadeiras sociedades" (CLASTRES, 2017, p. 138). Ou seja, sem uma relação entre dominantes e dominados à qual estamos mais acostumados a ver e vivenciar, quem detém e exerce o poder é o próprio corpo social e esse "poder não separado da sociedade se exerce num único sentido, ele anima um único projeto:

---

<sup>4</sup> A discussão referente aos conceitos de *etnocídio* e *genocídio* será realizada adiante no texto, no capítulo 3, subitem 3.3.

manter na indivisão o ser da sociedade, impedir que a desigualdade entre os homens instale a divisão na sociedade" (CLASTRES, 2017, p. 142), se manifestando de forma horizontal.

Outro trabalho vindo da área da Antropologia que contribuiu em muito para o desenvolvimento dessa pesquisa foi *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, de Antônio Carlos de Souza Lima (1996). O autor aborda o desenvolvimento e o desenrolar das relações entre as formas de administração do território, hoje conhecido como Brasil, com os povos indígenas que aqui estavam e estão. O estudo abordou principalmente o período entre o final do Império até meados dos anos 1930, e se focou na constituição e atuação do primeiro órgão indigenista do Estado brasileiro, o Serviço Nacional de Proteção aos Índios (SPI), e o surgimento de uma relação entre o Estado e as comunidades baseada no exercício de um tipo de poder específico: o *poder tutelar*. Definido por Souza Lima como

uma forma de ação sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios, oriunda e guardando continuidades implícitas com as conquistas portuguesas e sua administração por aparelhos de poder que visavam assegurar a soberania do monarca lusitano sobre terras dispostas em variados continentes. Modalidade de poder de um Estado que se imagina nacional, ou melhor, de uma comunidade política dotada de um Exército profissional, comunidade está entendida aqui como um conjunto de redes sociais estatizadas, com pretensões a abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas diferenciadas e dispostas num território cuja predefinição face a outras comunidades políticas igualmente heteróclitas é relativa e instável. O *poder tutelar* pode ser pensado como integrando tanto elementos das sociedades de soberania quanto das disciplinares. Mas é antes de tudo **um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da guerra de conquista é sempre presente.**<sup>5</sup> (SOUZA LIMA, 1995, p. 73-74)

Em relação à História Indígena no Brasil, os trabalhos de John Manuel Monteiro (2001) e Manuela Carneiro da Cunha (1992) são canônicos. Ambos os autores procuraram aproximar a Antropologia da História para uma mudança de perspectiva em relação à escrita e aos estudos da disciplina. Colocando as populações indígenas como agentes históricos, seres humanos autônomos e com capacidade de formulação e compreensão dos processos e fenômenos por eles vivenciados ao longo do tempo. Em 1995, Monteiro já refletia tais questões:

[...] a história indígena lança no Brasil um duplo desafio. Por um lado, cabe ao historiador recuperar o papel histórico dos 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

---

<sup>5</sup> Grifos meus.

enquadra como vítimas de poderosos processos históricos externos à sua realidade. (MONTEIRO, 1995, p. 277)

Conforme bem destacou 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" (CUNHA, 1993, p. 3). Sendo assim, é urgente repensar o significado da história a partir da experiência e da memória de populações que não registraram - ou registraram pouco - seu passado através da escrita. Fazem-se necessárias outras metodologias, outras perguntas.

Surge, então, o papel da História Oral neste trabalho. Além das obras específicas sobre a teoria e a metodologia da área, é importante estar atento ao detalhe de que aqui se está tratando de uma História Oral Indígena, especificamente ligada a um povo: os Kaingang. Isso significa reconhecer que há formas de expressar acontecimentos, tempos, espaços, sentimentos, sensações e experiências que são diferentes da forma como faz a sociedade não-indígena. Ou seja, deve-se levar em consideração as formas narrativas<sup>6</sup> e expressivas dos próprios Kaingang ao contarem suas histórias individuais e coletivas, sem tentar impor a leitura "fóg" (palavra kaingang para pessoa branca) sobre suas formas de ver e vivenciar o passado e o presente. Ressalto aqui a importância e a contribuição dos artigos de Edinaldo Bezerra de Freitas (2004), Sandor Fernando Bringmann (2012) e Leonardo Seawright (2017) para a reflexão e construção de uma História Oral Indígena. Freitas reforçou a necessidade de certo conhecimento antropológico, etnológico e etnográfico ao realizar um projeto de História Oral Indígena e apresentou sua experiência empírica com os Krahô. Bringmann e Seawright, através de suas reflexões a partir de experiências em projetos semelhantes com os Kaingang (do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, do Paraná, respectivamente), ajudaram na minha preparação para a realização das entrevistas. O primeiro autor atentou para o fato de que, ao realizar um trabalho desta natureza com povos indígenas, não se deve cair na idealização dos

---

<sup>6</sup> Ao mencionar "formas narrativas e expressivas" dos Kaingang ao contarem suas histórias, estou me referindo ao fato de que mesmo utilizando o português para comunicar essas experiências, os Kaingang têm uma apreensão específica do idioma como sua segunda língua, realizando por vezes uma "tradução" de palavras e de "formas de contar" tradicionais, algumas delas apresentadas pela linguista kaingang Márcia Gojten Nascimento: "Na cultura kaingang, conseguimos identificar, até então, três tipos de narrativas. Primeiro temos as denominadas *gufã*, que quer dizer ancestral. São narrativas que contam as origens, nos tempos ancestrais, e relatam fatos de tempos mais antigos. Dentro do gênero *gufã*, temos também as fábulas. Temos também as narrativas chamadas *Ti si kãme*, que são as histórias antigas e verdadeiras. Um outro gênero, que corresponde às narrativas engraçadas – inventadas, mentiras –, é conhecido como *vênh ó*" (2009, p.22). A autora ainda faz o apontamento de uma forma narrativa chamada *Jyvân* e suas variantes, que seriam semelhantes a "aconselhamentos". Sendo assim, durante as entrevistas e transcrições, tentei permanecer atenta ao uso e recorrência de certas palavras e entonação específica dadas a elas para, num futuro (com o aprofundamento da pesquisa e do tempo de convivência com os Kaingang), conseguir identificar melhor a manifestação de tais formas narrativas que lhes são próprias.

sujeitos indígenas, e é necessário compreender as limitações e dificuldades do trabalho. O segundo apresentou como a História Oral permitiu conhecer outras dimensões sobre a realidade dos povos indígenas durante a ditadura através da trajetória pessoal da Kaingang Maria, a partir de entrevistas realizadas por ele ao longo de sua pesquisa.

Existem relevantes particularidades em realizar um trabalho de História Oral Indígena se comparado a uma investigação de História Oral com pessoas não-indígenas, principalmente com sujeitos brancos. Primeiro, porque cada povo indígena tem sua história, sua leitura sobre o mundo, suas filosofias etc., que são específicas e diversas, como mencionei acima. Segundo, porque em muitos povos indígenas o primeiro idioma não é o português, o que atravessa a forma de comunicar em um segundo idioma experiências que foram compartilhadas por uma comunidade e um universo que pertencem à língua materna. Sempre há algo que se perde nessa tradução, assim como a forma em que se comunica essas experiências é diferente da realizada por pessoas brancas que convivem com a cultura letrada ocidental e costumam compartilhar as mesmas formas de comunicação e expressão. Ainda há uma dimensão importante a ser levada em consideração no momento de realizar uma investigação desse caráter: a afetiva. Por vezes, considera-se que ao se deixar “envolver” por uma temática, o/a pesquisador/a perderia sua objetividade. Entretanto, para realizar um trabalho de História Oral Indígena, é necessário conviver com os sujeitos entrevistados, construir uma relação de confiança para poder compreender suas histórias, permitindo-se ser afetado/a por elas. Ou seja, é essencial ter um compromisso com a temática estudada e com as pessoas que aceitam compartilhar suas histórias, adotando uma postura ética que lhe permita discernir aquilo que deve ou não ser exposto no trabalho.

Desse modo, sobre os principais protagonistas da história que será contada aqui - os Kaingang do RS -, diversos e antigos são os trabalhos que abordaram seus costumes, crenças, hábitos, territórios, deslocamentos etc. Desde o contato com os não-indígenas, ainda nos séculos XVII, XVIII e mais efetivamente no XIX, marcado principalmente pela imigração de colonos alemães e italianos para as regiões de circulação e pertencimento tradicionais desse povo, há textos sobre ele. Mas dentro da imensa diversidade e complexidade das sociedades indígenas do Brasil, como caracterizar os Kaingang? Em geral, são reconhecidos como um povo linguisticamente pertencente ao grupo Macro-Jê - em sua língua a denominação ‘kaingang’ significa apenas ‘pessoa’ de acordo com alguns autores, ou então ‘pessoa/povo do mato’ de acordo com outros -, tem uma população de aproximadamente 33.064 pessoas (Funasa, 2009), costumam habitar as regiões de planalto e se dividem pelos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Historicamente, ao longo do século XIX,

algumas lideranças Kaingang aceitaram aliar-se aos *fóg*, ganhando assim a designação de “capitães”. Sua função era promover o processo de assentamento das comunidades indígenas, chamado comumente de “pacificação”. Tais alianças geraram disputas e consequências que são sentidas até hoje dentro das comunidades.

O povo Kaingang tradicionalmente se divide em duas metades clânicas opostas e complementares, Kamé e Kairu (ou Kairucré), o primeiro representado através de pinturas por linhas verticais e o segundo por círculos. Além disso, a descendência clânica da criança é herdada pela metade paterna - ou seja, se o pai é Kamé, todos os filhos serão Kamé. As metades clânicas também são respeitadas nas relações de parentesco, se um sujeito é Kamé deve casar-se com alguém que seja da metade Kairu, e vice-versa. A religiosidade Kaingang, tradicionalmente, não possuía deidades, sendo conhecidos pelo seu culto aos mortos, através do seu mais tradicional ritual, o Kiki (ou Kikikói). Porém, com a incisiva catequização e evangelização deste povo por quase 150 anos, poucos são os momentos em que se realiza o Kiki, tendo os *kujá* (lideranças religiosas, espirituais e medicinais) perdido espaço como referências para padres e pastores dentro das aldeias. No RS, as grandes aldeias Kaingang estão localizadas, desde o fim do XIX, no Norte e Noroeste do estado, e desde a redemocratização aumentou consideravelmente o número de indígenas urbanos, vivendo na capital, Porto Alegre. Devido ao longo contato com os *fóg* e a presença de escolas nas aldeias desde os anos 1940, a maioria dos Kaingang no RS fala bem o português e conhece os costumes da sociedade não-indígena, entretanto, isto não significa uma negligência em relação a sua cultura e sua língua, sendo o idioma Kaingang ainda falado, principalmente por indígenas aldeados.

Nesta dissertação, o meu interesse não é ficar elencando uma revisão bibliográfica sobre os Kaingang, do Rio Grande do Sul especificamente, ao longo de todo o texto, até porque outros trabalhos, como o da professora Ítala Becker (1976), são referência neste assunto, mas é importante referenciar aqueles trabalhos que foram construídos conjuntamente com os indígenas, mais recentemente, nos quais sua voz está em evidência. Um deles, que merece destaque, é a dissertação de Danilo Braga (2015), intitulado *A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)*, que abordou os processos de aldeamento de seu povo, de atuação dos órgãos indigenistas, da perda e posterior reconquista de terras, a partir de documentos e entrevistas.

Sobre minhas motivações para realizar essa pesquisa indico que tudo começou, de forma mais intensa, em 2016, ao final da minha graduação em História. O total

desconhecimento que eu tinha sobre o tema me chamou a atenção. Naquele ano, pela primeira vez, tive a oportunidade de conhecer indígenas ao visitar uma aldeia Mbyá Guarani em Porto Alegre, muito próxima à Universidade. Levada a cursar a Licenciatura em História por perceber que pouco conhecia sobre o período da ditadura no Brasil ao ouvir uma mesa de depoimentos de sobreviventes, em 2012, e sentir que aquela história me tinha sido negada e ocultada, dediquei a maior parte da graduação a pesquisar sobre as ditaduras de segurança nacional no Cone Sul.

Ao conhecer e passar a conviver com indígenas Mbyá e Kaingang, dentro e fora da Universidade, fui tomada novamente pelo mesmo sentimento de indignação diante do desconhecimento que tinha sobre suas histórias e vivências; decidi, então, que queria dedicar-me a conhecer o que fosse possível sobre o vínculo entre a ditadura e os indígenas. Imediatamente, lembrei dos trabalhos da CNV e da “redescoberta” da documentação conhecida como "Relatório Figueiredo", ao longo das investigações daquela comissão. Ao passar a investigar sobre o assunto, em 2016, deparei-me com uma quantidade grande de documentos disponibilizados a partir das investigações da CNV. Um volume de 147.878 páginas de documentos foram colocados em acesso público aos interessados, através do site do Armazém da Memória. Através do site do Acervo do Instituto Socioambiental (ISA), no qual disponibilizam virtualmente milhares de recortes de jornal, revistas, livros e documentos sobre os povos indígenas na contemporaneidade, pude acessar e verificar mais de 200 notícias e reportagens de jornal sobre os Kaingang durante o período aqui analisado. Sendo assim, passei a me dedicar à leitura dessas fontes.

Ao ler o conjunto documental que gerou o Relatório Figueiredo para a realização do meu Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul<sup>7</sup>, deparei-me com muitos casos que citavam os Kaingang e a 7ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) - que abrangia os estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (RS) -, incluindo depoimentos de onze Kaingang do RS nos autos do processo. A partir deste trabalho, a vontade de compreender de forma mais profunda o que se passou com aqueles indígenas passou a mobilizar minhas pesquisas e leituras, levando-me a realizar esta dissertação de Mestrado.

Desse modo, alguns dos objetivos desta pesquisa são:

---

<sup>7</sup> O Trabalho de Conclusão de Curso que realizei em 2017, intitulado “O Relatório Figueiredo e suas contradições: a questão indígena em tempos de ditadura”, apresentou o conteúdo do conjunto documental de mais ou menos 7 mil páginas conhecido como Relatório Figueiredo, problematizando seu contexto de produção. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/170682>>. Acesso em: 09 de mai. de 2019.

- investigar a especificidade da relação que a ditadura estabeleceu com os povos indígenas, com ênfase na experiência do povo Kaingang no RS;
- compreender o "lugar" dos povos indígenas nas concepções de país e sociedade da ditadura brasileira, baseada e inspirada na Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento;
- examinar as ações do regime ditatorial sobre tais populações;
- conhecer, reconhecer e divulgar a percepção dos Kaingang sobre a sua vivência durante a ditadura no RS, através da escuta dos relatos desses sujeitos.

Em relação às fontes escritas analisadas elas se dividem em duas partes: fontes de órgãos estatais e fontes repressivas. O que compreendo como fontes estatais são os conjuntos documentais produzidos por Comissões de Inquérito - Administrativos (CI) ou Parlamentares (CPI) - entre os anos de 1967 e 1977. Essas Comissões foram tanto de âmbito federal (Congresso Nacional) quanto estadual (Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul). Os documentos das CI e CPIs federais se encontram disponíveis para consulta pelo *Centro de Referência Virtual Indígena*<sup>8</sup>, criado e organizado pelo site *Armazém da Memória*, projeto coordenado pelo pesquisador Marcelo Zelic. Para ter acesso ao material da CPI da Assembleia do RS tive que entrar com um pedido de liberação da documentação através da Lei de Acesso à Informação (Lei Federal nº 12.527/11).

Apesar das fontes repressivas serem também produzidas dentro do Estado, suas características investigativas e de inteligência são peculiares. Assim, as fontes repressivas que analisei consistem em documentos produzidos pela Assessoria de Segurança e Informação da FUNAI (ASI-FUNAI) e pela agência regional do Serviço Nacional de Informações (SNI-RS). Os documentos da ASI-FUNAI que consultei estão disponíveis no acervo virtual do Arquivo Nacional, sob o nome de Fundo AA3. O material do SNI-RS foi levantado enquanto ainda estava disponível para consulta na Biblioteca da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), e é disponibilizado também pelo Arquivo Nacional, pois fazem parte de seu acervo físico, sendo seu Fundo designado como V8, e a agência do Rio Grande do Sul (RS) como GGG.

Aproveito para atentar a quem estiver lendo este trabalho que as citações das fontes estão transcritas literalmente como se encontram nos documentos, incluindo erros de

---

<sup>8</sup> O Centro de Referência Virtual Indígena, organizado pelo Armazém da Memória, se encontra disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=CRVindigena&pesq=&pesquisa=Pesquisar>>. Acesso em: 21 de mai. de 2019.

ortografia e gramática, assim como as transcrições orais incluem a grafia popular do que está sendo dito, não seguindo as normas formais da língua portuguesa.

Exposto isto, a dissertação está dividida em 3 capítulos. O primeiro capítulo aborda, de forma mais ampla, alguns casos e trabalhos sobre a relação das Ditaduras de Segurança Nacional com os povos indígenas no Cone Sul, problematizando a presença - maior ou menor - desta temática nos trabalhos produzidos na Argentina, no Chile, no Paraguai e no Uruguai. Também foram desenvolvidas análises sobre casos e trabalhos que desenvolveram investigações acerca das ações da ditadura brasileira direcionadas aos povos indígenas, com exceção do estado do RS.

Referente ao estado do Rio Grande do Sul, este foi o objeto de aprofundamento de estudo de caso desta dissertação, abordado no capítulo seguinte, no qual se desenvolveu a análise sobre o contexto da ditadura neste estado e sua performance relativa, especificamente, ao caso dos indígenas Kaingang, seja através dos projetos do executivo e do legislativo, federal e estadual, seja através dos agentes especializados dos órgãos indigenistas: SPI e FUNAI, respectivamente, abordados de forma cronológica. Isto foi feito a partir da análise de fontes documentais produzidas por não-indígenas.

O terceiro capítulo foi construído a partir de entrevistas, realizadas por mim com três indígenas Kaingang sobre suas memórias e vivências do período. Foi utilizada a metodologia da História Oral (ALBERTI, 2004), como anteriormente mencionado, entretanto, tendo em vista as especificidades e sensibilidades em relação à construção de uma História Oral Indígena (FREITAS, 2004; BRINGMANN, 2012; SEAWRIGHT, 2017). A imprensa também foi fonte deste capítulo, tendo sido analisadas mais de 260 notícias levantadas a partir do site do Acervo do ISA, com a intenção de compreender a repercussão social de eventos que aconteceram com os Kaingang do RS durante a ditadura. Aqui realizei também reflexões acerca da utilização dos conceitos de *etnocídio*, de *genocídio* e da ideia do próprio corpo como um espaço de resistência do modo de ser Kaingang, intrinsecamente ligado aos seus territórios, se colocando em evidência na luta por seus direitos, principalmente quando o direito à terra lhes era negado.

Ao longo de todos os capítulos realizei reflexões acerca das características da relação entre ditadura e povos indígenas a partir das ideias de Ailton Krenak (2015) e Judith Butler (2018), partindo do conceito que cada um deles atribui à *aliança* e da definição que Butler elaborou para *vida vivível*; do conceito de *colonialidade*, criado por Aníbal Quijano (2005); da ideia de *necropolítica* defendida por Achille Mbembe (2018) e das concepções de Pierre Clastres (2014; 2017) sobre *etnocídio* e *genocídio*.

O conceito que Krenak expressou sobre *aliança* se diferencia das concepções tradicionais do que é aliança política. Ele afirmou que, para os povos indígenas, as alianças se baseiam em outros valores, como amizade, solidariedade, reconhecimento e compreensão do outro, sendo assim, ele as caracteriza como “alianças afetivas”. Butler trabalhou com a ideia de que diante da precariedade da vida experienciada por diversos sujeitos e do desejo de transformação da realidade, é necessário estabelecer uma política de alianças baseada em uma ética de coabitação. Assim, a ideia de *corpos em aliança* foi elaborada a partir da compreensão que não apenas diferentes sujeitos, como também animais, ambientes e máquinas, são interdependentes e sofrem diante da falta de condições para ter uma *vida vivível* - uma vida para além da sobrevivência, uma vida boa. Sendo assim, para realizar a reivindicação daquilo de mais básico da necessidade dos corpos (alimento, água, moradia etc.) é necessário que estes corpos se aliem para minimizar sua vulnerabilidade.

De acordo com Quijano, a *colonialidade do poder* é resultado e resquício do modelo de dominação baseado na articulação entre raça, controle do trabalho, produção de conhecimento e Estado, criado pelo colonialismo histórico, contudo, mais duradouro que este, permanecendo latente através das instituições e do exercício do poder calcado nos exemplos europeus. Sendo assim, a *colonialidade* se manifesta no próprio pensar dos sujeitos colonizados (sobre si mesmos e os outros) e parte de uma concepção de inferioridade racial dos sujeitos não-brancos, relegando a eles uma condição subalterna nas relações de trabalho, de poder, de saber e de prestígio.

Mbembe apresenta o conceito de *necropolítica* a partir de uma perspectiva da “política como o trabalho da morte” (MBEMBE, 2018, p. 10); na qual a soberania do Estado, em casos de exceção e de estado de sítio, é “expressa predominantemente como o direito de matar”. Ele afirma que em tais experiências “o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir a mesma exceção, emergência e inimigo ficcional” (MBEMBE, p. 16-17). Sendo assim, a *necropolítica* consiste em uma política de deixar e fazer morrer.

Pierre Clastres considerou que os povos indígenas da América do Sul sofreram, simultaneamente, com o *genocídio* e o *etnocídio* promovidos pelo Estado. Para ele, o *genocídio* seria o extermínio físico de um grupo por questões racistas, enquanto o *etnocídio* é o extermínio da cultura de uma sociedade. Sendo assim, ao longo da dissertação, utilizo os conceitos de *genocídio* e *etnocídio* a partir da definição de Clastres, este último consistindo na “destruição sistemática de modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que

empreendem essa destruição” (CLASTRES, 2014, p. 78-79). O antropólogo também defende que a violência etnocida é inerente às Sociedades com Estado, pois este procura suprimir toda e qualquer diferença. Sendo assim, Clastres analisa que a capacidade etnocida nos Estados ocidentais é diferenciada, sem limites e desenfreada, por causa do regime de produção econômica capitalista, no qual tudo deve ser útil e produtivo. No subitem 3.3, procuro abordar o uso do conceito de *etnocídio* sempre atrelando-o ao de *genocídio*, problematizando a recorrente separação dos conceitos quando o assunto é a realidade vivida pelos povos indígenas do Brasil durante a ditadura, e o porquê é importante fazer o uso conjunto deles neste caso.

Não almejo esgotar o tema sobre a relação entre a ditadura militar e os Kaingang no RS, menos ainda o tema mais amplo sobre Terrorismo de Estado e Povos Indígenas. Espero apenas poder contribuir de forma respeitosa para a divulgação de uma história que sinto que nos foi negada, tanto a nós - não-indígenas - quanto, principalmente, aos Kaingang e outros povos indígenas das Américas, e, quiçá, do mundo. Espero também que essa contribuição sirva para que se conheça essa história, se reconheça a luta desses povos, por suas terras, pela manutenção de seus modos de vida, sua autonomia e cidadania, enfim, pelo seu direito de existirem e serem. Espero, por fim, que este trabalho contribua principalmente para as comunidades Kaingang do RS, seja como história a ser contada ou então como subsídio para os processos de reparação já iniciados. Minha esperança é que trabalhos nessa temática se espalhem pelo Cone Sul e possamos de vez olhar para os povos indígenas como parte da nossa história recente e presente.

## 1 OS POVOS INDÍGENAS E AS DITADURAS DE SEGURANÇA NACIONAL DO CONE SUL

No dia 16 de janeiro de 2016, Milagro Sala<sup>9</sup>, ativista indígena, foi presa em Jujuy sob alegações de desvio de dinheiro. Recentemente, em 14 de janeiro de 2019 foi condenada a 13 anos de prisão por “associação ilícita e extorsão”<sup>10</sup>. Atualmente, com a vitória de Alberto Fernandes nas últimas eleições presidenciais em 2019, um senador da província de Jujuy, Guillermo Snopek, apresentou um projeto<sup>11</sup> de intervenção federal na Justiça dessa província durante um ano - o que poderia incidir no caso de Sala - e gerou conflitos com o governador da região, Gerardo Morales<sup>12</sup>, que tem desavenças políticas intensas com a ativista. Em 1º de agosto de 2017, desaparecia na Argentina, durante um protesto pela retomada de terras Mapuche, o ativista Santiago Maldonado<sup>13</sup>. Pouco tempo depois, em 25 de novembro, o jovem Rafael Nahuel<sup>14</sup> foi assassinado em uma operação da *Prefectura Naval* argentina contra seu povo. Foram 114 tiros, diversos deles nas costas do Mapuche de apenas 22 anos de idade. Em ambos os casos ninguém foi punido. No Chile, o enfrentamento, o encarceramento e o assassinato de lideranças indígenas por parte das forças policiais são uma constante; atualmente os Mapuche lutam para sobreviver diante da aplicação da lei antiterrorismo e da discriminação que vivem sob o Estado chileno<sup>15</sup>. No Paraguai, recentemente, um indígena Avá Guarani foi assassinado em frente ao Congresso Nacional, durante uma briga entre

---

<sup>9</sup> BBC. “El caso de Milagro Sala, la argentina cuya cuestionada detención puede volverse un “dolor de cabeza” para el gobierno de Mauricio Macri”, 16/12/2016. Disponível em: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38337022>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

<sup>10</sup> INFOBAE. “Milagro Sala fue condenada a 13 años de prisión por defraudación al Estado, asociación ilícita y extorsión”, 14/01/2019. Disponível em: <<https://www.infobae.com/politica/2019/01/14/milagro-sala-fue-condenada-a-13-anos-de-prision-por-defraudacion-al-estado-y-extorsion/>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

<sup>11</sup> LA NACIÓN. “Guillermo Snopek: “No me dio orden ni Alberto ni Cristina”, 25/02/2020. Disponível em: <<https://www.lanacion.com.ar/politica/snopek-no-me-dio-orden-ni-alberto-ni-cristina-nid2336854>>. Acesso em: 25 de fev. de 2020.

<sup>12</sup> INFOBAE. “Gerardo Morales, contra el proyecto K para liberar a Milagro Sala: “No es una presa política, está detenida por los delitos que cometió”, 21/02/2020. Disponível em: <<https://www.infobae.com/politica/2020/02/21/gerardo-morales-contr-el-proyecto-k-para-liberar-a-milagro-sala-no-es-una-presa-politica-esta-detenido-por-los-delitos-que-cometio/>>. Acesso em: 25 de fev. de 2020.

<sup>13</sup> IHU UNISINOS. “Argentina. Mobilizações em memória de Santiago Maldonado”, 03/08/2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581456-argentina-mobilizacoes-na-argentina-em-memoria-de-santiago-maldonado>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

<sup>14</sup> INFOBAE. “Muerte de Rafael Nahuel: Prefectura disparó al menos 114 veces y hay cinco agentes bajo sospecha”, 22/03/2018. Disponível em: <<https://www.infobae.com/sociedad/policiales/2018/03/22/muerte-de-rafael-nahuel-prefectura-disparo-al-menos-114-veces-y-hay-cinco-agentes-bajo-sospecha/>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

<sup>15</sup> ACTUALIDAD. “La guerra no declarada entre el pueblo mapuche y el Estado chileno”, 21/12/2018. Disponível em: <[https://actualidad.rt.com/programas/rt\\_reporta/299792-conflicto-mapuches-chile-pueblo](https://actualidad.rt.com/programas/rt_reporta/299792-conflicto-mapuches-chile-pueblo)>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

indígenas e colonos da região<sup>16</sup>. Por muito tempo, o Uruguai afirmou não existirem mais indígenas em seu território, até que, em 2017, foi publicada uma matéria que continha várias entrevistas com indígenas Charruas contando suas histórias e o apagamento que sofrem no presente daquele país<sup>17</sup>. O governo do presidente brasileiro, Jair Bolsonaro, declarou estar estudando a possibilidade de liberar a mineração em terras indígenas, sem consultar as populações afetadas<sup>18</sup>, violando assim acordos internacionais dos quais o país é signatário. Como consequência dessas declarações, em julho de 2019, garimpeiros invadiram a Terra Indígena Wajãpi, no estado do Amapá, e assassinaram brutalmente a liderança indígena Emyra Wajãpi, de 68 anos de idade<sup>19</sup>. Todos esses episódios de nossa história recente latino-americana têm relação com o que será relatado nas páginas seguintes.

O contexto da Guerra Fria advindo com o final da Segunda Guerra Mundial proporcionou experiências nocivas entre os países da América Latina e seus povos, o que inclui também os povos originários. Os consequentes golpes de estado e a disseminação de ditaduras militares voltadas à manutenção do sistema capitalista, calcadas na exploração até a exaustão de todo o tipo de recurso - humanos e naturais -, foram uma marca da história da metade final do século XX no subcontinente. Aqui não serão aprofundadas as conjunturas específicas de cada uma das ditaduras do Cone Sul. Apresentarei e analisarei trabalhos já desenvolvidos sobre a relação entre as ditaduras e os povos indígenas, a partir do que considero ser o elemento intrínseco que liga essas experiências traumáticas e como ele se apresenta na relação estabelecida entre estes países e os povos: o Terrorismo de Estado (TDE).

Em diversos momentos falarei sobre os povos indígenas de maneira generalizada, entretanto, gostaria que os/as leitores/as mantivessem em mente que não os compreendo dessa maneira. Cada povo tem sua história, sua cultura, seu modo de vida e de ser específicos, assim como cada sujeito indígena tem sua própria trajetória única. Contudo, diante do tempo limitado e das escassas fontes, peço desculpas de forma adiantada. Minha intenção é reunir e

---

<sup>16</sup> ACI PRENSA. “Obispos de Paraguay condenan asesinato de indígena frente a Congreso Nacional”, 27/02/2019. Disponível em: <<https://www.aciprensa.com/noticias/obispos-de-paraguay-condenan-asesinato-de-indigena-frente-a-congreso-nacional-78888>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

<sup>17</sup> EL PAÍS BRASIL. “300 anos depois, índios querem retomar espaço perdido no Uruguai”, 24/10/2017. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/13/internacional/1507902270\\_613238.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/13/internacional/1507902270_613238.html)>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

<sup>18</sup> REVISTA FORUM. “Governo que liberar mineração em terras indígenas, afirma ministro”, 05/03/2019. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/governo-quer-liberar-mineracao-em-terras-indigenas-afirma-ministro/>>. Acesso em: 06 de mar. de 2019.

<sup>19</sup> EL PAÍS BRASIL. “Assassinato de liderança Wajãpi expõe acirramento da violência na floresta sob Bolsonaro”, 28/07/2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/28/politica/1564324247\\_225765.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/28/politica/1564324247_225765.html)>. Acesso em: 06 de ago. de 2019.

divulgar em um mesmo espaço as informações que consegui obter sobre a relação e as ações das ditaduras com os indígenas do Cone Sul, na intenção que provoque e instigue outros/outras a se debruçar com maior profundidade na temática, sendo capazes de melhor detalhar essas interações, projetos, ações e protagonistas. Nos subitens a seguir serão abordados, primeiro, os casos e trabalhos referentes às ditaduras da Argentina, do Chile, do Paraguai e do Uruguai - nessa ordem - e em seguida alguns casos e trabalhos referentes à ditadura brasileira, com exceção do caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul, que será abordado especificamente nos capítulos 2 e 3 desta dissertação. Por fim, será realizado um balanço comparativo sobre a relação entre as ditaduras e os diferentes povos indígenas, a partir do material acessado, assim como o atual estado do debate e da pesquisa específica e a divulgação do tema nos respectivos países.

### **1.1 Ditaduras e Indígenas no Cone Sul - Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai**

A violência produzida pelas ditaduras do Cone Sul foi marcada, de forma geral, pelo ciclo sequestro-tortura-desaparecimento de muitas pessoas, principalmente militantes políticos e aqueles mais próximos destes. Muitas famílias jamais puderam enterrar seus mortos, condenadas a viver um luto eterno pelo desconhecimento sobre o que realmente se passou com seus entes queridos. Uma geração inteira foi traumatizada e mutilada, física-psicológica e emocionalmente, por agentes estatais formados ideologicamente na guerra ao comunismo. Neste processo de instauração da DSN e da atuação em função das suas diretrizes, essas ditaduras atingiram boa parte da sociedade; nesse sentido, os povos indígenas não ficaram isolados das consequências desses processos. Entretanto, há tempos a história ignora ou se abstém de compreender que os indígenas não deixaram de existir após o século XVIII/XIX, que foram e são pessoas presentes ao longo de toda a história do continente americano. Cada grão de terra e areia do que o colonizador denominou como América é terra indígena, e por mais que o violento e traumático processo de colonização tenha provocado a apropriação e a exploração extrema desses espaços por outros, eles nunca deixaram de ser terra indígena. Digo isso para reforçar que os crimes das Ditaduras de Segurança Nacional, apesar de visarem grupos específicos, também foram parte de algo que podemos compreender como uma nova onda da violência colonizadora para com esses povos, especialmente diante dos novos interesses do capital internacional na região.

Capitalismo e violação dos direitos humanos contra povos indígenas andam de mãos dadas. Com a instalação de regimes de segurança nacional no Cone Sul almejando justamente a imposição de uma suposta tranquilidade social para o melhor desenvolvimento dos empreendimentos econômicos realizados pelos setores identificados com as ditaduras (empresariado nacional e internacional, latifundiários, grandes donos de empresas de comunicação, entre outros) deve-se atentar para as consequências diretas implicadas sobre os territórios e o cotidiano das comunidades indígenas.

Em 24 de março de 1976, na Argentina, os militares derrubaram de vez o governo de Maria Estela Martínez de Perón que desde o ano anterior definhava. De imediato, iniciou-se um período que culminou com o desaparecimento de pelo menos 30 mil pessoas<sup>20</sup>, ao menos 500 crianças apropriadas e mais um número significativo de mortos, geralmente esquecidos nas estatísticas mais tradicionais. Ao longo desse processo, existem diversas histórias indígenas dentre esses 30.000, marcadas também pelo ciclo de prisão-tortura-desaparecimento, provocando o luto infundável de diversas famílias.

A Argentina é o país da região que mais avançou na tarefa de julgar os crimes de Estado cometidos durante a ditadura. Desde a metade dos anos 2000, com a retomada dos julgamentos<sup>21</sup>, mais de 700 pessoas foram condenadas e diversos outros ainda são julgados, em causas que ocorrem em todo o território nacional. Apesar dos avanços jurídicos, ainda são poucos os estudos e o reconhecimento social sobre os impactos da ditadura para as populações indígenas. Até pouco tempo, era difícil a própria aceitação de que sujeitos indígenas exerceram e exercem militância política, sindical e social. Entretanto, isso parece vir se modificando no país. Um importante marco para visibilizar esses indivíduos ocorreu em 2016. O Museu Etnográfico da Argentina organizou uma exposição<sup>22</sup> sobre as biografias de pelo menos 10 militantes indígenas da última ditadura - são eles Abelardo Coifin, Celestino

---

<sup>20</sup> Nos últimos anos, tem surgido na Argentina questionamentos acerca da quantidade de desaparecidos realmente serem 30.000. Sobre esse debate ver FEIERSTEIN (2018).

<sup>21</sup> Em 1985, apenas dois anos após o fim da ditadura, os chefes das Juntas Militares foram levados a julgamento e condenados no que ficou conhecido como *Juicio de las Juntas*. Apesar do avanço, nos anos 90 houve retrocessos que instauraram uma era de impunidade no país, com a impossibilidade de julgamentos em razão das Leis de Obediência Devida e Ponto Final (de Raul Alfonsín) e posteriores indultos do presidente Carlos Menem aos militares presos por crimes de lesa-humanidade. Após a crise de 2001 e a chegada de Nestor Kirchner à presidência, o quadro começou a mudar e as leis e indultos foram anuladas pelo Congresso e consideradas inconstitucionais, possibilitando, assim, a retomada dos processos contra agentes estatais acusados de cometer crimes de lesa humanidade. Os últimos dados sobre os julgamentos encontram-se disponíveis em: <[https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2017/03/LH\\_Informe-Estadistico\\_2017.pdf](https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2017/03/LH_Informe-Estadistico_2017.pdf)>. Acesso em: 05 mai. 2019.

<sup>22</sup> AGENCIA PACOURONDO. “Desafiando al silencio: pueblos indígenas y dictadura”, 14/09/2016. Disponível em: <<http://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/desafiando-al-silencio-pueblos-indigenas-y-dictadura>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

Aigo, Pedro Santana, Avelino Bazán<sup>23</sup>, Juan Raúl Pichulmán e José Francisco Pichulmán, Marina Vilte, Jesús Costilla, Eulogio Frites e Nilo Cayuqueo -, contando também com os testemunhos de seus familiares. Em uma matéria de Sérgio Alvez para o periódico *Canal Abierto*, ele aborda brevemente a história de Celestino Aigo:

Celestino Aigo era un joven mapuche que vivía en la localidad neuquina de Aluminé, perteneciente a una familia de la comunidad mapuche de esa zona de la provincia. Era, además, un militante social del Barrio Villa Florencia de Neuquén. Fue secuestrado de su casa la noche del 22 de agosto cuando tenía 23 años. Su hogar fue ocupado por agentes de civil que portaban armas largas, con las que golpearon a su hermano mientras lo esperaban a él. Era un activo militante por los derechos del pueblo ancestral mapuche.<sup>24</sup>

De acordo com Trinchero, Petz e Valverde (2018), um dos elementos mais marcantes da ditadura argentina para com os povos indígenas foi o deslocamento forçado de suas terras tradicionais e a apropriação das mesmas por parte de grandes empresários, empresas multinacionais e estancieiros, principalmente durante a ditadura do General Juan Carlos Onganía (1966-1970). Já o período da última ditadura (1976-1983) é marcado pelo sofrimento do desaparecimento daqueles que militavam não apenas pela questão indígena, mas que eram envolvidos com o peronismo, o Partido Comunista e os sindicatos. Em decorrência da violência sofrida se impôs a necessidade de autocensura e silenciamento como estratégia de sobrevivência. As condições de vida de extrema pobreza e fome em que se encontravam como resultados da expulsão de suas terras se combinou com o medo. O momento vivido pelas comunidades indígenas na última ditadura não foi necessariamente marcado pelas violações de direitos humanos que visavam diretamente as comunidades indígenas, como as realizadas na ditadura de Onganía (com as expulsões e as consequências que tais ações acarretavam). Mas, como exposto pela antropóloga Diana Lenton sobre a atuação da última ditadura em relação aos povos indígenas:

las agencias político-militares de la región comenzaron a enfocar en la diferencia cultural como elemento dinamizador de reformulaciones y potencialidades “subversivas”. La feroz represión que sufrieron los nuevos movimientos convirtió a algunas de sus víctimas en emblemas que potenciaron lealtades y pertenencias. Es así como, en pocos años, las comunidades indígenas pasaron a estar en el centro de la atención política no solo por su carácter clave para el desarrollo en términos “positivos”, sino como objetos de vigilancia construidos por la nueva Doctrina de Seguridad Nacional. La represión no se hizo esperar y muchos de los líderes y

---

<sup>23</sup> Sobre as biografias de Abelardo Coifin, Celestino Aigo, Pedro Santana e Avelino Bazán, ver LENTON (2014).

<sup>24</sup> CANAL ABIERTO. “La dictadura y los pueblos indígenas”, 24/03/2018. Disponível em: <<http://canalabierto.com.ar/2018/03/23/la-dictadura-y-los-pueblos-originarios/>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

miembros del movimiento indígena sufrieron exilio, censura, persecución, desempleo y hasta la detención, la tortura y la muerte, al igual que tantos militantes del campo popular. (LENTON, 2018, p. 51-52).

A combinação dos efeitos desses dois momentos ditatoriais gerou não apenas uma vergonha de ser indígena, mas um genuíno medo de se assumir e viver publicamente enquanto tal. Sendo assim, muitas dessas histórias não vieram a público até muito recentemente, justamente porque falar sobre isso para os sobreviventes significou reviver inúmeros e profundos traumas.

Esse processo de autodeclaração e reafirmação de uma identidade indígena na Argentina é complexo e compreendido por muitos como nocivo, já que o mito de formação de seu Estado Nacional é calcado na ideia de que os indígenas foram exterminados e que, a sociedade argentina, diferente da sociedade brasileira, não é fruto de uma mescla de raças, mas é uma sociedade genuinamente branca, descendente de imigrantes europeus que lá chegaram em navios. Isso faz com que toda a estigmatização e invisibilização que os povos indígenas já sofriam no país fosse acoplado a uma série de novos traumas provocados pela atuação terrorista do Estado, provocando cada vez mais um auto-silenciamento e levando essas pessoas a se obrigarem a passar por tais sofrimentos de forma extremamente individual ou apenas dividindo-os com seus entes mais próximos, fazendo com que o espaço que antes era considerado de pertença se torne o principal gatilho para a rememoração dessas vivências traumáticas. Como exposto na entrevista de um jovem Mapuche:

El otro día vino la prima de mi papá que se crió acá [en relación al puesto Melo], que en realidad ella tampoco quería saber nada de volver acá, porque dice que tiene muy malas experiencias de esto, de haber vivido acá, de haberse quedado huérfano, y después de que inclusive haya muerto el abuelo que los crió a ellos. (TRINCHERO; PETZ; VALVERDE, 2018, p. 112-113)

Além das mazelas provocadas pelos deslocamentos e os desaparecimentos, a Guerra das Malvinas<sup>25</sup>, ao final da ditadura, constitui um capítulo à parte, pois foi extremamente dura para os povos indígenas, já que vários homens foram levados de seus povos para o front de batalha. A pesquisadora Elizabeth Jelin (2002), relata uma cena que presenciou na inauguração do espaço de memória e direitos humanos, no complexo de edificações da antiga *Escuela de Suboficiales de Mecánica de la Armada* (ex-ESMA), no qual depois de diversos pronunciamentos sobre o reconhecimento às vítimas do Terrorismo de Estado, um pequeno

---

<sup>25</sup> A Guerra das Malvinas foi um conflito bélico entre a Argentina e o Reino Unido sobre a soberania em relação a um conjunto de ilhas do Atlântico Sul, entre abril e junho de 1982.

grupo de indígenas em casacos militares - que logo depois se soube que eram veteranos das Malvinas - se levantou e em protesto perguntou sobre quando aconteceria o reconhecimento deles e de suas comunidades também como vítimas do TDE argentino. Naquele momento, diversos militantes de direitos humanos se deram conta do silenciamento e das violações que os povos indígenas ainda continuavam sofrendo cotidianamente no presente. Ainda sobre a Guerra das Malvinas, contribuindo para o enfrentamento da invisibilização histórica da participação indígena na história do país, o historiador indígena Juan Chico publicou, em 2014, o livro bilingue (escrito em castelhano e em qom) *Los Qom de Chaco en la Guerra de Malvinas: una herida abierta*<sup>26</sup>, trazendo a público as histórias daqueles que foram levados para lutar nas ilhas, através dos depoimentos dos veteranos indígenas. Dois anos antes, havia sido formado um grupo de ex-combatentes indígenas que reivindicava o reconhecimento público de sua participação na guerra e cobrando o devido auxílio e reparação do governo por terem sido levados de suas terras para lutar no sul. Provavelmente, este era o grupo que se manifestou na ex-ESMA. Além do mais, muitos destes veteranos indígenas nunca obtiveram apoio para se restabelecerem depois do conflito e viveram (e continuam vivendo) em condições muito duras de sobrevivência.

Em 2013, Ludmila Catela publicou em conjunto com Guillermina Espósito um artigo no qual elas discorrem sobre a disputa de terras no norte argentino, focando na articulação dos termos “índios”, “comunistas” e “guerrilheiros” ao longo desse processo. Atentando para o fato de que:

En 1976, el Estado argentino secuestró a veinte hombres en la localidad de Tumbaya, seis de los cuales aún se encuentran desaparecidos. El argumento de las detenciones era que en el lugar se había “arriado la bandera comunista”, por lo que Tumbaya recibió el mote de “la Tucumán chiquita”. Escribir sobre estos sucesos nos concede la posibilidad de contribuir a la visibilización de los indígenas y campesinos como categorías legítimas de desaparecidos durante la dictadura de 1973-1983 en Argentina (ESPÓSITO; CATELA, 2013, p. 9)

Ou seja: há sim desaparecidos que são indígenas. Desse modo, é importante reconhecer que Trincherro, Petz e Valverde salientam que há muito ainda para ser feito em relação a história das comunidades indígenas durante a ditadura na Argentina. Reafirmam que existe um potencial enorme de conseguir entrar em contato com essa história a partir da aproximação e da escuta, respeitosa e sensível, da universidade para com os povos indígenas,

---

<sup>26</sup> DIARIO CHACO. “Presentan “Los Qom del Chaco en la Guerra de Malvinas”, de Juan Chico”, 09/09/2014. Disponível em: <<http://www.diariochaco.com/noticia/presentan-los-qom-de-chaco-en-la-guerra-de-malvinas-de-juan-chico>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

através dos depoimentos daqueles que viveram o período e dos seus descendentes, que hoje permanecem lutando politicamente pelo reconhecimento e pela demarcação de suas terras. Para que uma real justiça de transição seja possível, é preciso estar aberto a aceitar outros grupos atingidos pelo TDE; ou seja, se torna fundamental reconhecer e reavaliar a complexidade e a abrangência que a ditadura e o terror resultante tiveram para o conjunto da sociedade.

O caso dos Mapuche se estende ao Chile, já que suas terras tradicionais perpassam a fronteira dos dois Estados Nacionais. O Chile é um país reconhecido pela presença de uma população indígena associada comumente à região andina do país, seja através do artesanato ou dos instrumentos musicais, hoje em dia consideravelmente consumidos por turistas estrangeiros. Mesmo durante a ditadura, houve uma certa propaganda dessa “origem” comum dos chilenos enquanto descendentes de indígenas, o que não impedia a atuação repressora sobre os indígenas do presente. Talvez tenha sido por isso que foi possível encontrar publicações que se debruçam sobre a relação da ditadura pinochetista com os povos indígenas já em 1999. Naquele ano, o antropólogo Roberto Morales Urra (1999) publicou um artigo no qual procura compreender as relações entre a sociedade chilena e a sociedade Mapuche sob o contexto da ditadura. Adotando o conceito de TDE, e reconhecendo a articulação civil-militar que o proporcionou, Morales Urra abordou como a visão que a sociedade chilena tinha, em geral, dos Mapuche - como guerreiros e indomáveis, portanto, como uma ameaça - se juntava ao entendimento de que eles estavam alinhados e organizados nos movimentos de esquerda mais radicais como o *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) e o *Movimiento Campesino Revolucionario* (MCR).

Morales Urra aprofundou este argumento através da apresentação da descrição que se fazia sobre os Mapuche nos jornais chilenos, ainda durante o governo da Unidad Popular:

La descripción que se hace de los mapuche, refleja el temor y lo amenazante que éstos resultaban para muchos chilenos: estaban relacionados con los grupos más izquierdistas del período, con seguridad ocultaban armas de fuego, amedrentaban y amenazaban a los extraños, gritaban en un idioma desconocido, eran desconfiados. (MORALES URRRA, 1999, p. 91)

O autor estimou mais de 50 Mapuche detidos apenas no primeiro mês pós-golpe e mencionou, ao longo do texto, diversos casos nos quais fica evidente a ação terrorista dos agentes estatais como, por exemplo, o fuzilamento de dois jovens camponeses Mapuche que tinham apenas 16 anos. Os depoimentos elencados por ele falam sobre os processos de invasão de comunidades e residências, a realização de espancamentos, as sessões de torturas,

os períodos de detenção, os assassinatos deliberados e os desaparecimentos de homens e mulheres Mapuche de todas as idades. Entretanto, Morales Urra não se ateve somente em expor todas as ações das quais os Mapuche foram vítimas, mas também realizou apontamentos das estratégias de resistência das comunidades para sobreviver ao terror de Estado, como a perpetuação da tradição de contar os sonhos dentro dos núcleos familiares, levando em consideração a extensão da importância dos sonhos para essa sociedade.

La práctica de la socialización de los sueños entre los mapuche, puede ser entendida como un eje cultural estratégico. Para el período de la dictadura militar en Chile, esta práctica posibilitó - junto a otras - una salud mental que dio integridad y continuidad a los grupos mapuche. Fue importante en la época del contexto opresivo de la dictadura permitiendo vivir en él y a través de él; dicho de otra manera, los referenciales que articulan la interpretación de sus sueños les permitieron dar un sentido a las vivencias producidas por el impacto de las medidas económicas y políticas del modelo de desarrollo capitalista impuestas por el gobierno militar. (MORALES URRRA, 1999, p. 102)

Desse modo, conseguiu demonstrar a centralidade e a dimensão concreta que teve e ainda tem a tradição oral para diversos povos indígenas, como no caso dos Mapuche no Chile.

Ainda sobre os mesmos durante a ditadura chilena - sendo talvez o grupo indígena que tenha o maior número de trabalhos investigativos voltados a sua história neste período -, foi decretado, a Lei nº 2.568<sup>27</sup>, que buscou acabar com a coletividade das terras indígenas, tornando-as propriedade privada individual e submetendo-as às leis do mercado. Durante o governo de Allende (1970-1973), além de ações em prol da reforma agrária, foram realizadas por diversos grupos indígenas ações de retomadas de terra, obrigando o Ministro da Agricultura, Jaques Chonchol, a se instalar na cidade de Temuco, na região de Cautín, no centro do território de ocupação tradicional dos Mapuche, para tentar conduzir de forma diplomática esse processo, denominado pelos indígenas de *cautinazo* (por causa das várias retomadas de terras realizadas na zona durante o período). De acordo com Claudio Espinoza Araya e Magaly Mella Abalos (2013), as ações do *cautinazo* levam a três consequências imediatas

Se logra, en primer lugar, una importante restitución de tierras. Como segunda cuestión se produce un fortalecimiento organizacional mapuche, creándose la Confederación Nacional Mapuche, organización que ejercerá una fuerte presión para cambiar la ley indígena 14.511 -creada en 1961. Finalmente se dicta en 1972 la nueva ley indígena Nº 17.729. Sin necesidad de entrar en detalles, puede decirse que dicha ley contemplaba un significativo número de medidas tendientes a mejorar la situación

---

<sup>27</sup> O Decreto Lei nº 2.568 encontra-se disponível em: <[http://www.serindigena.org/libros\\_digitales/derechos\\_indigenas/leyes/77.htm](http://www.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/leyes/77.htm)>. Acesso em: 07 de mai. de 2019.

de los pueblos indígenas en Chile, lo que en palabras de Rupailaf (2002) la situaba en la vanguardia de las políticas indígenas latinoamericanas. Sin embargo este período fue demasiado breve. El golpe militar en septiembre de 1973 acabó con tales procesos, dando paso a un nuevo ciclo en las relaciones entre mapuches y Estado. (ESPINOZA ARAYA; MELLA ABALOS; 2013)

Assim, com a instauração da ditadura do General Augusto Pinochet, as consequências foram devastadoras para os Mapuche (como já exposto pelo trabalho de Morales Urra). Começando por uma contrarreforma em relação às terras retomadas, acompanhada da paralisação da aplicação da Lei 17.729 criada pelo governo Allende e, por fim, decretando a Lei 2.568, anteriormente citada (ESPINOZA ARAYA; MELLA ABALOS, 2013), que não só acabava com a coletividade da terra, mas com o compromisso de reconhecimento do Estado da existência de indígenas em seus territórios. Foi um duro golpe em nome da suposta “integração”. Essa “integração”, na prática, era sinônimo de etnocídio em nome da inserção de empresas multinacionais no país, como exposto por Erik Alexis Moya Branada, tal Decreto Lei só tinha um objetivo:

entregar títulos individuais aos *comuneros* mapuche, para que estes a sua vez pudessem vender estas terras às recém instaladas empresas transnacionais. Cada “*parcela*” resultante desta divisão seria devidamente inscrita e ainda que sua venda estivesse proibida por um prazo de dez anos, haveria alguns artigos dentro deste decreto lei que possibilitariam suas separações baixo certas condicionantes muito especiais, o qual permitiria comprar estas terras sob o eufemismo de “aluguel por noventa e nove anos”. O qual contribuiria a um rápido empobrecimento e a “migração forçada” de boa parte da população mapuche. (BRANADA, 2006, p. 156)

Segundo o entendimento do novo regime, não deveriam existir distinções entre indígenas e chilenos, pois todos eram chilenos, como se apenas apagando a diversidade fosse possível acabar com os conflitos gerados pela desigualdade e pelo racismo. Entretanto, diante desse ataque direto ao seu modo de ser surgiram diversas organizações Mapuche, resistindo à ideia de assimilação e reivindicando sua diferença cultural e autonomia em relação à sociedade chilena como um todo. Contudo, é importante lembrar que não se pode generalizar povos inteiros e ter a expectativa de que todos os indígenas - e no caso, todos os Mapuche - resistiram à ditadura pinochetista e a denunciaram. Houve sim, algumas organizações indígenas, Mapuche inclusive, que não só apoiaram a ditadura, como defenderam Pinochet até o final dela. Mesmo assim, é preciso compreender de onde veio esse apoio, que perspectivas tinham esses sujeitos para tomarem essas posições. Como bem exposto pelo historiador, Sergio Caniuqueo Huircapan (2013),

El Pueblo Mapuche generó un sistema de respuestas, algunas de ellas muy pocas exploradas, como la colaboración con el régimen, pues no sólo existió la resistencia como expresión anticolonial, también surgieron pactos y relaciones de complicidad entre sectores mapuche y los militares, esto no significó una cooptación total ni una hegemonía del régimen en estos sujetos mapuche, estableciéndose relaciones contradictorias. Esta última situación no estudiada nos abre paso a la hipótesis de que: los militares no poseían un plan de gobierno en términos concretos, sino más bien algunas directrices que tuvieron que ir pactando con sujetos que se encontraban en condiciones desiguales, entre ellos los mapuche, por otro lado, los mapuche no generan una oposición hegemónica a la dictadura y al colonialismo, sino que desarrollaron una cantidad impresionante de respuestas, a partir de diversas alianzas, aprovechando los espacios que generaban instituciones como las Iglesias, ONGs y el Estado. Desde ahí, generaron propuestas estratégicas. (CANIUQUEO HUIRCAPAN, 2013, p. 2)

As sociedades indígenas são complexas, diversas e divergentes como qualquer outra sociedade, não se pode continuar tendo uma visão idealizada e objetificadora com a intenção de que sujeitos se adequem a nossa expectativa sobre eles, é necessário reconhecer o espaço do contraditório na história.

Em relação à produção sobre a repressão aos indígenas durante a ditadura chilena, no Informe Rettig, publicado em 1991, após a ditadura, como trabalho final da Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, já há o reconhecimento de alguns casos de violações contra indígenas Mapuche<sup>28</sup>. No Tomo II do documento, é possível encontrar informações sobre o desaparecimento de um grupo Mapuche em Lautaro, em 1974, assim como casos em 1975. Contudo, no Tomo III, no qual se encontra a listagem com a biografia das vítimas, pouquíssimos sujeitos são reconhecidos enquanto indígenas e apenas um como Mapuche. Diante disso, foi produzido um livro, publicado em 1998, a partir de um grupo de trabalho voluntário e multidisciplinar, intitulado *Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: Una Aproximación Étnica*, sobre os efeitos psicossociais e socioculturais da repressão política vivida pelos familiares de mortos e desaparecidos Mapuche e não-indígenas da região. Através das análises das entrevistas realizadas com os familiares de mortos e desaparecidos da Araucanía os autores vão traçando relações entre passado e presente, silenciamentos, medo, enfrentamentos, luto, busca, presença ou não dos corpos de seus entes queridos e seus impactos e significados para os familiares, entre outras tantas questões, conseguindo dar um dimensionamento mais profundo do que havia estabelecido o Informe Rettig sobre a atuação da ditadura Pinochet em relação aos Mapuche. Entretanto, o objetivo dos pesquisadores não foi a biografia desses sujeitos em si, ou fazer uma análise histórica do período para as

---

<sup>28</sup> CHILE. Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (Informe Rettig). Santiago: 1991, Tomo II y III.

comunidades indígenas, mas sim compreender como tais eventos impactaram psicológica e socialmente os familiares.

Outro trabalho relevante foi publicado em janeiro de 2016, o *Informe Final trabajo de investigación, de ejecutados y desaparecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche*<sup>29</sup>, fruto de uma pesquisa de dois anos promovida pelo Instituto Nacional de Derechos Humanos chileno, pela Asociación de Investigación y Desarrollo Mapuche e pela União Europeia. São cerca de 300 páginas baseadas em pesquisa arquivística que contam com alguns testemunhos sobre as violações a que foram submetidos os Mapuche durante o período. Além disso, o Informe traz a lista de mortos e desaparecidos por região, acompanhadas de informações básicas (nome, data de nascimento, local e data da morte/desaparecimento etc.), ou seja, um resumo do que se sabe sobre sua história, o que aconteceu e, quando possível, uma fotografia, seguindo a estrutura mais ou menos consolidada dos documentos de denúncia e investigação de mortos e desaparecidos em contextos de TDE. Os casos envolvem desde um bebê de apenas 1 ano de idade até uma mulher de 73 anos. Aponta-se também a participação civil na repressão contra os Mapuche, não só fornecendo espaço para detenção e tortura, como participando ativamente das ações de prisão e das sessões de tortura. A maioria destes civis eram fazendeiros e colonos de origem europeia e/ou chilena. De certo modo, ocorriam atos revanchistas ou de vingança pessoal contra os indígenas da região por causa de processos de retomada de terras, como o *cautinazo*, realizados durante o governo da Unidad Popular.

Em julho de 2018, o Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, em Santiago, realizou o seminário *Justicia transicional y pueblos indígenas: invisibilización como víctimas de la dictadura*<sup>30</sup>, o que demonstrou, em si, um avanço, ante uma vontade de investigar, de conhecer esse passado, e de reconhecer os povos indígenas como parte dessa traumática história recente.

O Paraguai é um país quase que apenas lembrado nos cursos de História quando se estuda a Guerra da Tríplice Aliança, episódio que gerou profundos traumas e consequências presentes até os dias de hoje (afinal de contas, a estimativa de mortos do lado paraguaio no

---

<sup>29</sup> “Informe Final trabajo de investigación, de ejecutados y desaparecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche” Disponível em:

<[https://drive.google.com/file/d/0ByN4tK2Vi\\_rpeFNKSXZtTjN0bmM/view?pref=2&pli=1](https://drive.google.com/file/d/0ByN4tK2Vi_rpeFNKSXZtTjN0bmM/view?pref=2&pli=1)>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

<sup>30</sup> RADIO UCHILE. “Dictadura y pueblos indígenas: Una historia pendiente y invisibilizada”, 24/07/2018. Disponível em: <<https://radio.uchile.cl/2018/07/24/dictadura-y-pueblos-indigenas-una-historia-pendiente-e-invisibilizada/>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

conflito<sup>31</sup> em torno de 280 mil pessoas). A ditadura do General Stroessner, iniciada em 1954, também foi a mais longa da região, durou 35 anos e não apresentou, no início, as características mais explícitas da DSN. Tal situação mudou a partir da década de 60 - sobretudo a partir do golpe de Estado no Brasil. Infelizmente, por vezes, a história do Paraguai parece relegada a segundo plano quando abordamos as ditaduras do Cone Sul. No Brasil, principalmente, temos, em geral, um desconhecimento significativo em relação às pesquisas paraguaias. Por diversos momentos, esquecemos que os militantes de direitos humanos paraguaios desempenharam um papel essencial no processo de abertura dos arquivos da repressão regional e particularmente no resgate da história do Plano Cóndor, devido ao descobrimento do acervo conhecido como *Archivo del Terror*, no qual encontravam-se documentos que apontavam a existência de uma complexa cooperação repressiva entre as Ditaduras de Segurança Nacional.

No que tange especificamente à relação da ditadura stronista com os povos indígenas, o historiador Paulo Alves Pereira Júnior rastreou uma série de trabalhos de denúncia ainda nos anos 60 e 70:

Durante el régimen de Stroessner, los grupos indígenas tuvieron sus derechos violados por funcionarios estatales y paraestatales. En la década de 1960, León Cadogan mostró en artículos publicados en revistas y periódicos las dificultades encontradas por los pueblos nativos en territorio paraguayo. En el decenio siguiente, Miguel Chase-Sardi (1971), Mark Münzel (1974) y Richard Arens (1976) publicaron estudios denunciando las propuestas de asimilación forzada de los indígenas a la sociedad y los casos de asesinatos y de esclavización decurrentes de esa política gubernamental. En virtud de la repercusión negativa, el régimen negó las acusaciones. Sin embargo, la opresión a ese grupo prosiguió. En la última década del stronismo, Barbara Bentley (1980), Calvin Redekop (1980) y Cristina Olazan (1987) publicaron trabajos acerca de la situación de los pueblos indígenas en el Paraguay y las políticas estatales aplicadas a ellos. (PEREIRA JR., 2017, p. 113)

Pereira ainda apresenta uma série de trabalhos do pós-ditadura que se dedicam ao tema. Nesse sentido, talvez o Paraguai tenha uma bibliografia relativamente consolidada na temática, ainda bastante recente nos demais países da América Latina.

Em 2008, a *Comisión de Verdad y Justicia* (CVJ) publicou um capítulo específico, no Tomo III de seu informe final, sobre as violações de direitos humanos contra os Povos Indígenas, de 1954 a 2003, extrapolando cronologicamente o período da ditadura em suas investigações e adentrando o período de transição. Isso se deu porque as práticas do período ditatorial em relação aos povos indígenas continuaram (e, em certa medida, continuam)

---

<sup>31</sup> BBC News Brasil. “150 anos do fim da Guerra do Paraguai: a história do conflito armado mais sangrento da América Latina”, 02/03/2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51693818>>. Acesso em: 03 de mai. de 2020.

vigentes no Paraguai, apesar do Movimento Indígena ter conseguido garantir diversos artigos na Constituição de 1992. O citado capítulo é composto por mais de 80 páginas nas quais são abordadas as violações de direitos humanos contra indígenas cometidas pelo Estado paraguaio. Na apresentação do capítulo a CVJ reconheceu que tais violações

se insertan en un cuadro de denegación estructural de derechos, entre las cuales, fundamentalmente la negación del derecho a la autodeterminación, al territorio y a la vida, presentan carácter continuado a lo largo de la historia del país. Como caso paradigmático, la CVJ presentará las violaciones que sufriera en el marco de crímenes de Lesa Humanidad, el Pueblo Aché, para seguidamente dar paso a la exposición de violaciones cometidas contra otros Pueblos Indígenas, presentando el testimonio de líderes y representantes de otros Pueblos y organizaciones indígenas, que la Comisión entiende, ratifican la presencia durante la dictadura, de un patrón continuo de exclusión y violencia estructural respecto a estos pueblos, fundado en el racismo y en la dinámica de la apropiación y despojo de recursos naturales de propiedad y posesión ancestral de los indígenas en el país. (CVJ, 2008, tomo III, p. 152)

Uma matéria jornalística, de 8 de abril de 2014<sup>32</sup>, abordou a ida de indígenas Aché à Argentina para denunciar e cobrar reparação em relação à ditadura de Stroessner pelas violações de direitos humanos sofridas por seu povo. Naquele momento, a Argentina HAVIA aberto uma causa contra o ditador paraguaio<sup>33</sup>. Estima-se que a população Aché diminuiu quase 60% em 5 anos de contato nos anos 1960. O caso dos Aché, como mencionado anteriormente, foi paradigmático para as investigações da CVJ, tendo sido dedicado um subitem específico inteiro do seu relatório para abordá-lo. São diversos os documentos de denúncia produzidos ainda durante a ditadura e que foram levantados pela Comissão que, de forma correta, ouviu também os testemunhos dos próprios Aché sobre as violências sofridas, não se atendo somente às fontes escritas. O testemunho de Martín Japegi, por exemplo, registra o assassinato de um idoso por não querer permitir que sequestrassem seu neto:

[...] Otro hecho doloroso que recuerdo fue cuando mataron a un anciano, todos estábamos sentados alrededor del fuego, los paraguayos llegaron como siempre disparando, un anciano tenía en brazo a su nieto, un paraguayo le dijo que le entregara la criatura, él no obedeció, sino más bien apretó al niño en su pecho y se echo al suelo, el paraguayo le disparó varios tiros, pero él seguía apretando al niño. Recuerdo que le cortaron los brazos para arrancarle la criatura. Fue muy triste. (CVJ, 2008, p. 184)

---

<sup>32</sup> ÚLTIMA HORA. “Indígenas piden al Estado responder por daños durante la dictadura”, 08/04/2012. Disponível em: <<https://www.ultimahora.com/indigenas-piden-al-estado-responder-danos-la-dictadura-n784565.html>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

<sup>33</sup> LA VANGUARDIA. “Garzón respalda querrela en Argentina por genocidio de etnia aché en Paraguay”, 08/04/2014. Disponível em: <<https://www.lavanguardia.com/vida/20140408/54405570539/garzon-respalda-querrela-en-argentina-por-genocidio-de-etnia-ache-en-paraguay.html>>. Acesso em: 10 de mai. de 2019.

O crime aqui citado era bastante comum. Crianças Aché eram sequestradas por militares e/ou civis e vendidas para trabalharem em casa de família ou fazendas de forma análoga à escravidão. Em seu informe, a CVJ aborda outras violações sistemáticas praticadas pelo Estado ou com a permissão/omissão do mesmo, como o deslocamento dos indígenas de suas terras, o encarceramento e a sedentarização forçada em colônias, a violência sexual praticada contra as mulheres ou a fome e o adoecimento devido à falta de assistência que levaram à morte um número estimado de quase 500 Aché.

Sobre os Mbyá Guarani, o principal dado que a CVJ conseguiu foi em relação às violações cometidas com o advento da construção da Hidrelétrica de Itaipu Binacional. Muitas famílias Mbyá foram deslocadas de maneira forçada de suas terras; as que ousaram ficar sofreram imensa pressão e ameaças. Criou-se então, entre os Mbyá, um processo de “não-lugar”, provocado por esse deslocamento. Em qualquer terra que param e tentar ficar por mais tempo são ameaçados pelos camponeses e fazendeiros locais. Diante da ameaça, os Mbyá se deslocam pela noite procurando uma nova terra. Não tendo lugar fixo, suas atividades agrícolas tradicionais não podem ser realizadas, assim como suas práticas religiosas e espirituais também ficam ameaçadas pela falta de segurança e tranquilidade. A juventude hoje sofre com a sensação de “não-pertença” e de falta de identidade, pois muitos anciãos, que detinham os conhecimentos tradicionais e espirituais, que poderiam lhes orientar e acolher, morreram nesse processo de constantes deslocamentos e contatos com a sociedade não-indígena. A CVJ estima que, pelo menos, 200 Mbyá (entre jovens, crianças, idosos e adultos) estejam enterrados na região de Misiones, vítimas das condições de vida geradas pós-deslocamento (CVJ, 2008, p. 194-203).

Ao longo das páginas seguintes o Informe aborda os casos dos povos Enxet, Ayoreo, Maskoy, Avá Guarani, Paí Tavyterã e Toba Qom; também há uma parte dedicada aos depoimentos de mulheres indígenas em geral. Em sua maioria, diferente do texto dos Aché - bastante documentado - e dos Mbyá Guarani - no qual a Comissão conseguiu elaborar um texto mais extenso a partir dos depoimentos - estes textos são transcrições de parte dos testemunhos dados na audiência específica sobre Povos Indígenas e Ditadura da CVJ, realizada em 2008.

Por fim, em suas conclusões, a CVJ reafirma sua compreensão acerca das violações contra os povos indígenas do Paraguai durante a ditadura, reconhece que não há, até aquele momento, uma política de reparação aos mesmos, não só no nível individual, mas coletivo, pois não há restituição de terras nem reparação do dano ambiental cometido por terceiros nelas. Além disso, relembra a violência sexual contra as mulheres, o roubo e a escravização

de meninas e meninos, a negligência que levou muitos à morte por inanição ou enfermidades que poderiam ser curadas com a devida assistência, bem como a discriminação racial que sofreram e ainda sofrem todos os sujeitos indígenas no país.

Em relação ao Uruguai, o mito fundacional de seu Estado Nacional se calca também no extermínio completo dos povos indígenas do país, mais especificamente na emboscada de Salsipuedes, em 1831, e na crença de que são um povo descendente dos imigrantes europeus que vieram colonizar essa região da América. Até muito recentemente o Uruguai se percebia como um “*país sin indios*”, entretanto, o censo de 2011 apontou que em torno de 5% da população uruguaia se identificava como descendente de indígenas. Um artigo de Mariela Rodríguez e Mónica Díaz (2018) sobre as memórias coletivas Charrua aponta que, há quase vinte e cinco anos, esses sujeitos vêm reincorporando essa identidade e que anteriormente se apresentavam apenas como “descendentes”. Com a redemocratização do Uruguai, houve um ressurgimento de identidades indígenas (individuais e coletivas), no caso dos Charrua, assim como diversos outros povos. Tal processo é reconhecido pela antropologia como “etnogênese”<sup>34</sup> (BOCCARA, 1999) e consiste no

ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente “miscigenados” ou “definitivamente aculturados” e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39-40)

A invisibilização e o silenciamento provocados pela violenta construção do Estado Nacional uruguaio e pela forte discriminação que poderiam vir a sofrer fez com que muitos se identificassem apenas como descendentes, não assumindo publicamente uma identidade indígena. Tal violência, fruto da constante reelaboração da Guerra de Conquista e da colonização, estão presentes nas trajetórias pessoais desses sujeitos, como exposto pelo antropólogo charrua Martín Delgado Cultelli:

El entramado que vincula violencia política, social y económica, conjuntamente con la reafirmación constante de la memoria es parte de mi trayectoria como activista indígena y miembro de una familia a la que la dictadura afectó directamente. Crecí escuchando relatos sobre los abusos de los militares. Mis padres fueron víctimas del terrorismo de Estado de los años sesenta y setenta; mi padre fue detenido por las Fuerzas Conjuntas y en los cuarteles recibió torturas brutales, mi abuelo materno estuvo en prisión, mi madre tuvo que exiliarse y mi tío materno —al que no conocí, pero que está presente en las conversaciones familiares— fue asesinado por las fuerzas de seguridad en 1969. Mi abuela y mis tías se ocuparon de mantener viva la memoria sobre este periodo de la historia. (DELGADO CULTELLI, 2017, p. 25)

---

<sup>34</sup> Sobre a etnogênese Charrua no Uruguai, ver: CADAVAL (2013), VERDESIO (2014) e RODRÍGUEZ (2017).

Sobre essa reemergência Charrua e outras identidades indígenas no pós-ditadura, pode-se dizer que:

Las identidades uruguayas basadas en el perfil europeo, dado por el alud inmigratorio y el ejercicio regular de las instituciones democráticas, parecen haber sido afectadas por la dictadura y por la pobreza. Los aires de libertad post dictatoriales estimularon cambios en algunas identidades uruguayas, que buscaron renovar contenidos y sustituir los estereotipos coloniales que discriminaban e invisibilizaban el linaje indígena. El proceso muestra que las identidades sociales y culturales están en constante transformación y reformulación, en este caso, a partir de la lucha por una memoria e historia indígena, y también por el reconocimiento de derechos. (LOPÉZ MAZZ, 2018, p. 189)

É importante ressaltar que tão forte é a narrativa de um Uruguai onde não existem indígenas que até hoje o país não assinou a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), referente aos direitos e reconhecimento dos povos indígenas e tribais, mesmo com os pedidos e pressões constantes das organizações indígenas do pós-ditadura. Em 2014, o governo uruguaio chegou a prometer publicamente que ratificaria a Convenção, entretanto, até o momento não o fez. Na América Latina, além do Uruguai, apenas as Guianas não são signatárias do acordo. Isso significa que em termos internacionais, o Uruguai não reconhece os sujeitos indígenas que vivem em seu território como indígenas, impedindo que eles tenham direito à demarcação de suas terras ancestrais, à garantia do respeito ao seu modo de vida e à sua cultura e que sejam sempre consultados em relação a qualquer intervenção/ação/empreendimento a ser realizado em suas terras ou que afete seu modo de ser e viver.

## **1.2 Ditadura e Indígenas no Brasil**

Os 21 anos de ditadura no Brasil foram 21 anos de violência estatal e as sequelas estão presentes em nosso cotidiano. A violência cometida por agentes estatais e por particulares contra indígenas não é uma novidade histórica da ditadura, assim como tampouco acabou com a redemocratização. Este e outros trabalhos buscam compreender justamente no que se diferencia (entre rupturas e continuidades) o período da ditadura de outros períodos históricos quando o assunto é o cotidiano e a vida dos povos indígenas no país.

Podemos dividir a relação entre a ditadura e os povos indígenas em 3 momentos: o primeiro (1963-1967), ainda sob atuação do primeiro órgão indigenista do país, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI); um segundo (1967-1980), no qual este órgão acabou extinto e

imediatamente foi criada a instituição que permanece atuando como principal executor das políticas indigenistas do país, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e; por fim, um terceiro momento (1980-1989) no qual as ações de um movimento indígena organizado entraram de forma mais visível no cenário da disputa sobre o encaminhamento da questão indígena no âmbito político. Sendo assim, aqui aprofundarei cada um desses períodos, através de casos e estudos realizados sobre eles.

O SPI foi criado em 1910, pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. Rondon foi o responsável por levar as linhas telegráficas para o interior brasileiro, principalmente para as regiões Centro-Oeste e Amazônica, entrando em contato direto com diversos povos indígenas, alguns que sequer haviam sido contatados até então. Por ser um militar, Rondon tinha forte visão positivista em relação ao mundo, sendo considerado um dos heróis do Exército. Desse modo, ao perceber que no Brasil, até aquele momento, a assistência e o contato com os povos indígenas tinham sido tarefa apenas relegada a missões religiosas, Rondon propôs, a partir do Estado, a possibilidade de executar um projeto de integração daqueles à sociedade brasileira. Em sua visão, os indígenas constituíam sociedades em estado primitivo, mas que, com educação e orientação correta, poderiam alcançar, ao longo do tempo, o avanço para a civilização. Nascia dessa crença etapista e racista, a função do SPI.

A existência e atuação do órgão nunca foi tranquila. Considera-se que seus “anos dourados” foram até a década de 40; depois disso, o SPI passou a frequentar a imprensa devido a escândalos de corrupção, negligência e violência por parte de seus servidores. Em 1963 foi estruturada uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no Congresso Nacional a fim de apurar irregularidades cometidas dentro do Serviço. No ano seguinte, ocorreu o golpe de Estado que impôs a Ditadura de Segurança Nacional.

Com o Executivo na mão dos militares, muitos destes passaram a ocupar diversos cargos da burocracia estatal com o objetivo de realizar uma “limpeza e moralização” dos órgãos e instituições públicas, que avaliavam como corrompidas pelo governo de João Goulart, e com o objetivo de encaminhar as políticas necessária para a implementação dos preceitos da Doutrina de Segurança Nacional (DSN). É neste contexto de “Operação Limpeza” que em 1967<sup>35</sup> é instituída uma Comissão de Inquérito Administrativo (CI), no

---

<sup>35</sup> É importante mencionar que a Constituição de 1967, promulgada ao fim do Governo do Ditador-General Humberto de Alencar Castelo Branco, trouxe três artigos referentes aos povos indígenas, nos quais reconhecem as terras indígenas como bens da União, afirmam que cabe à União legislar sobre a “nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” e, talvez o mais importante e polêmico, o Artigo 186: no qual foi “assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”, desagradando diversos dos interessados em tomarem para si as terras indígenas e seus recursos. (BRASIL. Constituição (1967).

Ministério do Interior (Minter), com o objetivo de investigar crimes e irregularidades praticadas dentro do SPI (órgão então subordinado ao Minter, após anos de ter sido subordinado ao Ministério da Agricultura). A CI, presidida pelo procurador do Departamento de Obras Contra a Seca (DNOCS) do Minter, Jáder de Figueiredo Correia, visitou no decorrer daquele ano diversos Postos Indígenas (PI) – forma com que eram chamadas as terras indígenas durante o período - administrados pelo SPI pelo país, produzindo um relatório final chocante sobre as condições de vida dos povos indígenas. Conhecido como Relatório Figueiredo (RF), a documentação que gerou o relatório final consiste em quase 7.000 páginas, em sua maioria documentos administrativos, planilhas e depoimentos - inclusive, de alguns indígenas. A investigação, inicialmente, iria se concentrar na apuração de casos de corrupção e outras irregularidades cometidas pelos agentes, de forma bastante semelhante à CPI de 1963. Todavia ao visitar in loco os Postos Indígenas (PI) e ver as condições a que estavam submetidas as pessoas que lá viviam, parece ter sido impossível para Figueiredo não as denunciar em seu relatório final. Tal fato teve repercussão internacional negativa para a ditadura, o que fez com que, naquele mesmo ano, o SPI fosse extinto e fosse criada, imediatamente, a FUNAI para assumir e se responsabilizar pela implementação da política indigenista do “novo” Brasil.

A CI em si não se dedicou apenas a investigar o período de 1964 a 1967, mas procurou apurar crimes cometidos anteriormente, alguns datados da metade dos anos 1940. Torturas como utilização de palmatória, prisão por dias em uma cela em que a pessoa era obrigada a ficar de pé e ali realizar todas as suas necessidades fisiológicas, obrigar familiares a se espancar, açoitar mulheres com um cipó – de um material que alguns grupos indígenas acreditavam tornar a pessoa infértil -, obrigar mulheres indígenas a se prostituir, utilizar a mão de obra indígena (fossem adultos ou crianças, homens ou mulheres) de maneira análoga à escravidão e a utilização do “tronco” - tortura bastante realizada nos PIs do sul do país, que consistia em triturar os tornozelos da pessoa utilizando duas estacas em ângulo agudo -, são descritas em depoimentos e relatadas no Relatório Final de Figueiredo. Além delas, denúncias sobre envenenamentos contra os Pataxó Hã-hã-hãe no sul da Bahia, de “correrias” (expedições de civis no interior com a intenção de assassinar indígenas) e de massacres, aparecem como práticas comuns, como o do Paralelo 11, no estado de Mato Grosso (quando ainda não havia sido dividido), na qual diversos Cinta-Larga foram assassinados, como descrito pelo servidor da 5ª Inspeção Regional (IR) do SPI, Hélio Bucker:

a expedição exterminou uma taba indígena, isto é um acampamento de caça indígena mediante o uso de bombas e dinamite atiradas de avião sobre os seig digo selvagens; que os mateiros da mesma expedição exterminaram os remanescentes sendo que estouraram a cabeça de uma criancinha a bala e penduraram a mãe do indiozinho assassinado pelas pernas e partiram-na a facão da verilha para a cabeça (RF, 1968, p. 3785)<sup>36</sup>

A declaração de Bucker foi reiterada pelo servidor Ramis Bucair, chefe da 6ª IR:

que um bando de celerados chefiados pelo facínora alcunhado de CHICO LUIS, a soldo da poderosa firma de siringalista ARRUDA JUNQUEIRA & CIA. metralou um grupo de índios CINTA LARGAS; que, após a matança, encontraram uma índia remanescente conduzindo seu filinho de 6 anos; que mataram a criancinha com um tiro na cabeça e penduraram a índia pelos pés, com as pernas abertas, e partiram-na a golpe de facão, abrindo-a a partir do pubis em direção a cabeça; [...] que lembra ainda que foram feitas outras expedições de extermínio dos CINTAS LAGAS, CINTAS LARGAS por asseclas da firma ARRUDA JUNQUEIRA & CIA. chegando mesmo a utilizar até bombardeio aéreo com dinamite; (RF, 1968, p. 4003-3004)

Além das denúncias de graves violações de direitos humanos que Figueiredo trouxe em seu relatório final, há um grande número de denúncias sobre a espoliação de terras e bens produzidos pelas comunidades indígenas. Com a “expansão para o Oeste” - iniciada nos anos 1930, durante o governo de Getúlio Vargas, e muito incentivada pela ditadura -, um número considerável de pessoas migrou para o interior do país em busca de terras e da chance de enriquecer com a agropecuária na região. Tal processo em muito se deu sobre terras indígenas e com o apoio ou facilitação do SPI. Além disso, ora o Serviço legalizava ora proibia o arrendamento de terras dentro dos Postos. A prática consistia em “alugar” para não-indígenas uma parcela de terras dentro da área indígena, fosse para a agricultura ou para pecuária, e cobrar um valor em dinheiro ou produção, o que gerava a tão polêmica “renda indígena”. Tal renda era formada pelo valor da venda da produção agrícola e pecuária dos indígenas advindas das plantações e/ou rebanhos comunitários administrados pelos servidores do SPI. À princípio, a renda indígena deveria servir para a manutenção da assistência prestada pelo SPI às comunidades, como compra de medicamentos, reparo de construções, deslocamento para hospitais, entre outras funções que nunca estiveram bem claras. Ou seja, ela constituía um montante de dinheiro que permanecia dentro do Serviço, sem passar para nenhuma outra instância federal. Devido a isso, não eram raros os casos de desvio desse dinheiro. Nem raras foram as denúncias sobre servidores que se beneficiavam tanto dos arrendamentos quanto do valor da renda indígena.

---

<sup>36</sup> Todas as citações de documentos foram transcritas literalmente como estão nas fontes, incluindo erros ortográficos, gramaticais e de digitação.

Denúncias na imprensa sobre o comportamento negligente e perverso dos servidores para com os indígenas também não faltaram ao longo da existência do SPI. O regime tutelar, vivido durante todo o período do SPI até a Constituição de 1988, fazia com que fosse obrigação do Estado se responsabilizar com a vida das pessoas indígenas, compreendendo-os como responsáveis relativos, “menores de idade”. Isso significava que o SPI e seus servidores eram os “tutores” diretos desses sujeitos de acordo com a lei; quer dizer, a principal função do SPI era prestar assistência às sociedades indígenas em todos os âmbitos: saúde, educação, moradia, saneamento, etc., com o objetivo de levar, progressivamente, tais grupos em direção ao estado “civilizado” e “integrá-los” à sociedade brasileira. Mas o SPI não conseguiu corresponder a tais objetivos. Ao longo do Relatório são diversos os depoimentos apresentados que demonstram a abstenção dos servidores quando sua atuação era necessária; inclusive, as acusações entre colegas são diversas, o que atesta a existência de disputas internas, desconfiança e questionamentos à eficiência e hierarquia da estrutura do próprio órgão estatal. Muitos indígenas faleceram nos PIs por completa falta de assistência médica ou acesso a medicamentos, morrendo por doenças como gripe e tuberculose, doenças venéreas ou, então, por parasitoses. Como exposto pelo historiador Carlos Benítez Trinidad: “A instituição [SPI] tratou o indígena, oficialmente, como um ser passivo e primitivo que dependia da tutela estatal não só para sobreviver, também para se desenvolver ‘corretamente’.” (TRINIDAD, 2018, p. 275)

Foi em um caso específico, referente ao povo Maxacali, em Minas Gerais, que a intervenção da Polícia Militar (PM-MG) do estado se deu dentro de um PI de jurisdição federal. Era o embrião de uma experiência muito mais sombria que estava por vir.

Os Maxacali, tendo suas terras tomadas por fazendeiros e reduzidas a parcelas insuficientes para a sua sobrevivência, passaram a roubar alimentos das roças e a caçar o gado criado no seu antigo território. Como exposto por Campelo e Berbert (2018):

O convívio com fazendeiros e lavradores, desde que mediado pelo órgão indigenista e se dando de acordo com seus parâmetros, não era, pois, visto como um problema [para o SPI], à medida que a finalidade da ação estatal era mesmo que os índios passassem a viver como eles. A intervenção nas terras maxakali, para delas fazer pasto, é o aspecto mais destacado do *Tempo de Fonte*<sup>37</sup>, em que as medidas do órgão indigenista associaram-se aos interesses privados de seus servidores e também dos posseiros da região. (CAMPELO; BERBERT, 2018, p. 141)

---

<sup>37</sup> Os autores explicam que o termo é a forma como os próprios Maxacali, por eles entrevistados, designam o período de implementação do Posto Indígena pelo Serviço Nacional de Proteção ao Índio e anterior à administração por parte do Capitão Manoel dos Santos Pinheiro, da Polícia Militar de Minas Gerais (CAMPELO; BERBERT, 2018, p. 141).

Em razão da fome e problemas de subsistência dessas comunidades, os conflitos com os fazendeiros foram se tornando mais intensos e violentos. Diante desse acirramento, o próprio diretor do SPI pediu auxílio da PM-MG para resolver a situação. sendo um destacamento da Patrulha Rural designado para atuar na área em conjunto com os servidores do órgão. O comandante do projeto foi o Capitão Manoel dos Santos Pinheiro, que prestou depoimento à Comissão de Figueiredo na qual declarou que

encontrou a região em completo abandono, os índios sem completa asss, digo, assistência e um clima de apreensão devido a bebedeiras e assaltos praticados pelos mesmos; que os índios roubavam e assaltavam premidos pela fome e miséria que se encontravam; que os índios não tinha condições de trabalho devido a seus pessimos estado de saúde, pela falta de ferramenta, sementes, sobretudo, pela espoliação de suas terras, arrendadas a preços vis, que as primeiras providencias do depoente foram de ordem moralizadora proibindo a venda de bebidas alcoolicas o que veio a impedir a repetição das irregularidades que vinham ocorrendo tais como agressões, assassinatos e lutas entre os próprios índios; que o informante não recebeu nenhuma ajuda dos funcionários do S.P.I. (RF, 1968, p. 850)

Pinheiro entregou também à Comissão seu programa de assistência aos indígenas, que trazia em anexo uma série de fotografias tiradas no decorrer da atuação da PM-MG junto à comunidade; elas serviram para atestar as péssimas condições em que se encontravam as terras indígenas Maxacali sob responsabilidade do Serviço. As palavras datilografadas junto às imagens do documento entregue pelo capitão dizem muito sobre a visão da Polícia Militar sobre os Maxacali: “Assistência” e “Miséria” são as que mais aparecem. A meu ver, o documento de Pinheiro retratou os indígenas como pessoas incapazes de realizarem ações de forma autônoma, que viviam em condições miseráveis, sem assistência alguma, em casas completamente decadentes. Ao mesmo tempo que é compreensível, a dura realidade vivida pelos Maxacali, e que tal retrato tem uma dimensão verdadeira, reduzi-los a apenas isso e expô-los dessa forma beira à desumanização, inclusive porque os escassos momentos nos quais as fotografias são acompanhadas de palavras mais positivas é quando a imagem retratada está relacionada ao trabalho na terra, na produção agrícola. Ou seja, passa a ideia de que os indígenas só são “humanos” ou dignos de humanidade quando produzindo de forma semelhante aos trabalhadores rurais não-indígenas; fora isso, reina a percepção de pena e decadência.

O histórico da CPI de 1963, mais a divulgação do RF, fizeram com que fosse instaurada uma nova CPI em 1968, conhecida como CPI do Índio. Destinada a estudar a legislação indigenista, apurar a situação em que se encontravam os povos indígenas remanescentes e propor novas diretrizes para a política indigenista nacional, a CPI do Índio se

tornou o ponto final para a extinção do SPI. Assim como a Comissão de Figueiredo, a CPI do Índio visitou diversos Postos pelo país, dessa vez com a companhia de um antropólogo, Olympio Serra<sup>38</sup>, e de uma equipe de filmagem, dirigida por Hermano Penna<sup>39</sup>. Desse modo, o SPI era extinto e a FUNAI era criada, em 5 de dezembro daquele ano. Poucos dias depois era decretado o Ato Institucional nº 5 (AI-5), acabando com os trabalhos da CPI ao fechar o Congresso. Tal medida fez com que os deputados da Comissão publicassem seu relatório nas páginas do Diário Oficial às pressas, antes de alguns de seus membros, como o seu relator, o Deputado Marcos Kertzmann, tivessem seus mandatos cassados. Hermano Penna teve suas filmagens apreendidas pelos militares, recuperando-as apenas 30 anos depois, em 1998, e lançando em parceria com a TV Câmara (do Congresso Nacional), o documentário *Índios, Memórias de uma CPI*.

Os trabalhos que se dedicam a analisar o RF e o fim do SPI são bastante recentes, afinal, o conjunto documental esteve perdido durante quase 45 anos e acreditava-se, inclusive, que tivesse sido destruído em um suspeito incêndio no prédio do Ministério da Agricultura em 1967, órgão ao qual o SPI já havia sido subordinado, como mencionado anteriormente. Entretanto, durante as investigações de Jäder Figueiredo, o SPI já fazia parte do Ministério do Interior. A dissertação de Mestrado de Elena Guimarães (2015), funcionária do Museu do Índio, relata muito bem o processo de redescobrimto da documentação dentro do próprio acervo do Museu, fazendo com que esse material ganhasse, mais uma vez, as páginas dos jornais, em 2013, no contexto de levantamento de subsídios para os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade. O Relatório Figueiredo encontrava-se entre os documentos que haviam sido deslocados da sede da FUNAI (Brasília) para o Museu do Índio (Rio de Janeiro), no ano 2008. A autora explicitou a sua metodologia de análise da seguinte forma:

Como metodologia, analisarei os documentos que deram origem ao Relatório Figueiredo, através do método etnográfico, tendo como referência as etnografias de arquivo (CUNHA, 2004 e COSTA, 2010). [...] Neste trabalho com as fontes documentais, buscarei seu contexto de produção e difusão, mapeando falas, discursos e atores, da instauração do inquérito à difusão pela imprensa nos dois momentos, o da produção (1967/1968) e sua “descoberta” (2012/2013). (GUIMARÃES, 2015, p. 20-21)

---

<sup>38</sup> Olympio Serra é um renomado antropólogo, tendo sido funcionário da FUNAI durante o período da ditadura. Foi exonerado da Fundação em 1979, quando era diretor do Parque Indígena do Xingu, por se opor à permissão da gravação da novela “Aritana” dentro do Parque, argumentando que tal autorização ia contra o Estatuto do Índio.

<sup>39</sup> Hermano Penna é um cineasta sergipano, foi diretor e roteirista de filmes como “Sargento Getúlio” (1983) - longa-metragem inspirado na obra homônima de João Ubaldo Ribeiro -, “Fronteira das Almas” (1987) e “Mário” (2000).

O RF aparece também no livro do jornalista Rubens Valente, *Os fuzis e as flechas*, o primeiro publicado sobre o tema a partir da documentação disponibilizada pela CNV e com entrevistas realizadas pelo jornalista ao longo de sua carreira. Em seu livro, Valente afirma que Figueiredo tinha relações com políticos que apoiaram o golpe na sua terra natal, Ceará, e com membros do Serviço Nacional de Informações (SNI). Tais ligações devem ser ressaltadas, na opinião do autor, para evitar que se interprete seu papel nas denúncias contra o SPI como de oposição à ditadura (VALENTE, 2017, p. 37). Sendo assim, nunca é demais lembrar que

Embora a narrativa de Jáder no relatório possa indicar, ao primeiro olhar, um tom de indignação e empatia com os indígenas, é necessário compreender que seu principal objetivo era “moralizar” o SPI. Uma instituição cuja razão de ser se pautava na proteção tutelar dos indígenas, na verdade tratava-se da denúncia aliada à continuidade da “prática da política de integração nacional” (SOUZA LIMA, 2011), concebida pelo regime militar. (SILVA et al., 2018, nº12, v.2, p. 317)

Em um artigo sobre a repercussão das investigações do RF nas páginas do Jornal do Brasil (JB), a historiadora Rayane Barreto de Araújo aponta que

Por muitas edições, em 1967 e 1968, a querela do SPI e a questão das investigações do Ministério do Interior sobre os crimes cometidos contra os indígenas foram temas de editoriais inflamados do jornal. [...] O JB ressaltava que a opinião pública e a imprensa internacional “horrorizavam-se” com o “genocídio” cometido no Brasil, e que o ministro, ao divulgar informações sobre as investigações, havia desencadeado uma tempestade que não sabia como deter. (ARAÚJO, 2018, nº 12, v. 2, p. 236-238)

A maioria dos trabalhos sobre o RF reafirmam a presença de contradições no documento, e que o objetivo inicial, que era apurar crimes e irregularidades do SPI em gestões anteriores a dos militares - demonstrando o caráter moralizador da suposta “revolução” -, acabou por deixar a ditadura brasileira internacionalmente reconhecida por um genocídio contra os povos indígenas do país (DAVIS, 1978). Alguns dos pesquisadores que desenvolveram trabalhos a partir do conjunto documental do Relatório foram: Breno Tommasi Evangelista (2017), partindo da repercussão da investigação na imprensa; Rodrigo Lins Barbosa (2016), analisando as denúncias de corrupção do SPI presentes na documentação; Luana Menezes Lira (2017), abordando as violações de direitos humanos cometidas contra os Kaingang no Oeste do estado do Paraná e Andressa Rodrigues Flores (2019), que investigou também os servidores indiciados no RF por crimes contra os Kaingang no Rio Grande do Sul. Além dos já citados, outros trabalhos, que também usam o RF como fonte, reafirmam a tendência em analisá-lo a partir de um recorte regional e de povos

específicos, nesse sentido, Brighenti (2012); Silva, Uba & Wittmann (2014) e; Almeida & Nötzold (2014) trabalharam a presença dos PIs Kaingang de Santa Catarina na documentação, enquanto Moraes (2015) analisou as denúncias relativas aos PIs do sul do estado do Mato Grosso.

O que pode se concluir da atuação do SPI de 1964-1967 é que foi marcada por denúncias na imprensa, um desprestígio muito grande junto à opinião pública, o esbulho sistemático de terras e do patrimônio indígena, a exploração da mão-de-obra e do trabalho dos sujeitos indígenas, uma negligência acentuada perante suas necessidades e uma constante inferiorização dos mesmos. O grande problema é que a criação da FUNAI não visava necessariamente romper com essas práticas ou o ideário do SPI, tanto que muitos dos quadros do Serviço foram mantidos no novo órgão. Entretanto, a atuação da FUNAI também não era uma simples continuidade e perpetuação das ações promovidas pelo SPI. A FUNAI surgiu em outro contexto, sob a lógica de garantir, a todo e qualquer custo, o desenvolvimento econômico e a segurança nacional do país. Apesar de ter servido para acalmar a opinião internacional sobre a atuação da ditadura em relação à questão indígena, a FUNAI iniciou sua história como um órgão marcado profundamente pela visão dos militares, que durante quase todo o período ditatorial ocuparam sua presidência. O que conseqüentemente levou as políticas indigenistas a terem um caráter militarista e autoritário. A partir de 1968, os povos indígenas começaram a ser progressivamente compreendidos como “inimigos internos”, portanto, viraram alvo das preocupações que a DSN projetava sobre grupos específicos a partir de justificações de segurança e sobrevivência da nação brasileira e seus valores ocidentais, católicos e capitalistas, simplificando e encobrendo uma realidade muito mais complexa e contraditória. Como apresentado no Relatório Final da CNV:

Em 1970, a Funai passa a ter não só uma assessoria influente de informação e segurança (ASI), com militares egressos de órgãos de informação, mas alguns de seus presidentes provêm diretamente de altos quadros desses serviços: o general Bandeira de Mello, por exemplo, antes de assumir a presidência da Funai, era Diretor da Divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior. A questão indígena se torna assim, de forma patente, questão de segurança nacional. Enquanto no final da década de 1970, as ASI são desmobilizadas em outros órgãos, na Funai, elas são, ao contrário, reforçadas (E. HECK 1996, p. 63) e se capilarizam nas unidades regionais descentralizadas. A repercussão internacional das denúncias de violações de direitos humanos dos índios incomodam o regime. (CNV, V.2, p.211)

Em relação à CNV é importante ressaltar o contexto de produção das suas investigações e do relatório final, que incluiu os textos temáticos, em especial o sobre graves violações contra os povos indígenas. A atuação da CNV foi bastante conturbada em seus dois

anos de existência, sendo muito criticada por entidades da sociedade civil, principalmente àquelas de familiares de mortos e desaparecidos políticos, seja por não ter dialogado com a sociedade brasileira como um todo, pelas declarações polêmicas e a falta de comprometimento de alguns de seus membros, seja pela falta de transparência em relação a sua metodologia de investigação. No caso da questão indígena, o GT responsável por ela dividia seu tempo e suas preocupações com a temática camponesa. E em seu Relatório Final, depois de apontar uma estimativa de ao menos 8 mil indígenas mortos em decorrência de ações diretas ou indiretas da ditadura, a CNV não relacionou como violações de direitos humanos aquelas enfrentadas de forma particular por indígenas e camponeses (ex.: deslocamento forçado, proibição de falar a própria língua, etc.), nem incluiu um sujeito indígena na relação de nomes da lista de Mortos e Desaparecidos Políticos (PEDRETTI, 2017). Na apresentação de seu último volume, antes de trazer os perfis dos Mortos e Desaparecidos, a Comissão reconheceu que não considera tal listagem completa, pois *“notadamente no que se refere à repressão contra camponeses e indígenas, a produção de um quadro mais consolidado de informações acarretará a identificação de número maior de mortos e desaparecidos”* (CNV, V.3, p.25). Mesmo não incorporando os casos sobre indígenas que ela mesma investigou no rol final de vítimas, a CNV foi pioneira no sentido de realizar algumas audiências na qual a escuta da fala de sujeitos indígenas foi primordial<sup>40</sup>.

Cabe mencionar, ainda, o menos conhecido, porém profundo em análise, Relatório da Comissão Estadual da Verdade “Rubens Paiva”, do Estado de São Paulo (CEV-SP). No primeiro Tomo do documento encontram-se os textos temáticos, incluindo entre eles o que é específico dos povos indígenas. Além de trazer informações que constam no relatório da CNV, a Comissão de São Paulo procurou expor no seu texto análises da política indigenista do período, da atuação do SPI e da FUNAI, das influências da DNS. Também colheu depoimentos de jornalistas e missionários que presenciaram tais violações e apurou casos específicos contra os povos indígenas de seu estado, mas reconheceu que o Relatório

não tem a pretensão de apresentar um quadro abrangente das graves violações de direitos humanos dos povos indígenas – tarefa que nem mesmo a CNV logrou cumprir, razão pela qual recomendou a necessidade de que as investigações continuem, numa comissão da verdade dos povos indígenas. Tratou-se de uma exigência dos povos indígenas organizados, a Comissão “Rubens Paiva” a acolheu, tendo recebido, na sua 149ª audiência pública, essa reivindicação e as outras

---

<sup>40</sup> Para melhor compreensão do contexto de atuação e existência da CNV é possível consultar os “Relatórios de monitoramento da Comissão Nacional da Verdade” que foram realizados pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER). Disponível em: <<http://www.iser.org.br/site/relatorios-do-monitoramento-da-comissao-nacional-da-verdade-e-infograficos/>>. Acesso em: 26 de jul. de 2019. Em relação às problematizações acerca dos limites da Comissão, ver: PEDRETTI (2012).

recomendações desses povos pelas mãos do cacique Timóteo Popygua, da Comissão Guarani Yvyrupa. (CEV-SP, 2015)

Sobre a atuação da FUNAI a Comissão declarou que

A Funai trabalhava contra suas funções legais e contra os povos indígenas, colaborando na espoliação de suas terras, dando, em favor de grileiros e das empresas esbulhadoras, certidões negativas da presença de índios em áreas, no entanto, por esses povos habitadas. (CEV-SP, 2015)

Exposto isto, para melhor conseguir expor as diferenças de propósito e ação entre o SPI e a FUNAI, creio que aprofundar-nos nos casos dos Maxacali<sup>41</sup> e dos Krenak seja uma boa forma de exemplificar a questão. Não que os aspectos que aqui serão explorados se resumem a essas experiências, mas eles dialogam e estão presentes em narrativas de outros povos indígenas do período, sendo assim, são experiências nas quais ficou mais evidente a diferenciação entre cada uma das instituições.

Como citado anteriormente, o Capitão da PM-MG, Manoel dos Santos Pinheiro, atuava na área Maxacali, pelo menos desde 1966, de acordo com o depoimento que prestou depoimento à CI presidida por Jäder Figueiredo. Em 1968, o Capitão percebeu que para “pacificar” os indígenas

seria necessário mais do que instalar um destacamento da Patrulha Rural da PM na sede do PIMO<sup>42</sup>. Seria preciso vigiá-los permanente e exaustivamente, lançando mão de um estratagema que desse a ver todos os detalhes ordinários e, ao mesmo tempo, que não se recortasse sobremaneira daquilo e daqueles que precisavam estar sob constante espreita. A solução encontrada pelo capitão foi a de retomar a iniciativa de recrutamento entre os índios, para que eles mesmos “virassem” polícia. (CAMPELO; BERBERT, 2018, p. 158)

Era criada, assim, uma polícia indígena dentro da aldeia. A experiência de Pinheiro com os Maxacali ganhou espaço na imprensa e era enaltecida como uma ação verdadeiramente “civilizadora”. Essa repercussão positiva fez com que o Capitão da PM-MG ganhasse autorização para criar o primeiro e único pelotão da Guarda Rural Indígena (GRIN). A GRIN consistiu no recrutamento de mais ou menos 90 homens de diversos povos indígenas considerados “aculturados” (termo que designava na época grupos indígenas de contato mais antigo), como Karajá, Krahô, Xerente, Gavião-do-Pará e os próprios Maxacali (que se estima terem sido próximos de uma dezena). Tais homens foram treinados por Pinheiro dentro da lógica repressiva da Doutrina de Segurança Nacional e sua função seria atuar como poder de

---

<sup>41</sup> Sobre os Maxacali durante a ditadura, ver BERBERT (2017).

<sup>42</sup> “PIMO” é a sigla para Posto Indígena Mariano de Oliveira, localizado no estado de Minas Gerais.

polícia dentro de seus respectivos PIs, além de promover a segurança dos mesmos contra invasores; entretanto, quando um guarda da GRIN tentou prender um invasor branco dentro de suas terras foi duramente reprimido e punido. Entre os soldados era proibido falar sua língua nativa, sendo eles obrigados a se comunicarem apenas em português, aspecto típico do comportamento dos agentes estatais em relação aos povos indígenas durante todo o período. A formatura da GRIN, em Belo Horizonte, no ano de 1970, foi filmada pelo fotógrafo Jesco Von Puttkamer<sup>43</sup>, que conseguiu captar claramente o momento em que uma pessoa era carregada no pau-de-arara pelos soldados-indígenas. Tendo sido primeiramente aplaudida a iniciativa, a criação da GRIN não demorou muito para que diversos problemas passassem a aparecer:

A corporação estaria praticando arbitrariedades, inclusive espancamentos de prisioneiros. A presidência da Fundação dava garantias de que as acusações eram infundadas, teriam por base os “insatisfeitos”, pelo “fato de estar a Guarda impedindo a invasão de terras e a venda de bebidas alcoólicas”. Ainda segundo os jornais, gastava-se com a Guarda “quatro vezes mais” do que com os problemas de saúde nas aldeias. Tais atos de violência, arbitrariedades e insubordinação eram localizados na GRIN do Bananal. São citados casos de tortura em índios e não-índios, havendo até acusações de prática de abusos sexuais por parte dos Guardas. Estes teriam se transformado em uma “plutocracia”, pagando a outros índios para pescar e trabalhar para si. Elementos desagregadores desrespeitavam a autoridade dos chefes e a hierarquia da própria tradição. (FREITAS, 2011, p. 14)

Com os escândalos da GRIN ganhando as páginas dos jornais, e experiência acabou sendo esvaziada pela FUNAI ao longo dos anos. Entretanto, como expôs Freitas: “Na verdade, a GRIN nunca foi desativada por qualquer portaria específica. Cortaram-se os pagamentos dos guardas e parte deles de fato foram contratados para o quadro do Órgão indigenista” (FREITAS, 2011, p. 24). A GRIN não chegou a ser uma novidade da política indigenista, mas sim a institucionalização e aprimoramento de uma prática anterior. Durante a gestão do SPI, o órgão havia chegado a criar mais de uma vez uma “polícia indígena” dentro de diversas comunidades com o intuito de gerar o policiamento interno de vários PIs. Postos como “cabo, tenente e capitão” foram criadas nas comunidades Kaingang, por exemplo, gerando tensão entre as lideranças tradicionais e os novos detentores de poder apoiados pela estrutura do SPI.

Sendo assim, é importante ressaltar que a GRIN não foi o único projeto do Capitão Pinheiro executado em parceria com a FUNAI. No mesmo período, houve intervenção em

---

<sup>43</sup> FOLHA DE S. PAULO. “Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena”, 11/11/2012. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2012/11/1182605-como-a-ditadura-ensinou-tecnicas-de-tortura-a-guarda-rural-indigena.shtml>>. Acesso em: 04 de mar. de 2019.

terras Krenak, momento em que foi criado, por Pinheiro e pela PM-MG, um centro de detenção para indígenas “infratores”, cuja função seria “reeducá-los” e torná-los aptos a inserirem-se novamente em suas respectivas comunidades, contudo, as coisas não se deram dessa maneira. De fato, eram enviados para o Reformatório Agrícola Indígena Krenak aqueles considerados como “criminosos” pela FUNAI. É possível que algumas dessas pessoas tenham cometido algum delito, entretanto, a legislação do período não previa necessariamente esse tipo de punição para os sujeitos indígenas. Igualmente, é muito possível que houvessem sujeitos que não tivessem cometido crime algum, que somente discordavam ou confrontavam os chefes da FUNAI, ou então que não se encaixavam no padrão de comportamento exigido (casos de alcoolismo, poligamia, homossexualidade, etc.), até porque o Reformatório - diferentemente da GRIN - nunca foi uma instituição legalizada pelo órgão indigenista (não houve nenhuma portaria ou decreto referente a criação dele) (SIMI, 2017). “Os índios enviados para lá não respondiam a inquéritos, nem eram julgados e sequer tinham suas penas estabelecidas previamente, ficando confinados pelo tempo e nas condições que os policiais determinassem. Tratava-se, portanto, de uma instituição disciplinar clandestina” (SIMI, 2017, p. 18).

Há relatos, ainda, de abusos e torturas sofridos pelos detentos do Reformatório, assim como de assassinatos e desaparecimentos de indígenas provocados pelos agentes estatais. Afogamentos, espancamentos, confinamentos em celas individuais muito pequenas nas quais ficava pingando apenas uma gota d’água sobre a cabeça do preso durante dias, foram práticas citadas no estudo de Corrêa (2000), um dos primeiros sobre essa experiência. O cotidiano do Reformatório consistia na suposta “recuperação” dos indígenas infratores através da realização de trabalhos: agrícolas, pastoris e de manutenção da estrutura do lugar. O trabalho forçado exigido pelos órgãos do Estado brasileiro foi uma das questões mais presentes no projeto de “pacificação e civilização” empreendido em relação aos povos indígenas.

É necessário também dizer que os Krenak que viviam no PI Guido Malière, no estado de Minas Gerais, onde funcionou o Reformatório, conviviam com essa realidade e eram reféns dela, pois a administração do PI e do Reformatório eram a mesma. Ou seja, muitos Krenak, mesmo sem serem classificados como delinquentes, foram obrigados a viver sob constante tensão e medo, presenciando e vivenciando violências diversas. A experiência do Reformatório muitas vezes é tida como tendo durado de 1969 à 1972, entretanto, o que houve foi uma transferência de toda a sua estrutura repressiva para uma terra que pertencia ao governo de Minas Gerais e era utilizada pela PM. Conhecida como Fazenda Guarany, foi neste espaço que aconteceu a continuação do Reformatório Krenak, até o ano de 1979. Além

disso, os Krenak do Posto Indígena Guido Malière também foram deslocados de suas terras e levados para lá. Vivendo distantes do Rio Doce (Watu), que é uma entidade sagrada para este povo, não podiam deixar as terras da Fazenda - como acontecia em quase todos os PIs - sem autorização de um agente da FUNAI. Há relatos de alguns Krenak que fugiram para, então, voltar caminhando por mais de 900km até suas terras ancestrais, a esta altura, já ocupadas por fazendeiros e colonos.

De acordo com o pesquisador Antonio Dias (2015), a criação e atuação do Reformatório Krenak e, posteriormente, da Fazenda Guarany, são semelhantes à dos Destacamentos de Operações e Informações - Centros de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI). O autor defende que a FUNAI surgiu em 1968 dentro de uma lógica de militarização da questão indígena, buscando adequá-la às premissas da DSN. Passando por um processo de reformulação, as Inspetorias Regionais passaram a se chamar Delegacias Regionais, e as Ajudâncias também sofreram um processo de reestruturação, adquirindo um caráter mais controlador e assistindo na repressão aos indígenas.

É importante assinalar que, a existência das Ajudâncias como apêndices da repressão, situadas na estrutura da FUNAI além de servir como modelo para demonstrar a eficiência desejada pela presidência do órgão no que se refere aos cuidados administrativos, serviu para que os seus gestores desenvolvessem uma estrutura burocratizada para coibir a resistência das comunidades indígenas aos projetos de colonização agrária, aos polos extrativistas e à construção de rodovias em todo país. Serviu também para impor o projeto de integração forçada dos índios ao modelo de sociedade projetado pelos militares, ou seja, “um Brasil grande” sem os resquícios dos “atrasos crônicos” ainda presentes nos rincões do país. (DIAS, 2015, p. 114-115)

Dentro dessa lógica, portanto, foi criada, dentro da FUNAI, assim como em diversos outros órgãos do serviço público provido pelo Estado brasileiro, uma Assessoria de Segurança e Informação (ASI), um setor de fiscalização e espionagem interno, ligado ao SNI, com a função de vetar e controlar práticas e sujeitos considerados subversivos. Esse sistema de informação e controle, encabeçado pelo Ministério do Interior (Minter), foi organizado por Dias (2015) no seguinte organograma:

## ORGANOGRAMA

Sistema de informação e repressão das comunidades indígenas  
Minter/FUNAI/AJMB

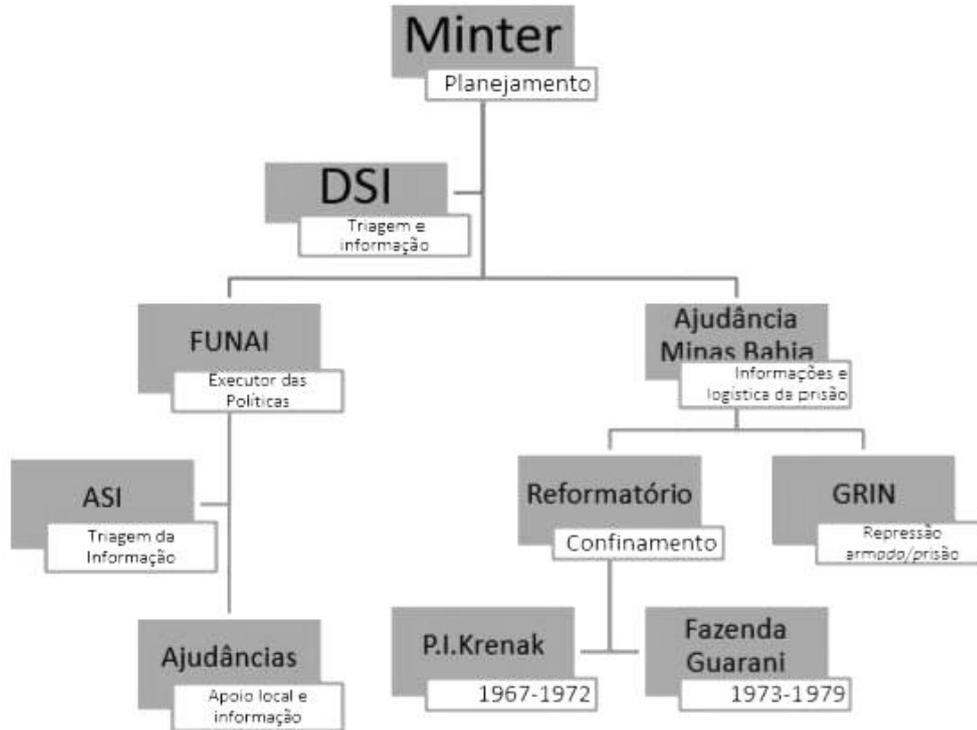


Figura 1: Organograma do Sistema de informação e repressão das comunidades indígenas. Fonte: DIAS FILHO, Antonio Jonas. Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany: dois presídios federais para índios durante a Ditadura Militar. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

O organograma ilustra as conexões entre os órgãos responsáveis pela questão indígena no país. As Ajudâncias regionais levantavam informações para a Assessoria de Segurança e Informação da FUNAI (ASI-FUNAI) que, por sua vez, fazia a análise destas informações dentro do órgão executor das políticas indigenistas, encaminhando os dados para a Divisão de Segurança e Informação (DSI) do próprio Minter. Este sistema, de acordo com Dias (2015), se assemelharia à atuação dos CODI quanto às tarefas de inteligência.

No caso da Ajudância Minas-Bahia, responsável direta pelo Reformatório e pela Fazenda Guarany, além de ter promovido a formação da GRIN, sua atuação parece ter sido, portanto, quase a de um órgão paralelo articulado à FUNAI, voltado à repressão de indígenas, agindo assim de forma semelhante aos DOI, segundo Dias. Sendo assim, através das experiências promovidas pelo Capitão Pinheiro, a serviço da PM-MG, em acordo com a FUNAI, é possível perceber o caráter militarizado e repressivo que o principal órgão

responsável pela aplicação da política indigenista no país adquiriu durante os “anos de chumbo”.

Apesar do SPI ter cometido diversas violências e violações em relação às comunidades indígenas, durante a sua vigência não existia necessariamente uma estrutura repressiva sistematizada para atuar nas comunidades. Já a FUNAI, nascendo dentro da própria ditadura, adquiriu desde o princípio contornos etnocidas, buscando realizar a integração dos povos indígenas à sociedade brasileira a qualquer custo; afinal de contas, esse órgão deveria servir aos propósitos do novo regime e trabalhar em prol do desenvolvimento do Brasil. De empecilhos ao progresso, com a administração da FUNAI, os sujeitos indígenas passaram a ser percebidos, progressivamente, como inimigos internos (principalmente ao se oporem a construções de estradas, usinas de energia, à retirada de madeiras e outros produtos frutos do extrativismos, dentre outros empreendimentos dentro de seus territórios), conceito inerente à DSN.

As regiões Centro-Oeste e Norte, em especial a região Amazônica, eram tidas como vazios territoriais a serem ocupados e protegidos para contribuírem com o desenvolvimento econômico do país; simultaneamente, havia a preocupação estatal de evitar a infiltração subversiva através das fronteiras nacionais, sendo que boa parte destas eram parte de territórios indígenas. Como exposto por Gilvan Dockhorn (2002):

Conforme as idealizações de Golbery do Couto e Silva, o desenvolvimento econômico e infra-estrutural seriam pontos estratégicos fundamentais na defesa do continente e do país compensando os espaços vazios - as chamadas “vias de penetração” - aqui existentes que deveriam ser “tamponados”. O governo civil-militar, com vistas à humanização, valorização e integração do território, adotou uma série de manobras na efetivação da Doutrina de Segurança Nacional no governo Médici. A despovoação do interior brasileiro seria solucionada com algumas medidas tais como: a ligação do Norte-Nordeste ao núcleo do país localizado no Sul, o incentivo da colonização - através da migração - no sentido Noroeste e a condução da “civilização” à Amazônia despovoada. (DOCKHORN, 2002, p. 200)

Ou seja, visando atingir esse objetivo, ao longo dos anos 1970 e 1980, o investimento por parte da ditadura em obras de grande porte (rodovias, hidroelétricas, minas etc.) foi imenso. A propaganda e exaltação nacionalista em torno da Transamazônica se tornou uma constante, mesmo diante do fracasso concreto na construção da estrada. A instalação de mineradoras multinacionais em terras indígenas acabou por se tornar um outro problema imenso. Devido a isso, é provável que o número de indígenas que morreu devido à incursão irresponsável que o regime promoveu nessas regiões, nas quais muitos povos nunca tinham tido contato com os não-indígenas, chegue aos milhares. A ocupação dessas grandes áreas

entrava dentro do Programa de Integração Nacional (PIN)<sup>44</sup>, sendo assim, muitas famílias nordestinas que sofriam com a seca do sertão foram incentivadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a adquirir glebas (TRINIDAD, 2016, p. 249), colonizando a Amazônia e, conseqüentemente, incorporando-a ao mercado interno através do desenvolvimento das atividades agropecuária e extrativista.

Política agrária e colonização (através da migração) formaram as duas faces de um único projeto, a saber, modernização e adequação da empresa rural aumentando o consumo de bases técnicas e bens de produção e reduzindo a afluência de mão-de-obra que se dirigia às grandes cidades ampliando o contingente marginal destas. Incrementando uma política de colonização (ou integração) para regiões despovoadas [na visão dos militares] potencializava-se a construção civil em geral, aumentando as áreas de terras produtivas e, conseqüentemente, a produção, canalizando o excedente de mão-de-obra na formação da infra-estrutura destas novas terras desbravadas. (DOCKHORN, 2002, p. 200)

O contato tanto com os novos colonos como com os trabalhadores das grandes obras de infraestrutura fez com que muitos indígenas morressem devido à falta de anticorpos para doenças comuns entre os não-indígenas: gripe, tuberculose, malária, varíola, sarampo, entre outras, que rapidamente se espalharam pelas aldeias. Mesmo com orientação, os servidores da FUNAI eram incapazes de realizar o contato com tais populações como planejavam, não tendo também apoio logístico o suficiente para lidar com as epidemias – falta de remédios e vacinas, também de meios de locomoção como barcos, aviões e helicópteros para chegar mais rápido às áreas de difícil acesso. Como exposto pela CNV, a partir de 1969, os setores responsáveis pela saúde indígena saem da FUNAI e passam a ser subordinados do Ministério da Saúde, com tal ação, cessam as contratações de pessoal para atuar nas comunidades (CNV, v.2, p.212). Também, em diversos momentos, os funcionários do órgão indigenista entravam em tensionamento e conflito com os militares que estavam dentro e fora da FUNAI e que, por vezes, passavam por cima dos servidores para fazer com que os empreendimentos saíssem do papel, mesmo que isso significasse o deliberado assassinato de indígenas. Isso acontecia porque os órgãos executores da política indigenista foram concebidos por militares, sendo assim, diversos sujeitos oriundos das Forças Armadas fizeram parte dos quadros do SPI e da FUNAI, mas com a compreensão da questão indígena como matéria da Segurança Nacional a presença desses militares dentro do órgão foi intensificada. Por vezes, por causa dessa interpretação, os funcionários da FUNAI se viam obrigados a realizar suas ações com apoio

---

<sup>44</sup> BRASIL. Decreto-Lei Nº 1.106, de 16 de junho de 1970. **Cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do imposto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências.** Brasília, DF: 1970. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Decreto-Lei/1965-1988/De11106.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/1965-1988/De11106.htm)>. Acesso em: 25 de jul. de 2020.

logístico das Forças Armadas, o que acabava fazendo com que comandantes se sentissem no direito de estipular como as mesmas deveriam ser realizadas, discordando das perspectivas pautadas nos conhecimentos antropológicos e etnológicos dos servidores.

Ainda na região amazônica, durante a repressão realizada contra a Guerrilha do Araguaia, o Exército foi responsável por uma série de violações de direitos humanos contra os Aikewara - conhecidos também como Suruí do Pará -, povo indígena da região sul do Pará. Como descrito pelo antropólogo Orlando Calheiros:

[...] durante meses (entre 1972 e 1973) as imediações da aldeia foram utilizadas como ponto de apoio do esforço militar, homens aikewara foram obrigados a servir de guias para as tropas e a realizar serviços forçados - como carregar munição, alimentos e corpos -, mulheres e crianças foram mantidas em cárcere privado dentro de suas malocas, impedidos de sair para buscar comida, de se banhar nos rios dependiam - das rações oferecidas pelo exército. (CALHEIROS, 2015, v. 9, p. 1-2)

Calheiros ressaltou também que com a CNV, os Aikewara foram ouvidos e, em novembro de 2014, “a Comissão de Anistia concedeu à 14 indígenas [...] a condição de anistiado político, oferecendo-lhes reparação pelas violações de seus direitos durante a ditadura” (CALHEIROS, 2015, p.1). O autor destacou que apesar do importante reconhecimento realizado ao ser dada a sentença pelo Presidente da Comissão, Paulo Abrão<sup>45</sup>, de que uma comunidade indígena também foi vítima da repressão, isto não significou qualquer movimento/ação ou indenização de reparação coletiva pelas violências sofridas naquele período. Afinal de contas, a comunidade inteira sofreu com o que aconteceu, não apenas naquele momento, pois as consequências são vividas cotidianamente no presente, já que com a intervenção do Exército sua aldeia foi deslocada para mais de 50 km da margem do rio Araguaia e suas antigas terras concedidas a fazendeiros. A reparação coletiva necessária e cobrada pelos Aikewara era a demarcação dessas terras e a restituição das mesmas a sua comunidade. A própria CNV reconheceu em seu relatório que

É possível afirmar que as duas aldeias Aikewara foram transformadas em campos de prisioneiros de guerra, que nem sabiam que “guerra” era aquela, e muito menos qual sua participação ou eventual culpa pelas ações dos “terroristas” [guerrilheiros] que, de acordo com as intimidações feitas pelos militares, seriam elementos de grande periculosidade. (CNV, v. 2, p. 246)

---

<sup>45</sup> O vídeo da sentença está disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=VAwtsXBNzm4&list=WL&index=62&t=0s>>. Acesso em: 22 de ago. de 2019.

Uma pesquisa<sup>46</sup> liderada pela antropóloga Iara Ferraz, a partir de testemunhos colhidos na principal aldeia Aikewara, entre abril e setembro de 2013, serviu de subsídio para os trabalhos dos GT de povos indígenas e camponeses da CNV. Neste material se encontram trechos das transcrições das entrevistas realizadas pela equipe, na qual diversos sujeitos (homens, mulheres, pessoas que vivenciaram aqueles momentos, seus descendentes etc.) detalham suas experiências e memórias em relação às violações sofridas e o cotidiano da aldeia no período, assim como uma preciosa análise feita pelos pesquisadores que serviram de subsídio também para os processos levados à Comissão de Anistia.

Outro povo que sofreu assustadoras violações foi o Waimiri-Atroari, durante a construção da rodovia BR-174. Aviões militares jogaram bombas e veneno sobre as aldeias. Homens fardados atiraram, esfaquearam e degolaram os sobreviventes dos ataques. Por fim, tratores passaram sobre tudo que havia: casas, roçados, capoeiras. Nos anos da construção da BR o número de Waimiri-Atroari foi reduzido drasticamente. Aos militares pouco importava se haviam idosos ou crianças, o “progresso” tinha que passar. Recentemente, os Waimiri-Atroari tiveram uma audiência judicial junto ao Ministério Público Federal (MPF) no estado do Amazonas para cobrar do Estado brasileiro reparações e indenizações pelas violações sofridas pela comunidade durante a ditadura<sup>47</sup>.

Após expostos esses casos, que são apenas exemplos diante da diversidade de povos indígenas do Brasil e das possíveis realidades vividas por cada um deles (individual e coletiva) durante a ditadura, creio que uma parte das conclusões de Egon Heck (1996), que realizou um dos primeiros trabalhos sobre a relação entre ditadura e indígenas no país, apesar de longa, resume bem o que foi a política indigenista nos anos de chumbo:

Foi implantado um modelo de **indigenismo, autoritário, centralizador e repressivo, baseado no binômio segurança e desenvolvimento, que perseguiu claramente o objetivo de aceleração do processo de integração das populações indígenas na “comunhão nacional”**. Para implementar esta política indigenista, buscou-se as bases operacionais - o aparelho indigenista oficial, a FUNAI; a base legal, o Estatuto do índio; e os recursos necessários para sua implementação, oriundo do orçamento para a FUNAI e complementado com recursos do PIN (Plano de Integração Nacional). Outras medidas que concorreram para implantação desta política foram a busca de quadros nos meios militares, especialmente na área de informação (SNI, CSN...) mormente para os cargos de chefia; o rígido controle sobre as áreas indígenas através da implantação do sistema de segurança e informação nas áreas indígenas

<sup>46</sup> FERRAZ, Iara. “O ‘tempo da guerra’: os *Aikewara* e a guerrilha do Araguaia”. Outubro de 2013. Documento disponível em:

<<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=ComissaoVerdade&PagFis=5501>>. Acesso em: 22 de set. de 2019.

<sup>47</sup> BNC Amazonas. “Índios narram a Guernica Amazônia na construção da BR-174”, 01/03/2019. Disponível em: <<https://bncamazonas.com.br/poder/guernica-amazonica-construcao-br-174/>>. Acesso em: 05 de mar. de 2019.

através da GRIN e da ASI (garantia da ação repressiva e policialesca) e finalmente, a “formação” dos quadros indigenistas para garantir o afinamento ideológico na prática indigenista. Esta última se deu através dos “cursos de indigenismo”, que começaram a ser ministrados aos funcionários, novos e velhos, a partir de 1970. Fica, portanto, caracterizado um indigenismo estreitamente articulado e submetido aos objetivos e à lógica do modelo de desenvolvimento e segurança impostos ao país pelos governos militares. Poder-se-ia dizer que estava se inaugurando um novo indigenismo militarizado. [...] (HECK, 1996, p. 126-127)<sup>48</sup>

Outros trabalhos desenvolvidos posteriormente corroboram a percepção de Heck (BIGIO, 2007; CORRÊA, 2008) sobre a construção da política indigenista sobre os pilares da DSN apresentados no estudo clássico de Maria Helena Moreira Alves (1984), ou seja, o eixo segurança e desenvolvimento, complementados com elementos típicos do TDE (como um aparato repressivo clandestino), como atestam as experiências do Reformatório Krenak e da Fazenda Guarany.

Todavia, não podemos aceitar que esse aparato complexo, sistematizado e institucionalizado (e as ações repressivas decorrentes), não tenha enfrentado alguma forma de resistência de parte dos diversos sujeitos indígenas do território que o colonizador veio denominar Brasil, ou seja, que eles ficaram completamente passivos. Não é sustentável insistir na reprodução de um estereótipo de vitimização completa que diminui a agência e o protagonismo histórico dos povos indígenas em sua própria história. É necessário levar em conta o que os próprios indígenas têm a dizer sobre o que viveram. Sua própria visão histórica sobre suas experiências. É preciso pensar em resistências múltiplas, diversas, não reduzindo-as a ações de violência apenas ou perpetuar a ideia de um “índio hiper-real”, como apresentado pela antropóloga Alcita Rita Ramos (1995).

Nesse sentido, acredito que a obra de Daniel Munduruku, *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)* (2012), é paradigmática, um marco na narrativa sobre o período. Munduruku apresenta uma perspectiva única, interna e sensível, que só quem é indígena é capaz de comunicar sobre o período. Sobre sua pesquisa, o autor declara que pode

constatar que a visão equivocada - e propositalmente estereotipada - sobre nossos povos foi perversamente orquestrada, retirando deles - em muitas circunstâncias - a humanidade de sua visão de mundo e colocando-os como empecilho para o desenvolvimento proposto pelo Estado brasileiro e que passava pelo extermínio - depois assimilação e integração - das suas diferenças culturais e espirituais. (MUNDURUKU, 2012, p. 16)

---

<sup>48</sup> Grifos do autor.

Como resultado da tomada de consciência de diversas lideranças indígenas sobre a impossibilidade de efetivamente resolver os problemas vividos por suas comunidades à nível local, surgiu a necessidade de ampliar o alcance político de suas pautas. Diante disso, com a ajuda do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)<sup>49</sup>, foram realizadas as Assembleias Indígenas a partir do início da década de 1970, espaço no qual, pela primeira vez, indígenas de diferentes povos e oriundos das variadas regiões do Brasil podiam realizar diálogos, debates, trocas e compartilhamentos sobre suas realidades e conhecimentos. As Assembleias Indígenas foram essenciais para a constituição de um Movimento Indígena de caráter e atuação nacional. Elas foram os primeiros espaços de construção de uma “política indígena”, feita pelos próprios indígenas em contraposição à política indigenista do Estado, representada pela FUNAI, que não os reconhecia enquanto cidadãos, privando-os de diversos direitos. A partir delas, o Movimento Indígena organizado adentrou o cenário político público brasileiro como resistência às violações de direitos humanos sofridas pelos diversos povos indígenas do país frente ao projeto desenvolvimentista implementado pela ditadura: surgiu como luta política pela sobrevivência e pelo direito à diferença. Foi na opressão, nas dificuldades vividas, e na percepção que outros também viviam essas condições que se construiu esse “sentimento de fraternidade indígena” (CARDOSO DE OLIVEIRA apud MUNDURUKU, 2012, p. 51).

Fruto desse sentimento e desses encontros, em 1980 era criada a União das Nações Indígenas (UNI), que teve um papel crucial durante a Constituinte em 1987, na qual Ailton Krenak (principal representante da UNI naquele momento) protagonizou um dos momentos mais importantes da história do país, ao discursar em pleno Congresso Nacional - sobre a necessidade de artigos que garantissem os direitos indígenas sobre suas terras e sua autonomia em relação ao Estado - enquanto pintava o rosto de preto com tinta de jenipapo. A presença indígena no cenário político da redemocratização foi essencial para o caráter mais humano e diverso da Constituição de 1988. Como o próprio Krenak explana, houve uma segunda “descoberta” entre indígenas e não-indígenas no período:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500 e, depois, uma descoberta do Brasil pelos índios nas décadas de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do

---

<sup>49</sup> O CIMI oferecia apoio aos indígenas na luta por seus direitos, concedendo, por exemplo, espaços para encontros, passagens, diárias, hospedagem, alimentação, dentre outras ações de apoio logístico. Para maiores informações sobre a relação do Movimento Indígena e setores da Igreja Católica durante a ditadura, ver: BRIGHENTI (2012).

Brasil, eles não têm nenhum lugar para viver nesse país. Terão de fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua vontade de ser e de viver (KRENAK, 2015, p. 248)

As resistências indígenas<sup>50</sup> aos avanços da ditadura sempre preexistiram, foram cotidianas, como através de estratégias de deslocamento para não entrar em contato com as frentes de expansão ou através da manutenção de sua própria língua, rituais e costumes ou, então, através do enfrentamento direto da autoridade do Estado, ocupando a sede da FUNAI, ou da denúncia pública através da aliança com missionários e jornalistas. As resistências indígenas, dentro da sua diversidade, provavelmente têm dois fortes aspectos em comum, que são os seus principais propósitos: a sobrevivência através do reconhecimento da sua humanidade por parte da sociedade e do Estado brasileiro, muitas vezes negada, e a luta para garantir o seu direito à ocupação, preservação e permanência em suas terras ancestrais.

### **1.3 Considerações sobre as relações entre as Ditaduras e os Povos Indígenas do Cone Sul**

Meu objetivo ao colocar num mesmo capítulo informações sobre diferentes países do Cone Sul era o de conseguir apresentar aos leitores as semelhanças de projeto e de atuação do Terrorismo de Estado no cotidiano dos povos indígenas durante as Ditaduras de Segurança Nacional da região e a resistência que os sujeitos e coletividades indígenas exerceram ao longo do período. Sendo assim, após apresentar, nos dois itens anteriores, informações sobre alguns casos e trabalhos sobre as relações entre as ditaduras argentina, chilena, paraguaia, uruguaia e brasileira e os povos indígenas que milenarmente ocupam os territórios sobre os quais se constituíram estes Estados Nacionais, procurarei estabelecer aqui uma síntese sobre o que acredito que tais experiências têm em comum.

As terras e os biomas, ocupados tradicionalmente pelos mais diversos povos indígenas, foram alvo mais ou menos constante em todas as Ditaduras de Segurança Nacional

---

<sup>50</sup> As formas de resistência indígena no século XX foram múltiplas, desde o enfrentamento direto com colonos, forças policiais estatais e grupos de segurança privada, até os aldeamentos, as alianças com não-indígenas, a prática da transmissão oral de suas histórias e conhecimentos, o cultivo e uso de suas plantas medicinais, dentre outras tantas formas possíveis. Aqui, reforço minha percepção da continuação do que Maria Regina Celestino de Almeida (2000; 2003; 2010), assim como outros/as autores/as (ex.: BOCCARA, 2002; PACHECO DE OLIVEIRA, 1999; STERN, 1987) conceituam como ‘resistência adaptativa’ (geralmente em trabalhos sobre povos indígenas durante o período colonial) em oposição à concepção de ‘aculturação’, em geral, direcionada aos povos e sujeitos indígenas que mantêm contato e/ou adotam e incorporam elementos e práticas da cultura “civilizada”.

da região. Esse roubo de terras e a conseqüente modificação e degradação das mesmas, se deu em nome de um suposto desenvolvimento econômico modernizador, buscando na realidade atender a interesses das elites locais, do empresariado internacional e de um projeto de colonização e ocupação do território nacional, baseado nos pressupostos ideológicos (e paranoias) que a DSN introjetou em setores militares e governamentais em relação à segurança das fronteiras físicas e políticas dos países. A relação que a maioria dos povos indígenas têm com a terra que habitam é muito diferente da forma com que o capitalismo e que a cultura ocidental/colonizadora hegemônica percebe a terra. Enquanto para os últimos a terra é uma mercadoria, um recurso a ser explorado em função da venda do que nela pode se produzir, para a maioria dos indígenas a terra é intrinsecamente ligada à vida, ao seu modo de ser e viver, a sua visão de mundo, a sua ancestralidade, a sua espiritualidade, a sua sobrevivência; assim, é extremamente difícil para muitos indígenas conceber a terra como mercadoria. Por isso a questão do direito à terra, ao território ancestral, é central para compreendermos as relações entre Estado e povos indígenas.

Sendo assim, o deslocamento forçado promovido pelo Estado foi outra prática utilizada para controlar e "enquadrar" diversos indígenas. Ela consistia na transferência ou expulsão de comunidades indígenas para outro território fora do seu espaço tradicionalmente ocupado, buscando satisfazer interesses de outrem, como citado anteriormente. Sendo a ligação com o território algo sagrado e extremamente importante, também, para as subjetividades e identidades indígenas, a violência física e simbólica praticada pelo Estado através do deslocamento procurava desorganizar, reprimir, neutralizar e invisibilizar os sujeitos indígenas. Entretanto, diante desse exercício de poder, estes sujeitos se reorganizavam e resistiam neste novo contexto e espaço, principalmente, por causa de sua concepção própria de onde e com quem residia o poder em suas sociedades. Desse modo, foi possível que nos períodos de transição da ditadura para a democracia nestes países, os Movimentos Indígenas se manifestassem politicamente na esfera pública, pois existe uma relação dialética entre a repressão (no caso o deslocamento forçado) e resistência (as reelaborações de subjetividades, identidades, rituais, costumes, pertencas, etc.), como pensado por Moreira Alves (1984).

Retomando a ideia de Clastres sobre o que é "poder", na qual este é exercido pelo corpo social, diante do deslocamento provocado pelo Estado - estrutura de concentração de poder típica da sociedade ocidental - diversos indígenas se reorganizaram e resistiram a essa tentativa de quebrar sua ligação ancestral com o território, afirmando seu próprio corpo e sua existência como extensões daquele espaço. Ao incorporar o território, manifestando-o através

do próprio corpo (usando pinturas, grafismos, adornos, plantas da medicina tradicional, falando sua língua, cantando etc.), os indígenas utilizam o poder imbuído no deslocamento para ocupar fisicamente os espaços de poder que levaram a essa situação (de separação física de suas terras por causa do deslocamento forçado a que foram submetidos). Assim, ocupam o espaço público, que por excelência é o da disputa política, enquanto uma estratégia de resistência ao Estado, com o objetivo de proteger suas concepções próprias de poder e de onde ele reside.

Em *Sobre a geografia*, ao ser questionado sobre a profusão de metáforas espaciais e do não-reconhecimento dos conceitos geográficos enquanto tais, Foucault expõe que o "Território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder" (FOUCAULT, 1982, p. 157). Ao atentar para isto, o autor nos lembra que o território é um espaço de disputa de poder intensa, e que ele não tem apenas uma dimensão concreta de espaço, sendo composto por dimensões abstratas e simbólicas. Adiante no texto, Foucault expõe que "o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre corpos, multiplicidades, movimentos, desejos, forças" (FOUCAULT, 1982, p. 161-162). Ou seja, o poder do Estado não age sobre esses indivíduos como uma constante e permanente força opressora, pois ele está muito presente, inclusive, nas relações sutis, que vão sendo introjetados pelos sujeitos.

Alguns dos casos que citei abordam justamente essa questão da incorporação desse poder na subjetividade dos indígenas, mesmo como estratégias de sobrevivência. De forma mais evidente, isso talvez tenha ocorrido através do apoio de alguns indígenas às ditaduras, de forma mais velada, através da autocensura, do autosilenciamento e do apagamento de sua identidade indígena em um âmbito público. Afinal de contas, aquilo que Aníbal Quijano (2005) denominou *colonialidade do poder* ainda é extremamente presente nas sociedades latino-americanas. Diversas foram as proibições impostas pelas ditaduras aos povos indígenas, através da função de polícia dos agentes dos órgãos estatais responsáveis pela aplicação da política indigenista estabelecida pelos governos, que afetaram profundamente a própria subjetividade desses sujeitos. Impedidos de circular livremente num território que sempre lhes pertenceu, e fez parte de seu próprio ser, proibidos de falarem em suas próprias línguas e obrigados a aprender o idioma do colonizador, tudo isso, ao meu ver, se corporifica no TDE vivido pelos povos indígenas durante as Ditaduras de Segurança Nacional. Tal situação parece se apresentar como um segundo processo de conquista, uma segunda onda da

violência colonizadora, agora aplicada a partir de um projeto de sociedade no qual há uma necessidade de enquadrar todos os sujeitos em uma única existência possível. Como exposto por Souza Lima, no caso do Brasil:

*o poder tutelar* [exercido pelos órgãos indigenistas estatais] é uma forma reelaborada de uma guerra, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um "eu" e um "outro" afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, **a conquista, cujos princípios primeiros se repetem - como toda a repetição, de forma diferenciada - a cada pacificação.**<sup>51</sup> (SOUZA LIMA, 1995, p. 43)

Assim, utilizando um discurso de integração nacional, em prol do progresso e do desenvolvimento da nação, ou mesmo da salvação dos “selvagens”, as ditaduras do Cone Sul tentaram efetivamente realizar o extermínio físico, cultural e político dos povos indígenas que habitavam seus territórios, fosse mediante a tentativa de assimilação total dos sujeitos indígenas à população em geral (como se apagando diferenças os problemas acabassem), através do efetivo *etnocídio*, fosse através do *genocídio*, que sempre o acompanha (CLASTRES, 2014, p. 78-79). Sobre a relação entre Estado e *etnocídio*, Clastres sintetiza muito bem: “A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado.” (CLASTRES, 2014, p. 85)

Assim, tendo em mente que para os povos indígenas a relação *corpo-território* é intrínseca à subjetividade dos sujeitos, seria então através do entrelaçamento desses dois elementos que a concepção tradicional de poder das sociedades indígenas se preservaria mesmo diante da violência e da tentativa de sua eliminação por parte dos Estados Nacionais. Diante das tentativas de extermínio, de *genocídio*, de *etnocídio* e da política de progressiva assimilação dos indígenas pela sociedade não-indígena, o *corpo-território* seria a principal manifestação de resistência dos povos indígenas, utilizando adornos e pinturas tradicionais como forma de reivindicação política no espaço público, realizando a manutenção de seu modo de vida através de rituais, de seus cantos e rezas, de suas línguas, do consumo de alimentos e remédios tradicionais e, em última instância, usando seus próprios corpos para ocupar os espaços de poder do Estado, como a sede da FUNAI ou o Congresso Nacional ao exigirem a demarcação de suas terras e garantias de seus direitos.

---

<sup>51</sup> Grifos meus.

Em relação à violência física exercida contra os povos indígenas do Cone Sul, ela não foi aplicada apenas por agentes estatais, mas também por particulares. Fazendeiros, funcionários de mineradoras, hidrelétricas e outros empreendimentos do empresariado nacional e internacional, peões, missionários, entre outros, também realizaram e são responsáveis por violações de direitos humanos contra esses povos. Desse modo, fica clara a articulação entre civis e militares, especialmente civis ligados às elites econômicas dos respectivos países, na realização dessa repressão às populações originárias.

É nesse sentido também que fica claro que os alicerces da DSN (ALVES, 1984), segurança e desenvolvimento, se manifestam de forma latente na aplicação das políticas indigenistas e no tratamento dado aos povos indígenas em todos os países aqui apontados. Se torna evidente também que os povos indígenas foram profundamente afetados em decorrência do que pode ser percebido como um TDE ampliado, que vai além dos alvos seletivos para atingir o conjunto da população, como exposto por Padrós:

O TDE procurou eliminar os focos que ameaçavam os interesses que defendia, enquadrar a sociedade dentro das premissas do novo padrão de comportamento político desejado e moldar as instituições a fim de obter obediência ou apatia ante a imposição de novos princípios gerais tomados, por exemplo, da Doutrina Francesa e da Doutrina de Segurança Nacional. Para tanto, impôs a ordem, a autoridade e consagrou a impunidade. No seu funcionamento, flexibilizou a figura do “inimigo interno” e transformou numerosos setores da população em potenciais inimigos, aumentando o desconcerto, perturbando as situações mais cotidianas, alterando pautas de conduta social e naturalizando formas de controle disseminadas tanto na dimensão pública (espaços escolares, profissionais, de lazer), quanto no âmbito privado da cidadania. Além das ações dirigidas a alvos seletivos (a luta armada, os partidos de esquerda, as direções das organizações), sensações de medo e de paralisia atingiram a população em geral, através de canais condutores de uma “violência irradiada”, o que facilitou a manutenção do status quo. (PADRÓS, 2014, p. 13)

Ao serem progressivamente identificados como inimigos internos – com o esbulho de suas terras e de seu patrimônio, a utilização criminosa de sua força de trabalho, o cerceamento de seu direito de ir e vir, o impacto de ações violentas deliberadamente e impunemente praticadas contra eles -, os povos indígenas tiveram, conseqüentemente, as possibilidades para ter uma *vida vivível* reduzidas. Assim, cada vez mais se tornou necessário estabelecer alianças para sobreviver e lutar pelo direito a ter direitos. Butler expõe que “uma política de alianças se baseia em, e requer, uma ética de coabitação” (BUTLER, 2018, p. 79), o que, em parte, se aproxima da perspectiva de aliança defendida por Ailton Krenak: “tratamos com o Brasil sabendo que ele não é único; ele é diverso. Dialogamos com essas diferenças, fazendo amizades e alianças, inclusive com nossos inimigos. Porque com os amigos você pode viver em paz. Com os inimigos você só sobrevive através das alianças” (KRENAK, 2015, p. 95).

Ou seja, ambos os autores defendem uma necessidade de coabitação e diálogo com o outro, com aquele que é diferente, principalmente quando é considerado um inimigo. Assim, ao comentar sobre a possibilidade da União das Nações Indígenas (UNI) se aliar a partidos políticos, ainda em 1989, Krenak estabeleceu diferenças entre a concepção de aliança política (partidária) dos não-indígenas e a concepção do que ele denominou "alianças afetivas":

Nós [povos indígenas] estabelecemos alianças tradicionais, que eu costumo chamar de afetivas. [...] Alianças afetivas são feitas com base em outros princípios: identidade, conhecimento, respeito mútuo, amizade e uma profunda compreensão do outro. Isso é a aliança para nós. (KRENAK, 2015, p. 104)

Apesar de estar tentando se afastar, naquele momento, do conceito de aliança política, acredito que a perspectiva defendida por Krenak, sobre o que seriam alianças e como elas deveriam se estabelecer, em muito dialoga e se aproxima do conceito elaborado por Butler. Assim, tendo essas percepções do que significa "aliança" em mente, é importante salientar que para Butler

as reivindicações políticas são feitas pelos corpos quando eles aparecem e agem, quando recusam e persistem, em condições nas quais esse fato por si só ameaça o Estado com a deslegitimação. [...] os corpos são eles mesmos vetores de poder por meio dos quais o direcionamento da força pode ser revertido. Eles são interpretações corporificadas, engajadas em uma ação aliada, para combater a força com outro tipo e outra qualidade de força. (BUTLER, 2018, p. 93)

Durante o difícil contexto de escalada da violência e do monitoramento imposto pela ditadura brasileira, os povos indígenas procuraram estabelecer alianças entre si, mesmo que, em alguns casos, fossem inimigos históricos. A necessidade de conquistar o direito de existir e de viver era urgente diante da velocidade da expansão das chamadas "frentes de contato", do esbulho de terras e da violência decorrente. Sendo assim, mesmo com a consciência de serem muito diferentes, diversos povos indígenas se aliaram para criar movimentos organizados que corporificassem os mesmos ante a sociedade não-indígena, já que, muitas vezes eram tidos como extintos, pertencentes ao passado ou primitivos. Através de seus próprios corpos, os indígenas reivindicavam o direito a ter direitos, de existir, de serem presente e não passado. Através de seus corpos em aliança eles se tornaram, de forma ainda mais evidente, um questionamento à legitimidade do Estado que diz protegê-los e ser responsável por eles; contraditoriamente (ou cinicamente) este mesmo Estado destrói as condições necessárias para que os povos indígenas vivam de forma digna.

É necessário reforçar, mais uma vez, que os indígenas jamais foram totalmente passivos diante do conjunto de violências anteriormente citadas; sempre houve resistência, das mais variadas formas. O que acontece ao final da década de 1970 e ao longo dos anos 1980 foi a articulação de coletivos mais amplos compostos por povos diferentes, com perspectivas distintas (dentro de um mesmo povo, inclusive), que conseguiram reconhecer a precariedade de suas vidas e lutar pelo principal elemento necessário para a sua existência, aquilo que Butler denomina uma *vida vivível*: a demarcação de suas terras. Ou seja, a luta por um espaço para que possam viver de acordo com o seu modo de vida, com segurança e autonomia depois de séculos de violência e tutela estatal, reagindo e reivindicando condições para serem e existirem como são e como acreditam ser. A autora coloca que "a reivindicação por estrutura é uma demanda por certo tipo de terreno habitável, e seu significado e sua força derivam exatamente dessa falta" (BUTLER, 2018, p.141). Esta explanação nos ajuda a compreender a construção de alianças entre os povos indígenas na luta pela terra. As ditaduras realizaram, através de diversas modalidades de ação, a redução, a remoção e até mesmo a extinção de muitas terras indígenas em nome do desenvolvimento econômico e do progresso; dito isto, se torna compreensível que a reação a tal fenômeno tenha sido a criação de alianças e a conformação de um movimento indígena organizado, para lutar pela garantia de uma vida vivível para seus filhos, netos, bisnetos, suas novas gerações.

"O corpo está exposto à história, à condição precária e à força, mas também ao que é espontâneo e oportuno, como a paixão e o amor, a amizade repentina ou a perda repentina e inesperada", diz Butler (2018, p. 162). Frente à precariedade da vida experienciada pelos diferentes povos indígenas, mas também diante do afeto gerado ao encontrar em inimigos tradicionais importantes aliados na luta por aquilo que é mais essencial para se ter uma *vida vivível*, percebo que o conceito de corpos em aliança pode em muito contribuir para uma escrita das histórias indígenas desse período, respeitando o protagonismo dos mesmos, trazendo cores mais humanas à forma com que nós - não-indígenas - contamos suas histórias. É assim que, a partir de algumas ideias de Judith Butler, em diálogo com intelectuais indígenas como Ailton Krenak, percebo como sendo possível escrever uma história mais sensível sobre um período tão obscuro que se faz ainda presente.

## 2 A DITADURA E OS KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL: A PERSPECTIVA DO ESTADO

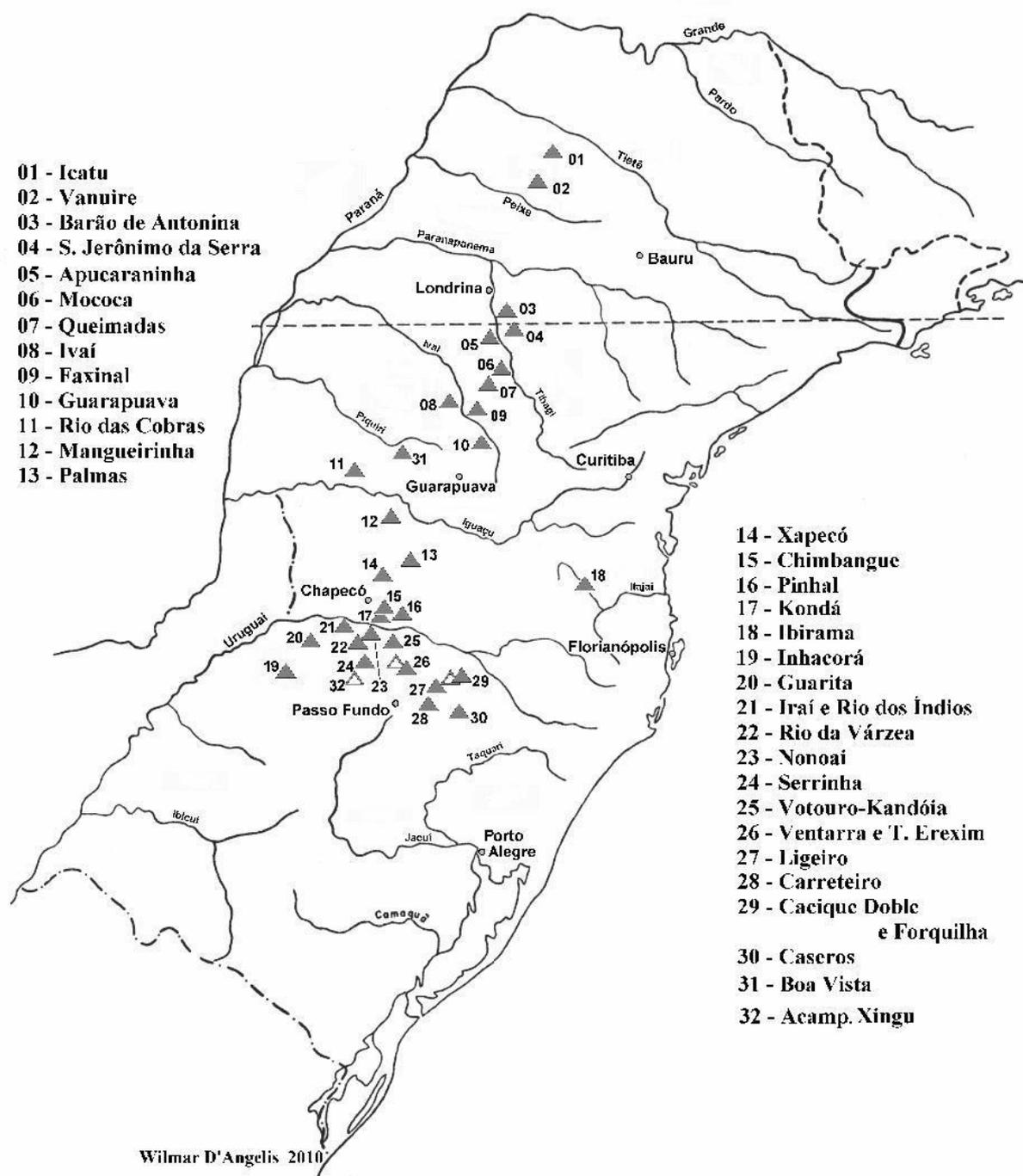


Figura 2: Mapa das terras indígenas Kaingang na região Sul do Brasil. (Fonte: Portal Kaingang. Disponível em: <[http://www.portalkaingang.org/index\\_aldeia\\_mapa\\_geral\\_2010.htm](http://www.portalkaingang.org/index_aldeia_mapa_geral_2010.htm)>. Acesso em: 25 de jul. de 2020)

A história dos contatos entre colonizadores e indígenas Kaingang é repleta de casos de tensão e violência, assim como de reelaboração, trocas e reconstrução. Os Kaingang tradicionalmente habitam a região meridional do Brasil, que se estende do planalto de São Paulo até o norte e noroeste do Rio Grande do Sul (RS), se aproximando da fronteira com a Argentina (adentrando o território da província de Misiones) e, por vezes, chegando a habitar o litoral atlântico durante o verão. Há também aldeias próximas às capitais e nas regiões metropolitanas, como acontece no RS, casos de Porto Alegre e São Leopoldo. A presença territorial Kaingang no RS, de acordo com Ítala Becker, “abrange: Litoral (norte), Campos de Cima da Serra, Encosta inferior e superior do Nordeste, Planalto médio, Alto Uruguai, Missões e Depressão Central, ocupando sempre as áreas mais altas” (1976, p. 33).

Os Kaingang já foram chamados de Guayanás, Coroados e Bugres (este último como forma pejorativa de se referir aos mesmos); atualmente, se autodenominam Kaingang que significa apenas “pessoa” ou “pessoa/povo do mato” em sua língua. A colonização europeia mais intensa do interior do sul do Brasil - apesar dos contatos terem acontecido esporadicamente, desde o século XVI (ainda há incerteza sobre se estes seriam mesmo os antepassados dos atuais Kaingang) - ao longo do século XIX, fez com que estes grupos tivessem que enfrentar as frentes de expansão da colonização alemã e italiana na região que habitavam.

O trabalho de Becker aborda de forma detalhada o processo de aldeamento e assentamento dos grupos Kaingang no RS, principalmente na metade final do XIX. É ao longo deste processo que surgiram vários dos problemas que acompanham os Kaingang do RS até hoje: as disputas internas, e as alianças que alguns desses grupos estabeleceram com o colonizador branco. Sendo assim, as histórias, momentos e relações que serão analisados neste capítulo tem relação direta com esse processo de aldeamento vivido pelos Kaingang no RS, desde a metade do XIX. Ou seja, devemos ter em mente que a criação de reservas e a delimitação do espaço de circulação dos Kaingang, apesar de ser considerado antigo em relação a outros grupos indígenas contatados ao longo dos últimos 60 anos, é também recente se levarmos em consideração as consequências latentes ainda hoje.

As terras que são denominadas na documentação como “Postos Indígenas” (PI) - anteriormente chamadas de “Toldos” pelo governo do estado -, são fruto desse processo. Na região que hoje corresponde à Terra Indígena *Guarita*, próxima ao município de Tenente Portela, encontra-se um dos primeiros aldeamentos do RS, criado quando o Cacique Fongue aceitou assentar-se com seu grupo naquela região. Por outro lado, a região de *Nonoai* recebe esta denominação justamente por ser o local no qual se assentou o grupo do Cacique que tinha

este nome. A terra indígena de *Cacique Doble*, recebe o nome do líder homônimo que travou uma guerra brutal com sua antiga liderança, o Cacique Braga, e este, por sua vez, depois de ter perdido muitos homens, aceitou se assentar na região do que hoje é o município de Tapejara, originando, assim, o aldeamento do *Campo do Meio/Paulino de Almeida/Ligeiro*. Por fim, a região que hoje corresponde ao município de Vacaria fazia parte dos domínios do Cacique Nicafé e seus subordinados.

A ditadura no RS teve contornos próprios para além das características em comum que tinham os diversos espaços que foram submetidos às Ditaduras de Segurança Nacional e ao Terrorismo de Estado (TDE) ao longo das décadas de 1960 à 1990 no Cone Sul. Um desses primeiros aspectos é que em 1961, o RS protagonizou um movimento de resistência a uma primeira tentativa de golpe: a Campanha da Legalidade. Paradoxalmente, a principal liderança de tal movimento, o governador do estado, Leonel de Moura Brizola, ao mesmo tempo que foi uma proeminente e importante figura de resistência foi, também, responsável por um dos momentos mais duros da invasão dos territórios Kaingang. Em 1962, visando atender as demandas do Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), que fazia parte de sua base política, Brizola promoveu uma controversa reforma agrária no estado: apesar de retirar parcelas de terra improdutivas de latifúndios, realizou-a também sobre terras indígenas, incentivando a invasão das mesmas. É importante salientar que os conflitos em relação às terras indígenas são anteriores ao governo de Brizola. Desde as décadas de 1940 e 1950 havia um esgotamento da fronteira agrícola do RS, levando muitos sujeitos a ocuparem quaisquer parcelas de terra possíveis para sobreviver, o que ocasionou os primeiros adentramentos de não-indígenas nas terras indígenas (CARINI, 2010; KUJAWA, 2014). O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) teve também papel relevante no agravamento deste processo, permitindo e lucrando com o arrendamento das terras indígenas para não-indígenas. Após a administração Brizola, em 1963, com o governo de Ildo Meneguetti e a mudança promovida por ele na atuação do Instituto Gaúcho de Reforma Agrária (IGRA), visando a mecanização e industrialização da atividade agropecuária no estado, a situação de indígenas e sem-terras foi significativamente agravada (REBELLO, 2014). Um segundo aspecto singular do RS em relação ao cenário nacional é que, durante a ditadura, quase todo o seu território foi compreendido como Área de Segurança Nacional por ser uma região de fronteira, servindo para a articulação e atuação de redes de repressão e redes de resistência (ASSUMPÇÃO, 2013).

Nas páginas a seguir, abordarei como e quando os Kaingang aparecem em alguns tipos de documentos produzidos durante a ditadura, no âmbito estatal, partindo de relatórios de

comissões de inquérito e documentos dos órgãos de inteligência. Escolhi esse recorte por acreditar que através dele, podemos destacar fontes produzidas por não-indígenas ligados a instituições de poder (governo e Estado), o que permite ter uma dimensão da interpretação dual efetuada sobre os indígenas, percebidos estes, simultaneamente, como empecilhos para o progresso (e inimigos internos), e incapazes de serem responsáveis por si mesmos (portanto, supostamente fáceis de manipular).

## **2.1 Os Kaingang nas investigações do Estado (CPIs e CIs)**

Durante a ditadura, a tentativa de assimilação dos povos indígenas foi intensificada. Coincidentemente, esse foi um momento em que estes povos foram tema central de diversas investigações e debates promovidos pelo impacto da instauração de Comissões Parlamentares de Inquérito (CPI), Comissões de Inquérito Administrativo (CI) e pela criação de legislação específica sobre aqueles. Ou seja, ao mesmo tempo que se tentava controlar essa existência dissonante do modo de vida hegemônico do país, nunca se falou tanto deles à nível institucional (talvez fosse justamente por isso). Sendo assim, aqui abordarei onde e como aparecem os Kaingang nos documentos referentes a CIs e CPIs, além de aspectos da legislação sobre os povos indígenas, como o Estatuto do Índio (1973) - que é relevante para compreendermos a perspectiva estatal em relação aos povos indígenas -, e o processo da Constituinte, no qual o movimento indígena conseguiu garantir certos artigos específicos sobre seus direitos, inserindo-se de forma incisiva no cenário político nacional. Informo, ainda, que abordarei as investigações e eventos de forma cronológica, visando a compreensão da evolução dos debates sobre a legislação e o acompanhamento do aumento dos conflitos referentes à ocupação de terras.

No ano de 1963, como já foi apontado, o Congresso Nacional havia instalado uma CPI a fim de investigar irregularidades que aconteciam no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a situação em que se encontravam as terras indígenas no país, especificamente a partir de conflitos que aconteciam no estado do Mato Grosso (que ainda não havia sido dividido). Entretanto, as conclusões da CPI não foram adiante; com o clima de tensão e disputa que antecedeu o Golpe de 31 de março de 1964 tudo foi adiado. Além disso, é importante apontar que muitos dos parlamentares que participaram da CPI<sup>52</sup> de 1963 eram ruralistas ou tinham

---

<sup>52</sup> A CPI da AL-RS foi composta pelos seguintes deputados estaduais: Fernando Gonçalves (ARENA) – Presidente da Comissão; Ivo Sprandel (MDB) – Vice-Presidente; Plínio Dutra (MDB) – Relator; Darcilo Giacomazzi (MDB) – Cassado pelo AI-5 em dezembro de 1968; Elizio Telli (ARENA).

laços com estes. Ou seja, tinham naquele contexto e diante daquela problemática, interesses que objetivavam a desmoralização e a extinção do SPI e das políticas voltadas à questão indígena. Em última instância, de forma velada, eram favoráveis a extinção da cultura e das comunidades indígenas (incluindo os próprios indígenas como tais), pré-condição para apropriarem-se de suas terras, aptas para serem capitalizáveis.

A nível regional e, especificamente, sobre os Kaingang, houve no ano de 1967 uma CPI realizada pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul (AL-RS), que tinha como objetivo apurar a situação e os conflitos gerados pela invasão da terra indígena de *Nonoai* por agricultores sem-terra. A invasão das terras teve seu início ainda antes de 1960, porém intensificou-se a partir de 1962/1963. Em boa parte, ela se deu por conta da reforma agrária realizada pelo então governador do RS, Leonel de Moura Brizola, que considerou os espaços pertencentes a algumas terras indígenas do norte do estado como devolutas, propícias para serem loteadas aos agricultores sem-terra. A ocupação das terras indígenas provocou um intenso conflito entre os Kaingang e os sem-terras, muitas vezes referidos como “colonos”. A situação ia se desenhando para um nível insustentável quando foi instaurada uma CPI, após 4 anos de ocupação mais incisiva e da morte de colonos e indígenas em enfrentamentos diretos dentro da área. Quando a Comissão esteve em *Nonoai*, ao inquirir os agricultores sobre os motivos que os levaram a ingressar nas terras indígenas a quase totalidade deles respondeu que o fez por não ter terras e por ver outros entrando; logo, decidiram também se estabelecer ali. Alguns alegavam, ainda, ter pagado pela parcela de terra que estavam ocupando; sem saber que as mesmas não podiam ser vendidas por pertencerem aos Kaingang. Ou seja, alguns colonos haviam sido ludibriados por terceiros que lucraram com tal fraude, como relatou o agricultor Osvaldo Correia de Melo:

[...] que está na área indígena há três anos mais ou menos; que o depoente comprou dois sítios dentro da área indígena; que esses sítios possuem uma área de 4 alqueires aproximadamente e pagou CR\$ 580.000,00 por essas frações; que os vendedores se retiraram da área; que quando o depoente entrou na área dos índios constava que o Cel. Gonçalino Curio de Carvalho mandava que “o povo” invadisse o Toldo; [...] que segundo consta, também comandava o posto policial o Srgto. Alberi, “esse mesmo que a polícia depois andou atrás dele”; que o Sgto. Alberi vendia sítios dentro da área; “vendia muitos sítios e eu tenho prova”; (CPI AL-RS, 1968, p.145-146)

É interessante perceber que Melo cita o Coronel Gonçalino Curio de Carvalho<sup>53</sup> como incentivador das ocupações de terra, pois o mesmo foi apontado como o mandante das

---

<sup>53</sup> Gostaria de salientar que o Coronel Curio não é o homem conhecido como “Major Curió” que foi responsável por crimes de lesa-humanidade durante a ditadura. O Major Curió é Sebastião Rodrigues de Moura. Mais

torturas que levaram à morte o agricultor e líder de um dos “Grupo dos Onze” em Erechim, Leopoldo Chiapetti; e um “Sargento Alberi”, provavelmente referindo-se ao Sargento Alberi Vieira dos Santos. Alberi é por muitos considerado um “Cabo Anselmo” do Sul, quer dizer, um agente infiltrado no interior dos grupos resistentes à ditadura, inclusive no exterior, pois é apontado como o responsável por ter convencido o grupo de Onofre Pinto<sup>54</sup> a deixar o exílio na Argentina e adentrar o Brasil para retomar a luta armada, o que levou ao extermínio do mesmo numa emboscada conhecida como “Chacina do Parque Nacional do Iguaçu”<sup>55</sup>. Tanto Alberi quanto o Coronel Curio pertenciam à Brigada Militar e seus nomes constam como repressores no Relatório Final da CNV. Apesar de não ser o meu objetivo abordar a relação entre estes agentes repressivos e os colonos, acredito ser importante apontar a possibilidade de que tais sujeitos circulavam e interagiam no espaço em que se encontravam sem-terras e indígenas, aproveitando-se da situação precária e vulnerável em que se encontravam estes dois grupos. Ao longo das declarações colhidas pela CPI, não são poucos os relatos dos agricultores sobre violências e perseguições praticadas pelos brigadianos.

Em relação às inquirições realizadas pela Comissão de Parlamentares da AL-RS, cabe registrar que dezesseis foram de agricultores sem-terra, enquanto apenas duas foram de indígenas. Os dois Kaingang ouvidos foram Vairand Cassemiro e João Carlos Alves de Oliveira, que exerciam funções de liderança, como Capitão e Tenente, respectivamente. Seus relatos são parecidos, não criticam diretamente a administração ou o Chefe do Posto Indígena, descrevem o trabalho nas lavouras coletivas e o cultivo próprio de cada família, a existência de duas escolas (uma na sede do Posto e outra na secção denominada Pinhalzinho), a venda dos insumos produzidos no Posto mediante autorização da administração e os conflitos entre intrusos (sem-terras) e indígenas. Sobre este último tema, relatam que os embates eram mais constantes anteriormente, nos primeiros anos da invasão, tendo, inclusive, um indígena sido assassinado a pedradas pelos colonos em 1965, e que estavam cientes de que os dois responsáveis estavam soltos, não sabendo informar se os mesmos haviam sido julgados. Vairand Cassemiro discorreu também, em suas declarações, sobre as consequências das invasões:

---

informações sobre ele podem ser encontradas em: <<http://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-ditadura/major-curio/>>. Acesso em: 03 de jun. de 2020.

<sup>54</sup> Onofre Pinto era membro da organização de luta armada “Vanguarda Popular Revolucionária” (VPR).

<sup>55</sup> FOLHA DE S. PAULO. “Militar contou à Comissão da Verdade como ajudou a emboscar militantes”, 19/01/2015. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/01/1576945-militar-contou-a-comissao-da-verdade-como-ajudou-a-emboscar-militantes.shtml>>. Acesso em: 09 de abr. de 2019.

Que saíram da secção Porongos em razão da presença dos intrusos aproximadamente 80 famílias de índios; que os índios expulsos da secção Porongos na sua maioria foram para a secção Bananeiras, outros foram “para as colônias, extraviados” e outros foram para Iraí; que os intrusos assustavam os índios, tomavam conta dos cultivados e roçavam mato onde tinha Pinhal e faziam queimadas. que os índios cuidavam daquele Pinhal e os encarregados recomendavam que não fizessem fogo embaixo do Pinhal e das madeiras de lei; que os índios que se transferiram para a secção das Bananeiras levavam as suas casas e os que saíram para as Colônias e para Iraí abanavam as mesmas; que os índios zelavam o Pinhal para se alimentarem com os frutos, mas os intrusos derrubavam os pinheiros para comercializarem; que a secção Porongos está toda tomada pelos intrusos; que existe apenas uma família de índio na referida secção; que ao redor de toda a área indígena há presença de intrusos, com exceção da frente do toldo; que a medida que os intrusos avançam os índios vão recuando; que a área ocupada pelos índios é insuficiente e que conseqüentemente a área ocupada pelos intrusos está fazendo falta aos índios; que há muitos índios alfabetizados; que muitos intrusos fazem negócios das frações que ocupam; [...].(CPI AL-RS, 1968, p. 121-122)

Assim, primeiramente, em relação ao processo de expulsão/abandono de indígenas do PI *Nonoai*, se considerarmos que cada família indígena do período fosse composta por mais ou menos 4 indivíduos, podemos especular que foram quase 320 Kaingang que se viram obrigados a deixar suas terras, suas casas, suas referências mais imediatas. Este número, entretanto, pode ser maior, pois a família Kaingang em geral abrange avós, pais, filhos, além de outros parentes, resultando, assim, em no mínimo 6 sujeitos compondo um núcleo familiar, o que elevaria o número de indígenas expulsos a 480 pessoas. Imagine-se que de 300 a 400 indígenas se viram obrigados (direta ou indiretamente) a deixarem seu território ancestral, afetivo e que provia sua subsistência, assim como lhe era uma habitação de direito, para sobreviver em outro espaço. Por vezes, esse novo local poderia ser habitado por outros Kaingang rivais familiares/clânicos/históricos, exigindo um esforço de adaptação e negociação para sua permanência em uma terra, agora, consideravelmente concentrada para o exercício do modo de vida tradicional. Outras vezes, poderia acontecer de este espaço ser uma cidade (pequena ou grande), ou mesmo a capital, nela havia a necessidade de adotar um modo de vida mais próximo dos *fóg*: conseguir uma habitação (em geral uma casa na periferia, um quarto de pensão, um local barato), um trabalho (usualmente, em frigoríficos, lavouras, cozinhas, domésticos, etc.) e se manter num espaço não-indígena em que a discriminação e a violência poderiam se apresentar a qualquer momento e com frequência. Se torna um número ainda mais significativo de vidas impactadas por esse evento, se pensarmos no número reduzido estimado para a população indígena do período.

Em segundo lugar, há na declaração de Casemiro a preocupação em relação à destruição da mata de pinhais. A árvore à qual o indígena se referiu é a Araucária, um pinheiro nativo da região Sul, cujo fruto - o pinhão - faz parte da alimentação Kaingang desde tempos imemoriais. A Araucária, assim como outras árvores de madeira de lei (como o Cedro,

o Angico etc.), fazem parte de vida Kaingang, sendo essenciais em diversos momentos do seu cotidiano e por isso a preocupação em preservá-las. É importante entender o significado e o papel que diversos sujeitos “não-humanos”, compreendidos pela maioria da sociedade ocidental como apenas “natureza” (despossuída de racionalidade, sentimentos e, em geral, num patamar inferior ao do ser humano), têm para os povos indígenas e aqui, em particular, para os Kaingang. Se o objetivo é conseguir realizar um levantamento de como os Kaingang foram atingidos e afetados pelos eventos correspondentes à ditadura e sua dinâmica, tal compreensão é essencial.

Em relação ao relatório final da CPI, salientou-se as terríveis condições em que se encontravam tanto indígenas quanto agricultores, a necessidade de reconhecer que a reforma agrária era ilegal - pois as terras indígenas não podiam ser consideradas devolutas -, e também, que a desintrusão<sup>56</sup> era urgente. Conseqüentemente, era preciso encontrar novas terras para que os colonos se assentassem. Os problemas diagnosticados no relatório não foram atendidos nos anos seguintes, como exposto por Henrique Kujawa:

Embora uma Comissão Parlamentar de inquérito (CPI) do Legislativo Gaúcho (1967) tenha apontado a irregularidade destes atos, só após a Constituição de 1988 é que o Estado reconhece a ilegalidade da redução das áreas indígenas e promove a retirada de milhares de famílias que haviam comprado terras do estado para devolvê-las para os indígenas. (KUJAWA, 2014, p.157)<sup>57</sup>

Pouco tempo depois da CPI da AL-RS, ainda em 1967, foi instituída, a pedido do Ministro do Interior, General Afonso Augusto de Albuquerque Lima, uma Comissão de Inquérito Administrativo (CI) para apurar irregularidades cometidas dentro do SPI. Tal investigação foi presidida pelo procurador do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS), Jáder de Figueiredo Correia - como apresentado no capítulo anterior, a documentação gerada por ela ficou conhecida como Relatório Figueiredo (RF). Sendo assim, meu interesse aqui é analisar um elemento específico desta investigação: os termos de inquirição de 11 indígenas Kaingang no RS; são eles: Belarmino Sales, Francisco Félix, Laurindo Pinto, Leonídio Braga, Gervásio Lima, Arlindo Candinho, Alcindo de Matos, Alcindo Nascimento, José Claudino, Sebastião Alfaiate e Santo Claudino.

Belarmino Sales afirmou em seu depoimento que viveu até os 19 anos no Posto Indígena (PI) de *Guarita*, localizado em Tenente Portela, no RS, na companhia de seus pais.

---

<sup>56</sup> Apesar de incomum, a palavra “desintrusão” aparece constantemente nas fontes para se referir ao processo de retirada de intrusos de terras indígenas e é comumente utilizada para nomear esse tipo de ação.

<sup>57</sup> Durante a Retomada de Nonoai pelos Kaingang, estima-se que 1.080 famílias (aproximadamente 4.000 pessoas) ocupavam, em 1978, mais da metade da área do PI Nonoai.

Que entre outros conheceu os servidores Alizio de Carvalho, Durval Antonio de Machado, Acir Barros, Luiz Martins da Cunha e Iridiano Amarinho de Oliveira como chefes de posto. Apontou que as principais irregularidades que aconteciam no PI eram a venda ilegal de madeiras e o arrendamento de terras, que provocava a diminuição do espaço dos indígenas. Salientou que as melhores parcelas da mesma estavam de posse dos arrendatários e que toda a madeira que havia no Posto foi explorada. Além disso, mencionou que sabia que algumas mulheres indígenas trabalhavam nas residências dos funcionários do SPI, mas não soube dizer se elas eram remuneradas por isso.

Sobre o PI *Guarita* também falou José Claudino, que lembrou que o servidor Acir Barros, espancava a indígena Maria Claudina, e que levou um homem negro de *Nonoai*, chamado Miguel Preto, para castigar e espancar os Kaingang daquele PI. Claudino denunciou, ainda, que o delegado e os vereadores da cidade cultivavam no Posto sem pagar renda, assim como Acir, que cultivava uma grande área, obrigando os indígenas a trabalhar de graça nessas lavouras. É importante chamar a atenção para a participação ativa e sistemática de sujeitos detentores de posições de poder no processo de esbulho do patrimônio Kaingang e na violação de seus direitos. Tanto Sebastião Alfaiate quanto Santo Claudino reiteraram as afirmações anteriores sobre as condições de exploração do trabalho indígena nesse PI.

Francisco Félix afirmou que as práticas de maus tratos, roubos e outros delitos aconteceram no PI *Paulino de Almeida*, na cidade de Tapejara, durante a gestão de Iridiano Amarinho de Oliveira. Afirmou que este tinha o costume de infligir castigos corporais aos indígenas e que ele próprio havia sido flagelado pelo servidor, que usava como instrumento de tortura um rabo de tatu, ameaçando com o instrumento os indígenas obrigados a trabalhar para ele. As denúncias contra Iridiano Amarinho foram confirmadas por Gervásio Lima, Laurindo Pinto e Leonídio Braga, sendo que o segundo foi espancado e deportado por reclamar uma parte do Pinhal para uso dos Kaingang. Arlindo Candinho, outro Kaingang, menciona que Iridiano chegou a atirar contra ele com um revólver. Os depoimentos salientaram o caráter violento e criminoso de Iridiano e outros servidores.

Seguindo o mesmo perfil de denúncia, no PI *Cacique Doble*, Alcindo de Matos declarou ter sido espancado pelo servidor Álvaro Carvalho, e que Dona Juracy (esposa de outro servidor), mandava as mulheres Kaingang trabalharem logo após o parto, prática que levou à morte a indígena Matilde. Outros depoentes também fizeram questão de afirmar o comportamento cruel de Dona Juracy com as indígenas do PI. Em relação ao castigo conhecido como “tronco” (mencionado no primeiro capítulo), Alcindo Nascimento afirmou que foi aplicado nas gestões dos servidores Francisco Vieira, Castelo Branco, Acir Barros e

Salastiel Diniz no PI *Nonoai*, especificando que o indígena João Crespo teve uma perna fraturada pelo instrumento, sofrendo com as sequelas. Alguns servidores afirmaram em seus depoimentos que a prática do “tronco” não era realizada por eles e sim pelas lideranças Kaingang, como forma de punição de algum membro da aldeia que tenha cometido algum crime ou violado alguma regra de acordo com a concepção Kaingang do que é “certo ou errado”, reiterando que o castigo corporal seria uma tradição deles, contudo, os funcionários do SPI poderiam estar apenas tentando se livrar da responsabilidade pela aplicação da tortura. Porém, deve-se reconhecer que alguns povos originários fazem uso de castigos corporais como punição à violação de alguma norma/regra/lei de suas sociedades. Ao final, ao longo do processo da CI não fica claro se seriam os servidores ou os Kaingang que utilizavam o instrumento, sendo inclusive possível que ambos o fizessem. Sendo assim, Alcindo Nascimento ainda destacou que poucos meses antes, devido à passagem da CPI da AL-RS pelo PI, o “tronco” havia sido desmontado.

As denúncias presentes nos documentos da CI ganham contornos ainda mais profundos através do trabalho desenvolvido pelo historiador kaingang Danilo Braga. Ao realizar diversas entrevistas com anciões da Terra Indígena Ligeiro (antigo PI Paulino de Almeida), Braga expôs a dimensão da exploração e da violência enfrentadas pelos Kaingang após a inserção do SPI em suas terras, como neste trecho com o testemunho de Leonídio Braga:

“Olha filho, nós passamos a trabalhar tudo junto, na turma, não tínhamos mais nossas próprias roças. Vivíamos lá no acampamento com nossa família. As roupas de nossos filhos terminavam no corpo deles viu, e quando nós, algumas vezes nós fugia para trabalhar fora, eles iam lá e nos traziam presos, acorrentados pelo pescoço ou pela perna. Eles passavam o chicote e até colocavam no tronco. Quem não obedecia muitas vezes ia para cadeia, filho...”

Na fala de Braga conseguimos já perceber como a repressão que sofreram com a implantação do trabalho em mutirão era violenta. Ele fala do chicote, do tronco e da cadeia. O chicote não foi só usado em quem fugia para trabalhar fora da aldeia, mas em quem acabava chegando atrasado na manhã de segunda-feira, pois alguns indígenas que eram liberados para passar o final de semana em casa. Na segunda-feira tinham que estar entrando às 6 horas da manhã na lavoura. O major e o cabo da liderança interna [funções desempenhadas por indígenas] ficavam de prontidão e quem chegava atrasado fazia uma fila ou coluna e iam entrando um por um para o trabalho na lavoura. Passavam na frente do repressor que ficava pronto com o chicote, que era uma vara de Rabo de Bugio (Katuj) sapecada na brasa. Cada um levava uma varada nas costas, a puxada fazia muitas vezes sair sangue de manchar a roupa. Esse tipo de castigo tem um objetivo que na história dos Kaingang passou muitas vezes despercebido para nós, mas vejamos a questão: na cosmologia Kaingang não se pode bater em alguém, em uma pessoa, com um pau ou uma vara de Rabo de Bugio, principalmente, em mulheres, porque pode essa correr o risco de ficar estéril, não ter mais filhos. (BRAGA, 2015, p. 62)

A documentação gerada pela CI, que se caracteriza por ser extensa e diversa, traz os inquéritos dos funcionários convocados a depor. No meio dos depoimentos há muitos dados e/ou acusações que corroboram as informações e afirmações dos Kaingang. Sendo assim, entre as diversas acusações que os funcionários do Serviço realizam uns sobre os outros, constam informações sobre a atuação deles em relação aos indígenas<sup>58</sup>. Como no depoimento de Dona Juracy Cavalcanti Baptista Ferreira (esposa do servidor João Baptista Ferreira Filho, citada no depoimento anterior do Kaingang Alcindo de Matos), no qual afirmou que Álvaro de Carvalho, quando trabalhou no PI *Cacique Doble*, mandou pendurar o indígena Narcizinho pelos polegares e espancar o mesmo até a morte. Tal afirmação foi reiterada pelo servidor Vivaldino de Souza, que também mencionou que a esposa de Acir Barros, professora contratada pelo SPI, Marina Alves de Souza, teria mandado colocar indígenas num fosso cheio de excrementos humanos. Foram denúncias como essa que, repercutidas, fizeram com que a opinião pública considerasse o SPI um algoz, ao invés de um protetor dos indígenas. Ao longo de 1967, mas principalmente em 1968, a divulgação dos resultados da CI pelo governo e potencializados pela imprensa - numa tentativa frustrada de mostrar os graves problemas do SPI como fruto dos governos anteriores ao Golpe -, escandalizaram a comunidade nacional (que já não estimava muito o Serviço) e internacional, forçando os militares a procurarem dar respostas às críticas que acabaram se direcionando à própria ditadura. Em relação ao RS, para um estado que desconhecia consideravelmente a presença indígena em seu território, o número de violações era surpreendente.

No marco da CI do Governo Federal, a investigação de Figueiredo ouviu um número maior de indígenas do RS do que a CPI da AL-RS; contudo, isso só foi possível porque essa investigação já havia iniciado no estado. É difícil apurar as denúncias realizadas pelos indígenas. Entretanto, relatos como estes não ficaram reduzidos ao período do SPI. Com as denúncias levantadas pela CI e sistematizadas no RF, o SPI acabou sendo extinto, completamente desmoralizado perante a opinião pública. A repercussão nacional e internacional das informações levantadas pela Comissão de Figueiredo levaram à criação de uma nova CPI. De fato, no ano de 1968, foi estabelecida a “*Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a estudar a legislação do indígena e investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios do Brasil e propor diretrizes para a política indigenista do Brasil*”.

---

<sup>58</sup> Para maiores informações sobre os depoimentos dos servidores no Relatório Figueiredo, ver: FLORES (2019) e OLIVEIRA (2017).

Conhecida como “CPI do Índio”, a nova comissão teve como objetivo se debruçar sobre a legislação e a situação dos povos indígenas naquele momento. Também pretendia elaborar uma nova política indigenista. Para isso, a Comissão viajou a diversos PIs do país, acompanhada e recebendo assessoria do antropólogo Olympio Serra e de uma equipe de filmagem composta por estudantes da Universidade Federal de Brasília (UnB) que realizava um documentário, sob direção de Hermano Penna. Infelizmente, o decreto do Ato Institucional nº 5 (AI-5) atropelou as investigações da CPI, sendo estas suspensas em dezembro de 1968. Tal fato levou os membros da Comissão a publicarem às pressas o que era possível no Diário Oficial da União. As filmagens de Penna tiveram menos sorte e acabaram apreendidas e retidas até o ano de 1998, quando finalmente foram devolvidas ao diretor. Penna, então, pode concluir seu documentário *Índios: memória da uma CPI*.

Os Kaingang do RS estão presentes no filme. Nele é possível observar a fila que se formava na sede do Posto para receber a alimentação, apenas um tipo de sopa ou ensopado, oferecida quando os indígenas trabalhavam nas lavouras do PI. Tal situação marca densamente as gestões do SPI e da FUNAI para os Kaingang, que se referem ao período como “Tempo dos Panelões”, “Tempo das Turmas” ou ainda “Tempo da Escravidão” (BRAGA, 2015, p. 66). Os “panelões”, para além do objeto em si, que era um tipo de caldeirão no qual se cozinhava “as farofas, o café, o casamento (mistura de arroz com feijão) e na maioria das vezes a carne de porco”, significava a realização de acampamentos no interior da área indígena, onde os Kaingang passavam considerável período de tempo e nos quais eram obrigados a trabalhar, coletiva e exaustivamente, a terra para produção agrícola do PI (BRAGA, 2015, p. 68).

Os relatos dos próprios Kaingang no filme refletem as condições precárias de vida, as angústias diante da extinção de suas terras e o quase desespero perante a completa falta de assistência. Um deles é o de Pedro Silveira, que havia experienciado o processo de extinção do Toldo Ventarra, onde vivia:

Pedro Silveira: O chefe lá da Inspeção disse que aqui pra nós, aqui esse Toldo, não serve mais, né. Porque aqui os colono tão se queixando, porque tem muita gente que não tem terra e eles querem colonizar pra essa gente que não tem terra. Proibiram nós plantar, tu podia ficar, mas não mexer em pedaço de galho de vassoura. Mas nós aguentemo ainda, sofrendo, falando com um, falando com outro, mexendo com tudo quanto é autoridade. Quando é pro fim, tudo virou por cima de nós, e não foi um belo dia levaram tudo nós, de caminhão. Nós era... botamo em 114, de 168 botemo 114 ali.

Olympio Serra: E os outros?

Pedro Silveira: Os outros ficaram extraviados pelos colonos né. Trabalhando pra um colono e pra outro. Mas eles vinham vindo né...

Olympio Serra: Morreu muita gente?

Pedro Silveira: Morreu muita gente aí. Foi pros mato, pras colônia, pros galpão dos colono. Não tinha recurso, né. Ninguém atendia. Então nós se acampemo embaixo daqueles barracão e, quando foi um belo dia, veio os caminhão aí de Erechim, tá? Com um pessoal de martelo!

Olympio Serra: Tinha polícia?

Pedro Silveira: Pois é, tava a polícia cuidando os outros, desempregado, causa... Quando eles desmancharam tudo as casa, aí botaram nós em cima dos caminhão e fomos embora. Isso é uma perseguição! Agora, se perseguisse um “ativo”, vá lá ainda, mas nós? Nós não. Antes pegasse tudo e fizesse um fogo, aí matava, queimasse tudo. Era melhor, né? Do que anda, fazer sofrer um monte de criancinha pelas estrada. (PENNA, 1968/1998)

Outro relato é o de Daniel Silveira. Também tendo sido expulso de Ventarra, contou sua ida ao Rio de Janeiro para denunciar a situação em que se encontrava o seu povo e buscar ajuda e apoio: foi a pé, por falta de recursos, levando 7 meses na empreitada para ir e retornar à sua terra (PENNA, 1968/1998).

Nos documentos que compõem o conjunto documental da CPI do Índio, no que se refere aos Kaingang, encontrei apenas cópias de uma sindicância sobre o servidor João Lopes Veloso, Chefe do PI *Paulino de Almeida*, em Tapejara/RS, durante 14 anos. Alguns Kaingang que prestaram depoimento na sindicância haviam prestado depoimento à CI de Figueiredo no ano anterior (1967), e nela elogiavam muito o trabalho de Veloso; contudo, na sindicância, esses e outros indígenas realizaram graves denúncias sobre sua gestão.

Os indígenas ouvidos na sindicância foram Laurindo Pinto, Luís Franco, Osório do Carmo, Manoel Inácio, José Coroata, Gervásio Lima, Avelino Braga e Leonídio Braga. Laurindo, Gervásio e Leonídio também constavam na documentação do RF; naquele momento, o servidor ainda era Chefe do Posto e foi elogiado por eles. Entretanto, um ano depois, na sindicância, foram muitas as reclamações sobre a gestão de Veloso. As acusações apontam, em geral, uma má administração, falta de remédios e assistência, denúncias de favorecimento a um grupo pequeno de indígenas que recebia privilégios enquanto os demais eram explorados. Afirmava-se que Veloso sumia com o fruto do trabalho indígena. Reproduzo, a seguir, denúncia de Avelino Braga, das mais sensíveis, mesmo não sendo a única:

[...] que em 1960 o pai do depoente - João Atanásio Braga, por haver reclamado ao Sr. João Lopes Veloso, que estavam sendo retiradas madeiras da área do Posto, foi banido da área, e até hoje não se sabe notícia dele; que ao ser expulso o pai do depoente, ficou a família no Posto; que o depoente, já está velho e que quer saber onde está o Pai, a fim de trazê-lo de volta; que certa feita, antes de efetivar a expulsão do pai do depoente, o Sr. João Lopes Veloso, mandou rapar a cabeça do pai do depoente, como castigo pelas reclamações que fazia; [...]. (CPI do Índio, 1968, p. 513 - p. 86 da sindicância)

A expulsão e o exílio forçado que afastou o pai de Avelino da família parece ter deixado uma marca profunda no Kaingang: seu único desejo era saber o que havia acontecido com seu pai e onde se encontrava. Tal evento pode parecer inusitado à primeira vista, contudo é importante reconhecer a existência do que se pode considerar um “exílio interno”, experienciado por diversos sujeitos indígenas, consistindo no distanciamento de suas terras tradicionais, fosse diretamente por expulsão, por transferência a outro PI ou por fuga, diante das condições de vida e trabalho dentro dos PIs, dentre outras possíveis motivações. Assim, a trajetória familiar de Avelino Braga não é nem de longe a única marcada por acontecimentos traumáticos. É preciso também questionar o porquê da mudança completa nos depoimentos de um ano para o outro. Em parte, pode-se tomar o contexto mais amplo do Brasil em 1968. Os militares haviam assumido o poder com o discurso de “ajeitar” as coisas e devolvê-lo aos civis, prometendo uma eleição, em 1966, que foi adiada. Além disso, uma nova onda de cassações de direitos políticos dentro do processo da “Operação Limpeza” gerou insatisfação de setores que haviam apoiado o golpe. As medidas econômicas do regime levavam a greves operárias, assim como à censura e à repressão a jornalistas e estudantes levavam a protestos nas capitais do país. O ano de 1968 tinha ventos de mudança não só no Brasil como no mundo, e é possível que tal atmosfera tenha sido sentida e vivida também dentro dos PIs, despertando nos Kaingang o sentimento de oportunidade para que suas denúncias fossem ouvidas. Apesar da grande mobilização e concomitantemente, justamente por causa dela, o ano de 1968 terminou com a promulgação do AI-5 e o trágico impacto dos seus desdobramentos, provocando o fim prematuro dos trabalhos da Comissão, como já mencionado.

Mesmo com a suspensão e encerramento dos trabalhos da CPI do Índio, os debates acerca da legislação e da política indigenista nacional não cessaram. No ano de 1973 foi publicado o Estatuto do Índio, marco norteador sobre todos os aspectos legais que envolvessem os indígenas e, a princípio, garantia dos direitos destes povos. Entretanto, há dois aspectos característicos do período, presentes no texto do Estatuto: a visão etapista e assimilacionista em relação aos indígenas (de acordo com o que era entendido como “aculturação”) e o binômio segurança nacional e desenvolvimento econômico. Percebem-se tais elementos já no primeiro artigo do documento: “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**”<sup>59</sup> (Lei Nº

---

<sup>59</sup> Grifos meus.

6.001, 1973). Também se refina isso no artigo 20, que versa sobre a intervenção da União em áreas indígenas.

Art. 20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

1º A intervenção poderá ser decretada:

- a) para pôr termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) **por imposição da segurança nacional;**
- d) **para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;**
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala;
- f) **para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.**<sup>60</sup> (Lei Nº 6.001, de 19 de dez. de 1973)

O Estatuto do Índio, no momento da sua promulgação foi percebido, parcialmente, como um avanço, no sentido de reconhecer a existência dos povos indígenas, dentro do considerado “território nacional”, e proibindo a prática do arrendamento de terras, por exemplo. Contudo, ele perpetuou a visão dos indígenas como sujeitos relativamente incapazes, ou seja, partia do princípio de que essas comunidades precisavam ser tuteladas por um órgão estatal, de que eram incapazes de serem realmente responsáveis por si mesmos, pois, em sua compreensão, pertenciam à um “estado primitivo” de humanidade. Além disso, é perceptível a utilização de palavras como “integração” e a possibilidade de intervenção por decreto presidencial em razão de objetivos como “segurança nacional”, “desenvolvimento” e “exploração de riquezas naturais” em função do binômio basilar da Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (DSN).

Após as investigações de 1967 e 1968, uma nova CPI foi realizada somente no ano de 1977, com o objetivo de “apurar denúncias relativas à invasão de reservas indígenas e avaliar o sistema de medidas desenvolvidas, no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos ‘habitats’”. Sobre os Kaingang, em particular, encontrei apenas um Boletim do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre os documentos da Comissão. Entretanto, esse boletim continha a transcrição da 8ª Assembleia de Chefes Indígenas, promovida com apoio do CIMI, na cidade de Ijuí/RS, entre os dias 16 e 18 de abril de 1977. Nesta reunião, lideranças indígenas do Centro-Oeste do país manifestaram que há muito tempo desejavam ter um encontro com os indígenas do Sul, a fim de compreenderem melhor sua situação. A

---

<sup>60</sup> Grifos meus.

Assembleia foi constituída basicamente por homens, com exceção de apenas uma mulher Kaingang. A sua manifestação foi a que mais me tocou, por isso, tomo a liberdade para reproduzi-la na íntegra:

Hod Fei - Kaingang: Depois que entrou os chefes de Posto, os Índio foram saindo da terra, até que tomaram parte das terras, foram rodeando. Não tem mais respeito pros nossos filhos, não tem mais respeito com as professoras. Eu que só fui 4 anos de aula tou exagerando o que acontece, mas a professora diplomada, que é índia não vê isso. Lá, a enfermeira chuta as Índias. Isso é outro desrespeito. Eu tou com 25 anos, em 10 anos não tou vendo nada. Tou vendo só o sofrimento da minha gente. O chefe (do Posto) é o mais pior; que dá mais apoio pro branco. Ela (a professora índia) tinha que enxergar. Quando eu era criança os Índios tinham mais conforto, tinha médico. Hoje tão doentes os velhos, as crianças, tem que ter dinheiro. **Faz três meses que eu me juntei com o Xangû, ficamos 15 dias fora da aldeia. Antes eu era mulher de um branco de lá, e quando nós chegamos pnharam nós na cadeia. E judiaram de nós que nem nós fosse bandido, pela ordem do chefe de posto, o Lincoln da Silva. Só porque eu abandonei o homem branco que metia o laço em mim. Até que um dia eu resolvi deixá-lo. De tanto sofrer a gente resolve. Eu vinha com a intenção de cuidar das minhas 4 crianças, e o Xangu também vinha com a intenção de ser pai das crianças. Eu tinha meu nenê na cadeia, junto comigo; ele tem um ano e seis meses. E foram lá e tiraram ele à força pela ordem do chefe do Posto. Ninguém veio me acudir. O cacique da aldeia, o Batista Paulo é mandado do chefe. O meu nenê foi chorando. Na cadeia nós tava no meio das merdas, do sangue e das bicheiras. Quando foi no domingo, fizeram uma reunião sobre nós - o chefe, o cacique e o coronel da aldeia, que é irmão do branco que eu tava junto antes. Entraram na cadeia dois indianos (mestiços), o Lourenço e o Belomir, com uma faca e uma soga pra 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 porque eu tinha abandonado o branco pra ficar com meu sangue. Eu tenho 25 anos. Quando eu fui viver com o branco eu nem tinha 12 anos. O branco só me queria por causa da terra. Eles cortaram nossos cabelo. O meu era abaixo da cintura. O do Xangu também foi cortado, mandado pelo chefe do Posto. Ele tinha os cabelos bem lindo. O branco matou um índio lá e ficou só 15 dias na cadeia e não cortaram os cabelo dele. Só porque nós somos Índios. Na reunião mandaram minhas crianças me chamar de bicho, sendo que eu era Mãe. O branco deu o guri de 1 anos e 6 meses pra irmã dele. Não quis dar pra mãe, pra dar pros outros. Deu a outra menina de 4 anos pro irmão dele. Sendo que tem a mãe pra cuidar. De comer e de vestir nós dava, o Xangu e eu, mas o chefe apóia só o branco. E o branco pode fazer como eles quer pros Índios e o chefe gosta. E dizendo pra mim que eu não tinha dó das crianças. Por eu ter dó que eu saí, tinha dia que eles passavam fome e choravam. As crianças tão sofrendo e ele diz que não tão sofrendo. E eu olhando dos meus olhos. Entrou mais 4 famílias de imigrantes lá e vai chegar mais famílias, porque venderam as terras lá no Irani. O cacique tá enxergando, o chefe tá enxergando e podiam resolver esse negócio. Quando é no fim nós ficamos sem a terra, eu não quero que aconteça isso. Então, vamos dizer, os brancos lá tão terminando com o Índio. E tem mais ainda que vendeu a terra e que entraram na área. Vai lá um velho pedir um pedaço de madeira pra vender pra dar de comer os filhos, não tem permissão. Vai o branco lá pedir e ele dá madeira pra ele se fazer. Os brancos lá são considerado como Índios. A enfermeira diz que não pode atender os Índios sendo que ela vive pra isso. E uma velha lá morreu porque não foi atendida. Sai um fandango (baile organizado pelos Índios) lá nosso e enche de branco. Entra o branco até de calção na sala pra dançar com as moças e até as mulheres casadas também tem que dançar com os brancos. Quando o Índio vai no baile deles tocam os Índios pra fora. Minha prima foi lá e botaram ela na cadeia, deram pau nela. O que é que vem a**

ser isto? (Boletim do CIMI, ano 6, nº 38, junho, 1977, p. 10-11. In: CPI, 1977, p. 366-367)<sup>61</sup>

O relato de Hod Fei, que no documento aparece também com seu nome não-indígena, “Angelina”, aborda imensas violências vivenciadas por ela. Ainda criança, foi obrigada a casar-se com um colono e acabou por ter quatro filhos com ele. Ao decidir deixá-lo, diante da opressão e violência sofridas por ela e os filhos junto a ele, e ter como companheiro um Kaingang, foi perseguida, presa, violentada, torturada e separada dos próprios filhos. O depoimento doído de Hod Fei foi o único que encontrei exposto assim, de forma direta, registrado por escrito. Diante da atuação de agentes estatais e civis no período, acredito que não tenha sido a única mulher a passar por tais eventos em sua trajetória pessoal. A violência contra mulheres é uma constante histórica, a sofrida pelas mulheres indígenas também. Todavia, assim como em diversos outros assuntos do âmbito público, as mulheres indígenas têm muitos dos seus relatos e das suas vivências silenciados por uma sociedade patriarcal e colonialista que, em geral, as invisibiliza por sua condição identitária e de gênero. Como bem exposto por Andrea Smith, pesquisadora e ativista estadunidense, ao investigar a questão da violência sexual praticada contra mulheres indígenas: “A história da violência sexual e do genocídio contra as mulheres indígenas ilustra como a violência gendrada funciona, em geral, como uma ferramenta do racismo e do colonialismo entre as mulheres de cor” (SMITH, 2014, p. 205).

Além disso, Hod Fei teve seus filhos entregues a outras pessoas, sem sua autorização, encontrando-se ela capaz de criar as crianças. Tal prática, que configuraria aqui como sequestro de crianças, é apontada como comum pelo relatório final da CNV, assim como em outros países da região (no caso de crianças indígenas, o Paraguai tem um número maior de relatos, como exposto no primeiro capítulo). Mulheres indígenas, como Hod Fei, sofreram violências específicas, como o cortar/raspar dos cabelos longos, comumente utilizados por mulheres indígenas por seu simbolismo de ligação com a terra; tal ação foi praticada contra elas, com o intuito de humilhá-las, retirar do seu corpo aquilo que lhes é intrínseco, motivo de orgulho e dignidade, porque seja de forma simbólica ou material faz parte das formas de conexão com o território, a cultura e o sagrado. Assim como as mulheres, muitos homens indígenas mantêm seus cabelos longos ou com cortes específicos devido a questões culturais e espirituais, tendo sido Xangu, seu companheiro, também alvo de violência colonialista. Esta atitude racista foi percebida pela Kaingang, ao comparar o tratamento que lhe foi dado na

---

<sup>61</sup> Grifos meus.

cadeia em relação ao que foi dado ao “branco” acusado de homicídio. Hod Fei tornou explícita a desigualdade de tratamento e a visão que o branco alimenta do indígena como um ser humano inferior, visão esta que parte e é imposta por quem se auto percebe como detentor de algum poder perante a vida daqueles. Ela salientou também a violência cotidiana sofrida pelas e pelos Kaingang, fosse de forma direta como no caso da enfermeira que “chutava as Índias” e se negava a atendê-los mesmo que fosse seu trabalho e obrigação, ou de forma indireta como o Chefe do Posto que era omissivo diante dos problemas vividos pelos indígenas. Ainda foi manifestado por Hod Fei a indignação perante a falta de respeito enfrentada pelos Kaingang inclusive em seus próprios espaços, como quando realizavam bailes que acabavam sendo frequentado por brancos que não seguiam sequer a vestimenta adequada para o evento e se sentiam no direito de tirarem inclusive as mulheres casadas para dançar. Em contrapartida, quando iam aos bailes dos brancos eram expulsos e desprezados, quando não violentados e presos, como no caso de sua prima.

Diante deste quadro, as Assembleias Indígenas foram um importante componente para o desenvolvimento das demandas coletivas e a construção do Movimento Indígena enquanto um movimento social organizado e atuante no cenário político nacional, principalmente no contexto da elaboração da nova Constituição que viria a ser promulgada em 1988. As Assembleias surgiram a partir do apoio de setores da Igreja Católica e da sociedade civil organizada aos povos indígenas na luta por seus direitos. Elas se constituíram como ferramenta política de representação concreta, mas também como fator de superação de rivalidades históricas e até da condição de inimigos que alguns povos indígenas tinham entre si. Essas Assembleias Indígenas promoveram alianças políticas de caráter diferente das alianças políticas que os “brancos”<sup>62</sup> estabelecem entre si, baseadas em elementos como amizade, confiança, respeito mútuo, compreensão etc., como mencionado no capítulo anterior. Foi na construção coletiva e no diálogo constante que os povos indígenas foram capazes de garantir, na Constituição de 1988, para além dos artigos que versam sobre os direitos gerais dos cidadãos brasileiros, os artigos 231 e 232, que abordam especificamente a questão e os direitos indígenas na Nova República. O momento mais representativo disso certamente foi o discurso emocionante e profundo de Ailton Krenak, como representante da

---

<sup>62</sup> Ao utilizar a expressão “brancos”, minha intenção não é generalizar as alianças políticas estabelecidas entre pessoas brancas como desprovidas de valores como amizade, confiança, respeito e etc., mas sim, referir-me às alianças políticas marcadas pelo paradigma Ocidental/Eurocêntrico que, geralmente, baseiam-se em acordos circunstanciais a fim de atingir um objetivo em comum e são facilmente quebradas assim que tal objetivo é ou não atingido.

União das Nações Indígenas (UNI) na constituinte, em 1987<sup>63</sup>. Entretanto, não era fácil ou simples realizar essas reuniões e articulações. Os boicotes foram constantes e incisivos, as ameaças e empecilhos não foram poucos, como apresentado no próximo item.

## **2.2 Os Kaingang nos documentos da repressão (ASI-FUNAI e SNI/RS)**

Como foi dito na Introdução do capítulo, meu objetivo é traçar e entender a perspectiva do Estado em relação a sua atuação para com os Kaingang durante a ditadura militar no RS. Para tanto, considere importante analisar fontes que tradicionalmente são consideradas como “documentos da repressão”. Nesse sentido, consultei registros referentes ao acervo Serviço Nacional de Informação no RS (SNI/RS), através do trabalho de digitalização do material referente à CNV, tanto pelo Arquivo Nacional quanto pelo Armazém da Memória, pude consultar também os documentos da Assessoria de Segurança e Informação da FUNAI (ASI-FUNAI). Em minhas buscas tentei encontrar menções o mais diretas possíveis aos Kaingang, o que, na prática, não se mostrou muito simples<sup>64</sup>.

Assim, uma das minhas primeiras constatações acerca dessa documentação - na qual esperava encontrar um número maior de documentos que mencionassem ou trouxessem informações diretas sobre os sujeitos Kaingang do RS, já que esse órgão era um braço do SNI dentro da estrutura indigenista estatal - é que ela se refere e foca muito mais nos sujeitos não-indígenas, que eram potenciais “aliados”<sup>65</sup> dos mesmos (como antropólogos, pesquisadores, professores, estudantes, artistas, entre outros) e suas atividades dentro e/ou fora das áreas indígenas. Tal constatação foi um tanto surpreendente, pois percebi que o espaço preenchido pelos “aliados” e suas ações e atividades, na documentação, ocorria em detrimento dos próprios indígenas. Sendo assim, saliento que os documentos de ambos os fundos, tanto da ASI-FUNAI quanto do SNI/RS, têm caráter bastante variado.

Como, por exemplo, o material de um estudo encomendado pela FUNAI, em 1980/1981, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de

---

<sup>63</sup> O discurso de Ailton Krenak na Constituinte, em 1987, pode ser visto no link:

<<https://www.youtube.com/watch?v=TYICwl6HAKQ>>. Acesso em: 15 de mai. 2019.

<sup>64</sup> A menção aos Kaingang na documentação é bastante esparsa. Em alguns momentos tive que ler mais de 2 mil páginas para conseguir alguma informação sobre os mesmos no RS. Isso não se deu apenas com essa documentação. Ao longo de toda a pesquisa foi necessário a busca por menções para conseguir acesso às informações, denúncias, depoimentos e escritos dos mais diversos tipos sobre os Kaingang do RS no período.

<sup>65</sup> Aproveito para salientar que a concepção de “aliança/aliado” para os povos indígenas não têm o mesmo sentido que para a sociedade Ocidental. O conceito de aliança, de acordo com Ailton Krenak, é sustentado por sentimentos como respeito mútuo, amizade e compreensão do outro. Discussão esta que se encontra no subitem 1.3, entre as páginas 69 e 75.

Santa Catarina sobre os impactos do chamado “Projeto Uruguai” da ELETROSUL, referente à construção de hidroelétricas e barragens no Rio Uruguai e seus afluentes, especificamente em relação aos Kaingang do Posto de *Ligeiro* (antigamente chamado de *Paulino de Almeida*, em Tapejara). O texto, em si, provavelmente incomodou os funcionários do SNI, pois nele há críticas à política indigenista nacional, ao regime de tutela, à falta de estudos sobre os impactos não só ambientais dessas construções, mas também dos impactos sociais e psicológicos nas comunidades atingidas por elas. Além disso, os antropólogos relataram que

a equipe, ao chegar, encontrou militares do Exército Nacional junto à sede do PI. Feitas as apresentações, tomou-se conhecimento que o grupo era sediado em Passo Fundo (RS) e que se encontrava na área efetuando investigações de rotina entre os indígenas. Contudo, não se deixou de ficar surpreso quando os militares se acomodaram para participar, sem interferir, do primeiro contato que a equipe iria manter com o Chefe do PI e com o Cacique. A impressão, confirmada em dias posteriores, era a de que os militares estavam interessados em acompanhar nosso trabalho, algo, pelo que sabemos, incomum nas experiências de campo dos antropólogos brasileiros. (BR DFANBSB AA3.0.DTI, DTR.22. AN, FUNDO ASI-FUNAI)

Ou seja, era perceptível uma preocupação dos militares em relação à equipe contratada pela própria FUNAI para realizar o levantamento no PI *Ligeiro* sobre a situação gerada pela implementação do Projeto Uruguai e o contato estabelecido entre ela e os próprios Kaingang afetados. Este trecho permite a compreensão de como o binômio “segurança e desenvolvimento” afetou e atuou diretamente no cotidiano de diversos sujeitos e, neste caso, quando algo tocava a questão indígena fica evidente a preocupação das forças de segurança em relação à interação entre indígenas e antropólogos vindos de um ambiente considerado como relativamente subversivo: a Universidade. De acordo com Braga, que viveu no PI *Ligeiro*,

[...] depois do golpe de 64 a presença do exército dentro de um Posto Indígena era constante, tornando-se uma rotina diária. Nossas lembranças de infância sobre estes anos são vagas, mas é possível, lembrar, da presença de soldados e principalmente da equipe médica do exército passando de casa em casa, para realizar consultas e distribuir medicamentos aos indígenas que estavam necessitando. Acabamos descobrindo, através de documentos descobertos e o lançamento de bibliografia recente que o trabalho dos militares não reduziu somente a meras visitas as aldeias as aldeias Kaingang.

As nossas recordações são as lembranças que datam de fins dos anos 1970 e início dos anos 1980. Como éramos crianças não tínhamos a mínima noção do que estava acontecendo no país. Mas os demais indígenas como nossos pais e avós viveram e lembram muito bem deste período. (BRAGA, 2015, p. 72-73)

É possível que devido a visão dos militares, fortemente marcada pelo positivismo, os indígenas fossem percebidos por eles como sujeitos facilmente manipuláveis por causa de sua “inferioridade civilizacional”, fazendo com que, conseqüentemente, a presença de pessoas passíveis de se enquadrarem na categoria de “inimigo interno” (como antropólogos e universitários) nas aldeias fosse uma ameaça à segurança nacional, pois poderiam “contaminar” os indígenas com suas ideias.

Encontrei documentos datados entre julho de 1983 a janeiro de 1986 que são referentes aos conflitos internos entre lideranças Kaingang, denúncias de irregularidades na atuação das mesmas (como a continuidade de arrendamentos, após a proibição dessa prática pelo Estatuto de 1973) e tensões entre lideranças indígenas e funcionários da FUNAI. Em relação às disputas internas dos Kaingang é necessário compreender que elas são diversas, antigas, em alguns casos geradas e incentivadas por arrendatários, políticos, forças de segurança, funcionários estatais, dentre outros sujeitos e grupos, e nem sempre é possível ter acesso à complexidade de suas motivações. Sendo assim, não me aprofundarei nelas, deixando-as aqui citadas na esperança de que, futuramente, talvez algum ou alguma Kaingang tenha o interesse e as condições de explorar essa questão.

Exposto isto, outros documentos esclarecem quanto à situação de indígenas e colonos após os conflitos de maio de 1978, nos quais os Kaingang, ao realizarem a retomada de suas terras em *Nonoai*, queimaram sete escolas que haviam sido construídas pelos agricultores invasores. A retomada de *Nonoai* talvez seja um dos poucos eventos da história indígena contemporânea no RS que teve grande repercussão, especialmente por causa das conseqüências geradas a partir da expulsão dos agricultores, que voltaram à condição de sem-terras, gerando divulgação na imprensa e a necessidade de intervenção do poder público com o objetivo de resolver a situação. A preocupação com o surgimento de um líder entre os colonos que defendesse alguma forma de resistência à expulsão promovida pelos indígenas, ou que então incentivasse a ocupação de outras terras particulares da região era muito maior do que a atenção destinada aos Kaingang. O protagonismo indígena no evento foi relegado a segundo plano ou tratado apenas como episódio de “barbárie” por parte dos Kaingang para com os colonos, ignorando completamente os quase 15 anos de tensão e violência sofridos pelos indígenas de *Nonoai* nas suas terras, e o número significativo de indígenas que se viram obrigados a ir viver em outros PIs, por causa das invasões realizadas no início dos anos 1960. Os grupos que se deslocaram sempre desejaram voltar a sua terra natal.

Houve um documento que me deixou intrigada. Ele consiste na cópia de outros documentos (uma sindicância e um boletim de ocorrência da Brigada Militar) referentes a

uma denúncia realizada pelo capitão do PI *Nonoai*, Vitorino Canieró (às vezes referido como Canheró ou Kanheró, provavelmente uma grafia gerada em referência à metade clânica Kañrú/Kairú), contra os Guardas Florestais do Parque Estadual de Nonoai, por torturas e ameaças cometidas contra os Kaingang da comunidade, em 1976.

No dia 12 de agosto daquele ano, a filha do Capitão Vitorino, Belmiria Vitorina Canheró, contou ao pai que um guarda florestal havia tentado agarrá-la à força e estuprá-la quando ela levava o irmão menor para a escola de caiaque pelo Rio da Várzea, que dividia a área indígena do parque. Sendo assim, Vitorino denunciou esse fato e outros semelhantes que se repetiam na forma de assédios e abusos cometidos pelos guardas contra as mulheres, que em muitos momentos se viam obrigadas a buscar refúgio, escondendo-se no mato para não serem pegas e violentadas pelos servidores estaduais. Conforme o documento:

ORIGEM DAS DENÚNCIAS - O “Jornal Regional” da cidade de Frederico Westphalen, em edição de 03 Set 76, denunciou o cometimento de torturas físicas, violências sexuais e morais contra membros da TRIBO KAINGANG, pertencentes ao Toldo Indígena de Nonoai, perpetradas por elementos pertencentes à Guarda Florestal do Parque Estadual de Nonoai, vinculada à Unidade de Preservação dos Recursos Naturais da Secretaria da Agricultura do Estado/RS. O Capitão VITORINO CANIERÓ, chefe do posto indígena de Nonoai ao ser interpelado pelo serviço de reportagem daquele periódico relatou o que segue: 1. que **no dia 12 de agosto sua filha BELMIRIA VITORINA CANHERÓ veio aos prantos lhe contar que um guarda florestal tentara agarrá-la a força para estuprá-la**, quando a menor levava seu irmão, também menor, de caíque pelo rio da Várzea para estudar na escola de Rodeio Bonito; 2. que no mesmo dia 12, **os guardas estiveram na casa de ANTONIO DOMINGOS (índio) e violentamente retiraram-no de seu rancho, começando a sevirá-lo sem maiores explicações. Então, a mulher de ANTONIO, a índia FLORINDA, teve que fugir para o mato com seus filhos, com medo de ser agredida e talvez violentada pelo barbarismo da guarda florestal**; 3. que dias antes, o seu genro ANTONIO CANHERÓ sofreu ameaças impostas pela Guarda Florestal, coagindo-o a mudar-se do local onde mora, dando-lhe um prazo e se este não o cumprisse, espancariam-no até botar sangue pela boca e pelos ouvidos e o deixariam morto à beira do rio da Várzea. Tais fatos, prossegue o jornal em sua análise da situação, geraram um ambiente de pavor constante; **as mulheres não se arriscariam a permanecer com suas crianças no aldeamento, temerosas de serem barbaramente violentadas, juntamente com suas filhas menores. As mulheres passam os dias e as noites refugiadas dentro da floresta para protegerem-se das investidas da guarda florestal que por vezes aparece totalmente embriagada e promovendo arbitrariedades**. Estas violências, impostas à nação indígena pela guarda florestal, remontam há mais de dois anos, quando a **índia CEMA KANHERÓ foi barbaramente violentada por sete guardas que, segundo depoimentos (?) fizeram tudo com ela**. No dia seguinte, 03 Set, o jornal publicou a segunda reportagem sobre o assunto, conforme anexo "A". A série de duas reportagens do jornal Regional foi endossada pelo Conselho Indigenista Missionário-CIMI que, através da **Coordenação do CIMI-SUL**, reunida em XANXERÊ nos dias 01 e 02 de setembro, contando com a presença do Bispo Diocesano de CHAPECÓ, **lançou um manifesto, referenciando a atuação do SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES como agente coator e intimidador a serviço das atividades da Unidade de Preservação, objetivando omitir a realidade dos fatos**.<sup>66</sup> (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.76104730. AN, FUNDO SNI)

---

<sup>66</sup> Grifos meus.

Apesar das denúncias no boletim de ocorrência e da sindicância realizados para apurar as reclamações dos indígenas, elas foram consideradas falsas. Alegava-se que os Kaingang haviam sido manipulados por pessoas externas (do Conselho Indigenista Missionário e da Associação Nacional de Apoio ao Índio) e que os guardas eram homens de boa índole. É extremamente difícil apurar a veracidade das denúncias, entretanto, as pesquisas sobre violência contra as mulheres indica fatores e tendências que apontam a grande possibilidade de que as denúncias fossem verdadeiras e o poder público preferiu ser omissivo e conivente com os servidores, muito baseado em uma lógica corporativista, colonial, machista e racista (SMITH, 2005). Aqui cabe uma das constatações mais ressaltadas por Smith: “O projeto de prática de violência sexual nas colônias estabelece a ideologia de que os corpos indígenas são naturalmente violáveis – e, portanto, as terras indígenas também são naturalmente violáveis” (SMITH, 2014, p. 201).

Um documento do final de maio de 1977 aborda a criação da filial da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) em Porto Alegre, no início daquele mês, em função da realização de debates ocorridos no Seminário “O Índio Brasileiro, um sobrevivente?”, realizado na Assembleia Legislativa do RS, apontando também a presença de figuras como José Lutzemberg (ambientalista), Padre Egon Dionísio Heck (coordenador do CIMI da região Sul naquele momento) e Rosvita Saueressig (jornalista e fundadora do Coojornal). Além disso, o material aponta Assis Hoffmann (fotógrafo e depois presidente da filial porto-alegrense da Associação Nacional de Apoio ao Índio) como organizador do evento e traz informações sobre o mesmo, como sua ida à convenção gaúcha do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), na cidade de São Borja, em 1974 e sua suposta influência sobre o filho do presidente da Companhia Jornalística Caldas Júnior, Francisco Antônio Caldas, para a qual trabalhava (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.85010696. AN, FUNDO SNI).

Já em outro documento datado de 13 de maio de 1981, dentre os diversos nomes que aparecem na listagem de pessoas identificadas pelo órgão para serem observadas e monitoradas por suas atividades - em grande maioria estudantes -, consta o nome de Ilka D’Almeida Santos, investigada porque “proferiu palestra sobre “a música indígena no RGS”, no curso “O Índio Hoje”, realizado na “Semana do Índio de 1980” (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81002638. AN, FUNDO SNI). Aqui mais uma vez é perceptível a visão dos órgãos de segurança sobre a Universidade como um espaço de subversão e a temática indígena como catalisadora dela, além da preocupação do estabelecimento de parcerias e alianças entre a comunidade acadêmica e a indígena.

Há um documento que data de 28 de maio de 1981, e se refere à exploração irregular de terras no PI *Guarita*. Consta nele que no dia anterior o Delegado Regional da FUNAI RS, Severino De Toni, havia sido procurado por uma comissão de colonos que havia ingressado novamente à terra indígena com o interesse de plantar naquelas terras, tornando-as “produtivas”. A suspeita a ser investigada era a de que a comissão teria agido sob a orientação e incentivo do Deputado Estadual pelo Partido Democrático Social (PDS), Rubens Ardenghi. Neste documento se encontra novamente, já na década de 1980, a permanência do problema agrário no RS e a visão racista de que as terras indígenas são “improdutivas” quando comparadas com a agricultura promovida pelo pequeno agricultor de descendência europeia, além do possível envolvimento de representantes da política partidária em tais conflitos e disputas, pois procuravam desenvolver um eleitorado cativo durante o longo contexto de abertura política do país (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81002750. AN, FUNDO SNI).

Outro documento levantado se refere às atividades do músico Martin Coplas. Natural da província de Catamarca, na Argentina, “Martin Coplas” era o nome artístico de Mário Alberto Pachado. O documento, datado de 3 de julho de 1981, versa sobre a provável participação do cantor no Congresso Internacional das Tribos Indígenas da América Latina, que aconteceria em outubro daquele ano, na Espanha, no qual apresentaria a “Missa da Terra Sem Males”, cujo arranjo era de sua autoria. Como relatado no material,

A idéia original da peça artístico-religiosa é de autoria de Dom PEDRO CASALDÁLIGA PLÁ que, numa assembléia indígena na Catedral das Missões no RIO GRANDE DO SUL, determinou-se a escrever um “poema guarani”. O poema guarani transformou-se num “poema latino-americano” e, finalmente, em missa [...]. A “missa” foi apresentada, em 22 ABR 79, na Catedral da Sé, em SÃO PAULO/SP, dentro de um ato público de protesto contra o projeto de emancipação indígena da FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81003400. AN, FUNDO SNI)

A Missa da Terra Sem Males foi uma instigante criação e um importante evento e encontro de indígenas, e destes com apoiadores não-indígenas, nas ruínas das antigas Missões Jesuíticas, em São Miguel das Missões (RS). Posteriormente se tornou uma apresentação cultural que abordava a opressão sofrida pelos povos americanos. No referido documento há ainda um histórico da vinda de Coplas para o Brasil, sua atuação profissional enquanto músico e, por fim, seu envolvimento com o movimento indigenista no RS e sua identificação com “segmentos ditos “populares” de contestação ao governo e aos demais regimes políticos vigentes na AMÉRICA DO SUL.”

Sobre a Missa da Terra Sem Males, foi impressionante encontrar um documento de 21 de fevereiro de 1979, descrevendo o evento realizado nas ruínas de São Miguel das Missões. O conjunto documental contém informações sobre os presentes, o número de pessoas que compareceu, o conteúdo das falas que foram feitas, o material entregue aos participantes com o conteúdo e o texto da Missa afirmando que o evento

Ainda que siga em linhas gerais os preceitos da liturgia católica-romana, o texto roteiro da missa (MISSA DA TERRA SEM MALES), em anexo, traduz um engajamento político-antropológico de validade, no mínimo, discutível, atrelado à valores temporais e transmissor de mensagens totalmente desviadas de sua intrínseca natureza espiritual e religiosa. (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.79000196. AN, FUNDO SNI)

Contudo, o que certamente me surpreendeu foi encontrar nos anexos 18 fotografias da Missa com números identificando os participantes. Ou seja, muito provavelmente, havia um informante e/ou infiltrado presente.

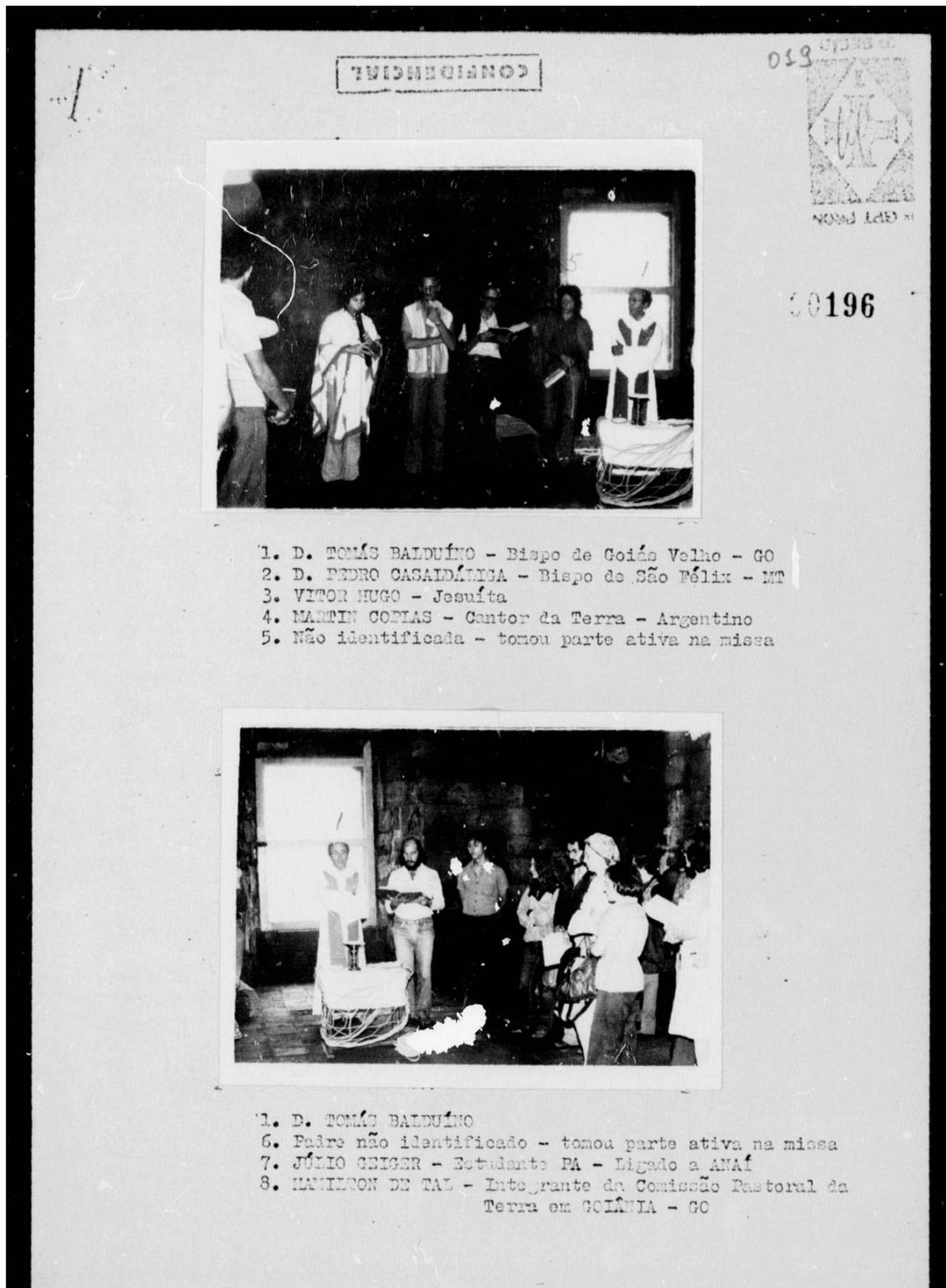


Figura 3: Fotografias anexas ao documento sobre a realização da Missa da Terra Sem Males, nas ruínas de São Miguel das Missões (RS), em 1979. (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.79000196. AN, FUNDO SNI)

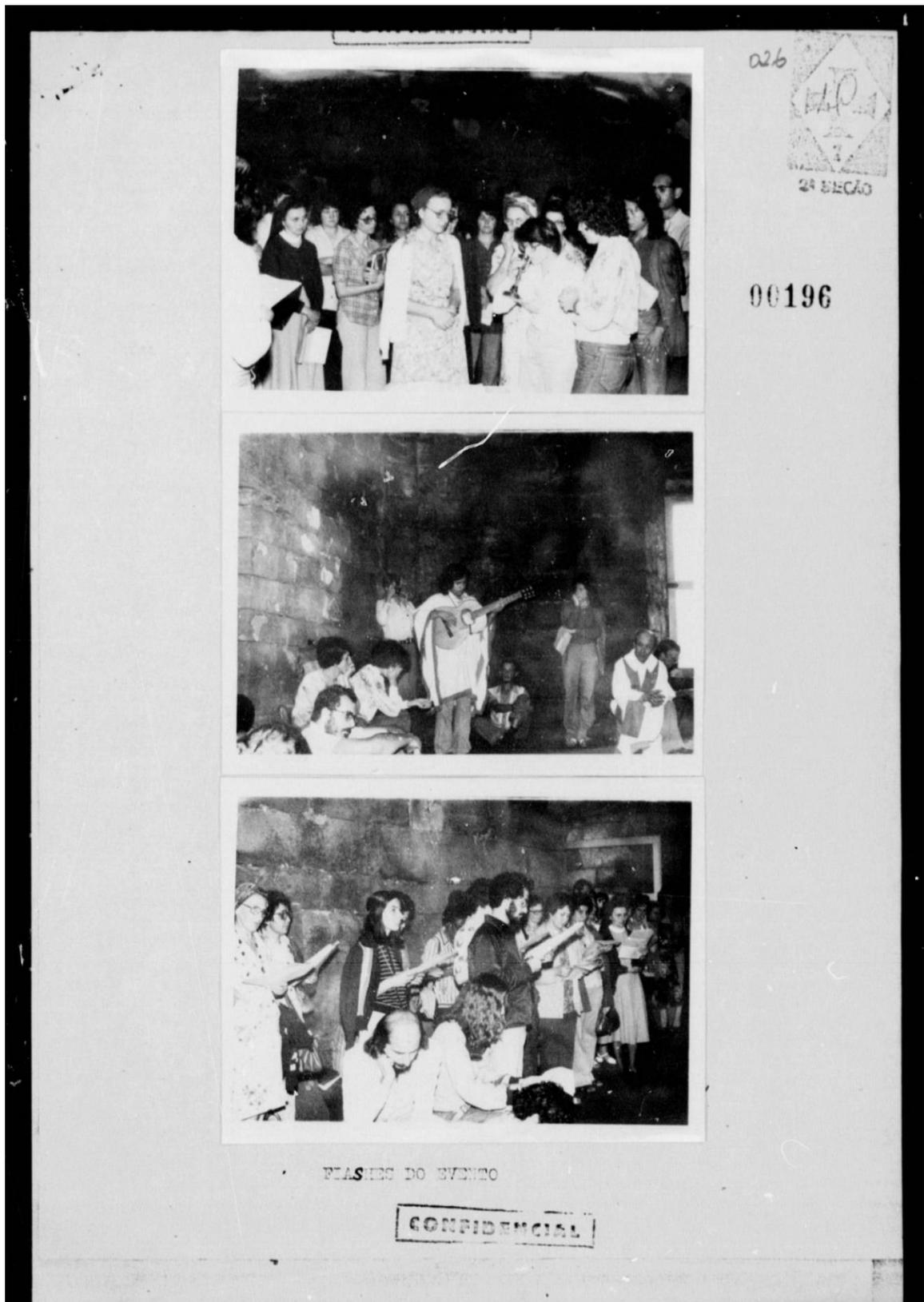


Figura 4: Fotografias anexas ao documento sobre a realização da Missa da Terra Sem Males, nas ruínas de São Miguel das Missões (RS), em 1979. (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.79000196. AN, FUNDO SNI)

Um documento de 14 de julho de 1981 tem como objeto central uma espécie de cartilha didática produzida pelo núcleo regional de Ijuí (RS) da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ). O material, denominado “Procurando”, foi elaborado para suprir um déficit de produções que abordassem a questão indígena e fossem direcionadas à educação básica (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81003115. AN, FUNDO SNI). Sendo legalmente a questão indígena regida e organizada por órgãos estatais, algumas passagens da cartilha - ressaltadas pelo agente que a analisou e que se encontra em anexo ao seu relatório - criticavam a política indigenista oficial e a atuação de tais órgãos. O agente conclui que a ANAÍ se utilizou da justificativa de suprir a inexistência de obras didáticas desse teor sobre os indígenas para realizar uma “doutrinação antigovernamental”. De forma direta ou indireta, a questão indígena foi potencializadora de críticas à ditadura, inclusive políticas, o que despertou, como demonstrado até aqui, a atenção dos órgãos de segurança e informação. Considerando-se que aqui o foco estabelecido nesta pesquisa é sobre o caso bastante específico dos Kaingang do RS, cabe uma pergunta: quantos outros foram os povos indígenas, grupos sociais e apoiadores monitorados?

Um dos documentos indica infiltração de agentes do SNI, ou pelo menos sua presença, nas Universidades<sup>67</sup>, monitorando eventos. O documento refere-se a uma palestra realizada pelo então Deputado Federal, Mário Juruna, na UNISINOS, em 11 de maio de 1982. O documento reporta que

o Cacique xavante MÁRIO JURUNA proferiu palestra aos alunos daquela Universidade, sob o patrocínio do Diretório Acadêmico TUPAC AMARU, da Faculdade de Comunicação Social e da Associação dos Docentes da UNISINOS, a ADUNISINOS. O tema da palestra foi o problema do índio brasileiro, que contou com uma assistência de cerca de 300 pessoas, serviu de introdução para a finalidade principal da presença do Cacique JURUNA na UNISINOS: lançar o livro "O Gravador de Juruna", evento que ocorreu ao final da palestra. Durante seu pronunciamento, fez acirradas críticas ao Governo, deu seu posicionamento político para as eleições de NOV/82 e responde a perguntas feitas por pessoas presentes no Auditório. Destacam-se algumas afirmações feitas pelo Cacique JURUNA durante sua palestra: - "O índio brasileiro foi marginalizado pelo homem branco" - "...os índios são massacrados pela ambição do louvado progresso" - "Ninguém sofre como o índio, que passa sem terra, sem caça, sem mata, que passa fome e vive como escravo do branco e do Governo brasileiro, que rouba a terra dele". - "O Brasil está mal, relaxado, dominado por dinheiro estrangeiro e multinacionais" - "Índio não acredita em autoridade..." - "O Governo deve muito para o índio." - "Esse ORLANDO é um grande picareta e não é defensor de comunidade indígena... Ele é "puxa-saco do Governo" (Ao responder pergunta sobre a atuação de ORLANDO VILLAS BOAS junto aos índios) - "... o Governo estava tentando me comprar para eu

---

<sup>67</sup> As Universidade, seus professores e funcionários sofreram com expurgos e monitoramento durante o período da ditadura, principalmente, por serem consideradas espaços de contestação às ideias do governo, assim como de concentração de sujeitos subversivos. Sendo assim, as Universidades também tiveram Assessorias de Segurança e Informação (ASI) instaladas dentro de suas estruturas, assim como a FUNAI.

me acalmar" - "Procurei o PDT e o BRIZOLA me aceitou e me apoiou" (Ao responder a uma pergunta sobre sua filiação ao PDT) - "Não quero acabar com a FUNAI, mas precisamos tirar as pessoas ruins que fazem parte dela". (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.82004674, AN, FUNDO SNI)

A forma como estão relatadas as declarações de Juruna em sua palestra permite especular que a pessoa que produziu o informe para o SNI estava presente no evento, assim como no evento da Missa em São Miguel. Aqui, mais uma vez o contato entre indígenas e a Universidade foi percebido como ameaçador. É também o único documento que se remete diretamente a um sujeito indígena e sua voz nos documentos que encontrei nestes fundos.

Por fim, um último documento que me surpreendeu data de 25 de agosto de 1982 e relata não só as declarações dadas por membros da ANAÍ em sua assembleia de eleição para a nova diretoria (da mesma forma que se relatou a palestra de Juruna e a Missa), como também traz uma ficha de informações com fotografias dos sujeitos que foram eleitos para os cargos da diretoria da entidade. Júlio Gaiger, que aparece como presidente eleito da nova diretoria, apareceu também nas fotografias da Missa da Terra Sem Males (enquanto estudante de Direito e representando a ANAÍ), posteriormente, foi um personagem importante na elaboração do capítulo sobre os direitos indígenas na Constituinte e chegou a ser Presidente da FUNAI durante o governo de Fernando Henrique Cardoso. No documento, o informante reporta que Gaiger manifestou que

[...] a população indígena está sendo aniquilada culturalmente e a FUNAI é a principal responsável por isso, acirrando disputas entre as lideranças indígenas e incentivando o papel autoritário do chefe do posto, que faz barganha política em cima dessa mediação entre as comunidades indígenas e a sociedade envolvente (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.82005090. AN, FUNDO SNI)

Parece-me que para poder reportar tal declaração, o informante e/ou infiltrado estava presente na reunião de eleição da ANAÍ, o que permite o questionamento do porquê e com que frequência a organização era monitorada? Um dos motivos possíveis, como aparece na reprodução do anexo do documento abaixo, pode ser o fato de que a maioria dos membros da ANAÍ eram envolvidos em outras organizações de caráter contestatório à ditadura, sendo considerados “subversivos”.

05090

Nome: Júlio Marcos Germano Galger

Advogado, é o Secretário-Geral do MJDH - Movimento de Justiça e Direitos Humanos do RS, entidade de cunho subversivo. Defensor dos problemas indígenas, utiliza-se da entidade para ganhar notoriedade. É filho do Desembargador Celso Luiz Franco Galger, fundador do MJDH/RS.



Nome: Mauro Silveira de Castro

DLN: 11 JAN 1954 - Porto Alegre/RS.

O nominado foi reconduzido à vice-presidência da entidade, cargo que ocupava na gestão de Hilda Zimmermann, onde se salientou pelas críticas feitas, com relação ao tratamento que é dado ao índio no Brasil.



Nome: Raquel Cunha Waldow

DLN: 16 ABR 1942 - ROU

A nominada, militante da ex-APML (Ação Popular Marxista Leninista) do Brasil, foi a criadora e primeira presidente do Comitê Brasileiro pela Anistia - CBA e Movimento Feminino pela Anistia no RS.

Líder estudantil, destacou-se pelas suas atividades no ME/RS, de onde foi guindada para as funções de tesoureira da UNE.

Atualmente, faz parte do MJDH/RS e participa de uma comissão, ligada ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB, que estuda formas de revogação da Lei de Segurança Nacional.



(SCI/SSP/RS)

Figura 5: Cópia de página do documento do SNI/RS referente à eleição da nova diretoria da ANAI. (BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.82005090, AN, FUNDO SNI)

Sendo assim, a ANAÍ foi uma organização nacional, com várias seções regionais, sobre a qual não encontrei maiores informações sobre sua estrutura e atuação, fora os documentos anteriormente citados. A organização surgiu ao final dos anos 1970, quando o então ditador, General Ernesto Geisel, afirmou que iria assinar um decreto referente à emancipação indígena. Porém, essa proposta de emancipação foi realizada de forma vertical e buscou apenas dispensar o Estado de suas responsabilidades para com os povos e sujeitos indígenas do Brasil, fazendo com que parcelas da sociedade civil se indignassem e passassem a se envolver na questão como apoiadores do movimento indígena. A elaboração de folhetos informativos e materiais didáticos sobre a problemática, não só sobre o Brasil e as Américas como também sobre povos nativos de outros continentes (como África e Ásia) parece ter sido uma das marcas diferenciadas de atuação da ANAÍ. Vários dos membros da organização atuavam também junto ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e no caso do RS, junto ao Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH). Em relação à ANAÍ, não foi encontrada uma data específica do fim da organização.

Já o CIMI é uma organização criada em 1972, ativa até hoje na questão indígena, e ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (pertencente à Igreja Católica) e à perspectiva da Teologia da Libertação. O CIMI foi extremamente atuante junto às comunidades indígenas durante o período ditatorial e sua história é bastante estudada. Diferente da perspectiva da Igreja até então, o CIMI não defendia a catequização, evangelização e conversão desses sujeitos ao catolicismo, respeitando sua autonomia, crenças próprias e diversidade. A atuação do CIMI foi essencial para a realização das Assembleias Indígenas, para a articulação de um movimento amplo dos povos originários, de abrangência nacional, permitindo encontros de lideranças de diversos povos, além de denunciar, em suas publicações, as duras condições de vida e as violações de direitos sofridas pelos indígenas, impactando, inclusive, na visão que a comunidade internacional tinha sobre a ditadura brasileira.

Algo que me intrigou muito, como mencionei anteriormente, foi perceber que poucos foram os documentos produzidos pela ASI-FUNAI e pelo SNI/RS que se concentraram em monitorar diretamente os Kaingang, suas ações e movimentos, tendo a maioria dos documentos aqui apresentados focado em sujeitos não-indígenas que atuaram em conjunto ou em prol daqueles, como os membros do CIMI e da ANAÍ, por exemplo. Por que isso? Suspeito que o controle e monitoramento dos sujeitos indígenas era algo praticado pela própria FUNAI enquanto órgão que versava e executava a política indigenista estatal. A

responsabilidade da FUNAI durante a ditadura era atuar com a função de "polícia"<sup>68</sup> especificamente em relação aos povos originários. Michel Foucault ao refletir sobre o surgimento do controle estatal policial apontava que

O que interessa à polícia é a coexistência dos homens em um território, suas relações de propriedade, o que eles produzem, o que é trocado no comércio, e assim por diante. Ela também se interessa pela maneira como eles vivem, pelas doenças e acidentes aos quais eles estão expostos. Em suma, é de um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia cuida. (FOUCAULT, 2006, V. 3, p. 311)

Adaptando essa reflexão ao objeto desta pesquisa pode-se supor que, além de tentar controlar os corpos e sujeitos indígenas no sentido de promover sua integração progressiva - através da imposição de certas práticas de trabalho (produção agrícola e extrativistas), da assistência à saúde, dos postos de atração e contato, de educação formal, entre outras -, a FUNAI possivelmente monitorava a organização e a atuação dos indígenas nas denúncias sobre as suas condições de vida, a repressão que sofriam e a luta por seus direitos. Assim como defendido por Souza Lima em relação ao *poder tutelar* exercido pelos órgãos indigenistas,

proteção [elemento constitutivo do SPI] envolvia a tentativa de monopólio e uso da violência legítima em prol das populações indígenas. Este fato só viria a ser legalmente incorporado à legislação, como um atributo do aparelho protecionista, com o Estatuto do Índio em 1973, através da noção de poder de polícia da FUNAI nas áreas indígenas. (SOUZA LIMA, 1995, p. 128)

É importante lembrar que a FUNAI surgiu durante a ditadura e foi marcada pela presença de militares nos cargos mais importantes do órgão ao longo de todo esse período; portanto, nasce e se desenvolve a partir da visão militar, marcada pela DSN e inspirado no legado do Marechal Cândido Rondon, causando contradições e conflitos internos na direção da política indigenista nacional. A tradição de Rondon, apesar de baseada no positivismo e, conseqüentemente, de uma visão etapista em relação aos indígenas (considerando-os em um estágio “primitivo” de desenvolvimento humano em comparação à denominada “civilização ocidental”) defendia o lema “morrer se for preciso, matar nunca”; ou seja, assumia uma perspectiva “preservacionista”. Em contrapartida, a perspectiva desenvolvimentista da DSN, aliada à sua visão integracionista e assimiladora que considerava o desaparecimento dos mesmos um fato inevitável, incentivava empreendimentos e ações que desconsideravam a presença, a qualidade de vida e até mesmo a sobrevivência dos indígenas, em nome do

---

<sup>68</sup> Compreendo a função de polícia dentro da linha explicativa estabelecida por Michel Foucault em *A tecnologia política dos indivíduos* (2006).

“progresso”. Como a FUNAI foi criada com o propósito de mudar a política indigenista brasileira após os escândalos do SPI, a perspectiva desenvolvimentista e, conseqüentemente, aniquiladora, se sobrepôs à perspectiva preservacionista rondoniana mais clássica.

### **2.3 Colonialidade do poder e Terrorismo de Estado - a atuação do Estado em relação aos Kaingang**

Um dos desafios deste capítulo foi a análise somente de fontes produzidas por sujeitos não-indígenas. Considerando que toda fonte é fruto de um contexto, produzida por alguém, com algum propósito no momento de sua criação, pode-se afirmar que as fontes aqui examinadas também estão inseridas em um contexto mais amplo: o da aplicação de um processo forçado de assimilação, *etnocídio* e *genocídio* dos povos indígenas, com o propósito de servir à implementação de um modelo de desenvolvimento econômico específico, calcado nas premissas da DSN, e que procuravam intensificar a inserção do Brasil no bloco capitalista, em plena Guerra Fria. Sendo assim, certos conceitos contribuíram na interpretação de fontes e na melhor compreensão da atuação do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, em específico os Kaingang no Rio Grande do Sul durante a ditadura. Nesse sentido, predominou no período uma percepção racista que se manifestou também ao nível da legislação, ao tratar dos grupos indígenas como homogêneos, ignorando a diversidade entre eles (cultural, linguística, política, histórica etc.). Essa postura dos poderes constitutivos e da sociedade brasileira marca o que podemos compreender como a manifestação da *colonialidade do poder* através do Terrorismo de Estado (TDE) ao longo da ditadura de Segurança Nacional brasileira.

A *colonialidade do poder* foi um conceito elaborado por Aníbal Quijano (1992a) ao analisar o modelo de dominação fundamentado na relação entre a raça - e o processo de racialização do outro realizado pelos europeus e seus descendentes -, o controle do trabalho, a produção de conhecimento e a concentração de poder. Tal relação foi estabelecida pelo colonialismo histórico, enquanto fenômeno, porém Quijano percebeu que a *colonialidade* provou ser mais duradoura que o modelo do qual deriva, pois permaneceu latente nas sociedades latino-americanas ao longo dos séculos e na contemporaneidade. Atrelado à invasão da América pelos europeus, a *colonialidade do poder* resulta da relação intrínseca da Conquista com outros processos, como o surgimento da modernidade, do eurocentrismo, do

capitalismo, do dualismo corpo/razão, da hierarquização de povos, do racismo e do próprio Estado-Nação (QUIJANO, 2005). Ou seja, nas palavras do próprio Quijano:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América. (QUIJANO, 2005, p. 73)

Sendo assim, ao nos debruçarmos sobre documentos produzidos a partir de locais de poder (como órgãos estatais) e de agentes estatais, partimos do princípio de que tais documentos são marcados por essa *colonialidade* - ou seja, por uma forma de pensar a realidade, o trabalho e as pessoas a partir desse modelo de dominação e hierarquização racializado - que inferioriza o não-branco. Nesse sentido, devemos estar atentos para não “comprar” tal discurso presente neles, como, também, identificar nos mesmos as manifestações dessa *colonialidade*.

Assim, para implementar efetivamente o modelo de desenvolvimento econômico pautado na relação dependente com o capitalismo internacional (especialmente com os Estados Unidos da América), o Terror de Estado foi a estratégia instrumentalizada por aqueles que se apropriaram da máquina estatal (gigantesca no caso brasileiro), atingindo a sociedade como um todo, através dos seus agentes, dos seus órgãos, de políticas específicas e de intensa propaganda. O terror serviu para semear uma *cultura do medo*: era necessário ensinar os cidadãos a recear, “respeitar” e temer toda e qualquer forma de autoridade do Estado, incentivando-os a vigiarem uns aos outros e a si próprios (a autocensura), pois o perigo os rondava por todos os lados, sensação causada pela propagação da ideia de *inimigo interno*. Ou seja, diferente de um inimigo externo às fronteiras do Estado, levando-o a se mobilizar para o enfrentamento como costumavam ser as guerras clássicas até então, o inimigo interno era percebido como agindo dentro das fronteiras do Estado Nacional, disfarçado, mimetizado na sociedade. O que devia ser combatido, portanto, era, além de indivíduos identificados como subversivos e terroristas, algo que podia afetar, invadir, condicionar a mente das pessoas: ideias e ideais, espectros do “não-corpo”. Sendo assim, o inimigo interno podia ser um vizinho, colega, familiar, alguém que se sentava ao seu lado no ônibus, qualquer um. Assim, contaminadas pela constante sensação de medo e desconfiança, a sociedade encontrava-se, de certa forma, paralisada, o que permitia aplicar de forma mais estável e rápida todas as medidas e ações necessárias para impor o projeto almejado.

Exposto isto, a questão que se coloca é: qual a relação entre *colonialidade do poder* e Terrorismo de Estado ao abordarmos a situação dos Kaingang no RS durante a Ditadura de Segurança Nacional brasileira? A relação é que a *colonialidade do poder* se manifesta de forma incisiva através das práticas terroristas do Estado - que tinha a função legal de garantir a proteção e as condições de vida necessárias aos povos indígenas, colocando-se como o responsável por prover tais questões, inclusive -, visando o efetivo extermínio desses povos através da violência direta e indireta, da falta de assistência (ou seja, do “deixar morrer”) e das políticas de integração e assimilação dos mesmos. Isso se deu principalmente porque o Estado permaneceu sendo o maior “executor e mantenedor dessa colonialidade” (BRIGHENTI, 2015, p. 116). Sendo assim, passarei a exemplificar em que momentos percebo isso nas fontes trabalhadas.

Em relação à presença da *colonialidade do poder* através da violência direta praticada por agentes estatais e seus associados civis, o caso de Hod Fei e Xangû me parece paradigmático. A atitude de cortarem os cabelos longos dos dois Kaingang, quando os prenderam por ficarem fora da aldeia (sem autorização do chefe do Posto), representa um dos momentos no qual a *colonialidade do poder* se manifesta. Os indígenas receberam um tratamento diferente do “branco”, que mesmo sendo responsável pelo assassinato de um membro da aldeia não teve seu cabelo cortado. O cabelo longo e/ou um corte específico é muitas vezes considerado como um elemento importante da identidade de diversos grupos, como mencionado anteriormente. Ou seja, o corte forçado do cabelo foi uma forma de retirar dos indígenas sua identidade, sua força, uma forma de humilhá-los, diminuir sua condição de dignidade, diferenciando-os e reafirmando seu “lugar inferior” em relação ao branco nas hierarquias sociais pautadas pela *colonialidade*. Além disso, no relato de Hod Fei fica explícita a violência praticada contra ela por sua condição de mulher indígena através de um casamento forçado ainda criança (antes dos 12 anos) com um homem branco que tinha interesse em explorar o direito que ela tinha à terra e, por causa da violência constante praticada por ele contra ela e os filhos, Hod Fei decidiu abandoná-lo e juntar-se com Xangu, que era Kaingang como ela e estava disposto a criar, junto à ela, as crianças. Foi por ter deixado esse homem branco que a indígena foi punida, não apenas sendo presa em condições absurdas, mas tendo suas crianças afastadas de sua guarda e sendo estuprada já grávida, por dois homens, nas dependências da cadeia.

Em sua fala, Hod Fei salienta a tortura psicológica a que foi submetida, quando levaram seus filhos pequenos para observá-la na cela, incentivando-os a chamarem-na de “bicho” (à própria mãe), forma pejorativa e perversa de se referir a muitos indígenas,

comparando-os com animais, bestializando-os, retirando deles a sua humanidade. Por fim, a Kaingang relatou as diferenças entre os bailes indígenas e os bailes dos brancos, como os brancos assediavam as mulheres indígenas, dominavam o espaço, desrespeitavam as relações que os Kaingang tinham uns com os outros, bebiam além de seu limite e agiam como bem entendiam. Paradoxalmente, os indígenas eram punidos se fossem a um baile dos brancos, sendo, inclusive presos e espancados.

A *colonialidade do poder* está presente em todos os eventos relatados por Hod Fei, assim como na forma com que, por vezes, os documentos produzidos por agentes estatais e parlamentares não-indígenas se referem aos indígenas, considerando-os dignos de pena e, ao mesmo tempo, vendo-os como possíveis agentes da subversão. Todos estes eventos poderiam ocorrer também em outros contextos históricos, porém, em termos do TDE foram promovidos com maior contundência e impunidade. Por outro lado, uma vez que foram eliminadas as organizações de luta armada, a violência estatal se voltou para outras formas de oposição política, imputando-lhes a condição de inimigo interno; este é o ponto no que diz respeito aos povos indígenas. As ações citadas anteriormente não eram sem propósito: elas tinham o exato interesse de “colocar no seu devido lugar” todos os indígenas, ou seja, subjugar e subtrair tudo o que, no caso os Kaingang, tivessem de “humano”, amedrontando-lhes. Sendo assim, é importante salientar que esses dois elementos, a *colonialidade* e o TDE, se fazem presentes através dos textos e relatos que constam nos documentos das Comissões de Investigação, tanto dos órgãos estatais quanto do parlamento. A negligência em relação à assistência que o Estado tinha o dever de proporcionar aos povos indígenas não foi mero esquecimento, acidente ou lapso das autoridades. A presença constante de denúncias de situações de quase completa vulnerabilidade dos Kaingang - como a invasão de suas terras, a violência cometida por colonos, a falta de médicos, enfermeiros, medicamentos, vacinas, alimentos e de condições mínimas de moradia, sem que o órgão responsável por resolver tais questões, ou o poder público como um todo, tomasse uma atitude atendendo e sanando tais situações - parece dizer muito mais sobre um projeto racional do Estado brasileiro do tipo “deixar morrer” essas comunidades e sujeitos, do que um simples problema de gestão ou negligência. Afinal de contas, existia sim interesse em tornar aquelas terras economicamente rentáveis para o mercado. Era evidente o interesse em explorar a madeira nobre que lá existia, obrigar os Kaingang a adotarem o modo de vida não-indígena (proletarizando-os) e tornar a sobrevivência impossível na terra ancestral. Enfim, caso não correspondessem a esses interesses, o Estado agia, ou deixava de agir, com o propósito de apenas “deixar morrer”, sem que, de forma geral, a maioria da sociedade se preocupasse com isso, afinal de contas, a

*colonialidade do poder* colocou os indígenas como sujeitos apenas do passado, não do presente e, muito menos, do “Brasil potência” que a ditadura propagandeava de forma insistente. Dentro dessa lógica, portanto, os povos indígenas estavam fadados ao definhamento, quer dizer, uma outra forma de “desaparecimento”, modalidade de mortalidade sinistra que as Ditaduras de Segurança Nacional consolidaram na região como sinônimo da sua própria existência.

A *colonialidade* está presente também na legislação indigenista, como, por exemplo, quando se inscreveu no Estatuto do Índio a intenção de “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (1973), supostamente “preservando” sua cultura. Ora, a base do Estado Nacional é a homogeneização e a criação de um “padrão” racial, cultural, de gênero, comportamental etc., partindo do que as elites dominantes entendem como sendo nacional e criando, assim, uma condição essencial para o reconhecimento de pertencimento àquela Nação. Consequentemente, não é contraditório afirmar que preservar-se-á a cultura dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, integrá-los à comunhão nacional? A cultura (aquilo que não seria o corpo, o indígena em si, completo) é passível de salvaguarda; entretanto, o sujeito, seu ser concreto, seu corpo, sua vida, deve ser assimilado pela sociedade nacional. Tudo indica que o entendimento do regime era proporcionar a máxima exploração, que o momento exigia a ocupação e a utilização das terras habitadas pelos indígenas, porém, não se sabia muito bem o que fazer com os mesmos, a não ser obrigá-los a negar, “progressivamente”, seu modo de vida, suas crenças e suas práticas e, por fim, a abrir mão de suas terras. Contudo, o “progressivamente” precisava responder à necessidade de desenvolver economicamente o Brasil nos moldes exigidos pelo capitalismo internacional. Além disso, até 1988, persistia o entendimento de que os sujeitos indígenas tinham “responsabilidade relativa” sobre suas ações, ou seja, não tinham a mesma capacidade dos “civilizados” de assumirem seus atos, pois eram vistos como sujeitos primitivos, num estágio de desenvolvimento humano anterior ao da sociedade brasileira num geral. Como explicitou Ailton Krenak, ao ser questionado sobre o assunto:

A responsabilidade relativa não tem a ver comigo. Ela tem a ver com os outros. Meu avô viveu até 96 anos. Meu avô criou meu pai, todos os meus tios e os netos. E para o governo ele continuava sendo alguém com responsabilidade relativa. Para o meu povo, meu avô foi um sábio, um guerreiro. Para o governo brasileiro ele foi um menino, um sujeito que devia ser vigiado, tutelado. (KRENAK, 2015, p. 83)

Especificamente a partir da atuação do Estado em relação aos Kaingang, acredito que os documentos apresentados e os exemplos reiterados, ajudam a compreender a que nível o

TDE afetou os povos indígenas e como ele se diferencia de outros períodos. Sujeição e controle do corpo, do trabalho e da vida das pessoas pelos agentes estatais, permissividade quanto às violações de direitos promovidas por aqueles que legalmente e ironicamente eram considerados responsáveis por proteger essas comunidades. Além disso, entre os alvos por excelência do TDE (associado à *colonialidade do poder*), estavam a terra e o corpo indígena, dois elementos que possuíam (e possuem) uma relação intrínseca para os povos originários, diferente da relação estabelecida pela cultura ocidental, baseada no dualismo humano/não-humano e que inferioriza e afasta do seu ser e da sua racionalidade, tudo o que é vinculado à natureza (QUIJANO, 2005). O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro reflete sobre a intensidade e a extensão dessa relação:

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 191)

Levando em conta a profundidade da ligação entre corpo e terra para os povos indígenas, as ações perpetradas pelo Estado brasileiro contra os Kaingang durante a ditadura configuraram graves violações de direitos humanos, ao atacar justamente os dois elementos mais íntimos que compunham o ser Kaingang: a terra como extensão do corpo e o corpo como parte da terra. Colocado isto, as constantes investidas sobre os territórios indígenas, a redução de comunidades inteiras a espaços incompatíveis com seu modo de vida, a limitação de circulação sobre o próprio território (punindo quem deixassem a área delimitada sem autorização do representante do Estado), a cooptação de lideranças indígenas (forçando-os, inclusive, a punirem seus próprios familiares), a imposição de outra forma de trabalho na terra (baseada na exploração de recursos e obtenção de produtos comerciáveis), tudo isso, ao meu ver, foram práticas de caráter terrorista, pois tinham a intenção de infligir medo constante, paralisação, desagregação social e cultural. Foram ações e mecanismos que objetivaram impor um modelo de trabalho e um modo de vida específico, relegando os indígenas ao passado, “preservados” apenas enquanto sujeitos abstratos ou não-humanos. Ainda sobre a relação do Estado com os povos indígenas, Ailton Krenak salienta que

Nós [indígenas] somos objeto da atenção do Estado enquanto seres que precisam ser preservados como fauna. Também temos a atenção do Estado como pessoas e indivíduos que precisam ser vigiados para que não entrem num processo de contestação do poder do Estado, de contestação da ordem estabelecida e de questionamento dos crimes que foram praticados contra o nosso povo. Nós somos a

memória viva e um testemunho sempre muito explícito da história recente da ocupação desta região do mundo. (KRENAK, 2015, p. 86)

Krenak, nessa entrevista de 1989, ainda no calor dos impactos do pós-ditadura e da vigência da nova Constituição, demonstrou uma clareza impressionante para sintetizar as diferenças que o período da ditadura teve para os povos indígenas:

A leitura de que os índios, enquanto seres estranhos à nacionalidade, precisavam ser rigorosamente vigiados, porque eram potenciais inimigos internos. Quando surge a doutrina de segurança nacional, aquela visão do marechal Rondon é substituída por outra preconceituosa e integracionista, que supõe o seguinte: para eles serem brasileiros, têm que estar integrados às forças de trabalho, ao comportamento, a todas as manifestações culturais, a todos os signos desta pátria. Então para que garantir terras para eles, se isso pode ser exatamente a base de uma cultura e de uma prática tradicional que só vai reforçar a sua identidade? Teve início um trabalho sistemático de diluição da identidade das tribos indígenas... E aí eles começam a trabalhar com a ideia do índio aculturado. Índio aculturado é um índio sem-terra. Ele tem que cooperar como mão de obra nos canaviais, nas lavouras, nos garimpos etc. (KRENAK, 2015, p. 90)

Novamente, a relação corpo/ser/terra se mostra basilar para o modo de vida e de ser indígena. Krenak aponta o quanto essa relação foi atacada com um objetivo concreto pela Ditadura de Segurança Nacional. Ao tentar forçar a mudança do modo de vida indígena e de sua forma de ver e utilizar a terra, o Estado brasileiro procurava enfraquecer e acabar, gradualmente, com os diferentes povos indígenas do país, ao mesmo tempo em que publicamente afirmava um discurso de preservação, porém, marcado pela ideia de integração e, conseqüentemente, assimilação dos indígenas na sociedade brasileira, o que, em última instância, implicava no seu “desaparecimento” enquanto sujeitos, povos e culturas.

Destruir a relação intrínseca existente entre corpo e território foi um dos objetivos da ditadura em relação aos povos indígenas. Ao exterminar os corpos indígenas em todas as suas dimensões (física, cultural, espiritual e social), as terras por eles habitadas e defendidas se tornavam disponíveis para a exploração à exaustão típica da *colonialidade* e da mentalidade capitalista. Mas sempre haveria um problema: a existência indígena e, conseqüentemente, sua resistência, implicaria que, enquanto houvesse um sobrevivente que se reconhecesse enquanto indígena, sua terra ancestral, sua cultura, sua língua, seu modo de vida, de ser e existir no mundo continuariam vivos, corporificados nele. Conseqüentemente, persistiria, com ele, o reclamo do direito de ocupar tal território e preservá-lo enquanto parte de si. Direito este que era garantido, ainda por cima, por esse mesmo Estado que o atacava, pois ele se colocava legalmente como tutor e responsável por garantir e assistir a vida desse indígena. Vem desse posicionamento de responsável legal do Estado a necessidade de utilizar práticas do

Terrorismo de Estado - clandestinas e ilegais - ao lidar com os povos originários, pois, se o objetivo era obter as terras indígenas para a exploração e venda delas, teriam que acabar com as “obrigações” que a tutela implicava em relação a esses povos. Sendo assim, na perspectiva do Estado, melhor do que a “emancipação” apressada e mal vista pela opinião pública, era, de forma silenciosa e discreta, ir exterminando tais sujeitos no interior dos Postos Indígenas.

### 3 OS KAINGANG E A DITADURA NO RIO GRANDE DO SUL: UMA PERSPECTIVA INDÍGENA

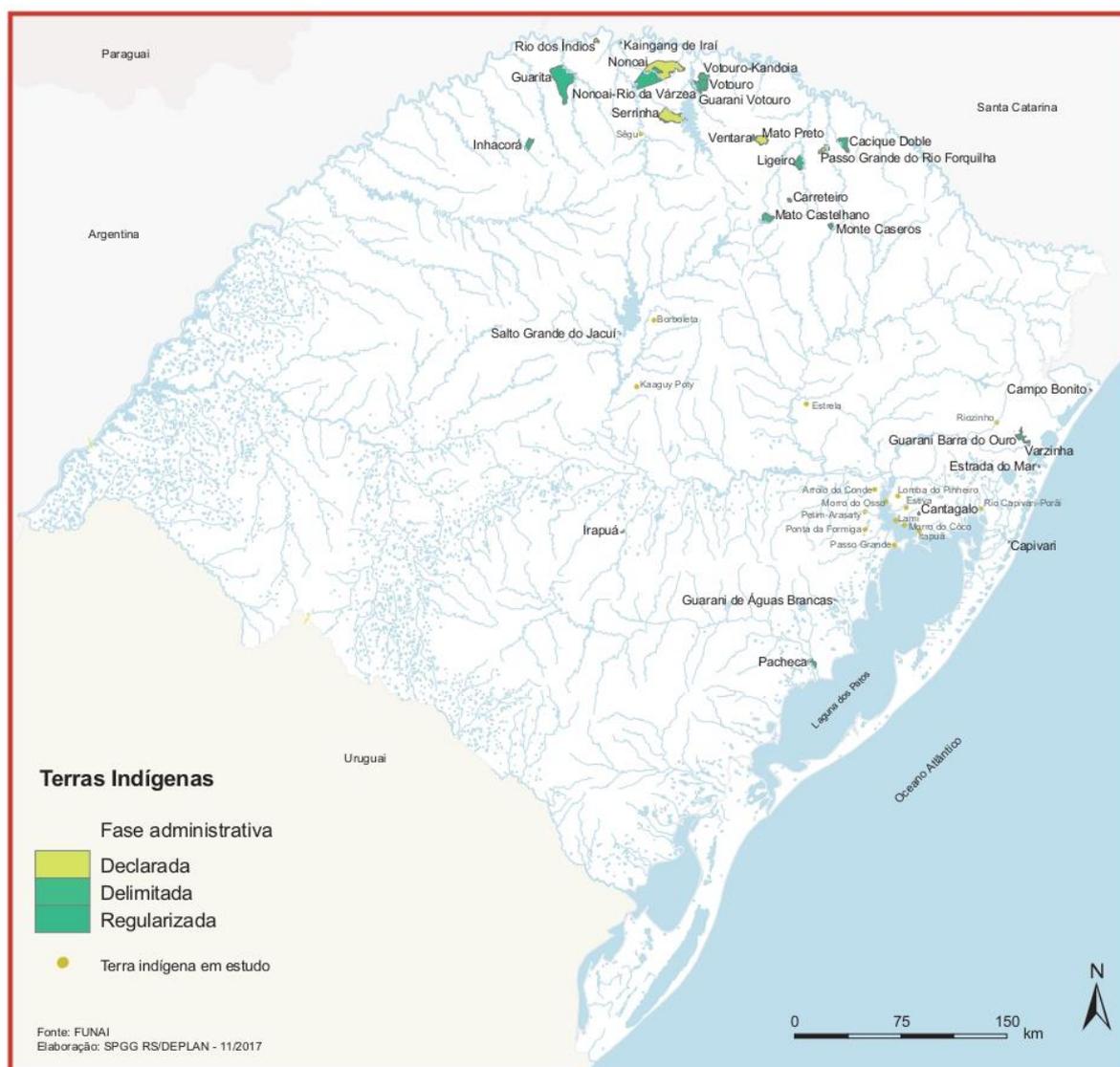


Figura 6: Mapa das terras indígenas do Rio Grande do Sul. (Fonte: SECRETARIA DE PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. **Atlas Socioeconômico Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: 2019. Disponível em: <<https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/areas-indigenas>>. Acesso em: 25 de jul. de 2020.)

No capítulo anterior abordei certas características comumente associadas pela antropologia e pela historiografia aos Kaingang quando estes são apresentados. Mesmo assim, é sempre importante salientar que as comunidades Kaingang, apesar de compartilharem uma cultura são diversas entre si (com variações linguísticas, rituais, epistemológicas, de hábitos, de vivências e de trajetórias etc.), assim como os sujeitos Kaingang individualmente.

Entretanto, creio ser necessário abordar aqui alguns outros elementos de sua cultura que são centrais para a compreensão do que está sendo discutido neste trabalho.

Como mencionado anteriormente, os Kaingang se dividem em duas metades clônicas, complementares e opostas, que têm sua origem na história de Kamé e Kairu. Assim como a dualidade ancestral, de acordo com a antropóloga Patrícia Carvalho Rosa<sup>69</sup>, a pessoa Kaingang é composta por um “corpo físico” (*hã*) e um “espírito” (*kuprig*) que são conectados e interdependentes, ou seja, tem uma relação dialética (2008). Sendo assim, ressalto que a existência do corpo e do espírito Kaingang estão intrinsecamente ligados à natureza e ao contato com a terra em que se nasceu, por isso, após o parto, o cordão umbilical deve ser tradicionalmente enterrado nesse solo, no qual, após sua morte, também será enterrado o corpo, completando assim o ciclo de vida daquela pessoa. Como apresentado por Danilo Braga,

[...] o Kaingang chama seu território de “Jãmã”, porque com estas terras está estabelecida uma espécie de pacto, isto é, uma ligação muito forte com seus antepassados que ali estão enterrados e até mais, os seus próprios umbigos, que é parte do corpo Kaingang. Portanto, não é uma simples relação de terra como mercadoria, ali a mãe terra esta guardando a memória de seus antepassados, guardando parte de nossos corpos, isto é, a história do povo Kaingang. (BRAGA, 2015, p. 48-49)

Diante disso, fica evidenciado o papel central que a terra - para além da concepção apenas material dela -, o território de origem do sujeito Kaingang tem nas suas vidas e na própria socialização e subjetivação. A compreensão dessa complexa relação entre corpos e terras torna mais preciso o entendimento da gravidade das ações realizadas pela ditadura contra essas comunidades. Da mesma forma permite perceber que o regime também soube identificar a importância de tal elemento no centro da identidade Kaingang, procurando atingi-lo como forma de obter maior eficiência no controle e na luta contra os indígenas.

Assim, neste capítulo, procuro explorar as representações de sujeitos indígenas na imprensa do período, que se demonstrou diversa, por mais que, muitas vezes, bastante estereotipada. Através do site do Acervo do Instituto Socioambiental (ISA)<sup>70</sup> consegui fazer o levantamento de 266 notícias sobre os Kaingang no Rio Grande do Sul (RS), entre 1963 e 1988. Dessas notícias fazem parte alguns eventos que já foram mencionados no capítulo 2 e

---

<sup>69</sup> Para saber mais sobre esse aspecto da cultura Kaingang recomendo a leitura dos trabalhos de Patrícia Carvalho Rosa (2008); (2011).

<sup>70</sup> O Instituto Socioambiental é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip), brasileira, sem fins lucrativos, criada em 1994, “para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos”. Mais informações disponíveis no site do Instituto: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa>>. Acesso em: 14 de abr. de 2020.

que são retomados a partir de sua repercussão na imprensa e dos registros realizados pelos entrevistados. Por outro lado, a procura de ressonância de questões e eventos relacionados aos Kaingang na imprensa permite dimensionar quais temáticas ultrapassaram as fronteiras das aldeias e as barreiras da estrutura estatal para adentrar o espaço público e o interesse da sociedade brasileira. Identificar como isso ocorria, permite evidenciar *alianças* e estratégias dos indígenas, assim como observar que percepções a imprensa construía sobre eles.

Em relação ao papel das entrevistas neste trabalho, acho que é necessário reconhecer que já existe uma História Oral Indígena da Ditadura. Afinal, quando a História Indígena não foi oral? Assim, deve-se reconhecer que essa História, realizada e conhecida pelos povos indígenas, pelos indivíduos mais velhos que vivenciaram aquele momento histórico, é contada e, conseqüentemente, transmitida para as gerações mais novas. Entretanto, essa história é bastante desconhecida pelos não-indígenas e, também, pouco reconhecida enquanto História “com h maiúsculo”, dentro do âmbito acadêmico, do currículo escolar ou dos livros didáticos. Sendo assim, esta pesquisa, ao procurar respeitar essa lógica intrínseca de diferentes culturas indígenas, se confrontou com certas dificuldades e certos desafios ao propor um estudo visando a divulgação e legitimação dessa história também dentro dos espaços formais de educação. Primeiramente pela questão do tempo limitado que é estabelecido para a produção de um trabalho acadêmico a nível de Mestrado, conseqüentemente, afetando o tempo para a realização das entrevistas de caráter aprofundando, respeitando algo básico, o tempo e a disponibilidade dos entrevistados, considerando os deslocamentos realizados para encontrá-los. Um segundo aspecto está relacionado à cultura e ao português como segunda língua, que atravessam a forma de comunicar experiências, vivências e memórias que foram compartilhadas, de forma gentil e generosa, pelos entrevistados. Ou seja, é fundamental reconhecer e levar em consideração o lugar de fala dos Kaingang entrevistados, assim como o meu lugar de escuta enquanto pesquisadora não-indígena e não-Kaingang, fazendo com que outras pesquisas possam ter outras conclusões a partir de outros lugares em cima das mesmas entrevistas e informações levantadas. Em relação à metodologia utilizada para a realização das mesmas, elaborei um roteiro geral que, assim como as transcrições completas e os termos de autorização de uso de imagem e voz, estão nos anexos deste trabalho. O roteiro consistiu em 23 perguntas amplas para guiar a entrevista, contudo, procurei deixar que os entrevistados adentrassem os assuntos que considerassem relevantes e, também, para que se sentissem à vontade para não falarem sobre algo, caso não se sentissem confortáveis. No subitem relacionado às entrevistas, aprofundo os detalhes sobre suas realizações e apresentarei os entrevistados.

Exposto isto, procuro, ao longo do capítulo, apontar algumas das diferenças que a ditadura brasileira teve para os Kaingang em comparação a outros períodos históricos. Apesar de que, ao longo do trabalho foi se tornando perceptível uma continuidade de práticas e políticas estatais em relação aos povos indígenas - essencialmente marcadas pela *colonialidade* -, a ditadura adotou posturas específicas, diante da chamada “questão indígena”, devido às suas características enquanto momento histórico: um regime de Terrorismo de Estado (TDE) inspirado na Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (DSN), imbuída de uma paranoia anticomunista e focada na guerra de contra-insurgência a um inimigo interno que poderia ser qualquer um que questionasse as mínimas ações e prerrogativas do governo. Sendo assim, o debate sobre os conceitos *etnocídio*, *genocídio* e seus usos, que foi realizado no último subitem, também é essencial para a compreensão da perspectiva que aqui se defende sobre a atuação da ditadura em relação aos Kaingang no Rio Grande do Sul (RS).

Desse modo, ao longo do capítulo espero ter conseguido discorrer melhor sobre o conceito de *corpo-território* e explicar o porquê sua enunciação e compreensão são necessários para entendermos as experiências Kaingang e, talvez, as de outros povos indígenas durante as Ditaduras no Cone Sul, explicitando seu papel na resistência desses povos ao TDE, cujos mecanismos permanecem sendo evocados e mobilizados quando conveniente, mesmo em tempos formalmente democráticos.

### **3.1 Donos de sua história, ontem e hoje: as vivências Kaingang durante a ditadura no RS**

As experiências e vivências Kaingang já contribuíram para inúmeras pesquisas na área da Antropologia e, mais recentemente, da História, como a referenciada dissertação de mestrado do historiador kaingang Danilo Braga (2015), na qual realizou diversas entrevistas entre os anciões da sua comunidade para contar a história da luta Kaingang pelas suas terras no RS. Como também foi dito anteriormente, existe uma história dos Kaingang na ditadura, pois sobreviveram a um projeto velado de extermínio praticado pelo Estado. Entretanto, esta história não é conhecida fora das comunidades indígenas e, portanto, não é conhecida e difundida pelo meio acadêmico (majoritariamente composto por não-indígenas); conseqüentemente, não chega aos currículos escolares, que pouco dão conta de cumprir com a Lei 11.645/08, que tornou obrigatório também o ensino da História e da Cultura Indígena na educação básica. Sendo este o contexto no qual esse trabalho se construiu, para mim, se a

intenção da dissertação era pesquisar sobre a relação entre Estado e povos indígenas e a realidade dos Kaingang durante a ditadura, havia a necessidade de escutar essas histórias. Além disso, em relação aos povos indígenas durante o período, Braga atentou que

[...] embora alguns especialistas da história indígena nos digam que a população indígena não foi considerada como inimigo interno pelos militares, pois ela não representava uma ameaça à segurança nacional, questionamos esta avaliação. Várias pesquisas recentes demonstram o contrário, comprovam que houve sim por parte do governo militar ações contra grupos indígenas do Brasil. Talvez, nossos indígenas realmente não representassem ameaças à segurança nacional, mas tudo indica que passaram, sim, a ser considerados um obstáculo ao suposto desenvolvimento pretendido pelos militares. Ou seja, se não eram um perigo eram vistos como um entrave ao progresso. (BRAGA, 2015, p. 73)

Levando em consideração o tempo exíguo para a produção de uma dissertação de mestrado, gostaria de manifestar que esta é uma primeira aproximação da História Oral Indígena, na qual realizei três entrevistas com sujeitos Kaingang que viveram o período da ditadura durante sua infância e juventude, sendo eles duas mulheres e um homem. É extremamente importante atentar que para a realização de um trabalho mais profundo, estou completamente de acordo com a crítica realizada pela antropóloga argentina Diana Lenton:

Estas narraciones [que servem de base para a História Oral Indígena], que tienen que ver con lo más doloroso y lo más siniestro que atraviesan las sociedades golpeadas, con sus respuestas a veces equivocadas, con sus estigmas, con sus silencios, no pueden surgir en contextos de entrevistas casuales, formales, ni mucho menos “seriales”. Se requiere mucho tiempo de relación humana, no en términos del *rapport* entendido a la manera de los manuales de metodología - como recurso facilitador de un recurso a extraer del sujeto entrevistado u observado - sino en calidad de personas íntegras, involucrando afectos, ideología, capacidades diferentes de adaptación, sensibilidades. (LENTON, 2014, p.47)

Sendo assim, atenta aos desafios da construção coletiva de uma História Oral Indígena (FREITAS, 2004; BRINGMANN, 2012; SEAWRIGHT, 2017) e partindo de tais relatos e das diferentes trajetórias de vida dos entrevistados procurei construir, da forma mais didática possível, uma expressão do que foi o período da ditadura para as comunidades indígenas Kaingang no RS. Para tanto, identifiquei elementos em comum e diferenças em suas experiências, assim como em relação aos documentos oficiais examinados no capítulo 2 deste trabalho e no próximo item (relacionado com a imprensa). Exposto isto, passarei a apresentar os entrevistados.



Figura 7: Iracema Nascimento na loja de Arte Indígena, na capital Porto Alegre (RS), no dia em que realizamos a entrevista. Autoria: Amanda Oliveira, 2019.

Iracema Nascimento têm 56 anos e nasceu na terra indígena *Nonoai*. Ao longo de sua vida viveu também na terra indígena de Mangueirinha (no Paraná) e atualmente vive no bairro Morro Santana na capital gaúcha, Porto Alegre. A entrevista com Iracema foi realizada no espaço que a Prefeitura Municipal de Porto Alegre cede para as famílias indígenas da região metropolitana venderem seu artesanato, o centro comercial do Parque Farroupilha (conhecido como Redenção), local próximo do centro da cidade. Iracema é *kujá* (liderança espiritual Kaingang) e conhece as tradições de seu povo, os remédios que existem no mato e defende a importância de manter o contato com a natureza e preservá-la. Conheci Iracema no ano de 2016, enquanto realizava uma disciplina extracurricular durante minha graduação em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Desde então, a relação com Iracema foi um dos elementos que contribuiu para que eu escolhesse investigar a relação entre ditadura e povos indígenas, especialmente a concernente aos Kaingang no RS, no Trabalho de Conclusão de Curso e no mestrado.



Figura 8: Gabriel Nascimento no pátio de sua casa, na terra indígena Serrinha (RS), no dia em que realizamos a entrevista. Autoria: Amanda Oliveira, 2019.

Em agosto de 2019 fui até a terra indígena *Serrinha*, no município de Três Palmeiras, para realizar as outras duas entrevistas. A escolha da *Serrinha* se deu após eu ter conhecido, em 2018, a estudante de história, e Kaingang, Elza Nascimento, na UFRGS. Elza contribuiu na elaboração do roteiro de perguntas e me acolheu para a realização das entrevistas, participando e me auxiliando, também, durante elas. Assim, o segundo entrevistado foi o pai de Elza, Gabriel Nascimento. Gabriel tem 65 anos e nasceu na *Serrinha*, porém, ainda em sua infância, sua família se mudou para *Nonoai* e pouco tempo depois a área da *Serrinha* foi extinta e completamente ocupada por colonos, tendo Gabriel participado ativamente do processo de retomada de sua terra natal nos anos 1990. Ele também participou da conhecida retomada de *Nonoai*, mencionada no capítulo anterior. A entrevista com Gabriel foi realizada no pátio de sua casa, na *Serrinha*. Outro detalhe importante de se mencionar é que Iracema, Gabriel e Elza pertencem à mesma metade clânica, Kairú. Assim, Elza considera Iracema como sua tia, assim como Iracema a considera sua sobrinha, e de certo modo, Iracema e Gabriel se consideram como irmãos, mesmo não sendo filhos do mesmo pai ou da mesma mãe. Explicitado isto, a última entrevista foi realizada com Odila Inácio Claudino.



Figura 9: Odila Inácio Claudino em sua casa, na terra indígena Serrinha (RS), no dia em que realizamos a entrevista. Autoria: Amanda Oliveira, 2019.

Odila tem 67 anos e nasceu na terra indígena *Carreteiro*, no município de Água Santa, na qual seu pai foi cacique e chefe do Posto Indígena (PI), sendo funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Ao longo de sua vida também morou nas terras indígenas de *Ligeiro* e *Guarita*, residindo atualmente na terra indígena *Serrinha*. Há 19 anos ela participa das reuniões do Conselho de Saúde Indígena, acompanhando as políticas públicas e debates voltados para a questão da saúde nas comunidades. O relato de Odila partiu de vivências bastante diferentes daquelas relatadas por Iracema e Gabriel. Primeiro por ter vivido em terras indígenas diferentes daquelas dos outros dois depoentes. Segundo, por ser filha de um indígena que trabalhava para o órgão indigenista estatal.

Sendo assim, a partir desses diferentes lugares de fala dentro do povo Kaingang no RS, acredito que os três relatos contribuem para a complexificação da compreensão sobre o que foi a ditadura para os povos indígenas, em especial os Kaingang.

No capítulo anterior foi apresentado o processo de invasão das terras indígenas no RS, tendo sua fase mais acentuada no início dos anos 1960. É perceptível que esse período (dos anos 1940 até 1968) se estabelece como “tempo do SPI” ou, como apresentou Danilo Braga,

“Tempo do Panelão<sup>71</sup>” (2015). Os entrevistados também se referem ao período como “tempo do puxirão” (expressão que significa “mutirão”, ou seja, uma mobilização de pessoas para a realização de uma tarefa coletiva). Esse momento histórico, que corresponde em sua maioria à infância dos depoentes, é marcado pelas lavouras coletivas dentro dos PIs, nas quais os Kaingang eram forçados a trabalhar exaustivamente pelo chefe do Posto, funcionário do Serviço, como detalhado por Gabriel:

Na época, quando nós era pequeno, não era a FUNAI... Era o SPI. [...] o SPI, também, na época, queria que o índio só trabalhasse, eles faziam [...] os índio trabalhar na marra. [...] eu to falando de trabalhar na marra, eles fazia, dizia o tal de panelão, eles faziam os índio trabalhar sem ganhar nada, eles cortavam alqueires e alqueires só de foice, machado, derrubar, a semana inteira. Os nossos pais na época, eles tinham que começa desde segunda-feira até sábado, trabalhando direto, e os filhos da gente, nem que não tenha o que comer. Nossos pais pra não ser prejudicado, [...] tinham que trabalhar na marra. Hoje em dia a gente recorda, hoje tem a área indígena de Iraí, ali não era uma área indígena, ali foi uns índios que na época correram, saíram fora do tal de ‘panelão’, se acamparam e ficaram, fugindo do próprio Serviço. Porque tu só chegava em casa pra ver teu filho, tá doente, tá isso, tá aquilo ali, você não tinha o direito de você dizer: “ó, não, vou ficar uma semana, quero curar meus filhos ali, dá um jeito ali, arruma uns remédios pra curar meus filhos”. Se tu não voltasse, ia ir uns 4 ou 5 lá, te pegava te trazia amarrado e te deixava amarrado num tronco ali, mas quem mandava fazer isso aí tudo na época era o chefe do posto.<sup>72</sup>

Para além da exploração exercida pelo SPI, os Kaingang tiveram que lidar com o arrendamento e com a ocupação de suas terras por não-indígenas. Já Odila relatou que nas terras indígenas de *Carreteiro* e *Ligeiro* não havia arrendamentos, e que se em algum momento as terras foram invadidas, rapidamente foram recuperadas. Já Iracema e Gabriel, que viveram boa parte de suas vidas na terra indígena *Nonoai*, conviveram de perto com essa realidade. Ambos falaram sobre como a convivência com os colonos era complexa e descreveram um pouco das atitudes cotidianas que contribuíam para o surgimento de conflitos.

IRACEMA: Não era tranquila [a relação com os colonos], era muito tensa, às vezes eles queriam avançar na marca que os indígenas marcavam pra eles, e soltavam as bicharada pra comer as plantinhas dos índios. Os índios não são de plantar como um monte, eles plantam pra consumo só, pra família, mas daí eles soltava os gado, soltava os porcos que eles tinha. Daí sempre tinha tensão, sempre discutindo, e às

---

<sup>71</sup> O “tempo do panelão”, como mencionado no capítulo anterior, recebe este nome porque, durante a administração do SPI, os Kaingang eram obrigados a trabalharem exaustivamente em lavouras coletivas dentro dos Posto Indígenas, e por passarem tanto tempo trabalhando, os servidores do SPI ofereciam para os indígenas apenas uma refeição que consistia em um ensopado que era feito em painéis grandes para alimentar a comunidade toda (por isso “panelão”). Assim, os Kaingang faziam fila com seus pratos e tigelas todos os dias para se alimentar. Caso o ensopado acabasse antes de todos se servirem, estes ficavam sem se alimentar. Além disso, era complexo levar alimento para aquelas que não podiam se deslocar até a fila por algum motivo.

<sup>72</sup> Depoimento de Gabriel Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Terra Indígena Serrinha/RS, 05 de ago. de 2019.

vezes armavam pros indígenas, a gente soube que um índio caiu na valeta e morreu...<sup>73</sup>

[...]

GABRIEL: É aquilo que eu tava te dizendo, às vezes a planta do branco era mais ou menos uns 50 ou 100 metros e, talvez, a minha lá onde que tá aquele trigo lá [aponta distância], vamos supor. Daí pra eu ir lá na minha lavoura eu tinha que passar no meio da lavoura dele, daí que eles falavam pra gente "ali não é estrada e tão pisando a lavoura da gente". Então na época foi morto também bastante índio da gente, [...] matado pelos próprios brancos...<sup>74</sup>

Verifica-se na fala dos depoentes que a ocupação do espaço e a utilização da terra por indígenas e colonos era o principal motivo gerador de conflitos. A incompreensão entre dois modos diferentes de viver, se relacionar e cultivar a terra acelerava as tensões em relação a quem tinha o direito legítimo de ocupar aquele território. Ainda vindo desse período do SPI e adentrando o “tempo da Funai” - desde o final dos anos 1960 até 1988, quando acaba a perspectiva de tutela do Estado sobre os povos indígenas -, a questão do desmatamento, principalmente das araucárias (tipo de pinheiro típico da região sul e cujo fruto, o pinhão, tem um importante papel na alimentação dos Kaingang) se faz presente.

Gabriel conta que com a intrusão dos colonos em *Nonoai* muitas árvores foram derrubadas para dar lugar à agricultura, como aconteceu na sua terra natal, a *Serrinha*. Com o fim da área indígena, os pinheiros foram derrubados para permitir o assentamento de colonos. É importante ressaltar que a questão da devastação do ecossistema das terras indígenas atingiu profundamente a vida de suas comunidades. A preservação do ambiente no qual se encontram as aldeias é fundamental para a manutenção dos modos de viver e ser Kaingang (saúde, educação, espiritualidade e religiosidade). A floresta, os rios, os animais, as pedras etc. participam da existência indígena, contribuindo com alimento, remédios, água, banho, produção de materiais, prática de ritos; se uma parte desse todo é atingida, gera um desequilíbrio, corta-se a relação de interdependência, o que agride e ameaça a sobrevivência desses sujeitos. Além disso, diversos desses sujeitos “não-humanos” são importantes referências espirituais e, inclusive, sociais, pois os indígenas se relacionam com eles, conversam, tecem vínculos de afeto e conhecimento. Ou seja, a destruição do meio ambiente realizada de forma deliberada durante a ditadura é um fator que deve ser levado em consideração ao analisarmos como os indígenas foram afetados pelas ações do regime de exceção. Ainda sobre o período do SPI, encontrei o depoimento do pai de Odila, Manoel

---

<sup>73</sup> Depoimento de Iracema Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Porto Alegre/RS, 31 de jul. de 2019.

<sup>74</sup> Depoimento de Gabriel Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Terra Indígena Serrinha/RS, 05 de ago. de 2019.

Inácio, para uma sindicância sobre o servidor João Lopes Veloso, que atuava no PI *Ligeiro*, realizada em 1968, que está nos autos da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do mesmo ano, a CPI do Índio, e que foi abordada no capítulo anterior. Manoel testemunhou que

[...] o Sr. João Lopes Veloso e o Sr. Maurício Salvador punham os índios a trabalhar e no fim o produto do serviço desaparecia, os índios apenas ganhavam a comida; [...] que ultimamente o Sr. João Lopes Veloso não ficava no Posto, chegando a ficar afastado por período de três meses, e na ausência dele quem mandava no Posto era o Sr. Lourinelson Vladimir Rodrigues dos Santos; que também, a Sra. Nely, cunhada do Sr. João Lopes Veloso, ficava mandando quando o Sr. João L. Veloso não estava, que ela mandava rapar as cabeças das índias, mandava prender os índios; que maltratava os índios; que a índia Angelina Ananias teve sua cabeça rapada, por ordem do Sr. João Lopes Veloso; [...] que por ordem do Sr. João Lopes Veloso, o índio Gervásio surrou vários índios; que o então cacique, índio Gevásio, com o apoio do Sr. João Lopes Veloso, trocava todos os meses de mulher; que as índias não podiam se recusar, para não sofrerem perseguição; que o Sr. João Lopes Veloso não permitia que índios dos outros Postos viessem para este posto, quando chegava algum índio, ele mandava de volta imediatamente, na mesma hora; que morriam muitos índios, que o Sr. João Lopes Veloso não dava remédio para os índios, que ele guardava os remédios; que quando chegava uma visita o Sr. João Lopes Veloso, reunia, antes os índios que compunham o Conselho dos Índios, e dizia como os índios deviam agir, e o que deviam falar; **que o depoente sempre aprendeu que o índio não tem valor, que quando é mandado tem que obedecer, para não ser castigado, que índio é menor, não é como o civilizado**; que morria muitos índios, que certa vez foi preciso levar os mortos em um caminhão; [...] que o Sr. João Lopes Veloso se reunia seguidamente na churrascaria com civilizados de fora, para beberem e jogarem; que o Sr. João Lopes Veloso bebia muito, mas quando um dos índios que não eram dos dele, bebia ele mandava prendê-lo; que os colonos quando chegavam iam direto beber na churrascaria; que as festas no mato, eram apenas para os civilizados, que os índios não podiam comer, somente tinham que servir os civilizados (CPI 1977, p.260-261, p.505-506 e p.78-79 na sindicância)<sup>75</sup>.

Diversos são os tipos de violência relatadas por Manoel Inácio: esbulho, espancamentos, humilhações, assédio, negligência e censura são algumas das quais se pode identificar em sua fala. Também é importante ressaltar o racismo arraigado nas ações dos funcionários do Serviço, como transparece na frase em que Manoel reforça que sempre aprendeu que o indígena era inferior ao “civilizado”, subjugado a este e que era um ser sem valor, demonstra um profundo impacto da *colonialidade* na subjetividade dos Kaingang.

Assim, o “tempo da FUNAI”, apesar de dar continuidade a diversas ações do SPI, tem também suas particularidades. Em geral, os entrevistados percebem mudanças positivas do período do SPI para a FUNAI, principalmente porque passaram a ser um pouco melhor atendidos em suas necessidades (saúde, educação, atividades agropecuárias etc.). Entretanto, ressaltam que a atuação da FUNAI não se dava como se deu após a Constituição de 1988, reforçando que no período democrático tais questões melhoraram bastante, mas que nos

---

<sup>75</sup> Grifos meus.

últimos anos vêm piorando novamente, com o desmantelamento do órgão, déficit de servidores e falta de verbas. Em relação ao tratamento dado pelo órgão e seus funcionários às lideranças tradicionais Kaingang, Iracema manifestou que

[...] eles impediam muito dos kujás de realizar suas curas e seus trabalhos, portanto na aldeia lá, os kujás, nossos médicos, foi caçado pra parar com essas curas tradicionais. Eles diziam que a gente tava fazendo maldade, o nosso kujá era chamado bruxo. E o cacique também, era governo da FUNAI, eles impedia, mas o pai no tempo dele, ele dizia: "mas ele que é meu médico e, tua pena, tu vem mandado pelo fóg" e daí entrava sempre aquela discussão. No tempo do meu vô, ele nunca deixava o funcionário do governo apitar, ele dizia: "aqui é eu que decido com meu povo aqui, eu sei o que meu povo quer e tu tem que respeitar o nosso jeito". O kujá diminuiu nas aldeia depois que entrou evangélico. O evangélico que terminou, junto com o funcionário do governo.<sup>76</sup>

Desde os anos 1940, mas com maior força nos anos 1970 e 1980, as Igrejas Evangélicas ganharam espaço e adeptos dentro das comunidades Kaingang, fazendo com que a procura, confiança e incentivo às lideranças espirituais e medicinais tradicionais (os *kujá*) diminuísse.

Cabe lembrar que a FUNAI surge marcada pela lógica da DSN e da integração e assimilação dos povos indígenas à sociedade brasileira. Por isso, tinha como característica realizar o monitoramento e controle dos corpos e das vidas indígenas dentro dos PIs. Odila e Gabriel afirmam em seus relatos que, nas terras em que viveram, os Kaingang tinham a liberdade de circular pelas aldeias e cidades, mas que em geral só o faziam em caso de necessidade. Contudo, para ir de um PI para o outro deveriam levar uma portaria expedida pelo chefe do PI de origem, explicando o motivo e informando quanto tempo permaneceriam. Iracema afirma que, quando vivia em Mangueirinha, eles não podiam sair da aldeia sem autorização do chefe do Posto e eram impedidos de ir até a cidade, havendo fiscalização nos limites da terra indígena para monitorar o deslocamento dos Kaingang. Sair sem autorização ou permanecer mais tempo do que o determinado fora da aldeia podia ter sérias consequências.

IRACEMA: Um exemplo, eu fui um. Pra mim sair e vender meu artesanato eu tinha que levar uma ordem do chefe do posto. Se eu passava aquele dia, vendia ou não vendia, eu tinha que voltar. Ou não tinha passagem, tinha que pedir carona.

AMANDA: E era isso, nem pra fornecer o dinheiro da passagem ou auxiliar com nada?

IRACEMA: Auxiliava com nada. Daí um dia, também, eu não tinha condição de voltar, eu tive que ir na assistência social pra eles ficarem com meu artesanato pra

---

<sup>76</sup> Depoimento de Iracema Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Porto Alegre/RS, 31 de jul. de 2019.

mim voltar. Fiquei um dia após o dia que eles tinham marcado e eu fui presa. Fui presa três dias, um dia sem comer.<sup>77</sup>

Em relação às detenções, estas eram cumpridas na cadeia da aldeia, que geralmente consistia em uma ou várias celas em uma edificação dentro do próprio PI. Perguntei à Iracema se a chefia do Posto ou algum funcionário do SPI ou da FUNAI fornecia alguma documentação sobre essa prisão ou o que a havia motivado, ao que ela respondeu que não, que tudo “ficava na conversa só, e caso a gente contasse ia de volta pra cadeia”. Aparentemente, a dinâmica das prisões nas aldeias é algo herdado do período do SPI que continuou sendo utilizada pela FUNAI. Iracema não se recorda com certeza, mas lembra de um episódio em que seu pai foi preso, e das duras condições enfrentadas por ele.

[...] O meu pai foi vítima do tempo do SPI, que é do tempo do coronel, não sei se tá vivo, que era chefe lá do governo que mandava castigar. [...] o pai era fiscal indígena, sem contrato nem nada, mas era essa voz, e o cacique que dizia que ele era fiscal pra fiscalizar a divisa, e daí ele confiscou as armas do branco que tava caçando ilegalmente. Pegou e prendeu o branco e tirou as armas deles, né? Bastou só isso e o coronel teve que botar ele na cadeia, meu pai. 30 dias. [...] E o que que ele [o coronel] fazia nessa cadeia, ele de manhã jogava água fria, pro pessoal não dormir. O meu pai não morreu aquela época por causa que nosso Deus, nosso Tupé, cuidava ele. E tudo isso meu pai passou na mão dos funcionários do governo.<sup>78</sup>

As arbitrárias prisões e punições às quais diversos indígenas foram submetidos não foram eventualidades. Importante mencionar que o nome do pai de Iracema, Alcindo Peny Nascimento, aparece em diversos momentos nas fontes - tendo sido um dos Kaingang que depôs na comissão que gerou o Relatório Figueiredo -, pois tinha um papel de autoridade entre os Kaingang de *Nonoai*. Tal característica apareceu também em sua fala durante a 8ª Assembleia de Chefes Indígenas, realizada com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Ijuí, em abril de 1977, e que consta nos autos da CPI realizada naquele ano, documento no qual constavam as manifestações de Hod Fei, abordadas no capítulo dois.

O nosso sentimento que eu vivo preocupado é a nossa situação dentro da área. Eu sou responsável pelos meus Índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a Funai vem prometendo ajuda pro Índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do Índio, e onde é que tá esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do Índio pro bem da Funai. A Funai não tá fazendo interesse pro Índio. Promete melhorar as casas dos Índios. A nossa área não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a Funai. Já era tempo de tirar esses intrusos que o Índio não tem mais onde fazer lavora. Então por que a Funai escreveu o Estatuto do Índio? Pra ficar no arquivo, de certo! Se quisesse funcionar, que provasse. É isso, que vida será a de nossos filhos mais tarde? Espantado pelos intruso. A prova está nesse moço aqui; foi espantado lá de Nonoai pelo intruso. O chefe de Posto que quer

<sup>77</sup> Depoimento de Iracema Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Porto Alegre/RS, 31 de jul. de 2019.

<sup>78</sup> Depoimento de Iracema Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Porto Alegre/RS, 31 de jul. de 2019.

fazer pelo Índio não presta, então a Funai procura um jeito de tirar fora. O chefe de Posto que espanca o Índio, esse presta pra Funai. Então a Funai podia consultar o Índio primeiro pra sentir o seu problema. (do Boletim nº 68 do CIMI, p. 7 e da CPI de 1977, p. 363)

Desse modo, partindo de relatos como os de Iracema e Alcindo e dos depoimentos concedidos às diferentes Comissões de Inquérito que foram realizadas ao longo da ditadura, é possível identificar a existência de uma repressão sistemática aos indígenas, com a intenção de controlar seus corpos, suas vozes e seu espaço através de ações típicas do TDE. Prisão, tortura e silenciamento são fatores que disseminaram uma cultura do medo entre as comunidades Kaingang, foram práticas violentas adotadas pelo órgão indigenista que, paradoxalmente, tinha como obrigação formal “preservar” as vidas indígenas, assistindo-os em suas necessidades. Todavia, ao mesmo tempo, agia clandestinamente de forma contrária ao seu propósito de existência. Por vezes, o órgão estatal forçava alguns indígenas a punirem os outros, criando divisões e tensões dentro dos PIs, seguindo a lógica colonialista de “dividir para conquistar”. Além disso, por considerarem os indígenas pessoas com responsabilidade relativa, como menores, sujeitos e sociedades “atrasados”, os funcionários do Estado percebiam-se em posição de poder, em relação a eles; tal postura acarretava, conseqüentemente, de forma consciente ou não, na presença da *colonialidade* em suas decisões e práticas. Ou seja, inevitavelmente, muitas das ações de tortura e silenciamento também vinham imbuídas de considerável dose de racismo. No capítulo anterior, apresentei documentos e casos que evidenciavam a presença da *colonialidade do poder* nas práticas promovidas pelo TDE vigente no período, como, por exemplo, nas violências praticadas contra Hod Fei e Xangu. Na fala de Manoel, se pode verificar o quanto foi empregada, abrangente e opressiva a *colonialidade*, ao buscar se introjetar na própria percepção do sujeito sobre si mesmo, prejudicando sua autoestima e sua saúde psicológica. Exposto isto, abordarei agora alguns temas que apareceram de forma bastante contundente nas entrevistas: a questão da educação escolar, da alimentação, do atendimento à saúde e da violência enfrentada pelas mulheres indígenas.

A educação escolar indígena, durante a ditadura, se deu de forma bastante complexa, pois era um elemento fundamental nos projetos baseados em uma concepção etapista e integracionista, que era alicerce das políticas indigenistas<sup>79</sup>. Odila e Iracema chegaram a frequentar as escolas que existiam dentro dos PIs em que viviam. Odila seguiu seus estudos

---

<sup>79</sup> Sobre a história da educação escolar indígena ver: BERGAMASCHI & SILVA (2007), LUCIANO (2011) e MEDEIROS (2018). Em relação à educação escolar Kaingang no Rio Grande do Sul, ver: BERGAMASCHI & VEZON (2010), MEDEIROS (2012), CLAUDINO (2013), FERREIRA (2014), CARDOSO (2014), BERGAMASCHI & MEDEIROS (2019) e BERGAMASCHI; ANTUNES & MEDEIROS (2020).

na escola do *Ligeiro* até o que então era chamada 8ª série; depois, ela e suas irmãs passaram a estudar em colégios da região, fora da área indígena. Quando perguntada sobre como eram os professores, respondeu que

Eram branco, e índio também, misturado. Eram mais branco, porque naquele tempo não tinha kaingang ainda assim professor. Daí naquele tempo que eles começaram, tinha o colégio agrícola aqui em Tenente Portela né? Então ali que começou a formar os professores indígenas.<sup>80</sup>

O colégio agrícola ao qual ela se referiu se encontrava dentro do PI *Guarita*, na cidade de Tenente Portela e foi uma experiência modelo da FUNAI, em parceria com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e em convênio com o *Summer Institute of Linguistics*, na qual selecionaram jovens indígenas da região Sul para realizarem uma formação como monitores bilíngues<sup>81</sup>. Esses monitores foram, então, contratados pela FUNAI para que pudessem ensinar, tanto em português quanto em Kaingang, com o objetivo de usar esses professores no projeto de “progressiva” integração dos indígenas à sociedade nacional (INÁCIO, 2010). Pelo que foi relatado por Odila, sua educação na escola do PI foi similar à que era oferecida nas escolas rurais da época, sem levar em consideração a especificidade de estar dentro de uma terra indígena, em particular uma terra Kaingang, mas sem episódios significativos de discriminação. Entretanto, para Iracema, as poucas aulas que teve no PI de *Nonoai* se tornaram traumáticas.

Em Nonoai, tinha colégio que o governo deu pra estudar, só que eu entrei, eu acho que eu tinha uns 9 anos já. Daí já sabia a verdadeira história, que é nossa dos Kaingang e daí eu fui. E fui umas 2 semanas, na próxima semana, a professora que era *fóg*, que era branca... eu gostava de ir mais na aula que a índia dava, a indígena que se formou, a minha tia. Mesmo ela era professora, mas ela dava igual português, ao invés de dar nossa aula de dialeto. [...] gostava mais da aula com ela porque era parente, e tu falava em kaingang com ela e ela sabia já o que tu tava falando e na aula da *fóg*, da branca, eu não pude concluir o meu ensino, nem 1º nem 2º por causa que na história eu contestei. Ela disse que "hoje nós vamos estudar a história do nosso país" e como eu gostava de ouvir história do meu vô eu achei que era a mesma coisa, só que daí ela disse "crianças de pé, olha, quem descobriu o Brasil foi o senhor tal, Pedro Álvares Cabral" daí eu disse "ó professora, não é não, meu vô disse que é outra coisa, que não é esse, porque nós já tava aqui, que esse era um viajante que veio aqui, que trouxe as turma pra ocupar nosso espaço". "Veio invadir", eu disse pra ela. "Teve invasão", portanto, nessa história de invasão, ela me mandou ir pra frente do quadro, eu pensei que era pra escrever, daí pediu prum aluno me trazer uma espiga de milho, debulhou e botou pra eu ficar de joelho em cima. Eu sei que fiquei ali até a hora de sair pra ir pra casa. Quando eu cheguei em casa o meu vô me

<sup>80</sup> Depoimento de Odila Inácio concedido à Amanda Oliveira. Terra Indígena Serrinha/RS, 06 de ago. de 2019.

<sup>81</sup> Andila Inácio, irmã de Odila, formou-se na primeira turma de monitores bilíngues do Centro de Treinamento Clara Camarão (CTCC), no PI Guarita. Andila, em um memorial, afirmou que foi selecionada pela FUNAI que informou seu pai que em poucos dias ele devia prepará-la para sair de sua terra natal (PI Carreteiro) e ir estudar no CTCC, em regime de internato. Seu relato sobre as experiências vividas na formação de monitora bilíngue demonstram o caráter opressor e integracionista que o projeto tinha (INÁCIO, 2010).

viu, minha roupa que era comprida sangrando, "que que deu minha filha? tu caiu minha neta?", "eu não", daí ele disse "onde é que tá machucado?", daí eu mostrei meu joelho né, tava sangrando. [...] Daí ele disse pra mim "minha neta, tu não vai mais nessa aula, eu vou te ensinar como escreve teu nome, tu não volta mais". Então não cheguei nem 2ª série, nem terminei nem o 1º nem o 2º até agora.<sup>82</sup>

Ao contar essa experiência Iracema se emocionou. O que ela viveu foi uma situação difícil, na qual sua história foi desmerecida e tida como falsa em função da história da professora. Encontrou-se em uma posição na qual era obrigada a renunciar àquilo que conhecia para ter uma educação escolar não-indígena, ou então, era punida por defender sua própria visão da história, sendo essa contada através das gerações pelos Kaingang, mas que não constava nos livros. Este momento vivido por Iracema demonstra que a violência enfrentada pelos indígenas ao longo da ditadura não se deu apenas no âmbito político ou em disputas diretas por suas terras, mas também em outros aspectos das suas vidas, com a intenção de destruir sua subjetividade, crenças, história, identidade.

A ditadura aprimorou uma política herdada e deliberada de colonização, com a intenção de controlar os corpos e as mentes dos indígenas, através da deslegitimação de seus conhecimentos e modos de viver e ser. Em outras palavras, negando-lhes sua humanidade, utilizando a educação como uma forma de garantir o controle sobre as diferentes gerações que se formaram procurando inculcar um sentimento de inferioridade em relação aos *fóg*. Sendo assim, a educação escolar tinha um papel importante na política assimilacionista da FUNAI, assim como teve na época do SPI. Desse modo, a educação escolar indígena do período ditatorial pouco se difere em termos de objetivo e de conteúdo do período anterior - fosse sob administração de ordens religiosas ou dos órgãos indigenistas -, porém se diferenciam na profundidade e no refinamento com que a *colonialidade* e o racismo, já arraigados nas políticas desenvolvidas para os povos indígenas, passaram a se apresentar no cotidiano das aldeias, principalmente, no das crianças.

Outro aspecto, essencial à sobrevivência de qualquer ser, é a alimentação. As condições de alimentação dos Kaingang ao longo da ditadura foram extremamente duras, inconstantes. Tanto Iracema como Odila falaram sobre os problemas enfrentados pelo povo para conseguir se alimentar, sobrevivendo muitas vezes na base de uma dieta restrita a feijão e farinha de milho. Além disso, o pinhão, fruto da araucária, desempenha um importante papel social e nutritivo para as comunidades Kaingang desde tempos imemoriais, sendo sua colheita e consumo tradicionais. Iracema comentou que, quando estava no Paraná, um indígena que trabalhava para a FUNAI obrigava os outros Kaingang, na época da colheita do pinhão, a

---

<sup>82</sup> Depoimento de Iracema Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Porto Alegre/RS, 31 de jul. de 2019.

trabalhar colhendo-o exaustivamente, dando em troca apenas 1kg do alimento para cada família se alimentar durante o mês, o que não era suficiente para todos. Além disso, os Kaingang eram proibidos de ir à cidade para vender seu artesanato sem autorização. De acordo com Iracema, este mesmo indígena levava o artesanato dos demais para vender na cidade e entregava-lhes somente uma parte do ganho, que também fazia falta para as necessidades das famílias.

No quesito alimentação, a invasão das terras Kaingang por colonos também é um fator que deve ser levado em consideração. O caso da terra indígena de *Nonoai* é ilustrativo a respeito do tema. A criação de uma Reserva Florestal dentro desse território causou a redução da área do PI. A Reserva tornou uma série de fontes de alimento dos Kaingang inacessíveis (mel, caça, frutos, sementes etc.). A consequente ocupação efetiva da terra indígena, realizada pelos colonos, diminuiu consideravelmente o espaço de cultivo e criação indígenas. Assim, é importante reconhecer que a insegurança alimentar experienciada pelos Kaingang prejudicou profundamente não só o corpo, causando desnutrição física, mas também atingindo a dimensão psicológica e o espírito dos sujeitos atingidos, pois o ato de se alimentar não se reduz a uma ação para saciar uma necessidade básica, mas tem uma dimensão cultural e social muito importante para os seres humanos.

A questão da alimentação também se relaciona com a saúde Kaingang. A assistência à saúde indígena, a forma como se dava, ou, na maioria dos casos, a falta dela, se demonstrou um dos assuntos mais graves abordados pelos entrevistados. Eles relataram que não havia médicos dentro das aldeias, somente enfermeiras que atendiam numa precária enfermaria dentro do PI. Para atendimento médico, eles dependiam que um dos servidores da FUNAI os levasse até a cidade, sendo que, diversas vezes, se recusaram a cumprir tal tarefa, mesmo sendo sua obrigação, levando ao falecimento de diversos indígenas. O relato mais sensível veio de Gabriel, o qual reproduzo abaixo:

[...] E o índio próprio não via nada, perdia seu filho, sua mulher, de doença ali. Mas foi difícil, tem hora que dava aquela doença de sarampo, catapora, bexiga ou tuberculose, mas era difícil. Eu fui uma das pessoa que sofreu da questão da tuberculose e depois eu também fui um dos que foi encarregado pra ajudar o médico a ir na casa das pessoas que tinha a tuberculose. Eu sofri, fiz um tratamento de 2 anos na época, me curei, e colocaram eu pra visitar as pessoas que tinham tuberculose e pra orientar como é que eu tomei os remédios e fiquei são, tudo. Então a questão da saúde eu sempre trabalhei, nunca deixei, até agora eu sou, se tem uma pessoa que fica doente aqui e não tem condições de ir, se vem me pedir "me faz uma corrida, eu quero levar meu filho, ou qualquer coisa, levar no hospital eu te pago a corrida pra você me levar", eu nunca cobreí. Porque a gente sabe, quando a gente tá necessitado e a gente não tem onde se socorrer... Porque a minha mãe morreu ganhando nenêzinho e essa tal de parteira que eu tô falando, elas não fizeram tal como tinha que fazer, dali acho que uma, ela ganhou a criança como nessas horas

mais ou menos [cinco horas da tarde] e quando era umas oito horas da noite ela faleceu. [...] Eu tinha [...] uns 11 anos mais ou menos. Daí tem a criança que ela ganhou quando faleceu, hoje se tu vê parece que ele tá mais velho do que eu. [...] Outro meu tio que pegou ele pra criar ele, porque meu pai não tinha condições, e daí, quando era duas, três horas da madrugada tinha uns americanos que moravam em Nonoai, no posto ali, como não tinha ninguém pra dar o recado pra nós, pra vir buscar nós na época, ele se prontificou de vir buscar nós, lá em Planalto. De Nonoai a Planalto. Pra nós vir ver a nossa mãe, daí quando nós chegemo nessa tal de enfermaria, a nossa mãe tava ainda em cima da cama, morta, e esse meu irmãozinho tava no braço dela ainda. [...] eu era autoridade lá em Nonoai, lá em Planalto também, nós não tinha condição, não tinha carro, nada, e ainda tinha o trator da comunidade, eu levava gente de trator pra Planalto, por falta de condição. Uma vez eu levei uma mulher que tava pra ganhar neném, levei de em cima do trator ela ganhou o neném na estrada pra mim. Às vezes, a enfermeira que trabalhava [eu] andava com ela no trator e nem luz não tinha, ela tinha que tá com uma lanterna na frente sentada assim, alumando pra eu poder ir. Uma vez a polícia me pegou em Planalto, eu andando ali na cidade, e a mulher ali, ganhou nenê, mas nós tinha que levar igual pro hospital, e daí levemo ela e a polícia passou por nós e daqui a pouco fez a volta e veio atrás de nós, mas nós já tava chegando na cidade, parou ali e mandou nós encostar. E o trator não tinha arranque, daí ele mandou desligar o trator e eu disse "Não, eu não posso desligar o trator, eu tô com uma mulher gestante que eu tava trazendo e acabou de ganhar neném na estrada e eu tô levando pro hospital e eu não posso deixar minha índia morrer". Daí ele disse "pode ir então, vou te acompanhar" [...], mas nem dizer assim "então bota ela dentro do camburão aqui que eu já vou socorrer ela", nem isso disse, "vão indo que nós vamos atrás de vocês".<sup>83</sup>

A falta de assistência à saúde gerou vários surtos de sarampo, catapora, varíola, tuberculose, entre outras doenças. Gabriel falou um pouco mais sobre como conseguiu se curar da tuberculose, em parte, pelo esforço de seu pai, Antônio Francisco Nascimento, que foi a uma reunião sobre a criação de um Posto de Saúde na cidade de Planalto (próxima a terra indígena de *Nonoai*) e procurou atendimento urgente para seu filho. Gabriel conseguiu fazer o tratamento porque seu pai se preocupou em buscar ajuda fora da aldeia e da FUNAI. O momento em que Gabriel relatou a perda de sua mãe durante o parto de seu irmão foi de muita comoção. Era visível o impacto imenso que essa perda, nessas condições, lhe causou.

Outro assunto que foi abordado em minha conversa com Iracema foi sobre a violência sexual e de gênero sofrida pelas mulheres e meninas Kaingang no período: em especial, no caso de *Nonoai*. Como mencionado anteriormente, no início dos anos 1960, parte da terra indígena de *Nonoai* foi transformada em Reserva Florestal pelo governo do estado do RS. Consequentemente, foram designados servidores estaduais para realizarem a segurança deste espaço. Estes viviam dentro da área da Reserva e, em diversos momentos, repreendiam os indígenas que entravam dentro da área para caçar, pescar ou buscar mel, obrigando-os a comer os alimentos obtidos ainda crus, na presença deles, de acordo com Gabriel. Em relação ao tratamento recebido pelas mulheres, Iracema relatou histórias muito duras.

---

<sup>83</sup> Depoimento de Gabriel Nascimento concedido à Amanda Oliveira. Terra Indígena Serrinha/RS, 05 de ago. de 2019.

[...] É, isso aconteceu em Nonoai [caso de assédio sofrido por Belmiria Vitorina Kanheró], no tempo que tinha os guardas que cuidavam da reserva ali, portanto é quase, não digo maioria porque tem os indígenas que têm filhos misturados, filho que tinha com esses guarda, que levavam bebida para os pais das meninas, embebedavam a família, depois eles dormiam com as meninas na marra, e isso aconteceu. E após tantas coisas que aconteceu, uma menina foi morta por estupro, e a gente acredita que foi eles mesmo, mas eu não posso dizer na frente do juiz que era aquele, só que acontecia né. [...] O que eu fiquei mais com medo foi quando eles [os Kaingang], em Nonoai, quando eles começaram a lutar pela saída dos guardas da reserva. Daí que a gente que é mulher e moça se preocupou mais, como já tinha acontecido aquilo com a jovem na aldeia. Mas graças a deus os nossos jovens que era a nossa segurança, defendia nós, e nós também, a minha mãe também, eu não digo que eu orava, mas rezava nossas rezas kaingang e queimava e que falava com nosso encantados pra proteger nós, pra mim eles que defendeu nós. [...] acho que eu tinha uns 12 anos, minha avó era viva, quando aconteceu de 3 meninas que tinham sido pegadas na divisa. 3 meninas tinham falecido por violência sexual. Foram estupradas na divisa da aldeia...<sup>84</sup>

As ameaças de assédio, as violências, os estupros e os feminicídios fizeram parte do cotidiano das mulheres Kaingang durante a ditadura brasileira. Quando indaguei se em algum momento dessa época de sua vida ela sentiu medo, Iracema diretamente se reportou aos conflitos em relação à atuação e à presença dos guardas florestais próximos à área indígena. É sabido que situações como essa fizeram e fazem parte da realidade enfrentada por muitas mulheres no mundo. Reconheço que este tema merece uma análise aprofundada que escapa do alcance deste trabalho. No capítulo anterior mencionei que a violência contra as mulheres indígenas é histórica e complexa, calcada na pressuposição dialética de que se seus territórios são passíveis de invasão, seus corpos também (SMITH, 2014); entendo que tal argumentação se sustenta diante dos relatos lidos e ouvidos.<sup>85</sup>

Expostas tais situações vivenciadas e narradas pelos entrevistados, parece-me importante trazer um conceito específico que ajuda na compreensão do que motiva que situações como as relatadas tenham sido possíveis: a *necropolítica* (MBEMBE, 2018). De acordo com Achille Mbembe, em contextos de colonização tardia, foram e são exercidas como formas de dominação da vida dos sujeitos colonizados, práticas de deixar e fazer morrer. Tais sujeitos são considerados como menos humanos que os colonizadores/brancos, como “selvagens”, pois “Aos olhos do conquistador, ‘vida selvagem’ é apenas outra forma de ‘vida animal’, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão” (2018, p. 35). Reafirma-se aqui, através da perspectiva de

---

<sup>84</sup> Depoimento de Iracema Nascimento à Amanda Oliveira. Porto Alegre/RS, 31 de jul. de 2019.

<sup>85</sup> Acredito que, em outro momento, uma leitura mais densa de bibliografia que trate sobre a interseccionalidade - analisando a congruência das opressões de classe, gênero e raça - aliada a uma maior articulação com as particularidades da realidade das mulheres indígenas poderia em muito contribuir para a compreensão da gravidade e dimensão de tal questão.

Mbembe, a concepção de que o período da ditadura, em relação aos povos indígenas, se caracteriza como uma nova onda do processo de colonização iniciado na Conquista e, portanto, por ser uma nova onda, adquire novos aspectos para ser bem-sucedida.

Salienta-se que, em tais contextos de colonização tardia ou de reconfigurações colonialistas, “a soberania [do Estado] é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p.41). Dessa forma, a política estatal da ditadura para os povos indígenas, aplicada por seus órgãos oficiais, visava “civilizar”, “assimilar” e “integrar” esses povos à sociedade brasileira, ou seja, em última instância, objetivava seu efetivo desaparecimento, se caracterizando, assim, como uma *necropolítica*. Entendo que, independentemente das relativizações possíveis em relação às concepções integracionistas e assimiladoras arraigadas na política indigenista do período, não se pode persistir, diante dos eventos e casos abordados, na interpretação de que as mortes e violências sofridas pelos indígenas foram apenas “efeitos colaterais” das políticas econômicas desenvolvimentistas. Defendo que sejam reconhecidas enquanto práticas de TDE, de um jeito ou de outro, buscava o fim físico, cultural e espiritual desses povos e sujeitos com o intuito de melhor realizar seus empreendimentos econômicos, abrindo suas terras à exploração e ao mercado com o seu extermínio.

### 3.2 A atuação da imprensa

Após o levantamento de mais de 260 notícias sobre os Kaingang no Rio Grande do Sul entre 1963 e 1988 realizada a partir do Acervo do Instituto Socioambiental (ISA), pareceu-me importante incorporar tais fontes, principalmente, para compreender que visões sobre os indígenas eram construídas pela imprensa no período e que eventos e assuntos sobre eles eram considerados relevantes para serem reportados à sociedade brasileira<sup>86</sup>. Não sendo possível realizar uma análise profunda de todas as informações coletadas, nem tampouco apresentar cada uma das reportagens neste momento, selecionei aquelas que considere mais

---

<sup>86</sup> Gostaria de explicitar que não realizei uma pesquisa na Imprensa da época, mas sim, utilizei de fontes de imprensa do período que foram levantadas a partir de uma pesquisa no site do Acervo do ISA. Ou seja, foram levantados recortes de jornais e matérias especiais sobre os Kaingang entre 1963 e 1988 a partir da seleção/coleção prévia realizada pela equipe do ISA na montagem de seu acervo digital. Sendo assim, poderia dividir o material em duas categorias: imprensa tradicional e imprensa alternativa. Caracterizo como imprensa tradicional os jornais de maior tiragem, ligados a grupos econômicos e que influenciavam amplos setores sociais, apesar de reconhecer que apresentam cada um suas particularidades (*Folha da Tarde, O Estado de S. Paulo, Correio do Povo, Jornal do Brasil* etc.). A imprensa alternativa se caracteriza pela produção materiais que procuravam contrapor e se diferenciar da imprensa tradicional e do que era publicado por ela, sendo geralmente gerenciada de maneira independente por grupos de jornalistas (*Coojornal, Movimento e Repórter*).

significativas ou recorrentes, que dialogam com os eventos e documentações abordados ao longo do trabalho. Destarte, segui uma ordem cronológica para melhor inteligibilidade do desenvolvimento dos temas apresentados.

Entre os anos de 1963 e 1968, as principais notícias se referem ao processo de intrusão das áreas indígenas por colonos, por vezes com incentivo do Instituto Gaúcho de Reforma Agrária (IGRA) e conivência do Serviço. Tais matérias abordam a tensão criada pelo grande contingente de pessoas que adentrava as terras indígenas, causando enorme preocupação nos Kaingang e um imenso constrangimento ao SPI, apontado pela imprensa como um órgão corrupto e incapaz de cumprir com suas funções, como garantir a defesa das terras indígenas. Entretanto, no final de 1963, após a nomeação do médico-sanitarista Noel Nutels (respeitado dentro do meio indigenista) para a direção do SPI, foi noticiada, pela *Folha da Tarde*<sup>87</sup>, uma futura reunião envolvendo diversos especialistas (etnólogos, antropólogos, sanitaristas, etc.) e representantes do governo, para discutir e elaborar uma nova política indigenista a ser realizada pela administração de João Goulart. Ou seja, apesar da invasão das terras indígenas (incentivada por integrantes do Partido Trabalhista Brasileiro, o mesmo do então presidente) ou até mesmo em virtude dos problemas decorrentes, o governo de Jango procurou reelaborar a atuação do órgão indigenista. Entretanto, não encontrei nenhuma informação sobre tal encontro e/ou seus desdobramentos.

O ano de 1967, em especial, foi marcado por uma sequência de matérias escritas por Thomaz de Aquino Lisboa e Egydio Schwade - então seminaristas e posteriormente destacados membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) -, publicadas no *Correio do Povo*<sup>88</sup> entre abril e maio, denunciando a situação dos diversos Postos (sob responsabilidade

---

<sup>87</sup> FOLHA DA TARDE, “Será feito levantamento sôbre problema do índio brasileiro”, 30/12/1963. Fonte: Documento nº 11024\_20100413\_125526, Acervo ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>88</sup> CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - I”, 20/04/1967. Fonte: Documento nº 9029\_20100219\_134050, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - II, 21/04/1967. Fonte: Documento nº 9077\_20100222\_114811, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - III, 25/04/1967. Fonte: Documento nº 9078\_20100222\_120215, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - IV, 26/04/1967. Fonte: Documento nº 9664\_20100308\_18053, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - V, 29/04/1967. Fonte: Documento nº 9080\_20100222\_122218, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - VI, 03/05/1967. Fonte: Documento nº 9082\_20100222\_123353, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - VII, 04/05/1967. Fonte: Documento nº 9095\_20100223\_084551, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - VIII, 06/05/1967. Fonte: Documento nº 9103\_20100223\_093630, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - IX, 07/05/1967. Fonte: Documento nº 107\_20100223\_100311, Acervo ISA. Disponíveis em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

do SPI) e Toldos (sob responsabilidade do governo do RS) visitados por eles. A primeira matéria produzida por Lisboa e Schwade foi realizada a partir de uma visita ao PI *Nonoai*; nela destacaram o histórico de intrusão da área e uma entrevista com o cacique Alcindo (“Perni” em Kaingang). Provavelmente estavam se referindo ao cacique Alcindo “Peny” Nascimento, pai da entrevistada Iracema Nascimento. Alcindo ressaltou o nervosismo e os problemas enfrentados pelos Kaingang com a invasão dos colonos desde o início dos anos 1960, e a falta de apoio do SPI para enfrentar a intrusão no seu momento mais crítico.

A segunda matéria trouxe um histórico da diminuição das terras indígenas no RS após os processos de demarcação no início do século XX, apontando inclusive a completa extinção de certas áreas. A reportagem seguinte destacou o relato do cacique Antônio, também em *Nonoai*, no qual descreveu o assassinato de um indígena por intrusos (se refere a eles como ‘polacos’), a pedradas, assim como um ataque por ele mesmo sofrido que reproduzo abaixo como se encontra na notícia.

“[...] Bão, então, quando cheguei em casa a filha me disse: “Pai, alí tem um intruso acampado no nosso rocío”.

Bão, eu disse, então tá, vô a Planarto vendê a porca e depois eu vô lá. De vorta de Planarto eu passei alí, onde tava o intruso acampado. Quilômetro mais o meno, antes de chegá o acampamento, cheguei na casa dum vizinho meu. Eu estive alí no escurecê. Cruza uma carroça de mudança. Perguntei ao dono da carroça: “Ond’ê que vai essa carroça?” - Não me respondeu. Falei duas veiz e não me respondeu. Bão, então deixei passá. [...] Depois que passaram, já de noite, eu cruzei. E eu passava alí onde era o acampamento. Antes de chegar no acampamento, eles chegaram e vieram fazê espera p’rá mim na estrada. Não cheguei ao acampamento. Me pularam de quatro. E eu ia passando alí, a hora que o animar se negô eles passaram a mão na rédea, ele deu uma negada, então eu caí. Aí tomei uma paulada no peito. Inda quando me endireitei tomei outra paulada. Aí, caí sentado. Quando tomei essa paulada na cabeça, então, a segunda, eu caí, que eu vi um me ameaça p’rá me dá um tiro. Eu vi quando me deram. Mais eu me ladeio. Não me pegô. E ali tomei outra paulada. Então, aí não vi mais nada. Aí se acamparam. Me deixaram por morto, me arrastaram alí uns 30 metro, mais o meno, e me deixaram ali arrastado, nesse sangue atirado ali. [...] Então, tinha um vizinho ali. Ouviu baruío, veio um guri vê alí. Achô que era eu. Aí ele foi contá prô meu irmão, que era capitão. Ficô no meu lugá. Vieram atendê ali. Não acharam meu vestígio... Alumiamam c’um facho p’rá li. Campeia dalí... Acharam... por onde me arrastaram. Então me descobriram. Mas eu já “tava tirado como morto”. Tava morto. Aí me ergueram. Veio o capitão. Foi dá parte na pulícia da gerar. Então, veio o tenente alí. O sargento, veio atendê com a pulícia. Ali me ergueram numa rêde e me levaram num pano, inlh’ado, morto, na faixa, onde um jeep me pegava. De imediato eles prenderam os home, tomaram inté o revolve dêsse que me atirô. Então me levaram no Planarto, no hospitar. Eu não me cunhecia mais por nada, mas o doutô tava achando que eu não voltava, mais eu morria. De fato, levei quatro dia p’rá mim conhecê Planarto, um povoado que sempre tudo dia tô transitando, sei casa por casa. Quatro dia p’rá mim vortá! Tive nove dia no hospitar, depois vim p’rá ca [...] Quando foi treis dia o chefe disse p’rá mim: “Nico - sou apelidado de Nico - eu tenho me virado. Fui ao Rio p’rá defendê voceis p’rá tirá esses intruiso, fui a Curitibaí fui a Porto Alegre, não posso mais, - disse - então agora voceis se virem”.

O Coroner, que era de primero, naquêle tempo, o Eran, disse p’rá mim: “Eu queria que tu fôsse comigo em Passo Fundo, no jornalista, botá tudo em jorná”. O meu

irmão disse: “Não vá, pois nem no fragrante não enxerga, não vieram te atendê aqui, vão te bobiá por lá”.

Então eu respondi: “Não, meu irmão, já não morri, e agora p’rá não ficá discunfiado comigo, eu vô acompanhá êle”. Como fui. Mas afinar, do jeito que fui, fui só passíá por lá, não deu resultado nenhum.

Mas como eles me disseram que se fôsse virá, eu fui a Porto Alegre, com o governadô. Fui eu, meu irmão, mais otro primo meu. Então, aí nós fumo, me queixei por lá, mostrei a cisura que tava na cabeça, ainda tava infeccionada. Tive inté na Secretaria da Agricultura. Fui no palácio. Conteí. Demoremo treze dia lá, inté que nós telegrafiam a Rio. Então veio um chefe lá, em me lembro... o irmão deve sabê o nome. Mais nós se apuremo. Deu uma tempestado forte. O rio Guaíba deu enchente. Cobriu muitas casa ali, fiquemo assustado. Então pidimo a passage p’rá nós vim atendê nossa família aqui. Mas eu quexei, conteí tudo como foi. Acharam que nós não tinha voiz ativa coisa nenhuma...

Ainda na minha vorta êsse coroner Eran achô que eu tava errado e com aquela cisura que eu tinha na cabeça, me tranca na cadeia treze dia. Treze dia senhô: eu, meu irmão e mais treis. Agora, de lá foi que vortei de nôvo p’rá Porto Alegre, me quexá o que o coroner fez p’rá mim, então aí dispensaram ele do serviço dele.” (CORREIO DO POVO, “III - Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses”, 25/04/1967. Fonte: Documento nº 9078\_20100222\_120215, Acervo ISA)

O cacique Antônio, de apelido Nico, pode ser Antônio Francisco Nascimento, conhecido também por “Nicão”, pai de Gabriel Nascimento, também entrevistado para a realização deste trabalho. Considerei importante expor o longo relato de Antônio, pois ele expressa o processo violento de disputa por espaço na área rural do RS, a falta de apoio e assistência dos órgãos competentes, assim como a punição sofrida por denunciarem as agressões das quais tinham sido vítimas, numa clara tentativa de coerção e silenciamento.

A quarta reportagem publicada abordou uma entrevista com dois Kaingang que presenciaram a extinção de sua terra indígena (Toldo *Ventarra*) e o traslado de sua comunidade para o Toldo *Votouro*, sendo suas antigas terras loteadas para os colonos pelo IGRA. Os relatos são duros, principalmente sobre as dificuldades enfrentadas logo após a transferência, a necessidade de vender os poucos bens que tinham para não passarem fome e a dor de ver sua terra ancestral agora inacessível.

A matéria seguinte continuou tratando da realidade da comunidade do *Votouro*, que havia perdido metade do seu território, sendo tal parcela também destinada ao loteamento de colonos. Além disso, contatava o consumo excessivo de álcool, generalizado na área (problema persistente em muitas áreas indígenas até hoje), e que eram os comerciantes do município de Benjamin Constant, o mais próximo do toldo indígena, os que lucravam com a venda das bebidas. Na época, uma lei proibia a venda de bebida alcoólica para indígenas, principalmente por serem caracterizados como “menores” juridicamente em função do regime tutelar; mesmo assim, os comerciantes locais lucravam com essa prática e ainda eram capazes de declarar que se transferissem os indígenas para o Mato Grosso seria um alívio para a região. Na sexta reportagem, os autores disseram sobre a retirada imensa de pinheiros da

área do PI *Cacique Doble*, e a dedicação dos chefes de posto, servidores do SPI, considerando-os como os únicos que ainda tinham alguma consideração pelos indígenas.

A sétima matéria produzida se concentrou no Toldo *Carreteiro*, localizado no município de Água Santa. Lisboa e Schwade conversaram com a família do cacique Manoel Inácio, pai de Odila Inácio Claudino, coincidentemente, também uma das entrevistadas. Cabe salientar a constatação da relação geracional entre as entrevistas e as matérias de Lisboa e Schwade, remetendo a importantes valores da sociedade Kaingang, como a transmissão oral de conhecimentos e experiências e o espaço dos mais velhos nas comunidades. Nessa entrevista com os seminaristas, os Kaingang manifestaram indignação por serem tratados como relativamente capazes, não tendo autonomia para cultivar a terra como gostariam ou de realizar outras atividades, sendo obrigados a pedir autorização para tudo que desejassem fazer. Na mesma reportagem, uma jovem reclamou que se era para ficarem removendo os indígenas e continuarem tratando-lhes da maneira como faziam, melhor seria matá-los, pois estavam cansados de sofrer, o que percebo como uma manifestação de como a política indigenista atingia profundamente a vida e a saúde (física e psicológica) dos Kaingang.

O penúltimo texto discorreu elogios à gestão de João Veloso (chefe de PI e servidor do SPI) e às condições do PI *Ligeiro* (então denominado *Paulino de Almeida*). Veloso recebeu elogios dos seminaristas, como também dos membros da Comissão Parlamentar de Inquérito da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul (CPI-AL/RS) e da Comissão de Inquérito Administrativo do Ministério do Interior (CI) – que gerou o Relatório Figueiredo -; inclusive, chegou a ser classificado como um modelo a ser seguido no resto do país. Contudo, João Lopes Veloso, em 1968, foi alvo de sindicância. Os depoimentos dos Kaingang nessa investigação - encontrada dentro do material da CPI do Índio - destoam em muito das percepções dos *fóg* sobre a vida no *Ligeiro*, como apontado anteriormente no capítulo dois, através do depoimento de Avelino Braga, e no subitem anterior, no depoimento do pai de Odila, Manoel Inácio.

Por fim, na última matéria, os autores apontam o problema gerado pelas famílias sem-terra que vinham adentrando as terras indígenas e retomaram as duras condições enfrentadas pelos Kaingang. Ainda comemoraram a instalação de uma CPI na Assembleia do RS, realizada como resposta à repercussão da publicação desse material, havendo cópias dele nos autos do processo. É importante reconhecer que, independente das boas intenções de Lisboa e Schwade e de, posteriormente, se demonstrarem aliados comprometidos com as demandas dos povos indígenas no país, seus textos reproduzem visões típicas da época, tratando o indígena como um humano menos racional e capaz que o não-indígena, um “ingênuo” diante das ações

dos *fóg*, um sujeito passivo que precisa ser salvo pelos “bons homens”. Apesar das importantes denúncias e cobranças realizadas nos seus textos, acabaram por reforçar na imprensa estereótipos que permanecem até o nosso século e são manifestados em adjetivos como: miseráveis, bêbados, ingênuos, maltrapilhos, incapazes e dependentes.

Em setembro e outubro de 1976, denúncias contra os guardas florestais da Reserva Florestal de Nonoai ganharam as páginas d’*O Estado de São Paulo*<sup>89</sup> e do *Jornal do Brasil*<sup>90</sup>. Abordei o caso no capítulo dois, por encontrar cópias do boletim de ocorrência da Brigada Militar e de uma sindicância averiguando a conduta dos guardas e o mencionei no primeiro item deste capítulo, a partir do depoimento de Iracema. As denúncias ganharam a imprensa pelas vozes de Egydio Schwade (novamente, mas agora atuando pelo CIMI) e do padre Egon Heck. Além das denúncias de assédio, espancamento, estupro e tentativa de compra de mulheres indígenas perpetradas pelos guardas, chama muito a atenção a declaração feita pelo delegado de Rodeio Bonito, Júlio César Lima da Silva. Ele apurou os casos e afirmou não ter provas materiais dos crimes, realizando corpo de delito apenas em um Kaingang e fechando o inquérito sem indiciar ninguém. Sorrindo, de acordo com o jornal, afirmou que: “Mesmo o índio que disse ter apanhado, nós examinamos e não tinha lesões. É que dizem que índio tem a pele grossa e por isso custa mais para ficar as marcas”. O racismo do delegado Lima da Silva é explícito e ilustra, de forma macabra, a visão que muitas pessoas tinham e ainda têm dos indígenas, principalmente no sul do Brasil, como seres menos humanos que os brancos. Portanto, diante do desdém que as instâncias competentes tinham sobre os Kaingang, estes não tinham a quem recorrer diante da violência dos guardas florestais.

Outro tema recorrente nos jornais refere-se à saúde das comunidades indígenas. Surto de sarampo, tuberculose, gripe, desidratação, disenteria, entre outras doenças<sup>91</sup>, se espalhavam

---

<sup>89</sup> O ESTADO DE S. PAULO, “Denunciada séria violência em área indígena no Sul”, 13/09/1976. Fonte: Documento nº 11120\_201000415\_115928, Acervo ISA. O ESTADO DE S. PAULO, “Invasões afligem Kainganges no Sul” e “Um decreto provocou o litígio”, 07/10/1976. Fonte: Documento nº 11127\_20100415\_131402, Acervo ISA. O ESTADO DE S. PAULO, “Reunião discute conflito de orientação dentro da Funai”, 10/12/1976. Fonte: Documento nº 41157\_20170525\_121012, Acervo ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>90</sup> JORNAL DO BRASIL, “Funai e Polícia procuram torturadores de índios da reserva sulista de Nonoai”, 15/09/1976. Fonte: Documento nº 11123\_20100415\_121644, Acervo ISA. JORNAL DO BRASIL, “Inquérito apura se RS ocupou área indígena”, 17/09/1976. Fonte: Documento nº 11125\_20100415\_125159, Acervo ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>91</sup> FOLHA DA TARDE, “Tuberculose ataca índios de Votouro e Nonoai”, 31/07/1970. Fonte: Documento nº 9665\_20100308\_181319, Acervo ISA. O ESTADO DE SÃO PAULO, “Surto de desidratação ameaça índios de Nonoai”, 28/01/1981. Fonte: Documento nº 11251\_20100419\_164858, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “Saúde e Funai realizam levantamento sanitário na reserva de Nonoai”, 04/02/1981. Fonte: Documento nº 11259\_20100419\_172140, Acervo ISA. O ESTADO DE S. PAULO, “Dez índios morrem em Nonoai”, 20/02/1981. Fonte: Documento nº 11267\_20100419\_175235, Acervo ISA. ZERO HORA, “Nonoai: Saúde

com facilidade por falta de atendimento, saneamento, medicamentos e planos de prevenção. Verdadeiras epidemias. Por ser um tema constante em todo o período é perceptível que as ações da FUNAI e o orçamento destinado à instituição não atingiam um nível mínimo para garantir a segurança da saúde dos indígenas. Nos primeiros meses de 1981, cerca de doze pessoas morreram no PI *Nonoai* em meio a surtos de sarampo, conjuntivite e desidratação devido à má qualidade da água consumida. Foi somente nesse momento que se realizou uma espécie de “força tarefa” entre a FUNAI e as Secretarias Estaduais de Saúde e do Meio Ambiente do RS para levantar as causas das mortes e elaborar um plano de ação para melhorar as condições de saúde em *Nonoai*. Porém, tal relatório permaneceu em sigilo uma vez concluído, sem que houvesse uma justificativa clara para isso, sendo divulgado após pressão de organizações da sociedade civil, como o CIMI e a ANAÍ. Este levantamento parece ter sido o primeiro (e único) realizado no RS visando remediar o total descaso do poder público com as condições de vida dos indígenas e a *necropolítica* exercida sobre suas comunidades.

Poucos anos antes, em 1975<sup>92</sup>, uma comitiva de lideranças indígenas do Sul do país tinha se deslocado até Brasília para cobrar da Funai medidas para melhorar a situação nas aldeias, sendo a principal delas a retirada dos colonos de suas terras; exigiam que os brancos deveriam sair das mesmas, nem que fosse à força. Tal advertência era um sinal do que viria a suceder a partir de maio de 1978, no PI *Nonoai*: o início das retomadas das terras Kaingang pelos próprios indígenas.

A retomada de *Nonoai* é um marco na história recente Kaingang e na história do estado do Rio Grande do Sul. Talvez tenha sido o evento envolvendo indígenas com maior repercussão na imprensa<sup>93</sup> durante a ditadura. De acordo com Danilo Braga, “A grande reação

---

mantém relatório sobre causas da mortandade em sigilo”, 21/02/1981. Fonte: Documento nº 11268\_20100419\_175759, Acervo ISA. O GLOBO, “Sarampo mata no Sul cinco crianças índias”, 25/02/1981. Fonte: Documento nº 11279\_20100420\_105535, Acervo ISA. CORREIO DO POVO, “União e Estado assistem os indígenas de Nonoai”, 26/02/1981. Fonte: Documento nº 11280\_20100420\_110501, Acervo ISA. ZERO HORA, “Saúde vacina em massa na reserva indígena de Nonoai”, 28/02/1981. Fonte: Documento nº 11287\_20100420\_115715, Acervo ISA. O FLUMINENSE, “Reserva não abandona seus chás medicinais”, 06/03/1981. Fonte: Documento nº 11290\_20100420\_122234, Acervo ISA. Disponíveis em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>92</sup> O ESTADO DE S. PAULO, “Índios levam à Funai o protesto de tribos do Sul”, 19/12/1975. Fonte: Documento nº 39602\_20170206\_143340, Acervo ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>93</sup> VEJA, “Os conflitos de Nonoai”, 10/05/1978. Fonte: Documento nº 11162\_20100416\_104240, Acervo ISA. JORNAL DO BRASIL, “Conflito entre kaikangues e posseiros agrava-se e um índio é ferido com facadas”, 10/05/1978. Fonte: Documento nº 11165\_20100416\_110639, Acervo ISA. FOLHA DE S. PAULO, “Colonos gaúchos pedem terras desapropriadas”, 13/05/1978. Fonte: Documento nº 11176\_20100416\_120114, Acervo ISA. COOJORNAL, “A guerra dos pobres no meio da riqueza”, Maio/1978. Fonte: Documento nº

iniciada em 1978 foi um marco importantíssimo no processo histórico dos Kaingang”, permitindo que eles surgissem no “cenário nacional como povo guerreiro” (BRAGA, 2015, p. 106). Tudo iniciou com as sete escolas que os *fóg* mantinham dentro da área e que foram queimadas pelos indígenas na madrugada do dia 4 de maio de 1978. Nos dias que se seguiram, equipes formadas por homens Kaingang visitavam uma a uma as casas das famílias de colonos para dar o prazo de saída de área, além de sacrificar alguns animais pertencentes aos brancos (como galinhas e porcos) para sua alimentação. A maioria das matérias jornalísticas consultadas reconhecem que a situação entre indígenas e colonos correspondia a uma disputa entre despossuídos; entretanto, a discriminação contra os indígenas ficava exposta, mais uma vez. Os jornalistas mostravam-se chocados pelo fato dos Kaingang usarem calças jeans e outras roupas completamente comuns, em função do estereótipo do indígena semi-nu, vestido apenas com indumentárias plumárias, dócil, passivo, visão fruto de um imaginário preso às narrativas coloniais; algumas matérias chegavam a ter um tom jocoso, não levando a sério a iniciativa indígena de retomada da terra, como demonstra o texto publicado pela *Veja*:

Como prova a retirada das famílias, os **brancaleônicos batalhões de caingangues foram capazes, no entanto, de espalhar algum temor entre os colonos**. “Índio fala até certo ponto, mas chega hora que conversa não dá mais, e aí índio faz”, explicava, sorridente, Armândio Vergueiro, 35 anos e segundo em importância dentro do grupo caingangue de Nonoai.

**Vestido à moda branca, inclusive de botas e chapéu**, Armândio se fazia acompanhar por cinquenta índios, entre os quais **não faltavam indumentárias tão inesperadas como calças jeans, camisetas olímpicas, tênis e até bonés verde-amarelos com a atualíssima inscrição “Argentina-78”**. (VEJA, “Os conflitos de Nonoai”, 10/05/1978. Fonte: Documento nº 11162\_20100416\_104240, Acervo ISA)<sup>94</sup>

É interessante observar nas reportagens que, apesar do preconceito demonstrado pelos brancos em relação aos indígenas, os mesmos reconheciam que não deveriam estar ocupando aquela área e que os Kaingang estavam corretos em retomarem a terra que lhes pertence,

---

11160\_20100416\_095813, Acervo ISA. FOLHA DE S. PAULO, “Posseiros reclamam ajuda oficial e prometem acampar nas estradas”, 21/05/1978. Fonte: Documento nº 11213\_20100419\_095948, Acervo ISA. MOVIMENTO, “A triste guerra dos Caingang”, 22/05/1978. Fonte: Documento nº 11218\_20100419\_105800, Acervo ISA. REPÓRTER, “Fon-koréin tun kaingang! (Intrusos, fora da terra caingangue)”, Junho/1978. Fonte: Documento nº 11224\_20100419\_114954, Acervo ISA. O GLOBO, “Apoena acha que revolta demonstra conscientização”, 25/06/1978. Fonte: Documento nº 8952\_20100218\_102030, Acervo ISA. O ESTADO DE S. PAULO, “Funai: grupos influenciam índios”, 26/07/1978. Fonte: Documento nº 14279\_20100721\_010311, Acervo ISA. Disponíveis em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>94</sup> Grifos meus.

como expressado pelos colonos Luiz da Cruz e Marcondes de Jesus Vieira em matéria da *Folha de São Paulo*:

“A gente sabe que as terras não são nossas e que os contratos de arrendamento já venceram não é de hoje, mas a gente entrou lá e ficou, pagando por isso. Eu tenho os recibos” - disse Luiz da Cruz. [...] Os posseiros expulsos admitem, entretanto, o direito dos índios à área integral da Reserva, como explicou Marcondes de Jesus Vieira: “Os índios estão com a razão em não querer o branco lá dentro. O que não devia mesmo era terem deixado a gente entrar”. (FOLHA DE S. PAULO, “Colonos gaúchos pedem terras desapropriadas”, 13/05/1978. Fonte: Documento nº 11176\_20100416\_120114, Acervo ISA)

Em meio a este processo, a Brigada Militar deteve três jornalistas do semanário *Movimento* por adentrarem à área indígena, levando-os para interrogatório na Polícia Federal e no Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) em Porto Alegre; suspeitava-se que não fossem realmente pessoal da imprensa e que estivessem na zona de conflito para instigar indígenas e/ou colonos ao confronto. Depois de mais de 24 horas sob poder das forças de segurança, os jornalistas foram liberados. A matéria publicada por eles no *Movimento* tentou demonstrar que a disputa de terras entre os Kaingang e os *fóg* era um conflito entre pobres, entre os marginalizados, e que apesar da legitimidade da reivindicação dos indígenas, os agricultores sem-terra, em caso de expulsão, se encontravam em uma situação muito difícil, sem ter para onde ir.

Tal concepção se torna explícita quando o jornalista Caco Barcelos, em matéria para a revista *Repórter*, classificou o evento como uma “guerra dos miseráveis: 7.500 brancos rotos contra 2 mil caingangues esfarrapados”. São nove páginas coloridas, com fotos de Assis Hoffmann (que posteriormente foi presidente da ANAÍ no RS). Apesar do tom do texto, mais uma vez, ter sua dose de subestimação em relação aos indígenas, fruto do seu contexto histórico, a reportagem traz em detalhes as ações do processo de retomada e o histórico do problema entre colonos e indígenas no PI *Nonoai*.



Figura 10: Primeira página da matéria de Caco Barcelos cobrindo a retomada de Nonoai para a revista Repórter. (REPÓRTER, “Fon-koreín tun kaingang!”, Junh/1978, p. 44. Fonte: Documento nº 11224\_20100419\_114954, Acervo ISA)

A reportagem assinada por Caco Barcelos apura o fato desde as primeiras horas da ação, acompanha as principais lideranças do movimento, as reações dos colonos e a atuação da Brigada Militar. A matéria da *Repórter* é uma fonte rica em informações e imagens, porém, apesar de compreensível para o contexto, demonstra grande dificuldade em compreender os Kaingang, suas motivações, lutas e modos de vida.

Durante a retomada foi impactante, também, a declaração de Apoena Meirelles - filho de Francisco Meirelles, os dois foram importantes sertanistas do SPI e da FUNAI -, na qual ele afirmou que percebia as retomadas como manifestação de uma “tomada de consciência” dos indígenas no Brasil, e questionou, ainda, a forma como a imprensa retratava tais eventos:

Quando a expulsão de colonos é praticada por grandes empresários, sequer sensibiliza a opinião pública. Mas o índio, quando toma uma posição e defende sua terra, tentam mostrá-lo como desumano, maldoso, exigindo-se dele apenas humanidade, enquanto os grandes empresários fazem tudo como bem querem. (O

A retomada de *Nonoai* ainda foi retratada no documentário *Terra dos Índios*, de Zelito Viana<sup>95</sup>, lançado em 1979. O filme acompanhou algumas das principais lideranças do episódio histórico, como Nelson Xangrê, Niré, Ângelo Iacan, Menfá, Joaquim Karinri e Alcides Xantê, além de outros Kaingang que também deram seus depoimentos, mas não tiveram seus nomes divulgados. A obra de Viana é um retrato importante do contexto que é considerado, por diversos povos indígenas, como uma grande reação às políticas e práticas direcionadas aos indígenas desde a formação do Brasil enquanto Estado.

Por fim, após a expulsão dos colonos, a FUNAI lançou uma nota acusando “grupos” (em especial o CIMI) de incentivarem os indígenas contra os colonos no Sul do país, o que demonstra os diversos conflitos internos que vivia o órgão estatal, já que tal colocação contrariava a declaração de Meirelles, um dos mais reconhecidos servidores da instituição. Sendo assim, fica claro que a FUNAI, ao longo dos anos, enfrentou problemas internos em torno da política indigenista<sup>96</sup>. Desde disputas entre as cúpulas do órgão e do Ministério do Interior, até manifestos públicos de indigenistas denunciando que sofriam ameaças de enquadramento na Lei de Segurança Nacional realizadas por militares que ocupavam altos cargos na Fundação e que os acusavam de serem seguidores de “ideologias estranhas”; e por vezes, antropólogos eram demitidos e substituídos por militares dentro da FUNAI por questionarem a política indigenista defendida pelos membros das Forças Armadas.

Além de intimidar seus próprios servidores, a FUNAI procurou impedir a realização de encontros entre as diversas lideranças indígenas do país. Em 1980<sup>97</sup>, foi noticiada a prisão de seis Kaingang no PI *Nonoai* pela Polícia Federal<sup>98</sup> com a intenção de impedi-los de embarcar para Brasília e participar da XIV Assembleia de Chefes Indígenas, promovida com

---

<sup>95</sup> Zelito Viana é um cineasta cearense, participou do movimento conhecido como Cinema Novo, nos anos 1970. Além de “Terra dos Índios” (1979), foi diretor de importantes filmes brasileiros como “Os Condenados” (1975), “Morte e Vida Severina” (1977), “Avaeté – semente da vingança” (1985) e produtor em “Terra em Transe” (1967), de Glauber Rocha e “Cabra Marcado para Morrer” (1984), de Eduardo Coutinho.

<sup>96</sup> O ESTADO DE S. PAULO, “Reunião discute conflito de orientação dentro da Funai”, 10/12/1976. Fonte: Documento nº 41157\_20170525\_121012, Acervo ISA. JORNAL DE BRASÍLIA, “Coronel ameaça punir indigenistas da Funai com LSN”, 23/06/1980. Fonte: Documento nº 41597\_20170621\_115209, Acervo ISA. DIÁRIO DO PARANÁ, “D. Balduino fala de repressão na Funai”, 04/09/1981. Fonte: Documento nº 39390\_20170116\_111720, Acervo ISA. Todos disponíveis em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>97</sup> CIDADE DE SANTOS, “Índios são presos no embarque a Brasília”, 26/06/1980. Fonte: Documento nº 39747\_20170215\_134056, Acervo ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>98</sup> Tal evento pode parecer inusitado num primeiro momento, contudo, é importante lembrar que a FUNAI ainda era legalmente tutora dos sujeitos indígenas, ou seja, tinha o poder de definir se eles tinham ou não o direito de sair de suas terras, deslocarem-se e/ou participar de eventos.

apoio do CIMI, na qual seria discutido o conteúdo de um documento a ser entregue ao então Papa João Paulo II, em ocasião de sua visita ao Brasil.

Além de *Nonoai*, outro PI que aparece com frequência na imprensa, principalmente a partir de 1979, é o PI *Guarita*, o maior território indígena do RS em termos de extensão. Em 1979, o PI *Guarita* chegou a ter cobertura nacional por ser a primeira comunidade indígena (e única naquele momento) a pedir sua emancipação<sup>99</sup>, aceitando os polêmicos “critérios de indianidade” presentes no projeto proposto pelo governo, que visava tornar “maiores” os sujeitos e comunidades indígenas que estivessem “aculturados”. O pedido foi encaminhado diretamente ao então Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, passando por cima da autoridade do órgão tutelar. O Ministro do Interior, após tal fato, enviou uma circular proibindo todos na FUNAI de comentarem o caso, porém, poucos dias depois, a Fundação rejeitou o pedido da *Guarita*. Os indigenistas do órgão estranharam o pedido de emancipação; consideravam que os indígenas estavam sendo pressionados a adotar tal iniciativa por políticos e agricultores que tinham interesse no arrendamento de terras, prática que havia sido proibida pelo Estatuto do Índio, em 1973.

A questão do arrendamento na *Guarita* foi tão grave que, em 1983, houve uma disputa entre duas lideranças que dividiu a terra indígena em duas áreas, comandadas cada uma por um cacique, o que gerou um enfrentamento que culminou na morte de cinco homens Kaingang<sup>100</sup>. A prática do arrendamento, comum nos PIs do RS, sempre gerou divergências no interior das comunidades indígenas, pois havia aqueles que se aliavam aos arrendatários e lucravam com isso. No caso da *Guarita*, mesmo após acordos de paz entre os grupos, a cisão provocada por esses eventos repercute até hoje.

Ao final da ditadura, o Movimento Indígena se manteve mobilizado. Duas notícias de 1988 dão sua dimensão na luta por cidadania e direitos na nova Constituição. No final de maio daquele ano, uma matéria do *Diário Popular*<sup>101</sup> abordou uma reunião entre lideranças do RS na sede da FUNAI, em Passo Fundo, para discutir a criação do “Conselho Indígena

---

<sup>99</sup> O ESTADO DE S. PAULO, “Funai desconhece emancipação no Sul”, 14/02/1979. Fonte: Documento nº 9785\_20100310\_161943, Acervo ISA. O ESTADO DE S. PAULO, “Funai proíbe as notícias sobre a emancipação”, 15/02/1979. Fonte: Documento nº 36685\_20160705\_135554, Acervo ISA. O ESTADO DE S. PAULO, “Funai rejeita emancipação”, 17/02/1979. Fonte: Documento nº 9795\_20100310\_170016, Acervo ISA. Todos disponíveis em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>100</sup> ZERO HORA, “Promessa dos índios: desta vez paz é para valer”, 23/06/1983. Fonte: Documento nº 10543\_20100330\_095701, Acervo ISA. ZERO HORA, “Interesses econômicos ameaçam pacificação na reserva da Guarita”, 25/06/1983. Fonte: Documento nº 10547\_20100330\_102529, Acervo ISA. Disponíveis em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>101</sup> DIÁRIO POPULAR, “Índios gaúchos reúnem-se para formar conselho”, 29/05/1988. Fonte: Documento nº 10039\_20100317\_130927, Acervo ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

Gaúcho”. O órgão serviria como uma representação dos indígenas no governo do estado, seguindo o modelo do que estava sendo feito no Paraná. A implementação de um órgão de representação indígena dentro do aparelho estatal tem imenso significado quando comparado ao tratamento dado aos indígenas pelos governos do RS e federal durante a ditadura. A criação de um Conselho Indígena era uma forma de reconhecer que os indígenas não teriam mais a condição de tutelados, de responsáveis relativos, na nova fase democrática que se apresentava e que, ao mesmo tempo, teriam reconhecida a cidadania (como qualquer outro brasileiro), seus direitos à diferença, e a garantia da demarcação de suas terras. Além disso, foi com a redemocratização que os indígenas conquistaram o direito ao voto<sup>102</sup>.

Expostas essa variedade de temas e eventos, o que fica compreendido sobre a perspectiva que a imprensa construiu em relação aos Kaingang é de que estes estavam constantemente desassistidos pelos órgãos responsáveis, eram considerados incapazes de tomarem atitudes autônomas para resolver os problemas que enfrentavam e quando o faziam não eram levados à sério, sendo subestimados e apontados como sujeitos imprevisíveis e desajeitados. Além disso, muitas vezes foram retratados como miseráveis, “corrompidos”, bêbados e esfarrapados, tentando assentar um contraponto à concepção de indígena criada pelo Romantismo e consolidada no imaginário nacional, em obras como as de José de Alencar<sup>103</sup>.

### **3.3 Etnocídio, Genocídio e o corpo-território como resistência**

Na introdução desta dissertação, e ao longo da mesma, mais de uma vez me remeti aos conceitos de *etnocídio* e *genocídio*, principalmente partindo das considerações de Pierre Clastres (2014). Sendo assim, dedico este último item a discussões e problematizações acerca da utilização de tais termos. Percebo que o caráter etnocida da política de integração e assimilação implementada pela ditadura se demonstrou bastante claro e concreto. Em geral, o termo *etnocídio* é socialmente mais aceito que *genocídio*, já que o *etnocídio* não é formalmente um crime, conseqüentemente, não é passível de punição. Há grande resistência nas ciências humanas e sociais em qualificar ações e eventos como genocidas, pois existe uma tipificação jurídica e criminal do termo, definida pela “Convenção para a prevenção e

---

<sup>102</sup> ZERO HORA, “Índio vota na reserva pela primeira vez”, 16/11/1988. Fonte: Documento nº 10156\_20100319\_124221, Acervo ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

<sup>103</sup> “Iracema” e “O Guarani” são duas das obras mais famosas do Romantismo brasileiro e consolidaram a imagem de indígenas do período colonial, semi-nus, inocentes e ingênuos, reforçando a ideia do “bom selvagem” que foi corrompido pela sociedade branca e está no rumo de sua extinção.

repressão do crime de Genocídio”, de 1948, e da qual o Brasil é signatário. Contudo, a resistência e o receio em utilizar o conceito se consolidou posteriormente, com o progressivo entendimento da palavra “*genocídio*” como sinônimo de “assassinatos em massa” (PALMQUIST, 2018). Entretanto a Convenção estabelece que

[...] entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a **intenção de destruir no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso**, como tal:

- a) **matar membros do grupo;**
  - b) **causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;**
  - c) **submeter intencionalmente o grupo a condição de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;**
  - d) **adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo;**
  - e) **efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.**
- (BRASIL, Decreto nº 30.822/1952)<sup>104</sup>

Ou seja, a prática de *genocídio* não se resume a mortes em massa, como por vezes é interpretada, consistindo também em ações que tenham profundo impacto na saúde física e mental das vítimas, que prejudiquem intencionalmente suas condições de sobrevivência, que transfiram suas crianças para outros grupos e que impeçam o nascimento de novas pessoas pertencentes a esse grupo, entre outras possíveis compreensões, já que muitas ações poderiam se encaixar nesta definição; tudo desde que a intenção seja destruir o grupo por questões étnicas, raciais ou religiosas. Sendo assim, na minha compreensão, a utilização do termo *etnocídio* deve sempre vir acompanhada do conceito *genocídio*, pois o primeiro é apenas uma qualificação, um identificador mais específico do crime de *genocídio* que está sendo praticado. O *etnocídio* - assim como o *ecocídio* e outras palavras que foram criadas a partir do termo *genocídio* - serve para especificar alguns dos elementos particularmente atingidos pelo crime de *genocídio* (como a cultura, o modo de vida, o ambiente onde se vive, as condições de sobrevivência etc.)

Assim, caracterizar a ditadura brasileira como “genocida” significa compreender que os discursos assimilacionistas e integracionistas compunham uma justificativa formal da aplicação de uma *necropolítica*, utilizada como uma prática clandestina do TDE, que buscava como objetivo final o extermínio, o efetivo desaparecimento, dos povos e sujeitos indígenas no país. Independentemente do número de indígenas mortos direta ou indiretamente por suas ações ou falta proposital delas, um dos aspectos mais importantes de se compreender é que sujeitos foram vitimados especificamente por serem indígenas e isto por si só, é crime. Ou seja, além do declarado *etnocídio*, objetivando exterminar as culturas indígenas (modo de

---

<sup>104</sup> Grifos meus.

vida, de ser, língua, etc.), a ditadura, através da aplicação de uma “política do fazer morrer” (fosse por negligência, falta de assistência, destruição das condições para uma *vida vivível* ou violência direta), promoveu mais um episódio do já histórico *genocídio* indígena no Brasil. Como realçado por Braga:

Assim como outros povos nativos do Brasil, os Kaingang, desde os primeiros contatos que datam os anos de 1628 a 1630, também, enfrentaram guerras com os não-indígenas, mas, também, em muitas vezes foram provocados e estimulados a criar guerra entre si. Foram escravizados, sofre com as epidemias, além da espoliação de seus territórios e o desrespeito. Estes enfrentamentos contribuíram em muito para que aos poucos este grupo indígena, também, assim como tantos outros fossem eliminados e chegassem à condição de desaparecidos como planejou e estado brasileiro desde os primórdios de sua formação. (BRAGA, 2015, p.81)

A ditadura refinou, complexificou e institucionalizou diversas das ações perpetradas contra os povos indígenas desde o período da colonização. Ao longo deste trabalho foram apresentadas situações vivenciadas pelos Kaingang no RS, como: remoção de crianças (como no caso dos filhos de Hod Fei) e outros membros do grupo (como no caso do pai de Avelino Braga) do convívio com suas famílias, espancamentos, estupros, proibição de exercer a própria cultura, falar a própria língua e de deslocar-se livremente, insegurança alimentar, negligência em relação à saúde, esbulho de terras e do patrimônio indígena, assim como a exploração de sua mão-de-obra e de seu trabalho, constantes tentativas de inferiorização e degradação do ecossistema no qual habitavam. As quais são apenas alguns exemplos de práticas genocidas que marcaram a relação da ditadura com os povos indígenas.

Depois do que foi apresentado até aqui, em especial em relação aos Kaingang, considero que o Estado brasileiro (assim como outros Estados Nacionais do Cone Sul) realizou mais de um dos atos citados na Convenção, da qual o país também é signatário. A meu ver, o *etnocídio* e o *genocídio* contra os povos indígenas não foram práticas exclusivas do período ditatorial, entretanto, por ser um regime de TDE foram intensificadas, adquiriram contornos particulares naquele momento também devido à DSN e, assim como afirma Lenton, diferente de outros genocídios, o *genocídio* dos povos indígenas das Américas não tem uma cronologia fechada (como nos casos do Holocausto, ou do povo armênio, por exemplo), uma data de início clara, ou de fim, se estendendo ao presente (LENTON, 2014, p. 36).

Deve-se salientar além disso, que tais práticas se sustentam em um pensamento que exige a profunda desumanização do outro para que sejam possíveis de serem realizadas, pois tais políticas (genocidas e etnocidas) não se aplicam a todos os cidadãos, tendo alvos específicos (LENTON, 2014, p. 43). O Estado brasileiro reconheceu que houve crime de

genocídio contra os Yanomami, em 1993, no evento que ficou conhecido como Massacre de Haximu, perpetrado por garimpeiros que invadiram suas terras. Apesar de ter acontecido no período democrático, tal crime só foi possível pelas intensas investidas da ditadura na região amazônica, forçando o contato mais intenso com os Yanomami a partir do final da década de 1960. Este é apenas um caso, no qual os agentes julgados foram os garimpeiros que efetivamente realizaram os assassinatos, mas existe ainda a necessidade de que o Estado reconheça seu papel neste e nos outros tantos casos nos quais as práticas de *etnocídio* e *genocídio* foram realizadas por agentes estatais, além dos civis, contra outros povos indígenas de forma contínua durante a história do Estado-Nacional brasileiro, e que os responsáveis (históricos e contemporâneos) sejam identificados, levando os que estão ainda vivos a responder judicialmente por seus crimes.

Tendo em mente que as categorias de *etnocídio* e *genocídio* não são opostas, nem excludentes, e que, no caso da ditadura brasileira - em específico em relação aos Kaingang no RS -, devem ser usadas em conjunto, suscita-se a seguinte questão: se os Kaingang não foram exterminados nem cultural nem fisicamente, apesar da *necropolítica* exercida contra eles durante do TDE, como eles sobreviveram a este período de intensos ataques? Cabe reconhecer que, afinal de contas, os indígenas não permaneceram inertes diante da realidade que se projetava sobre eles.

Diversas foram as estratégias de resistência, enfrentamento e adaptação, entre elas devem ser destacadas as alianças estabelecidas com não-indígenas e instituições religiosas, a proteção e o cultivo de sementes, a manutenção das práticas de sua medicina tradicional, a pressão aos órgãos governamentais, as fugas, a realização de rituais e cerimônias, a transmissão da sua própria história (garantindo o conhecimento sobre ela), etc. De tal modo, acredito que exista uma articulação conceitual que foi essencial para a sobrevivência dos indígenas durante a ditadura e que permanece sendo fonte de articulação política nas lutas que travam hoje e das ameaças colonialistas que continuam enfrentando: a relação *corpo-território*.

Mas o que seria o *corpo-território*? Foi mencionado, no capítulo um, que o *corpo-território* é uma das manifestações de poder que existe no interior das comunidades e sujeitos indígenas, um poder exercido a partir deles e que se manifesta através da incorporação de seus territórios em seus corpos, sendo exemplo disso a utilização de pinturas e adornos tradicionais e a ocupação física e coletiva de espaços de poder do Estado (como a sede da Funai, o Congresso Nacional, Secretarias e Ministérios, etc.) ao realizarem suas demandas. Porém, penso que tal explicação dá conta de apenas uma pequena parcela de tal conceito; ele é mais

profundo e por isso exige maior reflexão. Assim, considero este trabalho e, em especial, este item, uma primeira aproximação ao conceito, cuja utilização explicativa tem se intensificado a partir das abordagens feministas decoloniais latino-americanas e, principalmente, na militância das mulheres indígenas. A obra “Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios”, realizada pelo *Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo*, traz de maneira didática importantes contribuições não apenas teóricas, mas também práticas, para a utilização do conceito. As autoras concebem

[...] el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos. Estas enseñanzas nos las mostraron compañeras de muchas partes de Latinoamérica sobre todo del mundo rural e indígena. (COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO, 2017, p.7)

O coletivo define o corpo-território como “pensar en cómo nuestros cuerpos están unidos a los territorios que habitamos” (2017, p.52). Tal pensamento este que está em consonância com o manifesto final da 1º Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019 em Brasília, a partir da consigna “Território: nosso corpo, nosso espírito”<sup>105</sup>. Em seu texto, o coletivo de mulheres indígenas manifestou que

**Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. [...] Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.**<sup>106</sup>

Aqui fica exposto a intensidade da ligação intrínseca e profunda entre vida, ser, corpo, natureza e território no pensamento e nas vivências dos povos indígenas. Todos estes elementos são indissociáveis e, conseqüentemente, se fazem constantemente presentes nas formas de resistência e enfrentamento elaborada pelos sujeitos indígenas. Essa articulação constante de elementos, que se manifesta no conceito *corpo-território*, é perceptível nos

---

<sup>105</sup> CIMI, “Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: ‘lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida’”, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 15/08/2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>>. Acesso em: 23 de fev. de 2020.

<sup>106</sup> Grifos meus.

depoimentos e entrevistas dos Kaingang, ao descreverem com profundo sentir a destruição das matas, a poluição dos rios, a invasão e espoliação de suas terras. Percebe-se que nos depoimentos as referências à devastação da natureza ocupam espaço semelhante aos das denúncias de privações, negligências, violências e abusos físicos enfrentados por eles.

A devastação do território é significativa para os Kaingang, é como se seus próprios corpos estivessem sob ataque. E estes corpos, estas vidas, que mantêm uma ligação tão intrínseca e interdependente com as terras que habitam, não passaram despercebidas pela ditadura. A meu ver, foi pelo fato da ditadura reconhecer a existência dessa conexão, que concluiu que para atingir seu objetivo final de tornar as terras indígenas rentáveis - fosse através da venda, do arrendamento, da construção de usinas, ou da exploração dos recursos oferecidos pela terra e pela natureza -, teria que acabar com esses sujeitos que constantemente reivindicavam esse território, como sinônimo de vida, casa, família, existência. Assim, as práticas etnocidas e genocidas da ditadura se deram em função da necessidade dela de exterminar os sujeitos e comunidades indígenas para, então, ressignificar seus territórios de acordo com os preceitos da lógica capitalista em relação à terra para poder torná-los financeiramente rentáveis. Na prática, foi subentendido que a única maneira de explorar livremente os territórios indígenas seria sem a existência dos próprios indígenas e suas insistentes reivindicações. É nesse sentido que o *corpo-território* foi, simultaneamente, tanto a articulação basilar de resistência dos indígenas, quanto o principal alvo dos ataques dirigidos contra eles pela ditadura.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal dessa dissertação era compreender a atuação da Ditadura de Segurança Nacional brasileira em relação aos povos indígenas, em especial em relação ao povo Kaingang no estado do Rio Grande do Sul (RS). Minha intenção era também identificar quais eram, e se haviam, elementos que diferenciavam a ditadura de outros períodos históricos para os Kaingang. Sendo assim, ao longo do trabalho procurei apresentar, através de variadas fontes escritas (documentos, imprensa etc.) e orais, como se deram essas relações.

Logo, a primeira consideração que tenho a fazer é que a Ditadura de Segurança Nacional brasileira, apesar de dar continuidade a uma série de violências históricas contra os indígenas, atuou visando o efetivo *etnocídio* e *genocídio* desses povos, com a intenção de direcionar suas terras a atividades que as explorassem economicamente. Em relação aos Kaingang - através de seus agentes estatais e setores da sociedade civil (como fazendeiros e políticos, dentre outros) -, a ditadura promoveu e incentivou a espoliação e ocupação de suas terras, o conflito entre suas lideranças, a exploração de sua força de trabalho, a devastação de suas matas e contaminação de suas fontes de água, o controle de seu deslocamento, a proposital negligência em relação as suas necessidades mais básicas e a sua segurança sanitária e alimentar, a deslegitimação de seus conhecimentos e de suas palavras, além da deliberada violência física e psicológica exercida contra eles, em especial, contra as mulheres indígenas. Ou seja, procurou minimizar ao máximo as condições de uma *vida vivível* para os Kaingang.

Após analisadas as fontes, considero também que a *colonialidade do poder* foi uma marca profunda dos atos perpetrados contra eles durante o regime de exceção, dando contornos específicos às ações do Terrorismo de Estado (TDE) exercidas contra suas comunidades e sujeitos, utilizando de suas diferenças sociais, culturais e espirituais para reafirmar uma posição de subalternidade dos indígenas em relação aos *fóg* e suas estruturas, como o Estado. Além disso, o contexto de TDE propiciado pela ditadura permitiu a prática de uma *necropolítica*, enquanto política de deixar e fazer morrer, com o intuito de “silenciosamente” provocar o extermínio dos povos indígenas no país, redirecionando seus territórios à exploração econômica desejada pelos setores da elite brasileira e do capital internacional.

Sendo assim, outra constatação foi a de que diante desse conjunto de violações e de um projeto de extermínio, os Kaingang não permanecerem alheios ou passivos. Diversas

foram as suas formas de resistência, abrangendo os mais diferenciados campos que compõem a vida desses sujeitos e suas coletividades, porém, existe uma relação primordial que parece ter pautado (e ainda pauta) a luta dos povos indígenas: o *corpo-território*. A intrínseca e interdependente relação entre o corpo (individual e social) e o território (físico, cultural e espiritual) foi um importante pilar da resistência Kaingang, pois lutar pela terra se entrelaçava com lutar pela sua própria existência: lutar por uma *vida vivível* diante de uma “política da morte”. Foi essa relação basilar que também permitiu a construção de *alianças* com inimigos históricos, fossem eles indígenas ou não, como no caso de diferentes povos ou da atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ). É possível que o pensar dos sujeitos indígenas sobre seus corpos como unidos aos territórios que habitam, e vice-versa, permitiu que, mesmo expulsos ou deslocados de suas terras tradicionais, os Kaingang permanecessem vivos, lutando e resistindo, de inúmeras formas, construindo diversas *alianças*, mesmo diante das mais duras conjunturas. Afinal de contas, é o corpo que, muitas vezes, na luta política se expõe - em toda a sua vulnerabilidade, mas também em força - aos enfrentamentos com as forças e instituições que detém poder sobre suas vidas, mas nas quais não estão presentes suas concepções próprias e originárias sobre o que é e com quem reside o *poder*. Como exposto por Pierre Clastres, para as *sociedades contra o Estado*, o poder reside em seu corpo social, dentro de suas próprias comunidades e lideranças.

É perceptível também que não foi apenas no caso dos Kaingang que tais eventos foram vivenciados, tendo suas experiências, em muitos casos, se assemelhado a de outros povos indígenas, não só do Brasil, como também de outros países do Cone Sul. Mesmo que diferenciadas enquanto ações em si, as Ditadura do Cone Sul tinham como base de inspiração a Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento (DSN), binômio que marcou profundamente suas atuações em relação aos povos indígenas da região, pois partiam da prerrogativa de que havia uma necessidade de transformar suas terras em áreas economicamente rentáveis. Assim como suas terras, seus corpos deveriam servir também a esta economia baseada no acúmulo constante de capital em forma de mão-de-obra barata. Se não incorporassem, mais uma vez, às concepções de mundo pautadas pela inserção de tais países no bloco capitalista, melhor era que desaparecessem: fosse através da integração e da assimilação (*etnocídio*), fosse através das ações que visavam o deliberado extermínio (*genocídio*).

\*\*\*\*\*

Especificamente no caso brasileiro, ao longo dos dois anos da realização deste trabalho, em vários momentos, percebi serem mobilizadas, por aqueles que ocupam alguns dos cargos públicos mais importantes do Brasil, as antigas concepções e projetos da Ditadura de Segurança Nacional sobre e para os povos indígenas do país. Muitas lideranças indígenas têm afirmado: este é o pior momento para os indígenas no pós-ditadura. Mesmo que já há um bom tempo venham enfrentando o desmantelamento da FUNAI, o avanço do agronegócio, dos empreendimentos estatais e multinacionais sobre seus territórios, a morosidade nos processos de demarcação de suas terras, o desrespeito aos seus direitos a uma saúde e a uma educação diferenciadas, dentre outras tantas situações vivenciadas desde a redemocratização e a promulgação da Constituição de 1988, eles ainda afirmam: este tem sido o pior momento para os povos indígenas desde a redemocratização.

Nesses últimos dois anos, foram enfrentadas Medidas Provisórias que retiravam da FUNAI o poder de demarcação e passavam este ao Ministério da Agricultura (onde se concentram os interessados no fim das terras indígenas)<sup>107</sup>, projetos de lei que liberam a mineração e outros empreendimentos em terras indígenas ao retirar o poder de veto das comunidades afetadas (direito estabelecido pela Resolução 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário)<sup>108</sup>, desmatamento e queimadas proporcionadas por madeireiros e fazendeiros organizados<sup>109</sup>, incontáveis invasões de terras<sup>110</sup>, indicações de indivíduos interessados na evangelização dos indígenas para cargos importantes da FUNAI<sup>111</sup>, declarações que insistem em afirmar uma suposta inferioridade das sociedades e sujeitos indígenas em relação à sociedade e sujeitos brancos realizadas por pessoas que ocupam alguns dos cargos mais importantes do Executivo brasileiro, ou então desmerecendo os pedidos e a obrigação do

---

<sup>107</sup> O GLOBO, “Comissão devolve Funai e demarcação de terras para Justiça a contragosto de Moro”, 09/05/2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/comissao-devolve-funai-demarcacao-de-terras-para-justica-contragosto-de-moro-23652581>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>108</sup> EL PAÍS BRASIL, “A mineração em terra indígena com nome, sobrenome e CNPJ”, 02/03/2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-02/a-mineracao-em-terra-indigena-com-nome-sobrenome-e-cnpj.html>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>109</sup> BBC NEWS BRASIL, “O que se sabe sobre o ‘Dia do Fogo’, momento-chave das queimadas na Amazônia”, 27/09/2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49453037>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>110</sup> G1, “Estudo mostra que o número de invasões em terras indígenas aumentou”, 05/10/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/10/05/estudo-mostra-que-o-numero-de-invasoes-em-terras-indigenas-aumentou.ghtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>111</sup> EL PAÍS BRASIL, “Governo ignora críticas e nomeia ex-missionário evangélico para proteção de indígenas isolados”, 05/02/2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-05/governo-ignora-criticas-e-nomeia-ex-missionario-evangelico-para-protecao-de-indigenas-isolados.html>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

Estado em realizar as demarcações de terra<sup>112</sup>, são alguns exemplos dos acontecimentos desses últimos anos e que passaram completamente impunes. Tais fatos contribuíram para que o ano de 2019 tenha sido um dos mais violentos para esses povos, acabando com um número preocupante de lideranças ameaçadas e assassinadas: foram pelo menos sete no país.<sup>113</sup>

Entretanto, mesmo com tal conjuntura, os povos originários se apresentam como importante força política, de permanente resistência e intensamente propositivos, no cenário nacional e, inclusive, internacional<sup>114</sup>. As novas tecnologias propiciam uma comunicação ainda mais abrangente de tais povos e sujeitos entre si, e com não-indígenas, o que tem favorecido a construção de novas *alianças*, principalmente com ativistas das questões ambientais e da crise climática<sup>115</sup>. Além desses, os povos indígenas têm conseguido tocar aqueles que antes simpatizavam apenas com seus rostos, mas não ouviam suas palavras, através da arte e da literatura<sup>116</sup>. O interesse em aprender com os povos indígenas tem crescido nos últimos anos. Entretanto, muitos dos não-indígenas ainda agem de forma predatória, buscando consumir os conhecimentos, os modos de vidas, as filosofias e as culturas desses povos como consomem qualquer outro produto, não compreendendo o esforço, a generosidade e, em alguns momentos, até as necessidades desses povos para realizarem o compartilhamento de tais saberes. Mesmo assim, como coloca Ailton Krenak, os indígenas estão “educando” os brancos.

Não posso deixar de registrar, como pesquisadora que trabalha com o tempo presente, que termino esta pesquisa durante a pandemia do novo coronavírus, organismo que provoca a doença atualmente denominada COVID-19<sup>117</sup>. De acordo com especialistas em saúde

---

<sup>112</sup> O ESTADO DE S. PAULO, “‘Cada vez mais humano’, ‘fedorentos’ e ‘massa de manobra’: as declarações de Bolsonaro sobre índios”, 24/01/2020. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,cada-vez-mais-humano-fedorentos-e-massa-de-manobra-as-declaracoes-de-bolsonaro-sobre-indios,70003171335>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>113</sup> G1, “Número de mortes de lideranças indígenas em 2019 é o maior em pelo menos 11 anos, diz Pastoral da Terra”, 10/12/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/mortes-de-liderancas-indigenas-batem-recorde-em-2019-diz-pastoral-da-terra.ghtml>>. Acesso em: 06 de abr. de 2020

<sup>114</sup> APIB, “Nota sobre a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais”, 30/12/2019. Disponível em: <<http://apib.info/2019/12/30/nota-sobre-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais/>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>115</sup> G1, “COP 25: Carta dos indígena colore e dá sentido à frustrada reunião de cúpula do Clima em Madri”, 13/12/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/blog/amelia-gonzalez/post/2019/12/13/cop-25-carta-dos-indigenas-colore-e-da-sentido-a-frustrada-reuniao-de-cupula-do-clima-em-madri.ghtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>116</sup> O GLOBO, “Conheça cinco artistas indígenas para ficar de olho”, 09/08/2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/conheca-cinco-artistas-indigenas-para-ficar-de-olho-23863640>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>117</sup> G1, “Coronavírus, Covid-19, Sars-Cov-2 e mais: veja a explicação para 16 termos usados na pandemia”, 24/03/2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/24/coronavirus-covid-19-sars-cov-2-e-mais-veja-a-explicacao-para-16-terminos-usados-na-pandemia.ghtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

indígena, este novo vírus poderia ser especialmente letal para os povos originários. Dentre os motivos para isso está a particular vulnerabilidade imunológica dos indígenas a doenças dos não-indígenas, em especial as que atacam o sistema respiratório; devido a recente exposição desses povos a tais doenças eles ainda não têm os anticorpos necessários para lidar com elas<sup>118</sup>.

A pandemia tem evidenciado que a visão do atual governo federal sobre os povos indígenas é a mesma que a ditadura pregou, talvez de forma ainda mais explícita, pois o próprio Presidente da República prometeu que não demarcaria um centímetro de terra sequer durante seu mandato. Uma prova disso é que, em plena pandemia, o Estado, que já não tem sido eficiente em assistir à população brasileira no geral, tem se demonstrado ainda mais negligente em relação às comunidades indígenas. Dentre os absurdos vivenciados nesses dois meses está a verba de R\$ 11 milhões destinada para a FUNAI prover ações de prevenção e assistência. Até 28 de abril de 2020 não tinha sido investido um real sequer pelo órgão que deixou o dinheiro parado<sup>119</sup>. Em meio ao caos, o presidente da FUNAI emitiu no dia 22 de abril de 2020 uma Instrução Normativa que altera a atuação do órgão na Declaração de Reconhecimento de Limites o que, na prática, permitiria que as Terras Indígenas ainda não demarcadas (são mais de 237 áreas pendentes de homologação) sejam vendidas, loteadas, desmembradas e impunemente invadidas, além de não se responsabilizar pela venda daquelas nas quais se encontram indígenas isolados ainda não contatados pelo órgão<sup>120</sup>. Após escândalos em relação às queimadas na Amazônia, o Conselho da Amazônia passou do Ministério do Meio-Ambiente para a alçada do Vice-Presidente, um general da reserva, que nomeou para o órgão quinze militares e retirou a representação do IBAMA e da FUNAI do órgão, que já não tem nenhum representante indígena para debater as políticas voltadas para a região<sup>121</sup>.

O cenário se torna ainda mais trágico. A rede de atendimento à saúde de Manaus rapidamente entrou em colapso, e outras cidades da região amazônica, como Belém e

---

<sup>118</sup> FACULDADE DE MEDICINA UFMG, “Covid-19 preocupa líderes indígenas e especialistas”, 14/04/2020. Disponível em: <<https://www.medicina.ufmg.br/risco-de-disseminacao-da-covid-19-preocupa-lideres-indigenas-e-especialistas/>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>119</sup> CORREIO BRAZILIENSE, “MPF vai investigar por que Funai deixou de usar recursos contra coronavírus”, 14/04/2020. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/04/14/interna-brasil.844679/mpf-vai-investigar-por-que-funai-deixou-de-usar-recursos-contracorona.shtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>120</sup> VEJA, “Nova norma da Funai diminui proteção a terras indígenas não homologadas”, 22/04/2020. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/matheus-leitao/nova-norma-da-funai-diminui-protecao-a-terras-indigenas-nao-homologadas/>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

<sup>121</sup> UOL NOTÍCIAS, “Mourão forma Conselho da Amazônia com 19 militares e sem Ibama e Funai”, 18/04/2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/04/18/conselho-amazonia-mourao.htm>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

Macapá, se encaminham para a mesma situação. Faltam leitos, testes e outros muitos materiais básicos para um atendimento seguro a qualquer indivíduo que procure assistência. O colapso desses sistemas de saúde significa que as redes que atendem a região com o maior número de indígenas do país já estão sem condições de atendê-los caso contraíam a doença: foram, até o momento em que termino este texto, pelo menos 59 óbitos de indígenas confirmados<sup>122</sup>, e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) não tem contabilizado os indígenas que vivem em contexto urbano e morreram de COVID-19, que os Movimentos Indígenas estimam ser pelo menos 182 mortos<sup>123</sup>. Os indígenas ainda se encontram ameaçados por garimpeiros, madeireiros e criadores de gado e soja, que têm aproveitado esse momento de isolamento obrigatório e a consequente diminuição da fiscalização do IBAMA e da FUNAI na região para invadir os territórios indígenas: Zezico Guajajara e Ari Uru-Eu-Wau-Wau foram assassinados em suas terras nesse período de isolamento<sup>124</sup>.

O momento é grave, um estudo estima que pelo menos 81 mil indígenas estão altamente vulneráveis a contraírem a COVID-19, além de expostos às outras ameaças provocadas por essa conjuntura. Alguns têm dito que agora todos no mundo estão experienciando o que os indígenas vivem há mais de 500 anos, desde o contato com os europeus: o medo de ser contaminado por seres invisíveis, ver inúmeras pessoas do seu convívio falecerem repentinamente e temer a perda daqueles que mais ama. À primeira vista a afirmativa de que o vírus tem sido “democrático”, um ser que não discrimina seu alvo, é tentadora, contudo, recortes de classe, raça e gênero não somem simplesmente da noite para o dia, nem em contextos de pandemia, e tem ficado claro que tais aspectos marcam profundamente as experiências diversas desse momento. De certo modo, a pandemia atual é um espelho que reflete de maneira imperfeita o que historicamente sofreram e ainda sofrem os povos indígenas, como consequências ainda latentes do longo processo de Conquista, permanentemente atualizado e readaptado, atualmente, pelo Estado brasileiro.

---

<sup>122</sup> MINISTÉRIO DA SAÚDE. “Boletim Epidemiológico da SESAÍ”. Disponível em: <<http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/mapaEp.php>>. Acesso em: 03 de jun. de 2020.

<sup>123</sup> APIB. “Boletim semanal da APIB sobre o novo coronavírus entre os povos indígenas”, 02/06/2020. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CA8bELjHEpo/>>. Acesso em: 03 de jun. de 2020.

<sup>124</sup> O GLOBO, “Artigo: Covid-19 e o vírus da violência no Brasil indígena”, 26/04/2020. Disponível em: <[https://oglobo.globo.com/opiniao/artigo-covid-19-o-virus-da-violencia-no-brasil-indigena-24393949?fbclid=IwAR1PLBJr9jv8\\_53gOKc2dFdf6X4r-sfvBBj326OzPdzgcYvITVvDvXpJzFk](https://oglobo.globo.com/opiniao/artigo-covid-19-o-virus-da-violencia-no-brasil-indigena-24393949?fbclid=IwAR1PLBJr9jv8_53gOKc2dFdf6X4r-sfvBBj326OzPdzgcYvITVvDvXpJzFk)>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABOS, Alvaro. La Racionalidad del Terror. *El Viejo Topo*. Barcelona, n° 39, dic. 1979.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

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 Xaçecó**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2015.

\_\_\_\_\_; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. A Proteção Tutelar às avessas: o Relatório Figueiredo e a violência contra o Povo Kaingang. In: **Anais XV Encontro Estadual de História da ANPUH-SC 1964-2014: Memórias, Testemunho e Estado**. UFSC, Florianópolis, 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.sc.anpuh.org/site/anaiscomplementares>.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial: Novos Súditos Cristãos do Império Português**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2000.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

ARAÚJO, Rayane Barreto de. O Relatório Figueiredo e as violações dos direitos indígenas nas páginas do Jornal do Brasil (1965-1968). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 213-250, jul./dez. 2018.

ASSUMPCÃO, Marla Barbosa. A ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul: o estado gaúcho como um espaço-chave no mapa da mobilidade da repressão e da resistência. In: PADRÓS, Enrique Serra. (Org.) **CONE SUL em tempos de ditadura: reflexões e debates sobre a História Recente**. Porto Alegre: Evangraf/UFRGS, 2013.

BARBOSA, Rodrigo Lins. **O Estado e a Questão Indígena: Crimes e corrupção no SPI e na FUNAI (1964-1969)**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. UFPE: Recife, 2016.

BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*. Rio de Janeiro, 2006, v. 12, n. 1, p. 39-68.

BAYER, Osvaldo et al. **El terrorismo de estado en la Argentina**. Buenos Aires: Instituto Espacio para la Memoria, 2010.

BECKER, Ítala I. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 29, 1976.

BERBERT, Paula. **Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ,ũn-Maxakali**. Dissertação (Mestrado em Antropologia): FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, MG, 2017.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; VENZON, Rodrigo Allegretti (orgs.) **Pensando a educação Kaingang**. Pelotas: UFPEL, 2010.

\_\_\_\_\_.; SILVA, Rosa Helena Dias da. Educação Escolar Indígena no Brasil: da escola para índios às escolas indígenas. *Agora*. Santa Cruz do Sul, v.13, n. 1, p. 124-150, jan./jun., 2007.

\_\_\_\_\_.; ANTUNES, Cláudia Pereira; MEDEIROS, Juliana Schneider. Escolarização Kaingang no rio Grande do Sul de meados do século XIX ao limiar do século XXI: das iniciativas missionárias à escola indígena específica e diferenciada. *Revista Brasileira de História da Educação*. V. 20, 2020.

\_\_\_\_\_.; MEDEIROS, Juliana Schneider. Política educacional para os povos indígenas no sul do Brasil: a implementação de escolas para os Kaingang (1910-1967). *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*. Núm. 34, p. 93-120, juliol-desembre, 2019.

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília: FUNAI: AAEP/CGGE, v.4, n.2, dez., 2007.

BOCCARA, Guillaume. Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración Entre Los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, vol. 79, nº 3, Aug/1999.

\_\_\_\_\_. **Colonización, Resistencia y Mestizaje en Las Américas (siglos XVI-XX)**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.

BRANADA, Erik Alexis Moya. **A questão indígena em Chile: o caso Mapuche: um problema inacabado**. [Dissertação] – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em História. UFRGS: Porto Alegre, RS, 2006.

BRAGA, Danilo. **A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. UFRGS: Porto Alegre, 2015.

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] -

Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História - Florianópolis, SC, 2012.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. *Revista PerCursos*. Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 103 – 120, set./dez. 2015.

BRINGMANN, Sandor Fernando. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. *Revista Latino-Americana de História*, Vol. 1, nº. 4, dezembro de 2012.

\_\_\_\_\_. **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 Xapecó/SC (1941-1967)**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma política performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CADAVAL, Débora da Costa. **Bernardino García e Descendentes Charrua no Uruguai contemporâneo: Uma etnografia sobre configurações de memória e identidades ameríndias em Tacuarembó**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas. UFPEL: Pelotas, 2013.

CALHEIROS, Orlando. “No Tempo da Guerra”: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil”. *Re-vista Verdade, Memória e Justiça*. V9. 2015.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha; BERBERT, Paula. Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos tikmũ,ũn/maxakali entre 1940 e 1988. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 129-179, jul./dez. 2018.

CANIUQUEO HUIRCAPAN, S. Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Universidad de Santiago de Chile, año 17, v.1, 2013, p.89-132.

CARDOSO, Dorvalino Refej. **Aprendendo com todas as formas de vida do planeta: Educação Oral e Educação Escolar Kanhgág**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Pedagogia) – Faculdade de Educação. UFRGS: Porto Alegre, 2014.

CARINI, Joel João. **Retorritorializações de agricultores migrantes compulsórios: racionalidades, representações e cidadania**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural. UFRGS: Porto Alegre, 2010.

CATELA, Ludmila da S.; JELIN, Elisabeth (comps.). **Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad**. Madrid: Siglo XXI, 2002.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLAUDINO, Zaqueu Key. **A Formação da Pessoa nos Pressupostos da Tradição: Educação Indígena Kaingang**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação. UFRGS: Porto Alegre, 2013.

COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO. **Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios**. Quito: CLACSO, 2017.

COMBLIN, Joseph. **A ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. **A Ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFRJ: Rio de Janeiro, 2000.

\_\_\_\_\_. **Tutela e Desenvolvimento/Tutelando o Desenvolvimento: Questões quanto à administração do trabalho indígena pela Fundação Nacional do Índio**. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2008.

COUTO E SILVA, Golbery do. **Conjuntura política nacional: o Poder Executivo & Geopolítica do Brasil**. 3ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1981.

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

\_\_\_\_\_. “Parceria ou barbárie”. In: *Jornal Folha de São Paulo*, 22/08/1993.

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

DELGADO CULTELLI, Martín. Violaciones históricas a los derechos de los pueblos originarios en el Uruguay: una mirada introspectiva. In: RODRÍGUEZ, Mariela (Ed.). *Conversaciones del Cono Sur: Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. V. 3, nº 1, 2017.

DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany: dois presídios federais para índios durante a Ditadura Militar**. [Tese] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2015.

DOCKHORN, Gilvan Veiga. **Quando a ordem é segurança e o progresso é desenvolvimento (1964-1974)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DREIFUSS, René. **1964: a conquista do Estado, ação política, poder e golpe de classe**. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

DUHALDE, Eduardo L. **El Estado Terrorista Argentino**. Buenos Aires: El Caballito, 1983.

DURÁN PÉREZ, Teresa et al. **Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: Una Aproximación Étnica**. KO'AGA ROÑE'ETA: Serie X. 2000. Disponível em: <http://www.derechos.org/koaga/x/mapuches/>.

ESPINOZA ARAYA, Claudio; MELLA ABALOS, Magaly. Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile. *Pacarina del Sur*, año 5, núm. 17, octubre-diciembre, 2013. ISSN: 2007-2309.

ESPÓSITO, G., DA SILVA CATELA, L. Indios, comunistas y guerrilleros: miedos y memorias de la lucha por tierras en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Argentina, 3, jun. 2013.

EVANGELISTA, Breno Luiz Tommasi. **Resistir nos subterrâneos: o Relatório Figueiredo e a Ditadura Civil-Militar Brasileira (1964-1968)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura) – Programa de Graduação em História. UFF: Niterói, 2017.

FEIERSTEIN, Daniel. **Los dos demonios (recargados)**. Buenos Aires: Marca, 2018.

FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação. UFRGS: Porto Alegre, 2014.

FICO, Carlos. Espionagem, polícia política, censura e propaganda. Os pilares básicos da repressão. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano. O tempo da ditadura. Regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FLORES, Andressa Rodrigues. **A atuação do Serviço de Proteção aos Índios no Rio Grande do Sul: uma análise a partir do Relatório Figueiredo**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. UNISINOS: São Leopoldo, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e introdução de Roberto Machado. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. A tecnologia política dos indivíduos. In: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política: ditos e escritos**. v. 3. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FREITAS, Edivaldo Bezerra. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História indígena. *Revista História Oral*, v.7, 2004, p.181-197.

\_\_\_\_\_. A Guarda Rural Indígena - GRIN: Aspectos da Militarização da Política Indigenista no Brasil. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011.

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias**. Rio de Janeiro, 2015, 203 p. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

HECK, Egon Dionísio. **Os Índios e A Caserna - A Política Indigenista dos Governos Militares, 1964-1985**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Dissertação de mestrado, IFCH/ UNICAMP, Campinas, 1996.

INÁCIO, Andila Nivygsãnh. A trilha da minha formação. In: ARENHALDT, Rafael; MARQUES, Tania Beatriz Iwaszko (orgs.). **Memórias e afetos na formação de professores**. Pelotas: UFPEL, 2010.

JELIN, Elizabeth. **Los Trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo XXI, 2002.

KRENAK, Ailton. Sergio Cohn (Org.). **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. (Série Encontros).

\_\_\_\_\_. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUJAWA, Henrique Aniceto. **Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores no Norte do Rio Grande do Sul: a trajetória de políticas públicas contraditórias**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. UNISINOS: São Leopoldo, 2014.

LENTON, Diana. Memorias y silêncios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas em tempos represivos. *Revista TEFROS*, 2014, vol. 12, Nº 2, 190-211.

\_\_\_\_\_. *Revista de Estudios sobre Genocidio*. Buenos Aires, Año 9, volumen 13, noviembre de 2018.

LIRA, Luana Menezes. **A Marcha para o Oeste a conquista dos Kaingang**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania. UnB: Brasília, 2017.

LÓPEZ MAZZ, José M. (2018). Sangre indígena en Uruguay. Memoria y ciudadanías post nacionales. *Athenea Digital*, 18(1), p.181-201.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UnB: Brasília, 2011.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad. Renata Santini. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDEIROS, Juliana Schneider. **Escola indígena e ensino de história: um estudo em uma escola Kaingang da Terra Indígena Guarita/RS**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação. UFRGS: Porto Alegre, 2012.

\_\_\_\_\_. História da Educação Escolar Indígena no Brasil: alguns apontamentos. (Anais) XIV Encontro Estadual de História: Democracia, Liberdade e Utopias – Porto Alegre: ANPUH-RS, 2018.

MONTEIRO, John Manuel. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (Orgs.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

\_\_\_\_\_. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Tese de livre docência. IFCH-Campinas, 2001.

MORAES, José Augusto Santos. Violência e corrupção no SPI: a situação dos indígenas no sul do Mato Grosso, uma abordagem a partir do Relatório Figueiredo (1960-1967). In: **Anais XXVIII Simpósio Nacional de História - Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios**. UFSC e UDESC, Florianópolis, 2015.

MORALES URRÁ, Roberto. Cultura Mapuche y represión en dictadura. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, Universidad Austral de Chile: núm. 3, 1999, pp. 81-108.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)**. (Coleção educação em foco). São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Márcia Gojten. *E vi kâmén sinui han = As artes das palavras no Kaingang*. Trabalho de Conclusão (Especialização) – Programa de Pós-Graduação em Educação. UFRGS: Porto Alegre, 2009.

OLIVEIRA, Amanda Gabriela Rocha. **O Relatório Figueiredo e suas contradições: a questão indígena em tempos de ditadura**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura em História, Porto Alegre, 2017.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (Org.) **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

PADRÓS, E. Terrorismo de Estado: reflexões a partir das experiências das Ditaduras de Segurança Nacional. In: GALLO, Carlos; RUBERT, Silvania (Orgs.). **Entre a Memória e o Esquecimento: estudos sobre os 50 anos do Golpe Civil-Militar no Brasil**. Porto Alegre: Deriva, 2014.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. UFPA: Belém, 2018.

PEDRETTI, Lucas. Silêncio que gritam: apontamentos sobre os limites da Comissão Nacional da Verdade a partir do seu acervo. *Revista do Arquivo*. São Paulo: ano II, nº 5, p. 62-76, out., 2017.

PEREIRA, Paulo Alvez Jr. La resistencia cotidiana de los Aché durante el régimen cívico-militar de Alfredo Stroessner en el Paraguay. *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol II, n.7, 2017, pp. 112-125.

PÉREZ-SALES, P.; BACIC HERZFELD, R.; DURÁN PÉREZ, T. **Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: una aproximación étnica**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 1998.

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

\_\_\_\_\_. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* (Lima). 1992a, Vol. 13, N° 29.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.10, n° 28, jun., 1995.

REBELLO, Tiego Rocha. **Governo Ildo Meneghetti e a Reforma Agrária (1963/1964): discurso de governo e manutenção da ordem conservadora**. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2014.

RODRÍGUEZ, Mariela; DÍAZ, Mónica. 2018. Memórias Charruas no Uruguai. *Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*, 2 (2), 179 - 210.

\_\_\_\_\_. (Ed.) *Conversaciones del Cono Sur: Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. V. 3, n° 1, 2017.

ROSA, Patrícia Carvalho. A noção de pessoa e a construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15-43, jan./jun., 2008.

\_\_\_\_\_. **“Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2011.

SADER, Eder. **Um rumo de botas: a militarização do Estado na América Latina**. São Paulo: Polis, 1982.

SEAWRIGHT, Leandro. Etno-história-oral: a sobrevivência de uma indígena Kaingang à época da ditadura militar brasileira. Religião e Protagonismo. *Fronteiras: Revista de História*. Dourados, MS: v. 19, n. 34, p. 280 - 301, Jul-Dez, 2017.

SECRETARIA DE PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. Departamento de Planejamento Governamental. **Atlas Socioeconômico Rio Grande do Sul**. 4ª ed. Porto Alegre: Secretária de Planejamento, Orçamento e Gestão, 2019.

SILVA, Katiane et al. Tutela, classificações e prática da renda indígena no Relatório Figueiredo: algumas considerações sobre processos de desumanização dos povos indígenas na

gestão do serviço de proteção aos índios. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 314-341, jul./dez. 2018.

SILVA, Luiza Tonon da; UBA, Felipe de Oliveira; WITTMANN, Luísa Tombini. Relatório Figueiredo, fraudes e corrupção em terras indígenas: casos do Posto Indígena Selistre de Campos (Xanxerê/SC). In: **Anais XV Encontro Estadual de História da ANPUH-SC 1964-2014: Memórias, Testemunho e Estado**. UFSC, Florianópolis, 2014.

SIMI, Gustavo Araújo. **Reformatório e Política indígena: a experiência de fardamento e disciplina de índios durante a ditadura**. Dissertação (Mestrado) – Programa Pós-Graduação em História Social da Cultura. PUC-Rio: Rio de Janeiro, 2017.

SMITH, Andrea. **Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide**. Foreword by Winona LaDuke. Cambridge, MA: South End Press, 2005.

\_\_\_\_\_. A violência sexual como uma ferramenta de genocídio. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, jan./jun. 2014.

SOUZA LIMA, Antonio C. de. **Um grande cerco da Paz: Poder Tutelar, indianidade e Formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

TRINCHERO, Hugo; PETZ, Ivanna; VALVERDE, Sebastián. El pueblo Mapuche y las dictaduras cívico-militares en Argentina: políticas públicas, trayectorias y demandas de reparación. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 80-127, jul./dez. 2018.

TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, 2018, v. 43, n. 1: 257-284.

\_\_\_\_\_. La Fundación Nacional do Índio al servicio de los intereses geoestratégicos e ideológicos de la Dictadura brasileña (1967-1985). *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), n. 3, p.243-277, ene-jun, 2016.

\_\_\_\_\_. La oposición necesaria al desarrollo moderno en Brasil: el indio y la dictadura civil - militar en Brasil (1964-1985), *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, número especial Vol. 1, 2016, pp. 25 - 48.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. - 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da pátria. *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, São Paulo, v. 4, n. 5, p. 187-193, 2017.

## LISTA DE DOCUMENTOS:

ASSEMBLEIA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL:

ASSEMBLÉIA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. **Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar a situação em que se encontram os índios do Toldo de Nonoai e os chamados “Agricultores Sem Terra” (Processo nº1709)**. Porto Alegre, RS: 1967.

CENTRO DE REFERÊNCIA VIRTUAL INDÍGENA (ARMAZÉM DA MEMÓRIA):

CONGRESSO NACIONAL. **Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar denúncias relativas à invasão de reservas indígenas e avaliar o sistema de medidas desenvolvidas, no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas dos grupos indígenas nos respectivos ‘habitats’**. Brasília, DF: 1977.

CONGRESSO NACIONAL. **Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a estudar a legislação do indígena e investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios do Brasil e propor diretrizes para a política indigenista do Brasil (CPI do Índio)**. Brasília, DF: 1968.

CORREIA, Jáder de Figueiredo. **Processo nº 4.483 (Relatório Figueiredo)**. Brasília, DF: 1968.

ARQUIVO NACIONAL:

BR DFANBSB AA3.0.DTI, DTR.22

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.76104730

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.79000196

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81002638

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81002750

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81003115

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.81003400

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.82004674

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.82005090

BR DFANBSB V8.MIC, GNC.GGG.85010696

ACERVO INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL:

CIDADE DE SANTOS, “Índios são presos no embarque a Brasília”, 26/06/1980. Fonte: Documento nº 39747\_20170215\_134056, Acervo ISA.

COOJORNAL, “A guerra dos pobres no meio da riqueza”, Maio/1978. Fonte: Documento nº 11160\_20100416\_095813, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses - I”, 20/04/1967. Fonte: Documento nº 9029\_20100219\_134050, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – II”, 21/04/1967. Fonte: Documento nº 9077\_20100222\_114811, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – III”, 25/04/1967. Fonte: Documento nº 9078\_20100222\_120215, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – IV”, 26/04/1967. Fonte: Documento nº 9664\_20100308\_18053, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – V”, 29/04/1967. Fonte: Documento nº 9080\_20100222\_122218, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – VI”, 03/05/1967. Fonte: Documento nº 9082\_20100222\_123353, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – VII”, 04/05/1967. Fonte: Documento nº 9095\_20100223\_084551, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – VIII”, 06/05/1967. Fonte: Documento nº 9103\_20100223\_093630, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Drama de 1.080 famílias indígenas Rio-Grandenses – IX”, 07/05/1967. Fonte: Documento nº 107\_20100223\_100311, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “Saúde e Funai realizam levantamento sanitário na reserva de Nonoai”, 04/02/1981. Fonte: Documento nº 11259\_20100419\_172140, Acervo ISA.

CORREIO DO POVO, “União e Estado assistem os indígenas de Nonoai”, 26/02/1981. Fonte: Documento nº 11280\_20100420\_110501, Acervo ISA.

DIÁRIO DO PARANÁ, “D. Balduino fala de repressão na Funai”, 04/09/1981. Fonte: Documento nº 39390\_20170116\_111720, Acervo ISA.

DIÁRIO POPULAR, “Índios gaúchos reúnem-se para formar conselho”, 29/05/1988. Fonte: Documento nº 10039\_20100317\_130927, Acervo ISA.

FOLHA DA TARDE, “Será feito levantamento sobre problema do índio brasileiro”, 30/12/1963. Fonte: Documento nº 11024\_20100413\_125526, Acervo ISA.

FOLHA DA TARDE, “Tuberculose ataca índios de Votouro e Nonoai”, 31/07/1970. Fonte: Documento nº 9665\_20100308\_181319, Acervo ISA.

FOLHA DE S. PAULO, “Colonos gaúchos pedem terras desapropriadas”, 13/05/1978. Fonte: Documento nº 11176\_20100416\_120114, Acervo ISA.

FOLHA DE S. PAULO, “Posseiros reclamam ajuda oficial e prometem acampar nas estradas”, 21/05/1978. Fonte: Documento nº 11213\_20100419\_095948, Acervo ISA.

JORNAL DE BRASÍLIA, “Coronel ameaça punir indigenistas da Funai com LSN”, 23/06/1980. Fonte: Documento nº 41597\_20170621\_115209, Acervo ISA.

JORNAL DO BRASIL, “Conflito entre kaingangues e posseiros agrava-se e um índio é ferido com facadas”, 10/05/1978. Fonte: Documento nº 11165\_20100416\_110639, Acervo ISA.

JORNAL DO BRASIL, “Funai e Polícia procuram torturadores de índios da reserva sulista de Nonoai”, 15/09/1976. Fonte: Documento nº 11123\_20100415\_121644, Acervo ISA.

JORNAL DO BRASIL, “Inquérito apura se RS ocupou área indígena”, 17/09/1976. Fonte: Documento nº 11125\_20100415\_125159, Acervo ISA.

MOVIMENTO, “A triste guerra dos Caingang”, 22/05/1978. Fonte: Documento nº 11218\_20100419\_105800, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Denunciada séria violência em área indígena no Sul”, 13/09/1976. Fonte: Documento nº 11120\_201000415\_115928, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Dez índios morrem em Nonoai”, 20/02/1981. Fonte: Documento nº 11267\_20100419\_175235, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Funai desconhece emancipação no Sul”, 14/02/1979. Fonte: Documento nº 9785\_20100310\_161943, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Funai proíbe as notícias sobre a emancipação”, 15/02/1979. Fonte: Documento nº 36685\_20160705\_135554, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Funai rejeita emancipação”, 17/02/1979. Fonte: Documento nº 9795\_20100310\_170016, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Funai: grupos influenciam índios”, 26/07/1978. Fonte: Documento nº 14279\_20100721\_010311, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Índios levam à Funai o protesto de tribos do Sul”, 19/12/1975. Fonte: Documento nº 39602\_20170206\_143340, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Invasões afligem Kaingangues no Sul” e “Um decreto provocou o litígio”, 07/10/1976. Fonte: Documento nº 11127\_20100415\_131402, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Reunião discute conflito de orientação dentro da Funai”, 10/12/1976. Fonte: Documento nº 41157\_20170525\_121012, Acervo ISA.

O ESTADO DE S. PAULO, “Reunião discute conflito de orientação dentro da Funai”, 10/12/1976. Fonte: Documento nº 41157\_20170525\_121012, Acervo ISA.

O ESTADO DE SÃO PAULO, “Surto de desidratação ameaça índios de Nonoai”, 28/01/1981. Fonte: Documento nº 11251\_20100419\_164858, Acervo ISA.

O FLUMINENSE, “Reserva não abandona seus chás medicinais”, 06/03/1981. Fonte: Documento nº 11290\_20100420\_122234, Acervo ISA.

O GLOBO, “Apoena acha que revolta demonstra conscientização”, 25/06/1978. Fonte: Documento nº 8952\_20100218\_102030, Acervo ISA.

O GLOBO, “Sarampo mata no Sul cinco crianças índias”, 25/02/1981. Fonte: Documento nº 11279\_20100420\_105535, Acervo ISA.

REPÓRTER, “Fon-koréin tun kaingang! (Intrusos, fora da terra caingangue)”, Junho/1978. Fonte: Documento nº 11224\_20100419\_114954, Acervo ISA.

VEJA, “Os conflitos de Nonoai”, 10/05/1978. Fonte: Documento nº 11162\_20100416\_104240, Acervo ISA.

ZERO HORA, “Índio vota na reserva pela primeira vez”, 16/11/1988. Fonte: Documento nº 10156\_20100319\_124221, Acervo ISA.

ZERO HORA, “Interesses econômicos ameaçam pacificação na reserva da Guarita”, 25/06/1983. Fonte: Documento nº 10547\_20100330\_102529, Acervo ISA.

ZERO HORA, “Nonoai: Saúde mantém relatório sobre causas da mortandade em sigilo”, 21/02/1981. Fonte: Documento nº 11268\_20100419\_175759, Acervo ISA.

ZERO HORA, “Promessa dos índios: desta vez paz é para valer”, 23/06/1983. Fonte: Documento nº 10543\_20100330\_095701, Acervo ISA.

ZERO HORA, “Saúde vacina em massa na reserva indígena de Nonoai”, 28/02/1981. Fonte: Documento nº 11287\_20100420\_115715, Acervo ISA.

#### **LEIS, RELATÓRIOS E INFORMES:**

**BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade.** Brasília: CNV. 2014.

**BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

**BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, 1967.

**BRASIL. Decreto-Lei Nº 1.106, de 16 de junho de 1970. Cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do imposto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências.** Brasília, DF: 1970.

**BRASIL. Decreto nº 30.822. Convenção para a prevenção e a repressão do crime de Genocídio.** Rio de Janeiro, RJ: 1952.

**BRASIL. Lei Nº 6.001, de 19 de dez. de 1973. Estatuto do Índio,** Brasília, DF: 1973.

**CHILE. Decreto Ley Nº 2.568, de 25 mar. de 1979. Modifica la Ley 17.729, sobre protección de indígenas, y radica funciones del Instituto de Desarrollo Indígena - en extinción - en el Instituto de Desarrollo Agropecuario.** Santiago: 1979.

**CHILE. Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (Informe Rettig).** Santiago: 1991.

COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE “RUBENS PAIVA”. Violações aos direitos dos Povos Indígenas. **Relatório da Comissão Estadual da Verdade Rubens Paiva**. São Paulo: CEV. Tomo I, parte II, 2015.

LINCOQUEO, Hernan Curiñir; CARRASCO, Pablo Silva; ZUMELZU, Conrado. **Informe Final trabajo de investigación, de ejecutados y desaparecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche**. Temuco. 2016.

PARAGUAY. **Comisión de Verdad y Justicia. Informe final: Las violaciones de derechos de algunos grupos en situación de vulnerabilidad y riesgo (tomo III)**. Asunción. CVJ. 2008.

#### SITES:

ACERVO INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 20 de fev. de 2020.

CENTRO DE REFERÊNCIA VIRTUAL INDÍGENA. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=CRVindigena&pesq=&pesquisa=Pesquisar>>. Acesso em: 06 de mai. de 2020.

SISTEMA DE INFORMAÇÕES DO ARQUIVO NACIONAL. Disponível em: <<http://sian.an.gov.br/sianex/consulta/login.asp>>. Acesso em: 06 de mai. de 2020.

PORTAL KAINGANG. Disponível em: <[http://www.portalkaingang.org/index\\_aldeia\\_mapa\\_geral\\_2010.htm](http://www.portalkaingang.org/index_aldeia_mapa_geral_2010.htm)>. Acesso em: 25 de jul. de 2020.

#### NOTÍCIAS:

ACI PRENSA. “Obispos de Paraguay condenan asesinato de indígena frente a Congreso Nacional”, 27/02/2019. Disponível em: <<https://www.aciprensa.com/noticias/obispos-de-paraguay-condenan-asesinato-de-indigena-frente-a-congreso-nacional-78888>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

ACTUALIDAD. “La guerra no declarada entre el pueblo mapuche y el Estado chileno”, 21/12/2018. Disponível em: <[https://actualidad.rt.com/programas/rt\\_reporta/299792-conflicto-mapuches-chile-peublo](https://actualidad.rt.com/programas/rt_reporta/299792-conflicto-mapuches-chile-peublo)>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

AGENCIA PACOURONDO. “Desafiando al silencio: pueblos indígenas y dictadura”, 14/09/2016. Disponível em: <<http://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/desafiando-al-silencio-pueblos-indigenas-y-dictadura>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

APIB. “Nota sobre a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais”, 30/12/2019. Disponível em: <<http://apib.info/2019/12/30/nota-sobre-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais/>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

APIB. “Boletim semanal da APIB sobre o novo coronavírus entre os povos indígenas”, 02/06/2020. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CA8bELjHEpo/>>. Acesso em: 03 de jun. de 2020.

BBC NEWS BRASIL. “O que se sabe sobre o ‘Dia do Fogo’, momento-chave das queimadas na Amazônia”, 27/09/2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49453037>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

BBC. “El caso de Milagro Sala, la argentina cuya cuestionada detención puede volverse un ‘dolor de cabeza’ para el gobierno de Mauricio Macri”, 16/12/2016. Disponível em: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38337022>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

BBC News Brasil. “150 anos do fim da Guerra do Paraguai: a história do conflito armado mais sangrento da América Latina”, 02/03/2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51693818>>. Acesso em: 03 de mai. de 2020.

BNC Amazonas. “Índios narram a Guernica Amazônia na construção da BR-174”, 01/03/2019. Disponível em: <<https://bncamazonas.com.br/poder/guernica-amazonica-construcao-br-174/>>. Acesso em: 05 de mar. de 2019.

CANAL ABIERTO. “La dictadura y los pueblos indígenas”, 24/03/2018. Disponível em: <<http://canalabierto.com.ar/2018/03/23/la-dictadura-y-los-pueblos-originarios/>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

CIMI. “Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: ‘lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida’”, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 15/08/2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>>. Acesso em: 23 de fev. de 2020.

CORREIO BRAZILIENSE. “MPF vai investigar por que Funai deixou de usar recursos contra coronavírus”, 14/04/2020. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/04/14/interna-brasil,844679/mpf-vai-investigar-por-que-funai-deixou-de-usar-recursos-contra-corona.shtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

DIARIO CHACO. “Presentan “Los Qom del Chaco en la Guerra de Malvinas”, de Juan Chico”, 09/09/2014. Disponível em: <<http://www.diariochaco.com/noticia/presentan-los-qom-de-chaco-en-la-guerra-de-malvinas-de-juan-chico>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

EL PAÍS BRASIL. “A mineração em terra indígena com nome, sobrenome e CNPJ”, 02/03/2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-02/a-mineracao-em-terra-indigena-com-nome-sobrenome-e-cnpj.html>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

EL PAÍS BRASIL. “Governo ignora críticas e nomeia ex-missionário evangélico para proteção de indígenas isolados”, 05/02/2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-05/governo-ignora-criticas-e-nomeia-ex-misionario-evangelico-para-protecao-de-indigenas-isolados.html>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

EL PAÍS BRASIL. “300 anos depois, índios querem retomar espaço perdido no Uruguai”, 24/10/2017. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/13/internacional/1507902270\\_613238.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/13/internacional/1507902270_613238.html)>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

EL PAÍS BRASIL. “Assassinato de liderança Wajãpi expõe acirramento da violência na floresta sob Bolsonaro”, 28/07/2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/28/politica/1564324247\\_225765.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/28/politica/1564324247_225765.html)>. Acesso em: 06 de ago. de 2019.

ESTADO DE S. PAULO. “‘Cada vez mais humano’, ‘fedorentos’ e ‘massa de manobra’: as declarações de Bolsonaro sobre índios”, 24/01/2020. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,cada-vez-mais-humano-fedorentos-e-massa-de-manobra-as-declaracoes-de-bolsonaro-sobre-indios,70003171335>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

FACULDADE DE MEDICINA UFMG. “Covid-19 preocupa líderes indígenas e especialistas”, 14/04/2020. Disponível em: <<https://www.medicina.ufmg.br/risco-de-disseminacao-da-covid-19-preocupa-lideres-indigenas-e-especialistas/>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

FOLHA DE S. PAULO. “Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena”, 11/11/2012. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2012/11/1182605-como-a-ditadura-ensinou-tecnicas-de-tortura-a-guarda-rural-indigena.shtml>>. Acesso em: 04 de mar. de 2019.

FOLHA DE S. PAULO. “Militar contou à Comissão da Verdade como ajudou a emboscar militantes”, 19/01/2015. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/01/1576945-militar-contou-a-comissao-da-verdade-como-ajudou-a-emboscar-militantes.shtml>>. Acesso em: 09 de Abril abr. de 2019.

G1. “COP 25: Carta dos indígenas colore e dá sentido à frustrada reunião de cúpula do Clima em Madri”, 13/12/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/blog/amelia-gonzalez/post/2019/12/13/cop-25-carta-dos-indigenas-colore-e-da-sentido-a-frustrada-reuniao-de-cupula-do-clima-em-madri.ghtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

G1. “Coronavírus, Covid-19, Sars-Cov-2 e mais: veja a explicação para 16 termos usados na pandemia”, 24/03/2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/24/coronavirus-covid-19-sars-cov-2-e-mais-veja-a-explicacao-para-16-termos-usados-na-pandemia.ghtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

G1. “Estudo mostra que o número de invasões em terras indígenas aumentou”, 05/10/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/10/05/estudo-mostra-que-o-numero-de-invasoes-em-terras-indigenas-aumentou.ghtml>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

G1. “Número de mortes de lideranças indígenas em 2019 é o maior em pelo menos 11 anos, diz Pastoral da Terra”, 10/12/2019. Disponível em:

<<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/mortes-de-liderancas-indigenas-batem-recorde-em-2019-diz-pastoral-da-terra.ghtml>>. Acesso em: 06 de abr. de 2020

IHU UNISINOS. “Argentina. Mobilizações em memória de Santiago Maldonado”, 03/08/2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581456-argentina-mobilizacoes-na-argentina-em-memoria-de-santiago-maldonado>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

INFOBAE. “Gerardo Morales, contra el proyecto K para liberar a Milagro Sala: “No es una presa política, está detenida por los delitos que cometió”, 21/02/2020. Disponível em: <<https://www.infobae.com/politica/2020/02/21/gerardo-morales-contr-a-el-proyecto-k-para-liberar-a-milagro-sala-no-es-una-presa-politica-esta-detenido-por-los-delitos-que-cometio/>>. Acesso em: 25 de fev. de 2020.

INFOBAE. “Milagro Sala fue condenada a 13 años de prisión por defraudación al Estado, asociación ilícita y extorsión”, 14/01/2019. Disponível em: <<https://www.infobae.com/politica/2019/01/14/milagro-sala-fue-condenada-a-13-anos-de-prision-por-defraudacion-al-estado-y-extorsion/>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

INFOBAE. “Muerte de Rafael Nahuel: Prefectura disparó al menos 114 veces y hay cinco agentes bajo sospecha”, 22/03/2018. Disponível em: <<https://www.infobae.com/sociedad/policiales/2018/03/22/muerte-de-rafael-nahuel-prefectura-disparo-al-menos-114-veces-y-hay-cinco-agentes-bajo-sospecha/>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

LA NACIÓN. “Guillermo Snopek: “No me dio orden ni Alberto ni Cristina”, 25/02/2020. Disponível em: <<https://www.lanacion.com.ar/politica/snopek-no-me-dio-orden-ni-alberto-ni-cristina-nid2336854>>. Acesso em: 25 de fev. de 2020.

LA VANGUARDIA. “Garzón respalda querrela en Argentina por genocidio de etnia aché en Paraguay”, 08/04/2014. Disponível em: <<https://www.lavanguardia.com/vida/20140408/54405570539/garzon-respalda-querrela-en-argentina-por-genocidio-de-etnia-ache-en-paraguay.html>>. Acesso em: 10 de mai. de 2019.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. “Boletim Epidemiológico da SESAI”. Disponível em: <<http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/mapaEp.php>>. Acesso em: 03 de jun. de 2020.

O GLOBO. “Artigo: Covid-19 e o vírus da violência no Brasil indígena”, 26/04/2020. Disponível em: <[https://oglobo.globo.com/opiniao/artigo-covid-19-o-virus-da-violencia-no-brasil-indigena-24393949?fbclid=IwAR1PLBJr9jv8\\_53gQKc2dFdf6X4r-sfvBBj326OzPdzcYvITVyDvXpJzFk](https://oglobo.globo.com/opiniao/artigo-covid-19-o-virus-da-violencia-no-brasil-indigena-24393949?fbclid=IwAR1PLBJr9jv8_53gQKc2dFdf6X4r-sfvBBj326OzPdzcYvITVyDvXpJzFk)>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

O GLOBO. “Comissão devolve Funai e demarcação de terras para Justiça a contragosto de Moro”, 09/05/2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/comissao-devolve-funai-demarcacao-de-terras-para-justica-contragosto-de-moro-23652581>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

O GLOBO. “Conheça cinco artistas indígenas para ficar de olho”, 09/08/2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/conheca-cinco-artistas-indigenas-para-ficar-de-olho-23863640>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

RADIO UCHILE. “Dictadura y pueblos indígenas: Una historia pendiente y invisibilizada”, 24/07/2018. Disponível em: <<https://radio.uchile.cl/2018/07/24/dictadura-y-pueblos-indigenas-una-historia-pendiente-e-invisibilizada/>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

REVISTA FORUM. “Governo que liberar mineração em terras indígenas, afirma ministro”, 05/03/2019. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/governo-quer-liberar-mineracao-em-terras-indigenas-afirma-ministro/>>. Acesso em: 06 de mar. de 2019.

ÚLTIMA HORA. “Indígenas piden al Estado responder por daños durante la dictadura”, 08/04/2012. Disponível em: <<https://www.ultimahora.com/indigenas-piden-al-estado-responder-danos-la-dictadura-n784565.html>>. Acesso em: 02 de mar. de 2019.

UOL NOTÍCIAS. “Mourão forma Conselho da Amazônia com 19 militares e sem Ibama e Funai”, 18/04/2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/columnas/rubens-valente/2020/04/18/conselho-amazonia-mourao.htm>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

VEJA. “Nova norma da Funai diminui proteção a terras indígenas não homologadas”, 22/04/2020. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/matheus-leitao/nova-norma-da-funai-diminui-protecao-a-terras-indigenas-nao-homologadas/>>. Acesso em: 28 de abr. de 2020.

## VÍDEOS:

PENNA, Hermano. Índios, memórias de uma CPI. (1968/1998) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qlayUPFEIBI&t=4s>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

VIANA, Zelito. Terra dos Índios. (1979) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zeeTx6kQI9s>> Acesso em: 28 de jul. de 2020.

A PÚBLICA. Reformatório Krenak. (2013) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FwSoU3r1O-Q>>. Acesso em: 23 de fev. de 2019.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. Estado Brasileiro pede desculpas formais ao indígenas aikewara-suruí pelo que sofreram na Ditadura. (2014) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VAwtsXBNzm4&list=WL&index=62&t=0s>>. Acesso em: 22 de ago. de 2019.

ÍNDIO CIDADÃO [Documentário] (2014). Trecho “Ailton Krenak – Discurso na Assembleia Constituinte”. (2018) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TYICwl6HAKQ>>. Acesso em: 15 de mai. 2019.

# ANEXOS

## CARTA DE APRESENTAÇÃO

Caro(a) \_\_\_\_\_,

Sou aluna do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH/UFRGS) e estou desenvolvendo minha pesquisa intitulada “Povos Indígenas e Ditadura: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1989)”, que tem como objetivo compreender a relação e atuação do Estado com os Kaingang durante a ditadura no estado do Rio Grande do Sul (RS).

Para a realização de tal projeto, pretendo realizar uma série de entrevistas com sujeitos Kaingang que tenham vivido durante o período da ditadura (recorte temporal mencionado acima) e tenham interesse em compartilhar suas memórias, vivências e experiências sobre como foi viver sendo Kaingang durante aquele momento histórico.

Estarei acompanhada, na maioria das vezes, por minha colega e aluna do curso de Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Elza Nascimento, que também é Kaingang. Juntas, procuraremos documentar, através de áudio, fotos e filmagens os relatos e as histórias dos Kaingang durante a ditadura no RS, que serão utilizados na produção da dissertação de Mestrado mencionada e em futuros projetos acadêmicos, artísticos e audiovisuais que visem à divulgação e à educação de indígenas e não-indígenas sobre a História dos Kaingang do RS durante a Ditadura Brasileira.

Atenciosamente,  
Amanda Gabriela Rocha Oliveira  
[amandag.rocha@hotmail.com](mailto:amandag.rocha@hotmail.com)  
(55) 51 9 8506-9914

## **ROTEIRO GERAL DAS ENTREVISTAS:**

DATA: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

LOCAL: \_\_\_\_\_

Nome do entrevistado:

Idade:

Terra Indígena de Nascimento:

Terras Indígenas pelas quais passou:

Terra Indígena onde vive:

Perguntas:

- O que lembra do período da ditadura?
- Como era a vida na aldeia naquele tempo?
- O Serviço de Proteção aos Índios e/ou a FUNAI estavam presentes na aldeia naquele tempo?
- Como era a relação com esses funcionários?
- Havia colonos dentro da área indígena?
- Desde quando esses colonos estavam lá?

- Como era a relação com esses colonos?
- Já houve militares dentro da aldeia, mesmo que visitando?
- Como era a alimentação na época?
- Como era a educação/escola na época?
- Como era o atendimento à saúde? Havia médico/enfermeiro na aldeia na época?
- Podiam sair da aldeia e circular livremente ou precisavam de autorização?
- Você lembra de algum episódio de violência?
- Você sentia medo de algo/alguém na época?
- Você ouviu falar/participou de alguma das Assembleias Indígenas?
- Você lembra de organizações na aldeia? (Igrejas, CIMI, ANAÍ, etc.)
- Você ouviu falar/participou de alguma retomada de terra?
- Você lembra da Constituinte no final dos anos 1980?
- Você teve contato/convivência com indígenas de outros povos na época? Se sim, como era?
- Como você acha que sobreviveu àquele período?
- O que você acha que foi importante para os Kaingang naquele momento?
- Você percebe mudanças daquela época para hoje? Se sim, quais? Para melhor ou pior?
- Você gostaria de comentar mais alguma coisa?

### TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Neste ato, e para todos os fins em direito admitidos, autorizo expressamente a utilização da minha imagem e voz, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos, filmagens e gravações de áudio decorrentes da minha participação na pesquisa de dissertação de Mestrado da pesquisadora Amanda Gabriela Rocha Oliveira, intitulada "Povos Indígenas e Ditadura: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1989)", a seguir discriminada:

**Programa:** Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH/UFRGS)

**Título do projeto:** Dissertação de Mestrado "Povos Indígenas e Ditadura: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1989)

**Pesquisador(es):** Amanda Gabriela Rocha Oliveira e Elza Nascimento

**Orientador:** Enrique Serra Padrós

**Objetivos principais:**

- Realizar entrevistas, registros fotográficos e filmagens com o objetivo de contribuir e serem incorporadas à pesquisa de dissertação de Mestrado em História cujo tema são as experiências e vivências dos Kaingang no Rio Grande do Sul durante a ditadura brasileira;
- Realizar produções audiovisuais educativas sobre a história dos Kaingang nesse período;
- Promover novas pesquisas na temática a partir do contato com estas entrevistas e com os materiais resultantes das mesmas.

As imagens e a voz poderão ser exibidas: nos relatórios parcial e final da referida dissertação, na apresentação áudio-visual da mesma, em publicações e divulgações acadêmicas, em festivais e premiações nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de fontes resultante da pesquisa e na Internet, fazendo-se constar os devidos créditos.

Os pesquisadores ficam autorizados a executar a edição e montagem das fotos, filmagens e áudios, conduzindo as reproduções que entenderem necessárias, bem como a produzirem os respectivos materiais de comunicação, respeitando sempre os fins aqui estipulados.

Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos conexos a minha imagem e voz ou qualquer outro.

Porto Alegre, 31 de Julho de 2019.

Elza Nascimento

Assinatura

### TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Neste ato, e para todos os fins em direito admitidos, autorizo expressamente a utilização da minha imagem e voz, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos, filmagens e gravações de áudio decorrentes da minha participação na pesquisa de dissertação de Mestrado da pesquisadora Amanda Gabriela Rocha Oliveira, intitulada "Povos Indígenas e Ditadura: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1989)", a seguir discriminada:

**Programa:** Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH/UFRGS)

**Título do projeto:** Dissertação de Mestrado "Povos Indígenas e Ditadura: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1989)

**Pesquisador(es):** Amanda Gabriela Rocha Oliveira e Elza Nascimento

**Orientador:** Enrique Serra Padrós

**Objetivos principais:**

- Realizar entrevistas, registros fotográficos e filmagens com o objetivo de contribuir e serem incorporadas à pesquisa de dissertação de Mestrado em História cujo tema são as experiências e vivências dos Kaingang no Rio Grande do Sul durante a ditadura brasileira;
- Realizar produções audiovisuais educativas sobre a história dos Kaingang nesse período;
- Promover novas pesquisas na temática a partir do contato com estas entrevistas e com os materiais resultantes das mesmas.

As imagens e a voz poderão ser exibidas: nos relatórios parcial e final da referida dissertação, na apresentação áudio-visual da mesma, em publicações e divulgações acadêmicas, em festivais e premiações nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de fontes resultante da pesquisa e na Internet, fazendo-se constar os devidos créditos.

Os pesquisadores ficam autorizados a executar a edição e montagem das fotos, filmagens e áudios, conduzindo as reproduções que entenderem necessárias, bem como a produzirem os respectivos materiais de comunicação, respeitando sempre os fins aqui estipulados.

Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos conexos a minha imagem e voz ou qualquer outro.

Três Palmeiras, 5 de Agosto de 2019.

Amanda Gabriela Rocha Oliveira

Assinatura

### TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Neste ato, e para todos os fins em direito admitidos, autorizo expressamente a utilização da minha imagem e voz, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos, filmagens e gravações de áudio decorrentes da minha participação na pesquisa de dissertação de Mestrado da pesquisadora Amanda Gabriela Rocha Oliveira, intitulada "Povos Indígenas e Ditadura: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1989)", a seguir discriminada:

**Programa:** Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH/UFRGS)

**Título do projeto:** Dissertação de Mestrado "Povos Indígenas e Ditadura: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1989)

**Pesquisador(es):** Amanda Gabriela Rocha Oliveira e Elza Nascimento

**Orientador:** Enrique Serra Padrós

**Objetivos principais:**

- Realizar entrevistas, registros fotográficos e filmagens com o objetivo de contribuir e serem incorporadas à pesquisa de dissertação de Mestrado em História cujo tema são as experiências e vivências dos Kaingang no Rio Grande do Sul durante a ditadura brasileira;
- Realizar produções audiovisuais educativas sobre a história dos Kaingang nesse período;
- Promover novas pesquisas na temática a partir do contato com estas entrevistas e com os materiais resultantes das mesmas.

As imagens e a voz poderão ser exibidas: nos relatórios parcial e final da referida dissertação, na apresentação áudio-visual da mesma, em publicações e divulgações acadêmicas, em festivais e premiações nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de fontes resultante da pesquisa e na Internet, fazendo-se constar os devidos créditos.

Os pesquisadores ficam autorizados a executar a edição e montagem das fotos, filmagens e áudios, conduzindo as reproduções que entenderem necessárias, bem como a produzirem os respectivos materiais de comunicação, respeitando sempre os fins aqui estipulados.

Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos conexos a minha imagem e voz ou qualquer outro.

Ronda Alta, 6 de Agosto de 2019.

x Odete Inácio Mendes

Assinatura

**TRANSCRIÇÃO ENTREVISTA IRACEMA NASCIMENTO - Porto Alegre/RS, 31/07/2019**

A: Perfeito... tudo certíssimo. Isso eu vou guardar, isso eu vou usar porque é as minhas perguntas. E vou colocar a câmera pra gravar também, mas não fica intimidada que depois, eu sei que tu já ta acostumada com o pessoal te fotografando [Iracema ri], todas as coisas, mas é sempre meio chatinho, eu pelo menos to envergonhada.

I: Pois é...

A: Certo, Iracema, vou colocar esse aqui mais pertinho de ti, só pra gravar bem tua voz, parece uma chinchila [Iracema ri], é que evita ruídos como da rua...

I: Quando começar eu encosto a porta.

A: Não, só se tu quiser, não tem problema. Então a entrevistada hoje é a Iracema Nascimento, tem quantos anos Cema?

I: Eu nasci em 2063 [1963].

A: Então tem 57 anos mais ou menos? Em qual terra indígena tu nasceu?

I: Nonoai.

A: E em quais terras indígenas tu morou além de Nonoai?

I: Em Nonoai eu morei até os 14 anos, depois nós foi embora pra Paraná.

A: E lá no Paraná tu morou em Mangueirinha né?

I: É Mangueirinha.

A: Tu ficou lá em Mangueirinha até quando? Tu lembra?

I: Eu fiquei eu acho que, fiquei lá e casei com 20 anos, daí quantos anos faz? 14 que eu casei com 20 anos

A: Eu sou ruim de conta... [Iracema ri] Mas tu casou com 20 e saiu de lá? Tu foi pra onde?

I: Não, fiquei mais ainda, o nenê, meu filho, fez dois anos lá, dai tava esperando depois nasceu o Karimbé, depois nós fomos embora pra Nonoai de volta, de volta por causa do tio Darci ficou doente e daí ele queria que minha mãe viesse morasse na casa dele, e nós viemos embora tá? Eu fiquei lá ainda uns 3 meses, eu não vim com meus pais, porque nós tinha que colher feijão, arroz, milho, batata doce pra nós trazer né? Após 3 meses nós veio embora atrás deles né, eu e o pai dos meus guri. Daí ficamo morando de volta em Nonoai.

A: E pra Porto Alegre tu veio quando?

I: Em Porto Alegre daí eu vim... aí Kapri tem 26 anos, daí passa pela idade da Kapri.

A: Tu veio com ela pequeninha?

I: Não ela nasceu aqui. Fiquei aqui um ano em Porto Alegre ainda pra ter ela.

A: A sim, foi alí no fim dos anos 1990...

I: É, por aí.

A: Certo.

I: Daí vim embora pra Porto Alegre por motivo de... tem que falar tudo?

A: Não, só o que tu quiser.

I: Daí vimo embora pra Porto Alegre, foi aqui que encontrei esse homem que é pai da Kapri.

A: E agora então, voltando um pouco assim pro período da tua infância, teu período lá em Manguairinha também, como era a vida na aldeia naquele tempo? Tu acha que era tranquilo? Que vocês conseguiam fazer as coisas de vocês?

I: No tempo do cacique Angelo Kretã, aquele que levou meu pai e a família pra ajudar a trazer de volta uma terra que o fazendeiro tinha tomado deles. Ocupado bem dizer. Daí ele pediu apoio pro meu pai, pra trazer de volta pra comunidade e o pai... foi 15 família, lá de Nonoai, meus tios, pra fazer esse trabalho com ele.

A: E daí?

I: E dai nós vivia bem... é nós nossa juventude é bom, como na juventude nós falava bem nosso dialeto kaingang e lá o povo que morava lá já tinha perdido bem dizer de fala seu dialeto, dai o que que o Kretã disse pra nós, Angelo Kretã, ele disse pro pai que podia forma uns 8 grupo de pessoas jovens pra ter diariamente, pra chegar nas casa das pessoas que não fala o dialeto pra ajudar e tentar trazer de volta o dialeto kaingang, em Manguairinha. Dai eu tinha essa idade pra 15 pra 16 anos e comecei já a fazer isso, eu e as minhas primas, tinha os guris também, 8 guri e 8 meninas pra fazer isso. Daí ele dizia pra nós "olha aí, o que eu tiver nas minhas mãos eu ajudo vocês", lazer, a vir pro jogo, nós tinha oportunidade pra nós comprar o que nós precisava, calçado, roupa e lá era muito bom demais, bah, igual aquele cacique...

A: Lembra bastante, com carinho assim dele?

I: É, era muito assim, povoado, amizade que ele levava à sério, e justo também, o que ele comia ele dividia com seu povo, é daqueles antigos do meu bisavô, que a gente não chamava de cacique, existia conselheiro. Kujá/benzedor, ele que botava os dois conselheiros.

A: Também ia te perguntar desses teus períodos que tu lembra, se tu lembra de algum funcionário da FUNAI ou do SPI, se eles ficavam dentro da aldeia, ou apareciam de vez em quando? Como era a relação com eles? Até das lideranças como o Angelo e o teu pai?

I: Eu conheci um funcionário que foi criado pelo SPI, daí que meu pai relatou que "ele faz assim por causa que ele foi criado do tempo do SPI que eu mesmo fiz questão de terminar em Nonoai, essa lei que o funcionário do governo que expor, que ele mandava e desmandava nas aldeias"...

A: O chefe do posto?

I: É o chefe... né que é funcionário do governo, e daí que eu conheci daí esse, mas nessa época já tinha filho, já tava casada, em Marreca, fica no lado de Guarapuava, município da aldeia Marreca. Por que que eu falo isso que ele era indígena mas ele fazia com a comunidade como no tempo de escravo. Na colheita de pinhão ele mandava todo mundo juntar, e dava de quilo pro pessoal comer durante um mês, então pra mim é ser escravo. E a limpeza pra limpar em roda do posto né? E artesanato ele mesmo pegava e vendia e dava só um troco de nada pro pessoal ficar com aquele troco e às vezes ficava faltando as coisas pra ele.

A: E nesse papel dele de mediador do chefe do posto ele acabava tirando muito da comunidade...

I: Muito, muito, ele explorava muito a comunidade, bah demais, aonde que eu conheci também no tempo da vacina que eles botava nós dentro de um, não sei se tu chegou a conhecer, um tipo de cerca, uma estebraria, pra vacinar gado, ele fazia reunião e trazia toda a comunidade ali pra dentro pra vacinar na marra, nem que não queira.

A: E as enfermeiras do posto, o médico do posto que fazia isso?

I: Com pedido dele né.

A: Já que tu falou disso também né, dessa questão dele com o pinhão... dessas aldeias que tu viveu nesse período como era a alimentação assim? Tu acha que era boa, tu acha que às vezes faltava? Ou como tu relatou que esse chefe fazia todo mundo trabalhar e daí só dava uma parte e meio que dizia "isso é o que vocês tem pra comer no mês"?

I: Isso, tá, o pinhão era só aquele punhadinho pra comer durante a época do pinhão e o que ele dava mais pra se alimentar era feijão e a farinha de milho esse é, eles eram impedidos de ir pra cidade. Eram impedidos né. Eles botavam fiscal na divisa da estrada, lá pra sair pra cidade, pra ninguém sair da aldeia.

A: Ninguém então tinha como sair sem a autorização dele né?

I: Um exemplo eu fui um. Pra mim sair e vende meu artesanato eu tinha que levar uma ordem do chefe do posto, se eu passava aquele dia, vendia ou não vendia, eu tinha que voltar. Ou não tinha passagem, tinha que pedir carona.

A: E era isso, nem pra fornecer o dinheiro da passagem ou auxiliar com nada?

I: Auxiliava com nada. Daí um dia também eu não tinha condição de voltar, daí eu teve que ir na assistência social pra eles ficarem com meu artesanato pra mim voltar. Fiquei um dia após o dia que eles tinham marcado e eu fui presa. Fui presa 3 dias, 1 dia sem comer.

A: Isso quando tu tava?

I: Em Paraná. O meu pai também foi vítima. O meu pai foi vítima do tempo do SPI, que é do tempo do coronel, não sei se tá vivo, que era chefe lá do governo que mandava castigar.

A: Esse coronel tu lembra o nome?

I: Coronel Pedro Dornelles, que era indígena que foi criado pelo chefe do posto. Só po causa de, o meu pai, tinha os caçador que iam caçar na aldeia, no mato...

A: Ali na reserva florestal?

I: Ali na reserva e o pai era fiscal indígena, sem contrato nem nada mas era essa voz, e o cacique que dizia que ele era fiscal pra fiscalizar a divisa, e daí ele confisco as armas do branco que tava caçando ilegalmente. Pegou e prendeu o branco, e tirou as armas deles né? Bastou só isso e o coronel teve que botar ele na cadeia, meu pai. 30 dias.

A: A cadeia que tinha dentro da aldeia? [Iracema confirma] Tu também ficou presa na cadeia de dentro da aldeia?

I: Da aldeia. E o que que ele fazia nessa cadeia, ele de manhã jogava água fria, pro pessoal não dormir. O meu pai não morreu aquela época por causa que nosso Deus, nosso Tupé, cuidava ele. E tudo isso meu pai passou, na mão dos funcionários do governo.

A: E naquele momento em que tanto tu quanto teu pai foram presos nunca entregaram uma documentação pra vocês em relação a isso?

I: Não. Ficava na conversa só, e caso a gente contestasse ia de volta pra cadeia.

A: Isso também, não sei se tu lembra em Nonoai, eu encontrei alguns documentos que falam um pouco sobre... como tu te mudou pra Mangueirinha não sei se tu vai... mas é um pouco sobre a relação difícil que tinha com os guardas da reserva florestal. Que às vezes eles eram agressivos com as mulheres indígenas, que eles bebiam e entravam na aldeia falando um monte de barbaridades e depois a brigada ia investigar e dizia que não, que não tinha nada, que era tudo os kaingang que tavam inventando assim.

I: É, isso aconteceu em Nonoai, no tempo que tinha os guardas que cuidavam da reserva ali, portanto é quase, não digo maioria porque tem os indígenas que tem filhos misturados, filho que tinha com esses guarda, que levavam bebida para os pais das meninas, embebedavam a família, depois eles dormiam com as meninas na marra, e isso aconteceu.

A: Era uma prática desses guardas se aproveitar das pessoas...

I: E após tantas coisas que aconteceu, uma menina foi morta por estupro, e a gente acredita que foi eles mesmo, mas eu não posso dizer na frente do juiz que era aquele, só que acontecia né. Após disso o que o meu pai fez? Com os meus tios, com as liderança então vamos tirar eles de vez da reserva, onde foi planejado isso, e hoje graças a deus a reserva que tinha esses guardas fóg, tão nas mãos dos indígenas kaingang e nunca mais aconteceu isso aí.

A: Outra coisa que eu ia te perguntar era sobre os colonos, os fóg que entraram dentro das áreas indígenas, se tu lembra deles lá em Nonoai e Mangueirinha?

[Entrevista interrompida]

I: Em Nonoai eu conheci os colonos, os que se envolviam com as indígenas também lá...

A: E a relação com eles costumava ser tranquila ou era muito tensa?

I: Não era tranquila, era muito tensa, às vezes eles queriam avançar na marca que os indígenas marcavam pra eles né, e soltavam as bicharada pra comer as plantinhas dos índios. Os índios não são de plantar como um monte, eles plantam pra consumo só, pra família, mas daí eles soltava os gado, soltava os porcos que eles tinha.. Daí sempre tinha tensão, sempre discutindo, e às vezes armavam pros indígenas, a gente soube que um índio caiu na valeta e morreu...

A: Eu li sobre alguns casos que os colonos espancaram indígenas, apedrejaram e teve um caso de um indígena que esfaqueou um colono mas relatou que eles tinham esse hábito de ir beber na cidade e voltavam pela estrada em grupos de cinco/seis colonos e se eles viam um indígena passando eles batiam, espancava.

I: Isso sempre acontecia... [Entrevista interrompida]

A: E daí tinha esses problemas assim de manter a separação, que eles respeitassem o lugar, tinha a questão dos arrendamentos também...

I: Esse arrendamento aconteceu muito tarde, acho que no tempo que meu pai era cacique não acontecia...

A: Foi uma iniciativa da própria FUNAI e do SPI...

I: Aconteceu depois que entrou o meu parente, o Zé Lópes.

A: É digamos que o pessoal não tinha muita escolha já que era a FUNAI que determinava...

I: É a FUNAI que determinava, ele tirava também por cima a FUNAI, pra fazer isso, funcionários do governo.

A: Queria te perguntar também Iracema, se em algum momento tu lembra de ver militares dentro de alguma aldeia? Do exército visitando, ou meio que ocupando... qual era a relação com os militares?

I: Militar e a polícia sempre cruzam lá, só que eu não sei porquê, a gente nunca sabe porque que tão cruzando, porque a estrada da aldeia ela sai na estrada grande que pega o município de Rio dos Índios, e como Nonoai que sai lá em Nonoai município, cruza no meio da aldeia.

A: Eles pegam a estrada no meio da terra indígena?

I: Também tem a estrada que caia por fora, só que eu acho que ali é mais perto pra eles cruzar pro outro município, tipo um atalho deles.

A: Então vocês viam eles cruzando, mas nunca tiveram problemas com eles?

I: Problema eles tiveram com os guri mais que são perseguidos, uma vez a menina tava passando pra ir pra outra aldeia, que é Bananeiras, daí que eles deram um laço nos 3 guri e a menina teve que correr daí. Essa história aconteceu, história eu não digo porque meu pai que contou. Os pais dos guri visitaram o pai dizendo pra ele que ele tinha que falar com o prefeito, não sei se era prefeito naquela época, mas que ele tinha que ir pro município pra resolver essa questão, tão desrespeitando as nossas crianças aqui como é que a gente não vai lá fora pra não dá laço nos filhos deles.

A: Perguntar um pouco pra ti também, já que a gente falou em crianças e tu cresceu ao longo dessa época, como era a educação, tinha escola dentro da aldeia? Era só fóg? Como é que foi um pouco isso? Tu falou que em Mangueirinha o pessoal quase não falava mais o kaingang durante um tempo.

I: Em Nonoai, tinha colégio que o governo deu pra estudar, só que eu entrei, eu acho que eu tinha uns 9 anos já, daí já sabia a verdadeira história que é nossa dos kaingang e daí eu fui, e fui umas 2 semanas, na próxima semana, a professora que era fóg, que era branca, eu gostava de ir mais na aula que a índia dava, a indígena que se formou, a minha tia. Mesmo ela era professora, mas ela dava igual português, ao invés de dar nossa aula de dialeto.

A: Então ela era indígena e dava aula de português, não dava aula de kaingang.

I: Isso... gostava mais da aula com ela porque era parente, e tu falava em kaingang com ela e ela sabia já o que tu tava falando e na aula da fóg, da branca, eu não pude concluir o meu ensino, nem 1º nem 2º por causa que na história eu contestei. Ela disse que "hoje nós vamos estudar a história do nosso país" e como eu gostava de ouvir história do meu vô eu achei que era a mesma coisa, só que daí ela disse "crianças de pé, olha quem descobriu o Brasil foi o senhor tal, Pedro Alvares Cabral" daí eu disse "ó professora, não é não, meu vô disse que é outra coisa, que não é esse, porque nós já tava aqui, que esse era um viajante que veio aqui, que trouxe as turma pra ocupar nosso espaço". "Veio invadir", eu disse pra ela. Teve invasão, portanto nessa história de invasão ela me mandou ir pra frente do quadro, eu pensei que era pra escrever, daí pedi prum aluno me trazer uma espiga de milha, debulhou e botou pra eu ficar de joelho em cima. Eu sei que fiquei ali até a hora de sair pra ir pra casa. Daí quando eu cheguei em casa o meu vô me viu minha roupa que era compida sangrando, "que que deu minha filha? tu caiu minha neta?", "eu não", daí ele disse "onde é que tá machucado?" daí eu mostrei meu joelho né, tava sangrando.

[Entrevista interrompida]

I: Daí ele disse pra mim "minha neta, tu não vai mais nessa aula, eu vou te ensinar como escreve teu nome, tu não volta mais". Então não cheguei nem 2ª série, nem terminei nem o 1º nem o 2º né até agora.

A: Mas pelo menos pode permanecer com a tua história né?

I: É, a história verdadeira do meu país, do meu país eu tenho, que meu vô me ensinou e que minha vó me ensinou.

A: Teu vô era uma pessoa também bastante respeitada, assim, como teu pai foi...

I: É ele participou das guerras, eu sei que, não sei se era governo, deu pra ele um presente ou recompensa na participação na guerra a aparelhagem de cavalo, dele era de bronze de ouro, a espada dele era de bronze o cabo dela de ouro. E o que ele chamava de companheiro dele né,

que é meu tio que é pai do Gabriel, que tu vai ter a história, também era de bronze. E daí o governo da FUNAI disse pra ele "ó, eu vou levar essas tuas coisas pro Museu no Rio de Janeiro e a hora que um dia teus netos precisar vai tá lá seguro, se não tando aqui contigo periga alguém roubar" e até agora eu não sei aonde foi a aparelhagem que o meu vô ganhou.

A: E dói bastante isso Cema, de ter sido negada a história de vocês...

I: É, dó sim, porque causa que ele lutou, e por compensação a Nonoai foi uma dádiva da guerra que ele lutou pra defender o país. Por isso que de Nonoai a Passo Fundo era nosso, não tá no papel, mas o mapa eu sei que o vô recebeu. Duas mapas, um ele levou pro Rio de Janeiro e o outro ficou pra nós. Quando foi pesquisar, fazer novo levantamento eu disse pros parente que tava no Rio de Janeiro a mapa do nosso lugar, Nonoai. Então esse, bem dizer, não foi dado de graça, foi pela participação dele com o povo kaingang na guerra como recompensa a terra saiu pra ele.

A: A guerra foi a Guerra do Paraguai?

I: Paraguai. Dai tanto como as outras terras, Guarita, Ligeiro, esse foi a recompensação da pessoa que ajudou participando da guerra.

A: Ia te perguntar Cema, é por causa da guerra que existia dentro das aldeias as patentes, os cargos de capitão, de tenente, de coronel indígena?

I: Esse não é indígena, esse foi o SPI que expos, que colocou. Tem capitão, sargento, polícia, coisa que não existia na época do meu vô.

A: E uma pergunta também disso assim, mesmo tendo essas patentes militares, esses indígenas que ocupavam esses cargos, existia ainda o cacique e o kujá, as lideranças, o conselho?

I: Existia o conselheiro e o kujá, que é o médico da comunidade, que previa a doença que tá vindo ele previa um ano antes. Aí ele dizia "ó meus filhos vocês me traz tal chá, vamos preparar pra nós acender e banhar, que tá vindo temporal e a doença braba", então era resolvido assim né. E o conselheiro ele é botado não pelo povo, mas pelo consentimento do kujá, que nomeava aquela pessoa que poderia servir seu povo, trabalhar com amor pro seu povo, e ajeitar as coisas, buscava, via os matos, onde dava frutas, onde tinha mel e onde não tinha, dizia "você tira mel de tal lugar mas não continua tirando, você tira esse ano, outro ano o outro lado". Então nós caminhava isso aí, mas quem via isso era o kujá.

A: E nesse período assim de atuação da FUNAI e dessas lideranças que tiveram que ser lideranças enquanto acontecia a ditadura, tu acha que o governo, a FUNAI, eles tratavam bem essas lideranças de vocês? Esses kujás, eles reconheciam e trabalhavam junto ou deixavam eles de lado?

I: No começo, eu não digo que eles fazia né, só que uma coisa que eles fizeram, eles impediam muito dos kujás de realizar suas curas e seus trabalhos, portanto na aldeia lá, os kujás, nossos médicos, foi caçado pra parar com essas curas tradicional. Eles diziam que a gente tava fazendo maldade, o nosso kujá era chamado bruxo. E o cacique também, era governo da FUNAI, eles impedia, mas o pai no tempo dele, ele dizia "mas ele que é meu médico" e tua pena tu vê mandado pelo fóg e daí entrava sempre aquela discussão. No tempo do meu vô ele nunca deixava o funcionário do governo apitar, ele dizia "aqui é eu que decido com meu povo aqui, eu sei o que meu povo quer e tu tem que respeitar o nosso jeito". O kujá diminuiu nas aldeia depois que entrou evangélico. O evangélico que terminou junto com o funcionário do governo.

A: Pois é, eu achei um documento que fala duma igreja evangélica já nos anos 1970 dentro da Guarita.

[Entrevista interrompida]

A: Já que a gente tava falando um pouco da saúde Cema, que eu ia te perguntar assim, como tinha toda essa questão do kujá e tu falou da questão das vacinas, a presença de médicos e enfermeiros dentro da aldeia: eles iam com frequência? Eles apareciam às vezes? Às vezes a FUNAI levava? Como é que era esse atendimento à saúde?

I: Não, era o funcionário do governo que levava pro município. Não tinha médico na aldeia. Tinha só as enfermeiras que às vezes ia quando tinha alguém machucado ou cortado. Daí que elas ia fazer aquelas limpeza. Mas a maioria ia na cidade.

A: Pergunta pra ti então também se tu lembra de sentir medo naquela época, de alguém ou de alguma coisa? Morando lá em Mangueirinha e em Nonoai...

I: O que eu fiquei mais com medo foi quando eles, em Nonoai, quando eles começaram a lutar pela saída dos guardas da reserva. Daí que a gente que é mulher e moça se preocupou mais, como já tinha acontecido aquilo com a jovem na aldeia. Mas graças a deus os nossos jovens que era a nossa segurança, defendia nós, e nós também, a minha mãe também, eu não digo que eu orava, mas rezava nossas rezas kaingang e queimava e que falava com nosso encantados pra proteger nós, pra mim eles que defendeu nós.

A: Esse foi o momento que tu sentiu mais medo então, essa questão dos guardas...

I: E lá em Mangueirinha eu fiquei mais com medo quando eles fizeram isso com meu pai... Quando prenderam meu pai, não é por causa que eles tinha prometido retomar de volta a Mangueirinha a firma que tava com a terra, daí eles iam jogar veneno, em cima da comunidade. Daí esse foi nosso medo, meu medo e das outras meninas, mas não aconteceu.

A: Perguntar pra ti também se tu lembra de algumas organizações visitar a aldeia. Se o pessoal do CIMI já aparecia naquela época, gente de outras igrejas, da ANAÍ, tentando oferecer apoio, se vocês viam eles como aliados ou ficavam um pouco desconfiados?

I: Eu digo que as aldeias ficaram em desunião depois que entraram as evangélicas e entraram as outras ONGs, que se dividiram daí. Terminou aquela união, aquela confiança no outro. Em Nonoai, é um exemplo. A Nonoai depois que a tal Ligia Simonian entrou levando semente comprada, e falando pra plantar arroz e trigo, foi depois disso que as comunidades dali começou a se desunir.

A: Tinha uma pessoa de fora...

I: Uma pessoa de fora que trazia pra uns e não dava pra todos, daí entrava aquela desconfiança e desavença, por isso que eu falo, se é pra trazer as coisas tem que trazer pra todos, não trazer só pra umas pessoas. E daí começou e os evangélico dizia que os indígenas não vão po céu se continuar do jeito que tá, daí uns seguia e uns não e daí que vinha as desavença. Agora, no tempo do meu vô e no tempo do meu pai, não tinha essa desunião, começou a ter depois que o pai se mudou lá pra Mangueirinha.

A: As pessoas confiavam mais umas nas outras... E ia te perguntar então se tu ouviu falar ou participou de alguma Assembleia Indígena, porque eu encontrei um relato do teu pai numa, lá em Ijuí.

I: Em Ijuí o pai foi uma época, conquista espaço pros jovens estudarem na faculdade, porque ali na aldeia terminava o estudo, ali tinha só atpe a 5ª, às vezes nem tinha, daí ia pro município, mas às vezes o município se negava, daí eles fizeram o seminário lá, se falava assembleia, mas hoje é seminário. Eu sei que um padre convenceu ele a fazer isso, esse padre

ficou um tempo ainda auxiliando o pai que o pai bem dizer não sabia escrever e botava só o dedo pra assinar né, daí ele auxiliava e levava ele no lugar pra conhecer né.

A: Essas Assembleias Indígenas elas começaram com financiamento do CIMI, os padres que levavam, e teu pai nessa assembleia fez um relato muito emocionante, bem contundente, sobre as dificuldades de ser indígena no Brasil daquele tempo, ele fala bastante da luta pelas condições de vida, de educação, de segurança do território e sobre as frustrações dele sobre como dar confiança pro teu povo se tu não consegue conquistar não consegue ter o respeito que as autoridades deveriam ter... E daí sei também, como tu falou, te perguntar se tu participou de alguma retomada de terra, já que tu tava lá em Mangueirinha e depois em Nonoai?

I: Já, tando com o homem em Nonoai e lá em Mangueirinha. Em Nonoai, nós ajudava a cozinhar, o pessoal quando foram retomar um pedaço de Nonoai de volta, pra tirar os colono pros kaingang ocupa. Foi um plano do governo dizer pros fóg que os índios não trabalha e que como eles não trabalham eles podiam entrar pra trabalhar, daí isso que aconteceu né, mas sempre o funcionário do governo tá metido nisso né.

A: Lá em Nonoai então também tinha gente da FUNAI envolvida com a situação?

I: Da FUNAI questão que já assinavam pra fazer o branco plantar com os índios e hoje continua, até agora...

A: Ia te perguntar também se tu chegou a ter contato e convivência com indígenas de outros povos? Se tu chegou a conhecer gente que era, não sei, xavante, mesmo os guarani, se vocês tinham contato? Ou se não teve na época.

I: Nós convivia com os guarani, mais perto, em Nonoai. Os guarani, foi que o pai e o vô marcaram um pedaço bem bom no Passo Feio, na época.

A: Eu não sei se tu ouviu essa história, falando agora do Passo Feio, que em 1963, não sei se teu pai te falou sobre isso, se ele sabia, alguns colonos sem terra ocuparam o Passo Feio e a brigada militar fez um cerco pra tirar eles e cortou o acesso à água, ao alimento, e outras pessoas que vinham pra ajudar e eram bastante violentos assim com os sem terra também, tu lembra de ouvir alguma coisa sobre isso?

I: É, esse é o jogo que o governo sempre fez, dizer pro pessoal que lá tem terra, quem quiser morar vai, mas depois eles faziam de jogar contra o outro. Daí que entra o problema com os indígenas. Mas esse bastante gente que se machucou, teve kaingang morto, teve colono morto também, por causa disso aí também.

A: Tu lembra de algum outro episódio de violência que tenha chamado tua atenção assim na época?

I: O que me chamou atenção, acho que eu tinha uns 12 anos, minha avó era viva, quando aconteceu de 3 meninas que tinham sido pegadas na divisa. 3 meninas tinham falecido por violência sexual. Foram estupradas na divisa da aldeia... Aí que os índios também armaram, queriam fazer a mesma coisa. Na mesma moeda. Só que daí o vô não gostou, mandou prender os jovens, não prende na cadeia, que não era combatendo violência com violência que acabaria, tem que conversar. Daí ele foi lá conversar no município que isso não podia mais acontecer, e que se continuasse acontecendo o vô ia conversa com o grupo ali pra que se queriam violência ia ser violência contra violência.

A: Falando disso da questão da violência sexual contra as mulheres, eu encontrei na mesma assembleia que teu pai foi o relato de uma indígena chamada Angelina Inácio, Hód Fei, que tinha se separado de um colono com as crianças pequenas e se juntado com o Xangu, e que

por causa disso o colono denunciou ela e ela foi presa, cortaram os cabelos deles na cadeia, violentaram ela e levaram as crianças pra verem ela na cela, chamarem ela de bicho e entregaram as crianças pra esse colono e pra irmã dele, e ela tava bastante desesperada porque ela queria as crianças de volta. Tu conheceu essa Angelina?

I: Essa Angelina não conheci, só que foi contada como aconteceu a história... Só que ela foi violentada e que o colono pago o indígena pra fazer isso.

A: É, ela disse que eram mestiços...

I: Filho de índio com colono. Ele pagou pra fazerem isso com ela. Nesse relatório o vô fala pros meus primos, que eram mais grande né, que enquanto ele tivesse naquele lugar que não pode acontecer isso, nem no dia que ele falecesse, que não era pa cometer isso. Falo também que pode ser mestiço, pode ser misturado com outro povo, mas basta se reconhecer como indígena, como kaingang, ou como guarani, ele tem direito a morar na aldeia, e não tenta fazer violência com violência que não é bom, ele dizia. Perante o Tupé nós somos tudo irmãos, ele dizia, meu vô.

A: Te perguntar também o que tu acha que foi importante pra vocês kaingang pra conseguirem sobreviver e enfrentar todas essas questões, seja a violência do Estado, dos próprios colonos que tavam disputando espaço com vocês?

[Entrevista interrompida]

I: O que foi importante pra nós, um dia que o vô mandou nós juntar pinhão, batata doce, aipim, e pediu pros meus primos buscar peixe que de noite ele ia contar uma história pra nós. Daí ele começou a me encaminhar, contou as caminhadas que eu ia ter, as ervas que eu ia te que trabalhar com os encantados, acho que virou a noite, mas pediu ainda pra nós juntar nossas folhas, de coqueiro, os jovens. Daí ele contou todo o trabalho que eles tinham feito comigo e a vó relatando as peças que eu tinha feito desde criança, que eu não ia casar ali, eu ia me mudar dali mas depois eu retornaria. Ia casar, mas com esse eu não ia ficar, um dia eu ia viajar pra um lugar que eu passei desde criança e que eu ficar e encontrava daí esse homem pra tá junto, e a gente só escutava. E ele falou também que os kaingang também vão querer mais outras culturas que só a nossa, que eles ia virar descrentes... Mas pra isso ia ter uma pessoa que ia tentar abrir os olhos, o caminho pra eles, dai ele dizia pros guris também, vocês também vão ter coisas bem diferentes, vão querer coisas diferentes, vão gostar de coisas que os fóg também tão gostando. Que isso vai acontecer, to apenas avisando, meus filhos, meu netos, ele dizia em kaingang. [Iracema fala em Kaingang] Daí ele dizia que vocês tem que ter amor no coração sempre, nunca desiste do amor, e paciência com o outro. [Iracema fala em kaingang] Ah virou a noite, se eu contar né.

A: E tu acha que essa fala, esse guia que ele dava pra vocês ajudou muito no período?

I: Sabe, ajuda até agora. Até agora tá ajudando onde eu estou agora. Tá ajudando meus parentes que estão na aldeia. Tem desavença, mas não é porque a gente quer, mas é o sistema que tá levando a isso. Daí a gente que tem mais essa paciência entende a natureza e a gente fica mais doente. Nós espiritualmente, corporalmente e nós fomos forçados de viver nessas duas coisas. Mas a gente queria viver só no nosso mas o tempo mudou nós. Nos obrigou, mas mesmo assim nós estamos tendo nosso tempo, que nossos avós deixou, claro, não tá escrito, mas cada pessoa tem a sua memória.

A: Ia te perguntar já que a gente tá falando desse tempo e outros tempos, se tu percebe mudanças daquele período, desse teu período da infância e da juventude, pra agora, pro momento que tu vive hoje adulta, mais velha? Quais e se tu consegue perceber coisas que tenham piorado ou melhorado?

I: Ah... mudou. Mas se tu entender a mudança dá pra tu levar os dois junto, né. Mas como muitas pessoas tão exigindo da natureza e nós tamo pagando junto. Mudou muito. Talvez no futuro, não sei se vou chegar a participar ou não, isso depende da minha mãe natureza, mude, mas isso depende da consciência de cada pessoa. Na aldeia o que tá entrando muitas coisas que mata, que é o veneno, poluição, desmatando, daí desequilibra o tempo. O nosso inverno não chega a ser inverno, o verão chega a 50° e o veneno que tu bota na planta com a chuva vai descer na água que tu bebe, que é nossos olhos d'água. Na aldeia quando eu vou lá ver meu vô Garcia, que é nosso médico, que tem quase cento e poucos anos e que ainda tá dando consulta pra nós, a água que ele bebe tem a granja tudo envenenada. Ele tá vivendo ainda porque a mãe natureza quer que ele viva. E as pessoas lá sem perceber morre, um diz que é do coração, um diz que é do não sei o que coisa sem explicar. Mudou, mudou muito muito muito. E agora não é só nós que tamos nessa situação, todo o povo, tudo que é ser vivo na terra, já botando junto os bichinho que vive na terra, os bichinho que vive na água, então mudou. Mas eu tenho esperança ainda, se um dia cada um ter consciência disso, pra mudar, nós tem que voltar tudo pra traz. Plantar tudo, plantar o que nós tiramos, as árvores. Esperança eu tenho, nunca vou perder, e tá certo que a gente paga junto, a gente não fez isso aí, mas pagamos junto. E nós estamos prontos pra ajudar a construir. Reconstruir o que nós tiramos da terra.

A: É verdade... Ia te perguntar por fim se tu gostaria de comentar mais alguma coisa das coisas que tu viveu ou qualquer outra coisa, de outro assunto que tu queira comentar.

I: Durante o que eu vivi eu sou feliz. Eu sou feliz do jeito que o tempo vai. Eu amo a natureza, conversar com ela. Eu amo contar dela eu gosto de compartilhar dela. Eu não estou aqui por acaso. Só isso, gosto de viver, se alguém um dia ver esse vídeo pensa de viver. Tem sim dificuldade, mas tendo a vida tendo saúde, vamos caminhar vamos dar espaço. É isso que eu penso.

**LEGENDA:** A: Amanda Oliveira; I: Iracema Nascimento.

**TRANSCRIÇÃO ENTREVISTA GABRIEL NASCIMENTO - Terra Indígena Serrinha/RS, 05/08/2019**

A: Agora estamos tranquilos... Então, pra nossa conversa, vou começar perguntando a sua idade, Senhor Gabriel... Quantos anos o senhor tem?

G: Eu to pra fazer 65 anos... dia 10 de Janeiro.

A: E você nasceu na terra indígena da Serrinha?

G: Serrinha.

A: E quais outras terras indígenas o senhor morou?

G: Em Nonoai.

A: E hoje vive na Serrinha?

G: E hoje vivo na Serrinha.

A: Então, agora bem amplo, o senhor pode ir por todos os assuntos que quiser, o que o senhor lembra desse período da sua vida, assim?

G: É, a gente, sempre tem a história da gente né? Desde 1967, 68 né, mas a gente lembra das excursão dos colono em Nonoai, que a gente trabalhou como um dos encarregados de cuidar o grupo né, cuida o trabalho. Da nossa comunidade indígena nenhum se machuca, pra que, assim, não aconteça né, nenhum ato de perde um índio no trabalho da gente. Então a gente trabalhou no grupo naquela época pra expulsa mais de 8 mil pessoa naquela área de Nonoai, que nós tava fazendo na época, junto com a FUNAI. Que a gente sempre diz né, a FUNAI ela é uma tutora do índio, mas na realidade eles não fazem nada sem o próprio índio toma uma decisão de retomar aquilo que tá no Estatuto do Índio. Muitas vezes o índio ele tem que entrar que nem um cara de pau, frequenta tudo isso, a FUNAI é uma tutora, mas ela nunca diz assim "ó, minha comunidade indígena, ali naquele lugar é uma área, uma terra de vocês, aonde que vocês nasceram, na época da política, quando vocês foram expulsos daquelas áreas ali, e hoje a FUNAI reconheceu e tirou tudo, dá pra vocês voltar praquele lugar". A não ser o índio mesmo frequentar e sabendo que existe a FUNAI, que ela podia orientar e dizer, mas se não é o índio nada sai. Então ali nós resolvemos naquela época ali, expulsar os colonos, porque a gente já não tinha mais aquela autoridade de você mandar em cima do que é teu, pra tu hoje em dia ter uma lavoura ali perto de casa, ou talvez a lavoura do branco entra no meio ali e a gente tem que passar em cima da lavoura do branco pra gente fazer a nossa. E o banco já dizia "não, porque vocês passaram por cima? Vão pisar nossas plantas! Nossa isso..." né, então até que um dia os índio mesmo resolveram de fazer essas excursão né, então a gente sempre fica falando que a gente tem lutado bastante, mas na prática a gente nunca deixou uma história por escrito hoje pra nossos filhos que tão estudando pra ver como que eu cheguei aqui, que jeito hoje nossos filhos estão aqui, os nossos netos né, que nem lá em Nonoai também, muitas criança hoje que já tão mais ou menos com uns 40 anos hoje, mas eles não sabe como é que foi a Nonoai. Nonoai foi uma área que tinha bastante invasor naquela época, hoje não tem nada, era que nem assim, os brancos na época entravam e derrubavam a mata e tudo, e o índio nunca tinha vez, o índio preservava, mas o branco próprio não preservava né. E hoje lá né, onde que existia os colonos lá em Nonoai hoje, hoje tá que nem um sertão, de mata virgem, se tu olha hoje não é que nem era de antes, e nossos próprios filhos não sabem que ali uma vez era que nem o terreno da gente. Hoje tem madeira lá que só corta com motosserra pra derrubar. Então hoje em dia, a nossa união, ela fez voltar tudo aquilo que o governo desmatou. Então hoje nós estamos também aqui no Serrinha, também eu nasci aqui, saí com 9 anos de idade, e

na época tinha bastante né, pinheiros nativos, tudo quanto é tipo de fruta existia aqui, porque nossos velhos, pais, que na época quando eles gostavam muito de caçar e pescar e sair com a sua família "ah, hoje eu vou montar lugar agora domingo, sábado, vou em tal lugar, vamo se acampar, vamo juntar pinhão pra gente comer assado na base da grimpá", naquela época se fazia, se colocava a grimpá assim e despejava o pinhão em cima e depois tacava fogo. Sapecado, pinhão sapecado no fogo. Daí enquanto um fazia uma coisa o outro ia lá e já caçava, pegava um tatu, uma coisa ali pra matar pra comer com aquele pinhão assado, e uns fazia no pilão e socava o pinhão e comisa tipo farofa, então era uma coisa gostosa. Hoje em dia não, naquela época tinha aqui, quando os nossos velhos saíram, nossos velhos antepassados foram embora, terminaram com os pinheiros, hoje nós não temos nada. Então o que era na época, hoje, é só eu pra saber o que existia, se eu vou contar pros meus filhos hoje eles não acreditam porque também não viram, eles acham que a gente tá mentindo, então se a gente tivesse feito um livro que a gente pede, sempre tá falando, feito um livro na época a história do que se passemo aqui, como que nós chegemo de volta pra retomar a nossa área, nenhum hoje dos netos nossos sabe. Nem na educação, ali no colégio, não tem um que explica né? No caso, a história de como você tá aqui hoje, na época quando nós viemos pra cá não existia posto de saúde, aqui não tinha colégio, ali não tinha aquele campinho de futebol, mas os nossos filhos não sabem o porquê, se já tava feito antes quando eles nasceram, ninguém conta pra eles "ó, essa escola aqui...". Hoje um professor, ele tinha que dizer "ó vocês tem hoje um colégio bonito, tem um posto de saúde bonito, por causa do quê? Por causa que teus pais, teus avós lutaram pra ter hoje aqui, tá diferente hoje". Quando nós viemos para cá, eu fui um dos primeiros morador, que eu peguei essa casa aqui, daí foi feito uma escolinha aqui, de madeira. Mas quando eu vim pra cá, eu vim pra cá pra trabalhar a questão da saúde indígena e da educação. Então hoje, tem hoje aqui por causa que a gente lutou, conversou com o pessoal do Estado pra poder construir um colégio, né, isso e aquilo, hoje tem aí porque a gente lutou. Só que ninguém, hoje em dia só fazem política em cima, não conta a história ou porquê que hoje tem um colégio aqui. Como se criou hoje em dia ali? Dizer pros alunos "ó vocês tão vendo essa sala de aula? Vocês tão vendo esse colégio aqui? Na época, quando os pais de vocês vieram para cá, não existia isso aqui. Hoje esse colégio tá aqui né, tem isso e aquilo ali por causa da luta dos pais de vocês, dos avós de vocês". Isso que tinha que ter, porque amanhã e depois ninguém vai saber o porquê que tá aqui. Como a volta dos pais de vocês pra cá daí hoje vocês tão aqui, hoje a história, hoje ninguém conta, só conta hoje a política que "ah tem colégio aqui porque o município fez, né", mas o porquê que tem hoje né, que jeito que se formou um colégio aqui né. Então isso pra nós é muito importante ter assim uma história, como um livro feito. Quando nós saímos daqui, na época, nossos pais saíram daqui foi feito um livro. A nossa volta veio pra cá porque tava ali documentado em Porto Alegre, que nós achemo, que a nossa área era aqui. Nossos pais, o porque que saíram daqui...

A: Então, eu ia lhe perguntar um pouco sobre isso, do porque...

G: Então se tu vai comentar uma história, o porquê que nossos pais saíram daqui é política também, entre branco e índio. Então hoje a gente tá aqui, mas com muito sacrifício, a gente teve que lutar contra os políticos né, do município, do Estado, só que o direito nosso, nós tinha o direito nosso, nós retomar as nossas terras, dos nossos antepassados né, que o meu avô foi o primeiro cacique aqui dessa área.

A: É? Qual era o nome dele, Seu Gabriel?

G: Ah... Esqueço agora... Era José Agostinho Nascimento. E daí depois ele tava muito velho demais, já não podia mais sair, porque naquela época eles iam resolver um problema em Porto Alegre daí eles se reuniam entre os caciques e eles iam tudo à pé. À Porto Alegre à pé.

A: Eles iam a Porto Alegre à pé aqui do Norte?

G: Aham... Então eles iam pra Porto Alegre, pra ir e voltar eles plantavam, faziam o plantio deles tudo ali e quando eles voltavam tava tudo pronto pra colher já, ficavam mais de 6 meses, pra ir pra Porto Alegre resolver um problema da questão dos invasor que tavam entrando dentro das áreas. Então daí ele já não podia viajar mais, naquela época ele já tava muito velho, daí ele colocou o finado meu pai na época também né. Daí meu pai ficou de cacique...

A: Qual era o nome do seu pai, Seu Gabriel?

G: Ele era mais conhecido por Nicão, mas ele era Antônio Francisco Nascimento. Dali entregou o cargo dele pro finado meu pai, e daí meu pai ficou tantos anos e daí ele teve uma perseguição naquela época. Sabe, o índio hoje em dia ele coloca o plano do branco hoje na cabeça e briga contra o seu próprio povo né. Se revolta né, hoje em dia o que tá acontecendo dentro das áreas indígenas hoje é o que tá acontecendo. O branco hoje paga pra autoridade maior pra jogar contra um outro né, então isso, hoje em dia, na maioria das áreas acontece isso aí.

A: Os branco conseguiu entrar na cabeça de algumas pessoas...

G: E daí, ele dá armamento pras outras pessoas, pra poder atropelar o próprio índio, o índio mesmo próprio atropelar o seu próprio parente tudo né, e não devia de ser isso né, na época dos nosso pais, dos nossos velhos antigos, eles não faziam esse tipo de coisa. Se tem alguma coisa pra acertar, pra conversar, eles se reuniam entre eles tudo e discutia, ficavam 3 dias, 4 dias junto reunido e discutindo pra colocar as coisas no lugar pra não se chocar índio contra índio... Hoje não, hoje qualquer coisinha hoje, hoje não dá pra tu pensar de... Então a pessoa hoje sofre, a mesma coisa a gente dizer "sofre calado" né. Sabendo que a gente tem apoio e tudo, mas quando o pobre que não tem nada, ele tem que sofrer calado e o rico hoje em dia ele sofre, mas ele batalha, busca advogado e tudo e joga por cima e vence, e o índio não né. Então por isso hoje em dia a gente pensa, a gente não sabe o dia de amanhã como vai ser, e se a gente não tem nada de história escrito né, o pessoal acha que é por ali né, a juventude hoje, eu tenho meus filhos que vieram tudo pequeno junto comigo, hoje tão casado, tem filha, eu tenho neto, tenho bisneto já né, e eles não sabem o porquê que eu to aqui né. Eles não sabem né, que eu lutei bastante, sofri bastante embaixo de barraco com eles tudo né, mas que aquele sofrimento de barraco que eles sofreram junto comigo os filhos dele não sabem hoje, por causa que meus filhos não contam pro filho dele "nós tamo aqui, meu filho, por causa disso e lutemo isso, nosso pai lutou, nós também lutemo, viemos pequenos", não conta esse tipo de história né. Eu tava até pensando esses dia lá em São Leopoldo, falar com o pessoal do COMIN pra fazer uma, um livro disso, porque no passado quando nossos pais saíram daqui nós fizemos um livro, com a história tudo de como nossos velhos antepassados saíram daqui, saíram atropelado, aquele que não queria ir eles pegavam as coisas e jogavam em cima do caminhão né, uns armado de espingarda, os próprios brancos ali que tinha aqui na época né, eles já ajudavam os índio, então eles armaram os índio e os índios, aquele que não tinha nada tinha que erguer as coisas sem né.

A: E a tua família foi levada pra Nonoai assim?

G: Meu pai saiu daí, quando meu pai saiu daqui, saiu 6 famílias junto com ele, daí ele saiu pra não brigar com a outra pessoa que queria ficar com o cargo dele, tomar o cargo dele né. Meu pai saiu né, daí o cacique que ficou na época também começou a arrendar as terras e começou a comprar cavalo bom, botou cancha de carreira, isso e aquilo né foi até que ele matou um branco também aqui dentro, foi pra cadeia em Sarandi e daí saiu dali, foi de volta pra, voltou de volta, daí os brancos caíram, da família daquele que ele matou queriam mata ele, ele foi amanhece lá onde que nós tava morando também.

A: Ele foi lá pra Nonoai.

G: Então, se é uma coisa se tivesse feito uma união naquela vez não existia isso né. Então hoje em dia existe também né, a gente que é pessoa já criada que nasceu pelas lutas, a gente sabe, eu tenho medo de um dia de voltar a mesma coisa que na época dos nossos velhos antepassados né. Então a gente tem um medo assim né, e hoje a lei também né, uma vez o governo do estado o que ele decidia ele decidia né, e hoje não né, tem que passar por diversas autoridades agora, tem as procuradorias, daí tem a delegada da polícia federal, daí tem que ir pro estado, a FUNAI também já perdeu o direito também de dar apoio pro índio que quer fazer a retomada, então, hoje também, dentro das retomadas, hoje também existe uma política também, invés de trabalhar pra fazer a sua retomada, resgatar o que o seu pai perdeu, hoje não, querem entrar já como cacique pra querer mandar. Isso que estraga, porque hoje o cacique hoje em dia também, ele não entra ali pra beneficiar pra correr atrás de alguma coisa, um projeto, uma coisa aí pra sua própria comunidade né, ele entra ali mais por causa do dinheiro né, hoje em dia. Tem certos caciques que se mataram né, hoje alguns tão na cadeia, por causa disso hoje em dia né. Então as retomadas das áreas indígenas hoje né, ela virou de um jeito que a gente nem sabe como né, então dão mais valor hoje em dia de ser um cacique do que resgatar o que seus antepassados perderam, entrar em união né, com seu próprio índio, se matam entre eles em cima da terra. Então isso pra nós, por isso sempre venho dizendo, a gente tá ficando velho, amanhã e depois a gente não sabe como vai ser, daqui por diante, então pra nós que estamos ficando velho a gente pensa mais pra esses novos que tão vindo, pros netos, bisnetos né. E a gente sempre lutou né, quando eu entrei aqui, na época eu era da Comissão, a gente tinha um grupo de Comissão, e daí eu entrei né, pra gente, resgatar o que nossos pais perderam e trabalhei também mais, por parte de educação, saúde, a cultura, de nós não perde as nossas próprias línguas né, eu tenho trabalhado junto com o governo do estado pra arma uns professores indígenas, pra trabalhar dentro do colégio, na época falei com o governo do estado e ele arrumou 6 professores indígenas pra mim poder procurar pra levar pro estado pro estado contratar né. Então a gente não queria que nossos filhos entrassem junto com os brancos ali na aula né, porque a terra não tava bem legalizada ainda e daí nossos filhos entrar dentro da sala de aula deles ali, não ficar falando a língua deles, tem uns que não entendia bem, e daí isso que eu falei pro governo do estado e o governo do estado nunca me deixou de atender. Só fiz o pedido só uma vez na outra, dali 15 dias o governo já me chamou pra eu apresentar os professores, se eu já tinha uns professores indicados pra ir, daí eu levei 6, naquela época foram contratado. Então a gente sempre trabalhou em acordo com as autoridades, conseguimos, a gente um lado a gente não tem queixa sobre isso aí, sempre nos atendeu, mas como eles conhece a gente, o trabalho da gente, hoje em dia tá difícil, hoje a nossa liderança de hoje tá difícil pra eles verem alguma coisa lá com o estado, parece que a porta pra eles tá fechada. Então, hoje se tu vai dizer "hoje lá no colégio em tal lugar eu quero só a minha comunidade indígena de professor e isso e aquilo né" só que eles não tem uma voz ativa sobre isso... Por causa que não sei, se o estado reconhece que eles tem autoridade, não tão competente pra isso aí né, então, a gente, o que a gente pensava era isso aí né, hoje nós tamo bem aqui né, o município que tá mais bem de educação é aqui, nossa Três Palmeiras né, e as outras ali é do estado, mas queria que tu visse os colégio do estado, mas nem dá pra encostar perto desses aí...

E: Tá praticamente tudo abandonado...

A: Tão abandonadas as escolas...

G: Todas as coisas diferente abandonado, tudo é coisa velha, essas coisas aí, então, eu não sei se é por causa que tem o estado, que vão ao estado, o pessoal que são lá da como é que vou dizer... que não tem o direito de ir lá conversar com o estado né... como que tá, esse é um colégio do estado tinha que estar bem preparado, bem organizado, mas tá perdendo pros

colégios do município, esse daqui é do município, não é do estado. E tá bem organizado, queria que a senhora visse como tá ali dentro. E o desejo da gente, que a gente quer é que seja preservado o que é feito dentro da área, isso daqui nada é feito pelo estado, é tudo feito pelo município, mas é por causa da luta da gente que viemo pra cá, começamos com colégio de madeira, e daí foi indo né, e na época o político era também bem boa pessoa, então ele viu o lugar que tem que ser... Então, até agora a gente teve, e volta e meia a gente também cuida né, porque não é pra gente, mas é pros filhos da gente, pros neto da gente né, isso tudo a gente quer preservar, dar valor praquilo que foi construído né.

A: Eu ia lhe perguntar um pouco assim sobre o que o senhor lembra na época, já que o senhor foi pra Nonoai com 9 anos, da relação com a FUNAI, como a FUNAI atuava? Se eles eram presentes, se tinha funcionário da FUNAI dentro da aldeia, eles ajudavam, atrapalhavam, como é que era a relação com eles?

G: Na época quando nós era pequeno né, não era a FUNAI né... Era o SPI. Então, daí o SPI ele não trabalhava sobre a questão do índio, ele não, nunca pensou de preservar aquilo que tá dentro da área e hoje em dia nós temos aqui mas não tamo em cima do que é da gente, hoje a terra que tem hoje é tudo terra da União né. Mas a FUNAI disse, dentro do Estatuto do Índio, ela diz que é área indígena é pro usufruto do índio, então esse tipo de coisa a FUNAI sempre, o SPI também na época queria que o índio só trabalhasse, eles faziam também na época os índio trabalhar na marra. Eles falavam na época, da vez, que eu to falando de trabalhar na marra, eles fazia, dizia o tal de panelão, eles faziam os índio trabalhar sem ganhar nada, eles cortavam alqueires e alqueires só de foice, machado, derruba, a semana inteira. Os nossos pais na época, eles tinham que começa desde segunda-feira até sábado, trabalhando direto, e os filhos da gente, nem que não tenha o que comer, nossos pais pra não ser prejudicado, nossos pais tinham que trabalhar na marra. Hoje em dia a gente recorda, hoje tem a área indígena de Iraí, ali não era uma área indígena, ali foi uns índios que na época correram, saíram fora do tal de panelão, se acamparam e ficaram, fugindo do próprio Serviço. Porque tu só chegava em casa pra ver teu filho, tá doente, tá isso tá aquilo ali, você não tinha o direito de você dizer "ó não, vou ficar uma semana, quero curar meus filhos ali, dá um jeito ali, arruma uns remédios pra curar meus filhos", se tu não voltasse ia ir uns 4 ou 5 lá, te pagava te trazia amarrado e te deixava amarrado num tronco ali, mas quem mandava fazer isso aí tudo na época era o chefe do posto.

A: O chefe do posto que era funcionário do SPI?

G: É.

A: Esse chefe do posto morava dentro da área?

G: Morava dentro da área, daí o que ele mandava fazer os cacique tinha que fazer. Não tinha posto de saúde, não tinha carro pra levar uma criança doente, uma mulher pra ganhar nenê.

A: E com a FUNAI isso mudou um pouco?

G: É, mudou um pouco, mas não... De uns tempos pra cá, no que ela já começou a mudar, o governo federal tirou todo o direito dele né... Naquela época existia a enfermaria, pra uma mulher ganhar criança tinha que ter uma parteira, eu perdi a minha mãe por causa disso...

A: Por que não tinha médico, tinha só uma enfermeira que ficava? E era dentro da área indígena.

G: É. Era dentro da área indígena, tinha uma enfermaria que eles dizia.

A: Mas a FUNAI não trazia médico, não trazia nada?

G: Uh-uhm. Era do SPI e daí um dia daí mudaram. Tiraram o SPI e botaram a FUNAI, daí melhorou um pouco, né, botaram daí, começaram a atender o índio, mas não como hoje.

A: Não era ainda como hoje...

G: Era, continuava o mesmo ritmo, mas o chefe do posto tinha um carro ali e não ia buscar uma pessoa doente que tava pra morrer, uma mulher pra ganhar nenê, nem se quisessem iam buscar. Daí a mulher tinha que vir 15 dias antes dela ganhar, vir a cavalo, a cavalo pra chegar no dito, enfermaria. Daí ficava ali e pra voltar era a cavalo de novo.

A: E um pouco tu falou também sobre a questão dos colonos né, tanto aqui quanto em Nonoai, principalmente né. Como era a relação de vocês com esses colonos? Conversando com a Iracema ela falou que eles tinham muito essa coisa de não respeitar o espaço do plantio do indígena, então largava às vezes porco, gado em cima...

G: É, é, é aquilo que eu tava te dizendo, às vezes a planta do branco era mais ou menos uns 50 ou 100m e talvez a minha lá onde que tá aquele trigo lá [aponta distância], vamos supor, daí pra eu ir lá na minha lavoura eu tinha que passar no meio da lavoura dele, daí que eles falavam pra gente "ali não é estrada e tão pisando a lavoura da gente", então na época foi morto também bastante índio da gente, então matado pelos próprios brancos... Eles davam bebida alcoólica pra índio, depois eles surravam o índio e matavam também, então só que a gente na época, tinha aquela lei 6.001 que ele dizia né que dar bebida alcoólica pra índio é crime, é crime, e daí só que nunca aconteceu esse tipo de coisa. Ná época eu tava lá em Planalto, que é no mesmo Nonoai, a área indígena ela pega o Gramado dos Loureiro, A Rio dos Índios, Nonoai e Planalto. E uma época a promotora, a própria, como vou dizer o nome dela, hoje, eu conheço ela hoje... Ela fez uma reunião com todos os bodeguero de envolta de Nonoai, fez uma reunião lá em Planalto, num clube lá, e quase não cabeu todos os comerciante que tinha em roda, na área inteira. Daí eu era conselheiro do cacique José Lopes né, daí eu fui lá e daí como ela tava falando, relatando as leis, que dar bebida alcoólica pra índio é crime, vai de 6 meses à 2 anos de cadeia, falando que isso é lei, pra todos os comerciantes e daí foi, foi, foi, e daí nossa liderança também né, era só eu que era meio metido a conversadorzinho e daí eu pedi licença né pra... como é que eu vou dizer... E daí ela era de Porto Alegre, daí pedi pra ela "Doutora podia me dar um tempinho pra mim conversar ali, até agora nenhum da nossa liderança se prontificou de dar uma palavra pra senhora, desculpe eu te pedir pra falar, porque a gente é analfabeto, a gente estudou até sexta série né, daí a gente não sabe bem conversar" eu disse pra ela. "Mas o que a gente tem pra dizer eu vou lhe dizer" eu disse pra ela, daí eu disse "eu concordo que a Doutora tá falando de servir bebida alcoólica pra índio, até pra uma criança de menor é crime, eu me criei, vim do Serrinha morar pra cá com 9 anos de idade, hoje to adulto, eu sou conselheiro do cacique José Orestes Nascimento" eu disse. "Eu sou conselheiro, eu trabalho com mais de 600 índios aqui da área, sou conselheiro de todas essas pessoas, tanto daqui, dali, nós temos as localidades onde que mora os nossos índios, só que hoje eu já to com certa idade" eu disse pra ela "Eu já vi o próprio meus índios morrer, matado pelo branco, entre índio se tirando a vida um do outro por causa de bebida e hoje eu to com certa idade só que até agora eu não vi um comerciante que deu bebida pra índio, que brigou contra seu próprio sangue, mato seu próprio sangue, e o branco matou o próprio índio, eu não vi nenhum na cadeia ainda" eu disse pra ela. "A lei existe, só que ninguém executa" eu disse pra ela, "desculpe eu lhe dizer, porque a Doutora é a dona da lei" eu disse pra ela, "eu não sou dono da lei, eu só acompanho a lei" eu disse pra ela, "eu como autoridade, eu sempre a gente tá dando castigo pros nossos índios" eu disse pra ela "volta e meia a gente bota um índio meu na cadeia, 3, 4 dias na cadeia por causa que ele bebeu, surrou sua própria mulher, surrou seu próprio irmão, seu próprio parente de sangue, só que eu nunca vi na cadeia" eu disse pra ela. Nunca vi hoje em dia o delegado dizer "eu vi ali ó, prisão aí pra ti porque você deu bebida alcoólica pra índio e pra criança de menor". "Isso na

cidade aqui tem, Doutora" eu disse, "criança de menor bebendo nos bar, só que essa lei não tá existindo" eu disse pra ela, "e depois outra, Doutora" eu disse pra ela, "o branco hoje tão aqui no meio de nós por causa da bebida" eu disse pra ela. "Na época quando era nosso país, nossos velhos antepassados" eu disse pra ela, "eles não sabiam o que era bebida, ó tem a divisa nossa aqui é o Uruguai. O Uruguai todo inteiro, aqui era tudo sertão, mato, só existia índio, dentro ou acampado, não tinha casa que nem hoje tem, esses barraco né, onde que eles ficava hoje em dia, e daí os índios iam sair a caçar, Doutora" eu disse pra ela, "os índios saia a caçar assim no mato, até que num dado eles achavam a água aí eles tinham que descer e olhar no rio Uruguai pra ver se tinha condições pra eles descer e tomar água" eu disse pra ela, "mas não tinha como por causa do barranco, e daí os cientistas, eles andavam no barquinho deles na beirada da água com a pipa cheia de pinga, não era água, era pinga" eu disse pra ela, "o finado meu pai, o finado meu avô contava e isso eu tenho gravado na minha cabeça, e daí eles pedia, os índio pedia água pra eles ali, que eles tavam com sede, eles não sabiam falar o português, daí eles mostrava com o dedo que queriam aquilo lá pra eles tomar, e daí o que os cientistas faziam? Eles tinham uma pipona dentro do caíco deles e daí eles abriam a tampa ali, botavam o copo ali e davam pra ele, e daí os índio não queria beber, eles queriam daquela que tava correndo, mas daí ele dizia pra eles que 'esse não faz mal, aí eu tomo também', aí os índios diziam 'não, esse daí vai matar nós', só que eles dizia 'não, não mata' e eles tomou um copão, que eles já eram treinado, já sabiam beber, e daí eles já tomava e daí o que aquele grupo de índios aquele fazia, ele dizia 'ó então você toma primeiro, se você não morrer daí eu tomo', tá, daí aqueles índio tomaram ali, achava gostoso, e daí o outro perguntava 'como você tá? não tá te dando uma ânsia, de você morrer?' ele dizia pra ele 'não não, parece que eu to alegre', daí ele disse que começava a ficar bem faceiro, daí a bebida já pegava na cabeça dele, 'então eu vou pegar outro', daí ele começou a dar um pra outro, com aqueles porunginho deles, enchia aquele lá e levava, daí entravam lá no grupo deles lá e começavam a beber, e daí dormir, não sei o que dava neles ali, e os cientistas aqueles o que faziam? Eles iam lá e prendiam os índios, um, dois, três índios e levava lá pra área deles, deixava fechado até que eles soubessem falar o português pra depois ir lá levar eles lá no grupo deles pra conversar, começar a dar roupa, dar isso aquilo ali, pra amansar, pra eles poder entrar dentro da área" eu disse pra ela. Se naquela época se tivesse uma lei, existia lei só que ninguém né, "nossos índios foram amansados através da bebida" eu disse pra ela. "Se naquela época nossos índios não tivessem amansado através da bebida hoje em dia ainda tinha sertão cheio de índio", eu disse pra ela. Planalto não existia, Alpestre não existia, Nonoai não existia, e tudo essas áreas todas que é entre o Uruguai pra cá era tudo dos índios, o que resta pros índios hoje, esse pouco de mato" eu disse pra ela. "E agora vocês vem me dizer que dar bebida alcoólica pra índio é crime? Só que aquilo que eu te falei, Doutora, não existe um branco que tá lá atrás de uma grade porque deu bebida alcoólica pra índio". Aí todos os comerciantes começaram a bater palma pra mim quando eu disse isso. "É muito importante" eu disse pra Doutora, "hoje eu to com certa idade, eu não bebo também" eu disse pra ela, "pra eu ser autoridade dentro da minha comunidade eu não posso botar bebida de álcool na boca, não é cacique?", aí ele disse "É sim, aqui todas as minhas lideranças aqui eles são proibido de botar bebida de álcool na boca, pra eles darem exemplo pros outros, só que a minha comunidade bebe, mas pra isso tá as minhas liderança pra mostrar direito pra eles". "Só que daí quem sofre isso aí é a nossa comunidade, por causa que nós tamo fazendo a lei, mas o branco continua vendendo" ele disse. Então, ah daí, parece que a mesma coisa que acabou a reunião, aqui mesmo saiu a mesma coisa na vinda de nós vir pra cá, aconteceu a mesma coisa. Eles, a governadora, veio juiz, veio promotor, veio delegado, veio a procuradora, vieram o pessoal de Brasília vieram aqui também, e tinha uma advogadinha, pequena, magrinha, era filha de um dentista ali. Tava fazendo curso pra advogada, e daí nós era em 5 da comissão, e chamaram nós pra falar da retomada, pra nós retomar aqui de volta, e aquela advogadinha dizia pra nós, nós começemo

era meio dia em ponto e quando viu o sol já tava baixinho assim, e só eles batendo ripa na cabeça da gente né, e aquela advogadinha ali, e daí olhei pro resto da minha comissão com a cabeça baixa, tinha uns quantos índios também com nós ali, e os brancos de fora, daqui de envolta, tavam tudo lá dentro. E ela falando, e eu olhando pra minha comissão e nada, mas nem se quiser, parece que tavam tudo morto com a cabeça baixa, aí umas horas eu disse pra um aqui de Passo Fundo, ele era advogado e daí a promotora, ela... Daí disse pra ela "Promotora, podia me dar um minuto pra mim conversa um pouco?" daí ela "pode conversar", daí a advogadinha tava falando e ela "ó agora senta" ela disse pra ela. "Senta agora eu vou ouvir o índio, nenhum índio falou até agora" ela disse. Daí eu levantei né, de pé, e disse "Eu sou Gabriel Nascimento, eu sou encarregado da comissão, eu faço parto da comissão pra reivindicar a minha terra natal e eu quero dizer a todos vocês" aí eu disse pra advogadinha "ó, a doutora me desculpe se eu talvez lhe ofender numa palavra, porque a doutora é doutora né, e te considero como doutora, mas eu tenho mal apenas a sexta série, mas eu dou respeito pra senhora, só que a senhora não tá respeitando a minha, como é que eu vou dizer, a minha pessoa. Eu sou responsável aqui pelo pessoal que veio reivindicar terra, a nossa terra natal, aonde que meus pais nasceram, que meus avós nasceram, eu vim reivindicar esse tipo de coisa. E daí desculpe se eu falar áspero contigo" eu disse pra ela. A promotora disse "Pode falar, Gabriel" daí eu disse "Eu queria te perguntar se alguém disse assim pra você que aqui é área de índio, ou nunca lhe falou? E tu nunca estudou em cima disso aí também né? Tu não estudou a questão indígena, sobre a questão do índio, você não estudou. E é muito bom pra você estudar, pra ver como que o índio tem força" eu disse pra ela "Você tá dizendo que aqui nunca foi área indígena, mas onde é que tá teu pai?" daí ela disse "Tá ali" daí ela "Você mora onde?" daí ele "Eu moro ali no fundo, aí pra baixo" daí ele disse "Pois é, tanto tempo que eu moro aqui, desde que os índios tavam aí eu tava morando aqui". "Meus parabéns", eu disse pra ele, "Mas como é que a tua filha tá me dizendo na minha cara que nunca foi terra de índio e como é que você diz que quando os índios moravam aqui você já tava aí?", "Eu já ia dizer pra ela onde é que meu pai morou, onde é que eu nasci..." eu disse pra ele "onde é que eu nasci eu vou lhe mostrar uma hora, onde é que tinha salão de baile dos índios, eu acho até que teu pai andou namorando as índias dentro do salão dos índios" eu disse pra ela, mas dele, quando eu disse assim daí eu disse pra ele "Meu avô foi o primeiro cacique aqui dentro dessa área aqui, eu saí com 9 anos de idade daqui..." Daí aquele pessoal levantaram assim "Filho de quem que você é?" Daí contei né, "Meu pai foi o segundo cacique aqui e" lá eles diziam "ah então você conhece o pessoal que saiu daqui?", e eu "Conheço tudo, moram lá em Planalto. Nascimento, Loureira, os Faria os De Paula, tudo eu conheço onde é que moram eles, tudo que foram daqui". Daí os outros dizia "Eu joguei bola com o fulano, nós tinha o time aqui entre nós". Aquela mulherzinha aquela colocou a pasta dela debaixo do braço e nem conversou mais com nós, e daí aquele pessoal começou a conversar comigo e daí eu disse "Agora, daqui por diante nós não vamos mais sair daqui, nós só vamos sair daqui só se for matado tudo aqui agora, e se matarem vai vir mais gente ainda. Mas só que agora nós viemos armado dos pé até a cabeça, o que der agora nós vamo enfrentar". Daí o procurador levantou e disse "Não, não, isso não vai acontecer, podem ficar aí embaixo do barraco deles, a terra é praticamente de vocês" ele disse, "A terra é praticamente de vocês e se alguém mexer com vocês, aí nós vamos montar um destacamento aí dentro pra vocês pra dar segurança" e como fizeram. Então a gente, eles sabem a questão só que eles não cumprem né, não cumprem.

A: Ia perguntar pra ti também, Gabriel, se tu lembra se vocês podiam sair da aldeia livremente? Circular pela cidade quando vocês tavam em Nonoi ou tinha que ter algum tipo de autorização?

G: É aquilo que eu tava dizendo né, que na época os índios também não saia longe também... Hoje nossos índios vão não tem mais onde que eles vão vender artesanato e essas coisas

assim. Bom, antigamente não tinha, era só pela colônia assim, mas pra cidade quase ninguém ia. Hoje, tu tá livre, à vontade, se hoje quero sair daqui e morar lá numa outra área lá, e se não me agrada e se eu voltar de volta pra minha terra, a gente tem toda a liberdade, toda aquela lei que diz né que o índio tem o direito de ir e vir, então hoje é lei e a gente também acompanha isso. O que a gente hoje em dia e que não tá praticando o que é pra ser, a nossa própria lei tá muito diferente hoje em dia né, se tu faz um mal pra uma pessoa eu invés de eu pagar na cadeia o que eu fiz, o ato que eu pratiquei, que eu fiz, pagar na cadeia se eu matei ou sei lá quem for, e daí a família ela é prejudicada. Que nem o branco lá fora hoje, se o branco, o homem praticou né um crime ele vai pagar na cadeia, e a mulher e a família toda fica tranquila na casa né, que nem o branco lá, só que aqui não né, aqui tá né, se eu matei outra vez um índio e vou pagar lá na cadeia fora, mas minha família eles já querem transferir para outra área, parece que não tem o direito de ter aquilo, se eu tenho um pé de arvoredo aqui é porque eu plantei, não é outra pessoa que plantou, mas eu não tenho direito de amanhã ou depois comer, ou dizer "ah eu plantei pra comer uma fruta dessas arvoreda que eu plantei, de certo vou sair de casa por causa do meu erro, meus filhos vão perder tudo o direito" essa lei não devia de ter, não devia. Mas é uma lei já, uma coisa fora da lei né. Você tem que ter o direito, não adianta você construir uma casa boa ali e por causa dos teus atos que tu fez ali tu vai ter que perder tudo né. Como aconteceu esses tempo aqui que deu uma problema ali. Tem gente que perdeu sua própria casa, sua própria lavoura que tinha né. Então eu acho que a lei, o Estado, federal, junto com a Funai tinha que ver uma lei melhor, se não você não tem direito de construir em cima de uma terra, como eu, eu lutei aqui né pra requisitar onde meus pais moravam, onde meus avós moravam, o pai dela morou, a mãe dela morou [aponta para a esposa], tu fez um trabalho pra uma pessoa que você nem sabe se manda aí dentro ou não, não te dá valor praquilo que tu fez. Eu fiquei tantos anos de baixo de barraco com elas, com a Elza pequena e tudo. Hoje, e amanhã e depois tá sujeito você perder tudo, por causa da minha terra, daí tão de olho na minha terra pra arrendar, pra ganhar dinheiro... isso não deveria ser. Só porque tu vai conversar hoje com as autoridades de fora. Hoje em dia se o cacique tem dinheiro ele vai pagar ali um advogado pra ir contra o seu próprio índio, pra tirar o direito. Então a gente fica entre a faca e a parede né, se tu fizer qualquer coisa tá sujeito você perder tudo. Eu vi gente mulher, mas se tu vai dentro da lei hoje em dia, esses caras que tão de autoridade era pra dar no fundo do poço. É, eles tiraram as roupas das mulheres dentro de uma casa lá, tirou a roupa dos homens lá, e eles como liderança botaram elas num banco ali e elas tudo pelada, nua, pra que fazer esse tipo de coisa? Quando elas conta, ih, é triste de ver o que elas tavam. Nunca aconteceu, nem o próprio marido faz esse tipo de coisa, e outras pessoa fazer, perto do marido delas, bah. Isso é triste né. Mas a gente pensa em Deus...

A: Falando nessa questão das mulheres, eu passei por alguns documentos que relatam, lá em Nonoai, os assédios que elas sofriam dos guardas florestais... Tu lembra de algum caso?

G: Antes de nós tomar a reserva, que tem ali hoje, o parque, que na época era florestal, era do estado. E daí, até a gente não tinha direito de entrar ali, caçar, pescar, tem um rio lá que se chama Rio Passo Feio que entra que desce e vai no Rio Melo, e do Rio Melo vai pra lá Uruguai, desce pra banda do Uruguai. Então a gente sempre gostava de pescar, caçar, e melar, mas daí existiam os guardas ali, na época tinha os guardas ali que cuidavam da reserva. Se eles te vissem, ou a pessoa caçando ou pescando ou melando, eles faziam você comer cru, tanto o peixe quanto a caça, o mel eles faziam você comer com a abelha junto. E foi e foi até que os índios se reuniram também, todos se reuniram ali e tomaram conta da reserva, disseram "Não, nós sabemos que a reserva existe hoje aqui por causa que o índio mora perto, é vizinho da reserva, então a área aqui é nossa", na época era 36 hectares era. Daí era dividido, dai os índios se reuniram, começaram de madrugada, antes dos guardas se levantar, eles começaram a ir de casa em casa dos guardas e começaram a dizer "daqui por diante vocês

não mandam mais dentro da reserva". E foi, entrou mais de 600 pessoas ali dentro, na época. Daí as lei fora também quis jogar a polícia em cima do índio e daí tinha aquela doutora, acho até que hoje ela tá em Brasília, ela era procuradora aqui de Porto Alegre, qual era o nome dela... E daí ela entrou com o recurso né, e o juiz de todos os municípios dali já tinham decretado a lei que era pra expulsar todos os índios de dentro, tira fora a custa, já tinham dado até a hora, 6 horas da tarde não era pra ver mais nenhum índio lá dentro da reserva. Daí essa procuradora entrou com o pedido pra permanência do índio dentro lá, que é uma área indígena só que o estado fez um florestal, criaram o florestal. E daí aquela sei lá, ela tinha um código da lei e mandou pra juíza e mandou pra Brasília, um faz pra lá, e daí voltou o resultado que os 600 índios que tão dentro da reserva indígena que era pra permanecer dentro que a reserva era praticamente deles. Mas tá nós tinha mulher lá dentro da reserva, mulher, criança, tudo e acho que tinha uns 10 panelão cheio, e todas as mulher tavam tudo preparada pra jogar água quente nas polícias que entrassem tudo ali, botaram bem na porta ali e os índios tavam tudo dentro do mato, tudo com flecha e alguns tinha arma também né. Tavam tudo lá, eu levava comida, ia no mercado e levava de trator pra lá, porque não tinha como entrar com carro pequeno, só trator mesmo e levava de noite comida, tudo cheio atrás do trator assim. Topetado, botava tudo de fardo em cima, botava uma lona por cima e ia, lá no acampamento lá. Então a gente né, tem bastante história pra contar do que a gente passou, sofrimento, embaixo de barraco, arriscando sua própria vida, por causa da própria terra da gente. Ver da FUNAI dizer "Pode ficar quieto que nós vamos trabalhar, porque a terra que o índio requisita é tudo pra União" né? Então a União tinha que dar força, dar tudo, cobertura né, mas não né. Às vezes o índio se combinava né, de matar o porco um do outro assim e levava lá pro pessoal comer lá no mato. A mulherada sofrendo lá de baixo de barraco lá no meio do mato. E nunca é preservado hoje. Todas as mulher que trabalharam sobre isso aí tão tudo sofrendo por aí. Hoje em dia as autoridade não tá dando valor mais pro que sofreu, pro que lutou. E os outros veio atrás depois de todo organizado, preparado, que vieram, hoje tão com 300, 200 hectares de terra hoje, e o que sofreu né? Meus filho ali tudo casado, vieram pequeno, e hoje se dizer que tem um palmo de terra né. E os que não sofreram de baixo de barraco hoje tem 200, 300 hectares de terra né...

A: Não valorizam, não reconhecem os outros...

G: Ah-ãh. Então a gente, olha, alguns me disseram um dia "Tem uma terra em tal lugar, vamos juntos nós lá pra reivindicar, você que tem mais experiência", eu digo não. Quando a gente faz todo o impossível, sofre isso, sofre, corre atrás de documento, eu ia pra Brasília 3 dias de ônibus na época, ninguém sabia querer embarcar de avião, e nós ia de ônibus até Brasília, 3 dias e 3 noites. Sofrendo lá, comendo arroz seco, comida seca, além de seco ainda farofa por cima ainda. Tu tem que tomar água por cima pra comida descer. E tudo isso a gente sofreu e tem gente que não sofreu nem uma noite se quiser, hoje tão bem, melhor do que todos. Então eu disse "Não, a gente tá ficando velho, já também não adianta ir se matando atrás de coisa aí".

A: A sua parte tá feita né?

G: É.

A: Falando nessa questão de Brasília, e dessas questões das organizações todas, das reivindicações, se tu ouviu falar ou participou de alguma Assembleia Indígena? E se tu lembra de alguma organização como o CIMI já atuando dentro das aldeias, o Conselho Indigenista, você falou do COMIN também... Se você lembra dessas pessoas.

G: Eu conheço muitas pessoas que trabalhou com isso aí, só que hoje a gente não é lembrado, não sabe mais os nomes porque a gente nunca deixou nada por escrito. Mas o COMIN, o CIMI, o ANAÍ, também tava, todos naquela época eles ajudavam o índio. Pagar passagem, pra dar isso, pra dar aquilo. E eles também tentaram fazer uma lavoura como o SPI fazia dentro da área, mas nunca deu certo também. Com a FUNAI o índio também tomou os maquinário do SPI na época, tomaram, tinha 9 trator em Nonoai na época, quando o pessoal tomaram deles também. E a FUNAI comprou mais 3, são 12 tratores que tinha na época pra tocar aquela lavoura ali, mas como não tem uma pessoa pra organizar, nunca dá certo. E os próprios que plantavam, que tavam lá, já roubavam a carga né, e colhia e já desviava né, e daí nunca dá certo, tem que ter uma pessoa né. E o CIMI sempre que organizou, orientou o índio, como que se faz uma retomada, como é que tem que se organizar pra expulsar aquelas 8.000 e poucas pessoas dentro de Nonoai ali. Nós fizemos uma reunião lá em Frederico Westphalen lá, fizemos uma reunião com o pessoal do CIMI, veio os índios do Mato Grosso, Xavante, de diversas tribos que tavam ali naquela época e na época também eles também não sabiam falar o português, daí eles diziam que tinha uma pessoa que eles chamavam ele de "liguará", porque ele que falava. Que nem se eu não sabia falar o português, eu falava tudo no meu idioma praquela e ele transmitia em português pra eles, daí eles tinham esse. Daí esses Xavante, bah, um homem bem velhinho já, ele falou até da nossa guerra entre índios, ele falou e disse "na época quando nós era criança, dos nossos pais, eles brigavam entre um e outro, nós brigava contra os índio kaingang, os guarani, pra ver qual que era o mais forte" ele dizia "o índio Nonoai" ele disse "o Kaingang era um índio lutador, eles quase terminaram com a nossa raça" ele disse né, naquele dia ele falou "o kaingang quase terminou com a nossa raça, nós tivemos que sair dali e nos bandia pra onde que nós temo hoje". "Só que hoje nós pensando" ele disse, "hoje nós não podemos fazer esse tipo de coisa, hoje nós temos que se reunir e unir pra nós hoje brigar contra o branco" ele disse né. "Na época nós era, não sei, nossos pais, nossos velhos, antepassados, eram burros, ao invés de se reunir e um cuidar um canto, um cuidar outro, se ajudar pra cuidar um canto também a hora que nós precisar dos kaingang ir lá, nós não, nós vivia brigando entre nós" ele disse. "Uma coisa que não tinha fundamento" ele disse né. "Hoje nós temos se reunindo agora né, pra nós conversar, controlar, trocar uma ideia pra nós brigar contra os brancos" ele disse, "hoje né, nós tamos mudando agora, e o dia que vocês quer fazer esse tipo de coisa que tão dizendo que querem expulsar os colonos, pode contar com nós" ele disse na hora né, "pra nós não tem chuva, não tem noite, pra nós virmos de lá pra cá" ele disse né. "Hoje nós temos que se ajudar, onde que nós derramar nosso sangue vocês também tem que derramar" ele disse, "mostrar que nós somos unidos" disse ele. Mas eu era ainda, eu tinha o que? Uns 22 anos na época em que eu fui nessa reunião, e daí que a gente viu né, as coisas eram diferentes na época passada né? "Eles brigavam por mínima coisa" ele disse, "só pra ver quem tem mais força", ele disse. "Hoje nós ao invés de reunir nossas forças, naquela época, hoje nós tava com nossos mato virado em sertão, hoje nós não temos nada".

A: Perguntar pra ti também se tu lembra alguma coisa da época ali, logo depois das retomadas, da Constituinte, dos debates sobre, dos direitos dos indígenas à terra, porque teve um pessoal que se movimentou pra isso ou se o pessoal aqui no Sul tava mais preocupado com as retomadas, assim mesmo...

G: Eles tavam mais preocupados com as retomadas por causa que existiu aquela lei do Fernando Collor de Melo de que todas as áreas indígenas que eram perdida que tava na mão do branco ele queria que devolvesse tudo né, que fosse devolvido, então os índio se preocupou mais. Só que daí o interesse deles, desse tipo de coisa, era por causa de querer arrendar pro próprio branco né. Então existia no COMIN na época, eles tinham uma cartilha que eles fizeram uma cartilha que eles desenharam o índio e desenharam o branco aqui, e daí o que que eles fizeram? Daí eles emendaram uma corrente no braço do índio e no braço do

branco e daí outro na frente lá, expulsando os brancos, mas o outro atrás dele tava puxando o branco de volta. Então hoje eu me lembro né, naquela época a gente não analisava qual era a finalidade, aquele, como é que eu vou dizer, aquela cartilha que eles fizeram né. Hoje a gente analisando mesmo, é a mesma verdade que dizia hoje. Uns se esforçaram pra expulsar os colonos e outros hoje tão lutando pra trazer os colonos de volta por causa do plantio, e na época, quando nossos índios saíram daqui, na época passada foi por causa do arrendo. Eu tinha uma história na época, dessa questão dessa saída dos nossos índios, dos nossos antepassados, eu tinha um livro aí, um baita de um livrão que conta desde o começo. Tim-tim por tim-tim o que acontecia aqui dentro aqui. Daí um certo dia eu saí e um parente dela veio aí pedir emprestado e levou e não me trouxe mais, porque eu sempre guardava pra gente ir escolhendo as frases tudo pra do acontecimento do passado e o de hoje né, da nossa vinda pra cá. E esse hoje é o problema que existe hoje, fazer uma nova, um novo livro da história. Eu trouxe naquela época, fiz, eu fiz livrinho, nem me lembro quantos livrinhos eu fiz naquela época, acho que 300 livrinho eu acho que fiz na época, a nossa saída e a nossa chegada, e as terras, a quantidade cada ano foi tirado pelo próprio governo do estado naquela época, tirando tantos hectares pra branco, aqui tem um pedaço aqui que é posse dos Loureiro, na época não tinha a posse dos Loureiro, e a posse dos Loureiro foi dado na época quando o estado dividiu e queria fazer um parque que nem Nonoai, aqui embaixo. E daí como o agrimensor, ele não tinha dinheiro pra dar pro agrimensor que é esse tal de Rufino... Rufino Loureiro de Melo, ele era agrimensor, e daí como o estado não tinha dinheiro pra dar, daí ele deu esse pedaço daí, que é a posse dos Loureiro. E daí na época quando eles, daí como esse cacique que morreu ele não sabia da história porque ele não era daqui, ele era do Guarita, e daí como ele não conhecia a história ele tava achando que era verdade, mas eu tinha o livrinho e a mapa, tudo, cada ano que foi tirado, quanto foi tirado, foi colocado, foi feito uma mapazinha. Daí veio né, dali, uma mulher de Porto Alegre ali também, que era do estado. Daí ela veio pra reunir o pessoal do estado, o que mora aqui dentro da posse dos Loureiro, e daí ela queria que o pessoal que tava dentro da posse dos Loureiro voltasse, como não área indígena, e daí como ela não sabia da história, daí tinha uns pessoal ali do Loureiro que saíram que eu conhecia bem, eu era muito amigo do pessoal né, muito conhecido, se tem alguma cosia enrolada sobre a questão da terra deles pra receber indenização da FUNAI eu sempre ia lá e dizia pra eles "faça isso, faça aquilo, vamos fazer isso, vamos fazer aquilo", tinha muita gente aqui que ganhou terra do estado daquela, como é que eu vou dizer, o governo dava, como é que eu vou dizer... eles comprava terra pra quem não tinha terra...

A: Da Reforma Agrária dos Sem-Terras?

G: Aham, daí tinha uns aqui. Daí como na época eles disseram que o colonos tinha que pagar, tinha não sei quantos anos de prazo pra pagar, daí eles pagavam por ano, daí chegou acho que é um encarregado da reforma agrária, disse pra eles que não era pra pagar, porque o governo tinha dinheiro pra isso, pra eles pagar, dar terra pra quem não tem né, daí muitos não pagou. Daí eles não tinham como receber dinheiro da FUNAI como indenização né, da benfeitoria, e a terra o estado não podia dar porque daí ele já tinha dado o dinheiro pra eles comprar a terra, mas como em cima da terra de índio eles tinha que comprar igual que em outro lugar, daí eu ensinava o branco sabe o que eu dizia pra ele? Eu dizia pro branco "Ó eu deixei de pagar porque eu reconheci que eu tava em cima de uma terra de índio, e vocês me venderam uma terra que é de índio, não me deram escritura, quando vocês me venderam a terra vocês tinham que ter me dado a escritura". "Nós temos as escrituras igual" eles diziam, daí eles nem sabiam que o que eles tavam. Daí fizemos uma reunião e dissemos "Olha vocês olha em cima, em baixo da escritura tá escrito ali 'área indígena Serrinha' pode olhar" eu dizia pra eles, pra cada um deles ali. E eles olharam ali a escritura, né, só não tinha o nome, mas dizia escritura 'área indígena Serrinha'. "Com esse vocês vão ganhar tudo as terras de volta de vocês" eu disse pra

eles "porque eles venderam uma coisa que não era deles". E daí tinha um velhinho aqui daí ele me mandou, "te pago a passagem tudo, pra você ir lá em Porto Alegre lá falar com o pessoal da secretaria da agricultura lá". Daí eu fui com um cunhado dele junto comigo, e daí com a secretaria de agricultura era que nem a minha casa assim, que nem a casa do meu filho tinha um banco do estado [aponta distâncias], era perto ali, e antes, um dia antes o pessoal tava assaltando o banco ali. E nós chegamos e não sabíamos de nada, eu tinha uma sacola do meu lado ali, mas eu sempre tinha o documento do pessoal da terra aqui, e eu levava junto comigo. Daí tinha uma revista, um vendedor de revista assim, bem em frente ao banco, e nós começamos a olhar, a olhar e daí tinha um investigador do banco sentado assim, mas era um que saiu da área aqui também, mas de certo ele viu nós estranho, não sei se é estranho, ou ele fez pra gente ver se se assustava ou eles prenderem nós, daí, chegemo era 8 hora, 9 horas já, 6 horas da manhã chegamos na rodoviária, peguemos um táxi até, tinha a divisa lá, de até onde o táxi podia ir, depois de lá tinha que embarcar em outro táxi pra ir pro lugar, ele não podia ir. E daí fomos e chegamos 9 horas lá, aí como nós tava sem café, só chegemo ali e peguemo o táxi pra ir, aí eu disse pro piá "Vamo campeá uma padaria ou um restaurante aí pra nós tomar um café". E daí tá, e fomos. Daí fomos assim que nem o colégio assim [aponta distâncias] e demo a volta e não achemo nada, daí quando nós tava vindo assim, e daí de certo aquele investigador que tava lá em frente do banco, ele viu que eu tava com a sacola e o outro também tava, de certo ele disse "mas eu acho que esses daí são assaltante". Ou ele fez pra assustar ou não sei né. Daí fomos quando nós, daí nós chegemo lá num restaurante lá, chegemo e perguntemo e eles "Não, nós só servimos almoço" aí eu disse, perguntei pra eles "Então, meio dia nós viemos almoçar aí, nós temos uma reunião com o pessoal do estado". Ah daí viemos daí, até onde nós descemos e tinha uma padaria ali, aí chegemo na padaria e dissemos "faz uns 4 sanduíches aí pra nós, 2 de cada um". Tá. E ela, os pão tava ali né? Daí invés de pegar os pão e já ir lá pra dentro fazer, não, ela vinha olhar os pão ali, daí eu fazia de conta que nem tava olhando mais, mas meus olhos tavam cuidando tudo ali né. Daí eu olhava ela ali, ela fazia de conta que ia pegar o pão e entrava pra dentro. E o outro meu companheiro tinha uma menininha pequena e daí ele foi lá se entreter com a menininha. E ela corria pra lá e eu corria os olhos e daí eu pensei "ué, o que que tá acontecendo?". Daí eu fiz sanha pro rapaz que tava brincando com a menininha e disse "vem aqui", daí ele ficou no meu lado. Daí eu disse pra ela "E o sanduíche já tá quase pronto ou vai demorar ainda?" eu disse pra ela. Daí ela disse "Não não, daqui a pouco já tá pronto". E daí de certo eles ligaram pra polícia né? Mas, deus, quando nós viu, de certo ela viu quando a polícia estacionou onde nós ia passar e de onde que nós viemos, tinha 6 carros da polícia, 3 carros lá pra cima e 3 pra baixo, e tudo tavam vindo à pé encontrar o outro até onde nós tava. Daí outro veio com o radinho amador e olhou, daí ele se escondeu e começou a falar, daí eu vi que não tava certo e mandei o outro ficar mais perto de mim. Daí quando de certo ela viu que a polícia tava vindo ela fez o sanduíche ligeiro né, daí eu disse pra ela por dentro de uma bolsinha que nós íamos comer ali na praça que nós tínhamos uma audiência com o pessoal do estado, da secretaria de agricultura, eu disse pra ela né. Daí ela disse não, tá. Daí eu disse "dá dois guaranazinhos pra nós de 600ml" e botou junto, e paguei ela. E daí entrou aquele investigador ali com um punhado de níquel assim, chacoalhando assim e eu não sou tão burro assim comecei a olhar pra ele assim, olhei pra cara dele e ele tinha um óculos e depois ele tinha outro por cima, daí eu "ah esse aqui tá só vendo pra ver se a gente passa a mão no dinheirinho dele ali". Tá, quando eu, daí, deram dentro da sacolinha e paguei tudo ele, daí disse pro meu homem "vamo", daí quando a gente saiu na porta daí tava os cara já tudo armado pro nosso lado. Daí o outro mandou "ó levanta as mãos e se encosta na parede" e foi daí, saí também, e daí disse pra ele "que que tem? eu quero ver é o que nós tamos fazendo? vocês sabem o que nós tamo fazendo?" eu disse pra ele, "primeiro científica a pessoa primeiro pra depois dar uma voz desse jeito que vocês tão fazendo" eu disse pra ele, "eu também sou autoridade" eu disse pra

ele, daí eu puxei minha carteira de, daí a FUNAI tinha feito um documentozinho assim com foto junto, daí puxei e mostrei pra ele ali. Daí de certo ele era o grandão, daí os outros tudo né, mirando assim nós, daí ele olhou minha carteira ali e disse "não não, pode abaixa tudo as armas, pode abaixa". E a bodegueira ali, saíram tudo ali fora pra olhar nós e ver o que eles iam fazer. Daí não sei o que, "o que que você é dele?" e falei pra ele "não, eu sou vice-cacique da área da Serrinha, assim, assim, nós tamos reivindicando uma área ali e daí eu sou autoridade ali" daí eu disse pra ele "nós temos uma audiência aí com o pessoal do estado sobre o problema de terra aqui, ele tá em cima de uma terra que o estado comprou com aquele dinheiro da terra e daí tá em cima dessa área que nós tamo reivindicando, daí eu deixei ele ali pra nós negociar a dívida dele". Daí ele já com tudo as armas abaixadas, daí ele "Ah tá, então você é índio então", "Eu sou índio e sou autoridade dos índios", daí ele disse "tá pessoal pode ir embora ali, tudo indo pra casa que eles são índio". Daí eu disse "nós também tava desse jeito" eu disse pra ele "nós tava andando por ali, procurando alguma coisa pra nós comer e nós tinha medo que alguém desconfiasse que nós era assaltante e nós tinha medo de ser assaltado também, bem o que eu pensei deu bem certo, então a gente não tá de vago, eu até ia ligar pra um de vocês dar uma cobertura pra nós, né, pra vocês virem aqui pra dar uma cobertura pra nós". Daí ele disse "e daí a secretaria da agricultura vocês sabem aonde é que é?" "É ali, ó ao lado do banco", "Ah tá, é ali mesmo". "Então a gente como não tinha nem um restaurante aqui pra nós tomar café, saímos de lá só com a janta, e amanhecemo e chegemo aqui em Porto Alegre às 6 horas, e daí nós tinha que tá tal hora aqui, peguemo um táxi até uma altura, e daí o táxi disse que não podia passar de um limite ali do outro, daí ele chamou outro e mandou nos trazer até aqui, daí viemos aqui, descemos aqui e pra nós tava num céu aberto" disse pra ele "não não não, obrigada, desculpa" ele pediu desculpa, daí certo, bateram nas costas assim, e daí levou nós até a entrada da secretaria de agricultura e falou "qualquer coisa pode ligar pra nós aqui".

A: O senhor lembra mais ou menos que ano que isso aconteceu?

G: Mas sabe agora eu nem sei que ano era, eu sei que era uns 2 anos depois que nós já tava aqui. Então ele pode ser em 98 por aí.

A: Ah certo, é que o senhor falou do rádio amador, daí eu fiquei lembrando.

G: E o meu companheiro já tava esticado com as mãos assim [ri].

A: E ia te perguntar também, Seu Gabriel, o senhor participou da retomada aqui na Serrinha e em Nonoai?

G: Primeiro em Nonoai.

A: Daí o senhor tava falando disso né, dessa questão de ter que ficar acampado no mato, com os barracos, pra poder fazer toda a operação... O senhor se sente à vontade pra falar um pouco mais sobre como foi essa rotina pra realizar a retomada?

G: Que nem em Nonoai, na expulsão dos colonos naquela época, nós tivemos uma... três comissão, formada um grupo sabe? Pra fazer o trabalho dentro da área. Então cada um tinha, eu era de um dos grupos pra atender o pessoal da Bananeira, do gramado, que pertence ao gramado dos Loureiro ali. Eu de lá de Pinhalzinho, de Planalto, eu vinha ali, e daí das Bananeiras, do gramado dos Loureiro ali, foram lá em Planalto pro pessoal não conhecer as pessoas, quem que era, não marcar as pessoas e daí o pessoal das Bananeiras se reuniram um com o outro e foram fazer a Nonoai daí, pra fazer o trabalho ali. Daí a gente na época a minha filha mais nova, que tá em Porto Alegre também, lá em São Leopoldo, ela tinha 6 meses, eu voltei pra casa dali 2 anos quase, além que é perto, pertinho de casa, acho que dá o que? Uns 12 km, eu não ia, pra não deixar meu índio, talvez eles vão fazer um trabalho meio errado e é ali que vai dar o problema de machucar o índio né. E daí a gente tava bem orientado, a gente

já tinham um bom, uma experiência, já um pouco, e daí a gente já sabia como que tinha que fazer né. Frequentemo brigada também, uns batalhão de Frederico lá na época, pra vir dar uma mão pro índio, mas eles vieram pra dá em cima dos índios.

A: Ah é? Eles foram chamados pra ajudar mas...

G: É, era um pessoal de Palmeira, de Frederico, Iraí, acho que veio mais de 500 pessoas, de brigadiano, daí depois eles pediram, a FUNAI pediu pra nós, que eles iam começar a tirar o resto, mas tinha o que, umas 18 famílias ali dentro. Só que a FUNAI não conseguiu tirar, até que nós tivemos que se reunir de novo pra tirar o resto dali. Mas se não os colonos, já tinha lavoura, feijão quase gamando já também na época. Se a gente não tivesse se reunido de novo pra tirar o resto tava que nem aqui. Hoje o pessoal de resto tá aí por causa que a nossa comissão parou, daí como já foi formado o cacique, o cacique de certo não sei o que ele foi fazendo, foi deixando, foi deixando, e agora tão até agora. Então se nós tivéssemos começado, desde que começemos com a nossa comissão nós tinha terminado e já fazia mais de 10 anos que eles tinham tudo saído, não tinha mais ninguém aí.

A: Vendo nos mapas, eu vi que acho que foi em 90 e poucos que vocês retomaram aqui, que tinha que ter pelo menos 11.000 hectares pra vocês aqui...

G: É, ela é 11.950 hectares, hoje ela podia tá tudo nas nossas mãos, se nós tivesse, a nossa comissão tivesse trabalhado até agora né. Mas daí o cara quis se apurar pra ser cacique e deu naquilo que tá agora né? Que o pessoal tá querendo ser arrendá... ficar ali permanente, não querem sair. Daí só por causa que eles não querem sair, por causa desse arrendamento que existe dentro da área, porque daí eles não querem entregar a terra pro outro. "Não, se a gente der as terras pro índio, vai vir outro pra plantar aí".

A: Eu ia perguntar pro senhor, a Iracema me falou por cima assim, de uma história meio antiga, de que 3 kaingang teriam sido presos num presídio numa ilha em Porto Alegre, e ela disse que um deles era parente dos Loureiro, e que talvez tu conhecesse a história, contou assim por cima...

G: Em que época será?

A: Ih acho que, ela disse que era antigo assim, que tinha acontecido essa prisão e que tinham mandado eles nadar, e que se eles sobrevivessem nadando pra chegar eles iam ser soltos.

G: Essa história aí eu não to sabendo, o único que foi preso na época aqui era esse cacique, que era João Maria Loureiro, que foi preso, mas por causa que ele matou um índio aqui... Ele era cacique e ele matou um branco e foi preso. Mas daí ele foi solto, mas daí o parente daquele que ele matou tavam perseguindo ele, queriam matar ele, daí ele teve que ir embora pra Nonoai, de atrás de nós. Atropelou o próprio índio dele pra lá e depois teve que ir atrás.

A: E queria perguntar assim se na época, quando moravam em Nonoai se vocês lembram de sentir medo de alguma coisa? Uma sensação de medo em algum momento?

G: Como o que?

A: Se quando vocês moravam em Nonoai naquele período vocês chegavam a sentir medo de alguém ou alguma coisa? Se vocês chegavam a pensar, por exemplo, ah se tinham medo dos colonos às vezes, ou dos funcionários, ou o pessoal da cidade... não sei se chegavam a passar militares, o exército, se alguém passou pela aldeia também.

G: Na época quando nós fomos pra lá, os nossos pais foram bem recebidos, e daí a gente ficou lá, só que daí existia aquela lei, do puxirão, do panelão na época, daí o próprio índio tinha que participar, e daí ele, tu não tinha pra onde ir depois né, então tu tinha que ir frequentar junto igual. Mas foi num época, dos que foram embora, mexer com a lei de fora, até que um dia

terminou, mas se não... Teve um que eu conheci que fazia um lavoura de foice, pra tirar o mato, tinha mais de 200 índio roçando à foice, mas tu podia olhar hoje, tá um matão assim, um sertão, mas quando era de noite você não via mais um de pé, e era tudo pro chefe do Posto, que era do SPI na época. E o índio próprio não via nada, perdia seu filho, sua mulher, de doença ali. Mas foi difícil, tem hora que dava aquela doença de sarampo, catapora, bexiga ou tuberculose, mas era difícil. Eu fui um das pessoa que sofreu da questão da tuberculose e depois eu também fui um dos que foi encarregado pra ajudar o médico a ir na casa das pessoas que tinha a tuberculose. Eu sofri, fiz um tratamento de 2 anos na época, me curei, e colocaram eu pra visitar as pessoas que tinham tuberculose e pra orientar como é que eu tomei os remédios e fiquei são, tudo. Então a questão da saúde eu sempre trabalhei, nunca deixei, até agora eu sou, se tem uma pessoa que fica doente aqui e não tem condições de ir, se vem me pedir "me faz uma corrida, eu quero levar meu filho, ou qualquer coisa, levar no hospital eu te pago a corrida pra você me levar", eu nunca cobre. Porque a gente sabe né, quando a gente tá necessitado e a gente não tem onde se socorrer né... Porque a minha mãe morreu ganhando nenezinho e essa tal de parteira que eu to falando, elas não fizeram tal como tinha que fazer, dali acho que uma, ela ganhou a criança como nessas horas mais ou menos e quando era umas 8 horas da noite ela faleceu.

A: O senhor tinha quantos anos quando isso aconteceu?

G: Eu tinha acho que na época, acho que tinha uns 11 anos mais ou menos. Daí tem a criança que ela ganhou quando faleceu, hoje se tu vê parece que ele tá mais velho do que eu. E daí outra, outro meu tio que pegou ele pra criar ele, porque meu pai não tinha condições, e daí, quando era 2, 3 horas da madrugada tinha uns americanos que moravam em Nonoai ali, no posto ali, e daí como não tinha ninguém pra dar o recado pra nós, pra vir buscar nós na época, ele se prontificou de vir buscar nós, lá em Planalto. De Nonoai a Planalto. Pra nós vir ver a nossa mãe, daí quando nós chegemo nessa tal de enfermaria, a nossa mãe tava ainda em cima da cama, morta, e esse meu irmãozinho tava no braço dela ainda. E daí, se eu contar, eu era autoridade lá em Nonoai, lá em Planalto também, nós não tinha condição, não tinha carro, nada, e ainda tinha o trator da comunidade, eu levava gente de trator pra Planalto, por falta de condição. Uma vez eu levei uma mulher que tava pra ganhar neném, levei de em cima do trator ela ganhou o neném na estrada pra mim. Às vezes a enfermeira que trabalhava andava com ela no trator e nem luz não tinha, ela tinha que tá com uma lanterna na frente sentada assim, alumando pra eu poder ir. Uma vez a polícia me pegou em Planalto, eu andando ali na cidade, e a mulher ali, ganhou nenê, mas nós tinha que levar igual pro hospital, e daí levemo ela e a polícia passou por nós e daqui a pouco fez a volta e veio atrás de nós, mas nós já tava chegando na cidade, parou ali e mandou nós encostar ali. E o trator não tinha arranque, daí ele mandou desligar o trator e eu disse "Não, eu não posso desligar o trator, eu to com uma mulher gestante que eu tava trazendo e acabou de ganhar neném na estrada e eu to levando pro hospital e eu não posso deixar minha índia morrer". Daí ele disse "pode ir então, vou te acompanhar" ele disse, mas nem dizer assim "então bota ela dentro do camburão aqui que eu já vou socorrer ela" nem isso disse, "vão indo que nós vamos atrás de vocês".

A: Diante disso assim, queria te perguntar se tu acha, o que, de onde vem essa força assim dos kaingang pra sobreviver a tudo isso?

G: É de certo né, que que tinha que fazer... O índio na época ele não tinha apoio do município, nem do estado na época, ou por falta de... a experiência das autoridades, dos antigos, eles trabalhavam só a questão da lei dentro da área e só, fora ele não sabia nem... Não sabia como chegar fora, então de certo pra nós na época por falta de conhecimento né, fora lá né, chegar mais nas autoridades lá fora né, e também nos governos né. Olha eu te dizer a verdade, quando eu sofri da doença, da tal da tuberculose, eu tava pra morrer e daí na época meu pai, ele foi numa reunião que o governo do estado tava ali em Planalto, de criar um posto pras

peessoas carentes né, pra pobreza, daí ele tava indo ali pra fazer a palestra e arrumar um lugar pra ele colocar um posto de saúde. Primeiro posto de saúde que ele veio criar, Jair Soares na época governador, ele veio ali em Planalto na época. E daí que ele falou na palestra que o posto de saúde que ele vai montar, dai ele disse "a partir de hoje esse posto de saúde vai ser montado, vão colocar tudo que tiver dentro de saúde pra atender as pessoas carentes, que não tem raça, não tem nada, tem que atender as pessoas carentes". Daí meu pai viu aquela palestra dele ali, no outro dia me levou. Mas o médico só me olhou e já na hora deu remédio pra 30 dia, 30 injeção numa sacola assim, e um potezinho assim de comprimido, eu tinha que tomar 300 comprimido durante um mês e não falhar nenhum dia. Quando ia faltar pra sábado e domingo ele tinha que ir buscar na sexta, pra não faltar na segunda-feira pra mim. Dai eu tinha que buscar, sexta-feira eu tinha que levar aquele restante do remédio pra eles olhar pra ver se eu tava tomando, mas olha, durante 3 meses, do jeito que eu tava, eu já tava caminhando, já tava andando já. Mas era uma injeção por dia. Todos os dias, e os remédios eu tomava 14 comprimido num dia, 10 de um e 4 de um e uma injeção por dia. Mas graças a deus, venci e hoje e daí quando eu sarei bem, quando eu tava bom eu comecei. O doutor pediu pra eu acompanhar os mais velhos, antigos, que tavam com tuberculose, pra curar, pra ajudar a levar os remédios, a dar tratamento, todos os dias, e os velhinhos corriam de nós. E nós corria atrás deles. Eu falava em índio pra eles, eles não queriam nada de tratamento, e morreram tudo. E o remédio e o tratamento hoje não é como era antes, hoje é mais. Na época não. Então a gente tem o passado da gente, hoje a gente vê a saúde, tem um posto de saúde ali, mas é por causa que também quando eu vim morar aqui nós lutemo. Nós não tinha posto de saúde aqui nós deixemo essa casa pra ser posto de saúde. Moremo num lugarzinho ali pra poder ter o posto de saúde pros nossos índios ser atendidos e nós estamos de volta porque foi construído um ali. Foi construído o colégio e agora tem, ninguém acha que esse lugar é de índio, pra eles diz que é colégio fora da área. Tá sendo bem. Então a gente dá graças a Deus por isso.

A: Bem essas eram a maioria das perguntas que eu tinha, então se o senhor quiser comentar mais alguma coisa, que o senhor lembre, alguma coisa que o senhor queira dizer que fique registrado.

G: É, o que a gente tinha que falar é isso aí né, só que a gente queria que a lei também olhasse através disso aí, as autoridades, tudo que a gente falou, todo mundo sabe o que aconteceu né, então a gente quer preservar aquilo que a gente lutou por isso. Eu sempre digo pro pessoal dar valor pra um posto de saúde, pra um colégio, cuidar, não dar pedrada, não fazer isso, fazer aquilo, né. Hoje tem posto de saúde, colégio, hoje tem ginásio também né, o próprio prefeito sentou junto comigo pra fazer esse ginásio aí né. Mas eu não disse que é pra fazer pra mim, é pra comunidade, pros filhos da gente, então a gente quer que os pais e as mães ajude a orientar os filhos pra preservar aquilo que tá feito. Porque hoje é difícil um político agora construir uma coisa dentro da área. Então é isso que a gente deseja, de sempre preservar, não temos ainda professores bilíngue ali dentro porque não tem um ainda que tenha feito algum curso né, e nós queremos que tenha pelo menos 2 ou 3 professores a dar estudo no seu próprio idioma e preservar né, porque, mas nós temos só um rapaz que trabalha ali dentro, mas ele não é concursado pra isso também, tem que ser um cara que é concursado pra dar aula em kaingang também. E não temos. Então daí precisa pra poder, e o que eu sempre quis na época quando nós entremos aqui, quis e tem hoje, mês passado tinha só dois, agora tem uns 10 professores índio agora ali dentro, mas daí também falam mais o português do que o kaingang lá pros alunos, daí como é que vai aprender? Como é que vai preservar a sua própria cultura?

**LEGENDA:** A:Amanda Oliveira; E: Elza Nascimento; G: Gabriel Nascimento.

## TRANSCRIÇÃO ODILA INÁCIO – Terra Indígena Serrinha/RS, 06/08/2019

A: Então, Dona Odila... Quantos anos a senhora tem?

O: To com 67.

A: 67 anos... E a senhora nasceu em qual terra indígena?

O: Água Santa.

A: Água Santa... A senhora morou em outras terras indígenas?

O: É, eu morei no Ligeiro, no Guarita e daí por último aqui né.

A: E hoje vive aqui na Serrinha?

O: É.

A: E como foi a vida assim na aldeia, nas aldeia que a senhora morou ao longo da vida, ao longo da sua infância, da sua juventude? Era tranquilo ou vocês sentiam...

O: Sim... Quando eu morava em Água Santa, lá o meu pai era o cacique e era o chefe do posto. Ele trabalhava pro SPI naquele tempo.

A: Ah sim, qual era o nome do seu pai?

O: Manoel Ignácio. E daí ele chefiava e era o cacique, ele era índio né.

A: E era tranquilo assim então? Ou seu pai também tinha algumas tensões com os outros funcionários do SPI? Os fóg.

O: Não... não, que há tanto tempo eles mandaram ele lá pra Santa Rosa pra ele trabalhar e daí depois nós voltamos de novo pra Água Santa, porque a comunidade pediu a volta dele.

A: E a senhora lembra quando trocou do SPI pra FUNAI? Se houve alguma mudança na vida na aldeia?

O: Muito grande. É, porque naquele tempo os índio trabalhavam pra se manter né, plantavam né, criavam no tempo do SPI né. E daí depois de um tempo, daí de certo eles viram que a renda dos índios era bastante né, daí eles pegaram e botaram os índio a trabalhar pro SPI né, daí os índio plantavam e colhiam pra eles um tempo né, daí que eles de certo viram que o meu pai ia vê que eles tavam produzindo e levando, daí que eles mandaram ele pra Santa Rosa né. Daí quando os índio viram que não dava mais, que eles não tavam aguentado, que eles trabalhavam e não ganhavam nada né, que comiam feijão com farinha de milho, difícil carne essas coisas né, não tinha, daí eles pediram a volta do meu pai, daí que a gente voltou pra lá, e daí nós estudava né e também fora e teve minhas irmã, uma veio estudar, naquele tempo já, aqui em Sarandi, num colégio grande que tem aqui...

A: Estudavam daí fora da área?

O: Aham, depois que saia de lá né, que terminava o ensino médio que tinha naquele tempo, daí elas saíram pra estudar fora, e aonde que a gente daí passou pra FUNAI, mas daí a FUNAI... Ele deu alguma coisa também, não posso dizer que a FUNAI não ajudou em nada, porque eles também fizeram a parte dele sabe? Só que daí agora eles, dum tempo passaram eles pra cuidar só as terra né, e os índio daí ficaram na mão da, naquele tempo eles cuidavam a educação e a saúde e a cultura, assim, o trabalho de plantar e colher, a agricultura né, mas daí eles tiraram deles né.

A: isso saiu do controle deles... certo... E haviam colonos nessas terras... em Água Santa, não? ...No Ligeiro?

O: Não... Não... em Água Santa... Teve um tempo no Ligeiro, mas logo eles tiraram.

A: Eles tiraram também...

O: Era alguns que tinha daí logo eles tiraram. E em Tenente Portela sim que tinha.

A: Daí tinha lá no Guarita...

O: Tinha, mas daí logo também foram tirando, agora não tem mais... não tinha mais, não sei agora, porque faz 20 e tantos anos que eu saí de lá né.

A: Mas então foi isso, teve alguns colonos mas foram rapidamente retirados também... E a senhora sabe se chegou a ter algum conflito com esses colonos? Foi difícil tirar eles?

O: Conflito?

A: É.

O: Pra conseguir tirar?

A: É, pra conseguir tirar eles das terras de vocês.

O: Lá em Tenente Portela não... Nem no Ligeiro...

A: Foi rápido, mais tranquilo assim? A senhora já chegou a presenciar militares dentro da aldeia? Gente do exército assim? Atuando ou nunca teve?

O: Não, até que eu to aqui veio um pessoal só fazer aquele trabalho da morte do meu velho aí, não sei como é que chama aquilo, que eles vieram ver aonde que ele foi atirado...

A: Só a polícia assim? A perícia...

O: Fazer levantamento, mas...

A: E perguntando assim, durante a sua juventude etc como a senhora falou dessa questão do plantar, mas que a alimentação às vezes era um pouco difícil né, como é que era essa questão da alimentação?

O: Aham... quando era no tempo do puxirão? do SPI?

A: Isso, do SPI.

O: Sim, daí eu, naquele tempo eu era criança, eu não sei pra onde eles levavam né, que daí eu via que os índio só comia... lá uma vez uma carne de porco...

A: Mas já na sua juventude a alimentação era melhor?

O: Sim, daí já depois que saiu o SPI, daí os índios começaram a plantar, daí eles criavam né...

A: Tinham mais liberdade...

O: Criavam porco, gado, galinha... Daí eles, cada um começou a trabalhar.

A: E a educação, tinha escola dentro da área?

O: Tinha, eu comecei a ir na aula, fiz a 8ª, tudo lá. Daí depois que a gente começou a sair daí.

A: Sim... E a relação com os professores era tranquila?

O: Era tranquila...

A: Esses professores eram fóg?

O: Eram branco e índio também, misturado. Eram mais branco, porque naquele tempo não tinha kaingang ainda assim professor. Daí naquele tempo que eles começaram, tinha o colégio

agrícola aqui em Tenente Portela né, daí então ali que começou a formar os professores indígenas né.

A: E a senhora falou um pouco também da questão da saúde, como é que era o atendimento à saúde? Tinha médico dentro da área indígena?

O: Não, no tempo da FUNAI nunca teve médico.

A: E era difícil levar pra atendimento?

O: Não, nós tinha os profissional que cuidavam lá dentro, quando eles viam que precisava levar pro médico era levado. O chefe do posto levava.

A: E vocês podiam sair da aldeia, circular livremente...? Ou tinha uma autorização?

O: Sim... Não, só pra ir pra outra aldeia. Tipo do Carreteiro pro Ligeiro tinha que levar a portaria que dizia... Pra gente chegar lá e apresentar, daí pra autoridade de lá, como o cacique, a liderança deles saber que a gente tava passeando lá, pra gente ter o apoio deles.

A: Sim... E a senhora lembra ou ouviu falar de algum episódio de violência dos brancos contra os kaingang naquele período?

O: Não, naquele tempo não tinha.

A: Não tinha... E a senhora não tinha medo de algo, de alguém na época?

O: Não, era tranquilo. Não porque até o colégio que nós frequentava fora, que era perto de Água Santa, a Água Santa é perto da aldeia do Carreteiro né, então daí ia à pé e voltava.

A: Já ali nos anos 80, perto da Constituinte, a senhora ouviu falar das Assembleias Indígenas? Desses encontros assim...

O: Sim, eu ouvia falar mas não chegava...

A: A participar? A se envolver?

O: Não, não.

A: E tu lembra da presença de organizações como o Conselho Indigenista Missionário, a ANAÍ dentro da aldeia?

O: NAI?

A: ANAÍ, Associação Nacional de Apoio ao Índio.

O: Sim. Eu ouvia falar que tinha, mas eu nunca cheguei...

A: A conhecer alguma pessoa que participasse?

O: E vinha gente assim, das entidades visitar a área, mas a gente, eles chegavam lá e falavam com a liderança né, e daí tava tudo bem.

A: Falavam mais com a liderança mesmo, certo... A senhora ouviu falar ou participou de alguma das retomadas de terra?

O: Retomada?

A: É, retomadas, como aconteceu em Nonoai... ou aqui nos anos 90, na Serrinha, que algumas dessas áreas foram extintas e depois os kaingang retomaram né, tiveram que ocupar essas áreas...

O: Sim, aqui a gente veio junto, vim junto pra retomar, daí depois que eu tava aqui, fazia 18, 16 anos que nós tava aqui na Serrinha, daí tinha uma terra nossa lá perto de Água Santa, do Carreteiro né, que tava nas mãos dos colonos, e daí nós fomos pra lá pra retomar, eu fui junto,

porque eu era de lá né, então eu fui junto pra dar apoio né, meu marido era cacique aqui mas eu fui junto pra dar apoio lá né, porque era da minha família né. Que fazia parte desse grupo. Daí eu fui junto, daí lá eu fui numa reunião que nós tivemos, na Polícia Federal, não, no Ministério Público, daí nós fomos lá e foi aprovado que a terra lá pertencia ao kaingang. Mas daí a juíza, a advogada deles, dos branco, que foi com eles, e tinha um advogado pra nós também, mas daí o advogado deles queria dizer que não que lá era dos índios né, daí ela disse pra eles que teve um trabalho que eles fizeram e foram pra Porto Alegre... Os fazendeiros né, porque lá é fazendeiro, e daí eles chegaram em Porto Alegre e foi dito assim: "que se a terra fosse do índio, o Estado pagava aquela equipe que ia fazer o levantamento lá, e que se a terra fosse do branco, então daí a FUNAI tinha que pagar". Que se fosse deles, o Estado pagava por nós e que se fosse nosso eles tinham que pagar. E na hora, que eles vieram pra cima de nós, que disseram que não, que era deles, que era deles, daí a advogada, eles pediram outro levantamento, daí a juíza disse que só quando vocês pagarem aquela dívida que ficou, que vocês não pagaram ainda, daí eles deram por encerrado daí. E daí nós tivemos que sair daquele lugar aonde que nós tava, porque daí deu, como é que eles fazem quando a gente tem que sair do lugar?

A: Uma reintegração de posse?

O: É, isso, deu né. Daí nós falamos pra eles que nós ia procurar outro lugar né, daí eles queriam saber que outro lugar que nós ia se mudar, queriam porque queriam saber. Daí nós dissemos que nós ia procurar ainda né, daí só dissemos que nós não íamos incomodar, que eles podiam ficar tranquilo. Que nós não ia invadir terra de ninguém, que nós ia achar um lugar pra nós, porque lá era nosso, mas a terra que eles tavam em cima a gente respeitava eles né. Daí, descobrimos uma terra do Estado lá, um pedacinho de 111 hectares parece que é, daí cheio de eucalipto grande, madeiras né, eles tinham dado pra um pessoal de Passo Fundo, sei lá, de Porto Alegre, pra plantar o eucalipto. Daí nós fomos pra lá, descobrimos que era nosso e fomos pra lá, porque daí lá nós sabia que nós não ia brigar mais, daí eram os grandes que iam brigar né, era a FUNAI e o Estado. Daí fomos pra lá, ficamos lá, daí foi passado essa terra, esse pedacinho, pros índios, já foi feito as divisas tudo, as balizas tudo, daí eles tão lá também, são poucas famílias que tão lá, mas tão. E lá é bom porque é mato, índio gosta de mato também [Ondila ri]. E daí a piizada lá tão estudando, e os mais velhos fazem artesanato, vão trabalhar nos açougue, frigorífico que tem de frango agora né.

A: E a senhora lembra dos debates assim no fim dos anos 80 sobre os artigos que falavam dos direitos dos indígenas?

O: Eu ouvi falar, mas eu não... Eu ouvia falar que o índio tem direito de né, os direitos nossos né, mas eu nunca cheguei né.

A: Perguntar também se a senhora chegou a ter contato com indígenas de outros povos né? Por exemplo com os guaranis...

O: Olha, eu faz 18 anos, vai fazer 19 anos que eu trabalho com o Conselho Indígena da Saúde, daí a gente se encontra né, várias entidades se encontra né, de muitas aldeias a gente se encontra né.

A: E o que a senhora acha desse contato, dessa convivência?

O: É muito bom, porque a gente passa o conhecimento indígena um pro outro, eles tem um conhecimento a gente tem outro né, então é muito bom. Porque por aí a gente começa a descobrir as, os nossos direitos né, porque tem índios que são estudados, eu já não tenho muito estudo né, sei apenas ler e escrever então lá já vem advogado, das outras áreas, vem tudo que é tipo de...

A: E ia perguntar se a senhora percebe muitas mudanças daquela época que era essa troca do SPI pra FUNAI pros anos 80, pra hoje em dia?

O: Tem, tem muita diferença. Naquele tempo não existia essa briga de poder, de liderança, não existia. Naquele tempo, o índio trabalhava, ele vivia pra cuidar a família dele, pra ter a família só né, ele não ficava olhando atrás de uma liderança. O cacique tinha o trabalho dele, porque teve áreas que o cacique dizia, eu vi 3 caciques dizer isso: "vocês vão trabalhar", de reunir a comunidade nas aldeias que eu morei, reunia as lideranças, as comunidade, aconselhava e dizia assim, coisas que não tava, às vezes o índio queria deixar de trabalhar pra cuidar sua vida, assim, andar por fora né, acampado, assim, mas não como agora que existe acampamento aqui e ali, não existia isso. Os índios mais viviam nas aldeias, então daí o cacique reunia a comunidade e dizia "olha, vocês vão trabalhar, vão fazer as lavourinhas de vocês, e daí lá vocês ficam entretido lá, passa semana, mês, ano, e enquanto isso eu também vou trabalhar pra mim, eu também vou plantar pra colher pra mim" né, então às vezes quando um tinha mais condições assim, ele fazia uma comida e fazia um mutirão, e daí os outros parentes deles iam ajudar ele né, daí depois ele também ia ajudar, então assim o índio ia passando, nem via os anos passar. Eu a primeira revolta que eu vi foi no Guarita né, no Guarita que eu vi aquela vez que se mataram por briga de poder né, naquele tempo eu era enfermeira lá né, e daí que eu vi, a primeira revolta foi lá.

A: A senhora lembra mais ou menos que ano foi isso?

O: Deixa eu ver... A minha filha tá com... deixa eu ver quantos anos... 30 e poucos anos já.

A: É bem no fim dessa época...

O: Daí teve morte de 4, 5 índios essa época né... E daí que eu comecei a ver briga por poder... Aqui mesmo também, é só por Deus mesmo né, se não, se desse briga ia dar feio né... Mas não era hora né... E daí agora, graças a Deus tamo em paz.

A: Então eram mais ou menos essas as perguntas, gostaria de saber se a senhora gostaria de comentar mais alguma coisa, ou algo que a senhora queira que fique registrado...

O: Eu acho que... Eu gostaria sim né, que mais um desenvolvimento nas comunidades indígenas que as mulheres participasse das coisas né, porque os nossos homens são muito machistas né e não é por aí, porque o que eles podem fazer nós também podemos né. Às vezes a mulher tem mais uma, tem mais uma sabedoria melhor que eles porque é a mulher é que cozinha, a mulher que cuida o filho, a mulher que se adoecer vai pro médico, então muitas coisa que a gente passa lá no hospital eles sabem dos nossos direitos e a gente tá lá né. Porque hoje em dia os hospital também, nós temos incentivo do Estado que entra pro hospital que a gente é atendido, mas eles não dão esse direito pra nós, porque é pra ser, esse saldo que entra é pra nós ter um atendimento diferenciado sabe, mas sabe, muitas vezes isso não acontece porque eles sabem das coisas que nós temos mas ninguém vai, então a gente gostaria agora, dia 12 parece que é, dia 12 nós vamos pra Brasília...

A: Sim, tem a Marcha das Mulheres Indígenas...

O: Daí a gente vai, eu já tava parada, eu não tava mais indo nas reunião, porque já tem os mais novo que tão indo né, mas já eles não tem aquele conhecimento que a gente tem de 18, 20 anos até aqui, mas eles tem que aprender né, eles tem também..

E: Mas é bom a senhora transmitir esse conhecimento pra gente...

O: É daí a gente só quer que garante né, que as mulheres participem né... Muito bem.

**LEGENDA:** A: Amanda Oliveira; E: Elza Nascimento; O: Odila Inácio.