

Ëg ga ãg kófa tú

(A nossa terra é a nossa história)

Território, trabalho, xamanismo e história em retomadas kaingang



Clémentine Maréchal

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Clémentine Maréchal

Ëg ga ãg kófa tú (A nossa terra é a nossa história)
Território, trabalho, xamanismo e história em retomadas kaingang

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como exigência parcial a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre, fevereiro de 2021

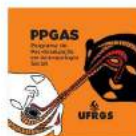
Clémentine Maréchal

CIP - Catalogação na Publicação

Maréchal, Clémentine
Èg ga Èg kofa tu (A nossa terra é a nossa
história). Território, trabalho, xamanismo e história
em retomadas kaingang / Clémentine Maréchal. -- 2021.
665 f.
Orientador: Sergio Baptista da Silva.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. colonialidade do poder. 2. kaingang. 3.
Recuperação territorial. 4. relação capital/trabalho.
5. xamanismo. I. Baptista da Silva, Sergio, orient.
II. Título.



ATA PARA ASSINATURA Nº _____

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
ANTROPOLOGIA SOCIAL - Doutorado
Ata de defesa de Tese

Aluno: Clémentine Maréchal, com ingresso em 12/01/2016
Título: **Território, trabalho, xamanismo e história em retomadas kaingang: uma abordagem a partir da (de)colonialidade**
Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Data: 24/03/2021
Horário: 14:00
Local: IFCH

Banca Examinadora	Origem
Rogério Réus Gonçalves da Rosa	UFPEL
João Pacheco de Oliveira Filho	UFRJ
Pablo Tibor Quintero Mansilla	UFRGS
Alcida Rita Ramos	UnB

Porto Alegre, 24 de março de 2021

Membros	Assinatura	Avaliação	Indicação de Voto de Louvor
Rogério Réus Gonçalves da Rosa	<i>por videsconf B</i>	<i>aprovada</i>	<i>Sim</i>
João Pacheco de Oliveira Filho	<i>idem - B</i>	<i>aprovada</i>	<i>Sim</i>
Pablo Tibor Quintero Mansilla	<i>idem - B</i>	<i>aprovada</i>	<i>Sim</i>
Alcida Rita Ramos	<i>idem - B</i>	<i>aprovada</i>	<i>Sim</i>

Conceito Geral da Banca: *aprovada* Correções solicitadas: () Sim (X) Não
Indicação de Voto de Louvor: (X) Sim () Não

Observação: Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.

Aluno

Sergio Baptista da Silva
Orientador

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 33088220
Porto Alegre - RS

Dedico este trabalho a todos os indígenas que perpetuam a luta pela terra, autonomia e dignidade, aos que caíram e aos que se levantam.

A Madalena de Paula e Maria Keso Kandóia, que vivem no território que se recupera...

e a meus irmãos, Salomé e Léo que estão comigo, sempre.

“Retomada para nós, povos indígenas é não deixar morrer a memória dos nossos antepassados”
Mulheres Kaingang em luta na retomada Kandóia

Resumo

Este trabalho inscreve-se em um exercício de análise da colonialidade do poder entre os Kaingang que se encontram em processo de recuperação territorial no Rio Grande do Sul. Busca-se compreender as expressões da colonialidade a partir da sua reprodução no seio das relações históricas, políticas e de trabalho e aborda-se iniciativas no seio das quais se perfilam e almejam alternativas de vida que a desafiam. Para isso, realizou-se uma pesquisa desde a antropologia histórica, a partir tanto de fontes historiográficas quanto das narrativas orais e históricas dos Kaingang. Analisa-se as relações de trabalho passadas e atuais sendo que essas são diretamente vinculadas aos processos de despossessão dos Kaingang dos seus territórios. Visualiza-se assim nelas o eixo central da reprodução da colonialidade do poder entre os Kaingang. O regime tutelar que se constituiu sobre as populações indígenas junto à construção do Estado-nação brasileiro destacou-se como um dos pilares que possibilita a reprodução da dominação colonial. Utilizou-se o método etnográfico para a elaboração de uma pesquisa colaborativa com os Kaingang que, nas retomadas, buscam recuperar junto com o território, práticas sociais e rituais e assim também, sua história. Destaca-se a importância dos mais velhos (*kofá*), das lideranças espirituais (*kujà*) e das mulheres nos processos de recuperação territorial tanto na sua preparação quanto na elaboração de projetos futuros. No interstício entre a memória do despojo e da violência colonial e a memória dos antepassados, que no tempo antigo, *vãsy*, “antes da civilização”, viviam bem, os Kaingang rompem as grades, das propriedades, mas também do paternalismo tutelar e da dependência construindo alternativas de vida que almejam a retomada da sua autonomia. Este trabalho convida outros/as pesquisadores/as indígenas e não indígenas a pensar e construir em conjunto caminhos para o desprendimento subjetivo e político-econômico da colonialidade.

Palavras-chave: Colonialidade do poder; Kaingang; Recuperação territorial; Antropologia histórica; relações capital/trabalho; Xamanismo.

Abstract

This study is part of an analysis of the colonality of power in the Kaingang people who try to recover their lands in the state of Rio Grande do Sul, in Brazil. We have tried to understand the expressions of the colonialism in historical relationships, in politics and in the work context. We have studied initiatives in which alternative lifestyles are developing beyond the colonality of power. To that matter, we have carried out research based on historical anthropology using historiographical sources and oral historical narratives of the Kaingang. We have analyzed the past and present work relationships linked to the expropriation process of the Kaingang from their territories. We consider them as being the key point of the colonality of power induced by the state and capitalism power against these populations. The domination regime established with the construction of the Brazilian state-nation distinctly appears to be the foundation that enables colonality of power's reproduction between the Native Americans. We have used ethnography to develop a collaborative research with the Kaingang who, in their efforts to regain their lands, strive to retrieve their social practices, their rituals and their History. We have therefore emphasized the importance of the elders (*kofá*), the spiritual leaders (*kujà*) and the women in the reappropriation process of their lands, but also for the creation of future life projects. At the crossing between the memories of looting and colonial violence, and the memories of the ancestors who used to live well at a time called *vãsy* (before the civilization). The Kaingang shatter the bonds of private property, but also the state paternalism by building life alternatives aiming to regain their autonomy. The goal of this work is to invite other researchers, who are Native Americans or not, to join us so that we can think and build paths leading to subjective and politico-economic perspective of the colonialism.

Keywords : Coloniality of power; Kaingang; land reappropriation; historical anthropology; Capital/work relationship; Xamanismo.

Résumé

Ce travail s'inscrit dans un exercice d'analyse de la colonialité du pouvoir au sein des communautés Kaingang qui cherchent à récupérer leurs terres dans l'état du Rio Grande do Sul, au Brésil. Nous avons cherché à comprendre les expressions de la colonialité dans sa reproduction au sein des relations historiques, politiques et du travail. Nous avons abordé les initiatives au sein desquelles des alternatives de vie qui la défie se profilent et se projettent. Pour cela, nous avons réalisé une recherche à partir de l'anthropologie historique en utilisant des sources historiographiques mais aussi des récits oraux historiques des Kaingang. Nous avons analysé les relations de travail passées et présentes liées aux processus de dépossession des Kaingang de leurs territoires. Nous avons vu en elles l'axe central de la reproduction de la colonialité du pouvoir au sein de ces populations. Le régime tutélaire qui s'est institué sur les populations amérindiennes avec la construction de l'Etat-nation brésilien apparaît comme le pilier qui rend possible la reproduction de la domination coloniale. Nous avons utilisé l'ethnographie afin d'élaborer une recherche collaborative avec les Kaingang, qui, dans les récupérations de terre, cherchent à récupérer, avec leur territoire, des pratiques sociales et rituelles, mais aussi, leur Histoire. Nous avons donc souligné l'importance des personnes plus âgées (*kofá*), des leaders spirituels (*kujà*) et des femmes dans les processus de récupération des terres, dans leur préparation mais aussi pour l'élaboration de futurs projets de vie. C'est aux interstices entre la mémoire du pillage et de la violence coloniale, et la mémoire des ancêtres qui, auparavant, dans un temps appelé *vãsy* (avant l'arrivée de la civilisation) « vivaient bien » que les Kaingang rompent les barreaux des propriétés, mais aussi du paternalisme tutélaire et de la dépendance en construisant des alternatives de vie qui visent la récupération de leur autonomie. Ce travail invite donc d'autres chercheurs/euses amérindien/nes ou non pour que l'on puisse penser et construire des chemins qui nous mènent au détachement subjectif et politico-économique de la colonialité.

Mots-clés: Colonialité du pouvoir, Kaingang, Récupération des terres, Anthropologie historique, relations capital/travail ; Chamanisme.

Resumen

Este trabajo se inscribe en un ejercicio de análisis de la colonialidad del poder entre los Kaingang que se encuentran en procesos de recuperación territorial en el estado del Rio Grande del Sur en Brasil. Buscamos entender las expresiones de la reproducción de la colonialidad a partir de las relaciones históricas, políticas y de trabajo, y abordamos iniciativas que anhelan alternativas de vida que la desafían. Para esto, realizamos una pesquisa desde la antropología histórica a partir de fuentes historiográficas y de narrativas orales y históricas de los Kaingang. Analizamos las relaciones de trabajo pasadas y actuales sabiendo que estas son directamente vinculadas a los procesos de desposesión de los Kaingang de sus territorios. Visualizamos en ellas el eje central de la reproducción de la colonialidad del poder entre los Kaingang. El régimen tutelar que se constituyó sobre los pueblos indígenas junto con la construcción del Estado-nación brasileño se destacó como uno de los pilares que posibilita la reproducción de la dominación colonial. Utilizamos el método etnográfico para la elaboración de una pesquisa colaborativa con los Kaingang que, en la retomadas, buscan recuperar, junto a su territorio, prácticas sociales y rituales y así también, su historia. Destacamos la importancia de las personas mayores (*kofá*), de los líderes espirituales (*kujà*) y de las mujeres en los procesos de recuperación territorial tanto para su preparación como para la elaboración de proyectos futuros. En el intersticio entre la memoria del despojo y de la violencia colonial, y la memoria de los antepasados, que, antiguamente, en un tiempo llamado *vãsy*, “antes de la civilización”, vivían bien, los Kaingang rompen las rejas, de las propiedades, pero también del paternalismo tutelar y de la dependencia y construyen alternativas de vida que anhelan la recuperación de su autonomía. Este trabajo convida a otros/as investigadores/as indígenas y no indígenas a pensar y construir en conjunto caminos para el desprendimiento subjetivo y político-económico de la colonialidad.

Palabras llave: Colonialidad del poder; Kaingang; Recuperación territorial; Antropología histórica; relación capital/trabajo. Chamanismo.

Sumário

Agradecimentos

Lista de Siglas e Abreviações

Lista de figuras e imagens

[23] Introdução

[48] Pequena apresentação dos principais colaboradores

[58] Parte 1 – O Tempo da Pacificação: Breves Apontamentos de história entre os Kaingang

[62] Capítulo 1 – O Tempo do Amansamento

[68] 1.1 A história de Combró e dos seus filhos Tandó e Cohí

[72] 1.1.1 “*Cabeças de brancos também se quebram com bons cacetes*”

[76] 1.1.2 Do tempo da guerra à pacificação

[83] 1.2 O tempo do amansamento: a chegada dos padres nos territórios kaingang

[84] 1.2.1 Aldear, adoçar e fazer trabalhar: a política do amansamento

[90] 1.2.2 O amansamento na memória dos Kaingang

[95] Capítulo 2 – O Tempo do Cativo: Processos de Territorialização e Capitalismo Colonial/Moderno no Rio Grande do Sul (1941-1977)

[105] 2.1 Dominação colonial e centralização do poder nos Postos e Toldos Indígenas kaingang

[106] 2.1.1 O “cerco de paz”

[116] 2.1.2 A despossessão dos *kujà*

[121] 2.1.3 As escolas

[128] 2.2 Capitalismo colonial/moderno nos territórios kaingang no tempo do cativo

[128] 2.2.1 Da despossessão à exploração

[133] 2.2.2 O *panelão*

[144] 2.2.3 Capitalismo colonial/moderno e subsunção formal do trabalho

[147] 2.3 A dominação patriarcal: O corpo como propriedade do Estado e do Capital

[148] 2.3.1 A patriarcalização das relações sociais entre os Kaingang

[156] 2.3.2 Corpos indígenas, saúde ocidental: racialização e políticas de extermínio

[161] 2.3.3 Capitalismo colonial/patriarcal

[166] Parte 2 – Territorialização, Trabalho, Memória, Identidade e Luta pela Terra Kaingang na região de Votouro (RS)

[172] Capítulo 3 – História dos processos de (des)territorialização dos Kaingang da Terra Indígena Kandóia

[173] 3.1 Votouro: O Refúgio dos Rebeldes

[174] 3.1.1 Candoi e os Votorões

[177] 3.1.2 Poligamia, casamento e chefia entre os Kaingang

[183] 3.1.3 O Refúgio dos Rebeldes: Batismo e morte do cacique Votouro

[194] 3.2 A retirada dos Kaingang de Votouro Velho

[195] 3.2.1 Os acordos entre João Domingos Kandóia e o governo do estado

[197] 3.2.2 Os Kaingang, a guerra dos Chimangos e Maragatos e a ação indigenista de Osório Torres

[203] 3.2.3 Extração de madeira e autoritarismo: a consolidação da colonialidade do poder no Toldo Votouro

[207] 3.3 A extinção do Toldo Indígena Ventarra: (des)territorialização e relações de poder em Votouro

[208] 3.3.1 História, relações interétnicas e gestão indigenista estadual no Toldo Ventarra

[213] 3.3.2 A retirada dos Kaingang de Ventarra

[220] 3.4 Pequena genealogia da retomada de Kandóia

- [222] 3.4.1 Política e Parentesco na TI Votouro antes da retomada de Kandóia
[228] 3.4.2 A retomada de Kandóia
[241] 3.4.3 Alianças matrimoniais e equilíbrio sociopolítico na TI Kandóia

[257] Capítulo 4 – Devastar o território para eliminar os indígenas: Políticas genocidas e memória da floresta em Kandóia

- [260] 4.1 Colonialidade do Poder e Necropolítica em Kandóia
[260] 4.1.1 Apagar a história para ficar com a terra
[267] 4.1.2 A racialização da violência
[282] 4.2 Memória da Floresta, política da morte
[283] 4.2.1 Votouro Velho
[302] 4.2.2 Ore Xá – O Barro Preto

[315] Capítulo 5 – As relações Capital/Trabalho entre os Kaingang da TI Kandóia

- [324] 5.1 O trabalho temporário migratório nas plantações de cebola
[332] 5.1.1 A organização do trabalho e as relações sociais de produção nas plantações de cebola em Ituporanga (SC): um relato etnográfico
[357] 5.1.2 Regime Tutelar e Colonialidade do poder na exploração do trabalho indígena migratório temporário
[368] 5.1.3 Capitalismo colonial e afirmação étnica: O papel do *cabeça* nas relações de trabalho entre os Kaingang
[375] 5.2 O trabalho assalariado dos Kaingang nos frigoríficos do Alto Uruguai
[375] 5.2.1 Os frigoríficos onde trabalham os Kaingang da TI Kandóia
[381] 5.2.2 As condições de trabalho nos frigoríficos da região de Chapecó (SC)
[398] 5.2.3 Duplo mercado de trabalho e Capitalismo Colonial nos frigoríficos da região sul do Brasil

[406] Capítulo 6 – Construindo uma memória coletiva na luta pela terra em Kandóia

- [410] 6.1 Madalena de Paula e o poder político dos *kujà*
[414] 6.1.1 Cleusa de Paula: Aguardando os *jãgré* e aconselhando os parentes
[418] 6.1.2 Silmar e Zulmir Paulo: Coletivizar os ensinamentos, sentir no corpo e lutar pela terra
[437] 6.1.3 Iracema Gãh Té Nascimento: Mediando relações e consolidando o xamanismo na retomada de Kandóia
[444] 6.2 Maria Kandóia: A força da ancestralidade na luta pela terra
[445] 6.2.1 Maria Keso e a retomada de Kandóia
[448] 6.2.2 A memória de Maria Keso na luta pela terra em Kandóia
[453] 6.3 Reterritorializando Kandóia: As práticas territoriais dos jovens kaingang no território usurpado
[453] 6.3.1 Habitando os territórios expropriados
[459] 6.3.2 As estradas também são territórios kaingang: O Movimento Indígena do Alto Uruguai como lugar de memória e construção coletiva da luta pela terra

[466] Parte 3 – Horizontes e experiências decoloniais entre os Kaingang no Rio Grande do Sul. Movimento Indígena, Retomadas e Política da Floresta

[469] Capítulo 7 – Retomar a terra e reconstruir a autonomia: Uma política da Floresta

- [477] 7.1 A “Reação Kaingang”
[480] 7.1.1 Ângelo Kretã, o espírito guardião da montanha
[486] 7.1.2 A retomada de Nonoai
[494] 7.1.3 O assassinato de Kretã e a retomada do Passo Liso
[509] 7.2 As retomadas kaingang no Rio Grande do Sul: alguns exemplos etnográficos
[519] 7.2.1 A retomada de Kanghág ag Goj
[537] 7.2.2 Coordenando o Movimento Social Indígena no Rio Grande do Sul
[548] 7.2.3 A importância dos *kujà* nos processos de recuperação territorial

[558] 7.3 Da retomada à autonomia: Por uma política da floresta

[560] 7.3.1 O retorno da floresta

[568] 7.3.2 Política e educação kaingang nos territórios recuperados

[578] Capítulo 8 – A Retomada da história: As narrativas míticas kaingang como subversão da colonialidade

[581] 8.1 Algumas premissas teórico-metodológicas

[582] 8.1.1 Mito, história e pensamento hegemônico

[588] 8.1.2 Intencionalidade e ação política no ato de narrar a história

[593] 8.2 O *mĩg* que pega o sol: Um aviso sobre o fim do mundo

[598] 8.3 Kĩsá e Krin Jê: A araucária e a gralha azul de Konhún Mág

[601] 8.4 A história da primeira *kujà*

[605] 8.4.1 As mulheres e a floresta: Despatriarcalizar para descolonizar

[610] 8.4.2 O reencontro físico com Kakawej: a continuidade dos saberes xamânicos

[615] Considerações Finais

[625] Referências Bibliográficas

[654] Glossário de palavras em Kaingang

[658] Anexo

Agradecimentos

São muitas as pessoas que tornaram esse trabalho possível e que durante os últimos 5 anos participaram ativamente da sua realização. Espero não as decepcionar e ofereço aqui, a todas elas, o resultado de longas caminhadas e conversas, seja nas comunidades e nas retomadas, nas universidades, nas nossas casas, na sede do Coletivo Catarse e em muitos outros lugares.

Primeiramente, aos Kaingang da Terra Indígena Kandóia que desde 2014 me abrem as portas e que construíram junto comigo essa pesquisa, agradeço por confiarem em mim. Em especial, pelos momentos compartilhados a Cleci Shen Pinto, Malvina Kafey Fortes, Deoclides de Paula, Zulmir Paulo, Cleusa de Paula, Silmar Paulo, Nilva de Oliveira (in memoriam), Idália de Paula, Genessi Yatã Pinto, Meri Pinto, Romildo de Paula, Rosa de Paula, Jocelino Paulo, Renato de Paula, Pedro Arak-Xó Ferreira, Fátima da Veiga, Paulo Kupri, Luís da Silva, Valério de Oliveira, “Cabeça”, Taiza, Mai, Leo, Andreia, Pré, Katiane, Lidiane, Pidio, Pixi, Carolaine, Lili, Aline, Kewên e Marga.

Na Terra Indígena Votouro a Batista de Oliveira (in memoriam) pelas entrevistas concedidas e a seu filho, Joel de Oliveira, pela parceria, amizade e confiança.

A Luís Salvador, o “cacique Saci” quem me incentivou a realizar esta pesquisa, agradeço pelo acolhimento, pela confiança e por todo o trabalho desenvolvido juntos. A sua esposa Lúcia por ter me recebido sempre bem na Terra Indígena Kanhgág ag Goj. A Saci, Isaías da Rosa, Deoclides de Paula e Silmar Paulo por ter me convidado e viabilizado minha ida ao Acampamento Terra Livre de 2019 em Brasília.

A Gãh Té, Iracema Nascimento que, além de me cuidar como sua filha, orientou e construiu comigo parte deste trabalho. Espero não a decepcionar, nem aos parentes que ela convidou para participar da pesquisa. Maria Helena Rodrigues, Dóka e Zéca que na Terra Indígena Mangueirinha partilharam conosco lembranças de uma retomada iniciada por Ângelo Kretã. Jorge Kagnãg Garcia e Maria Constante, seus mestres; Nilda Kengrimu, sua irmã e Maurício, seu sobrinho que com 25 anos lidera um processo de recuperação territorial na Floresta Nacional de Canela enfrentando militares e empresários. Na cidade de Porto Alegre, agradeço a Kapri e Rejane Paféj, duas amigas que sabem que por elas estarei sempre, e eu sei, que por mim, também elas estarão. A todos eles, sem exotismos nem idealizações, entrego minha profunda admiração.

Agradeço a meu orientador, Sérgio Baptista da Silva por apoiar minhas escolhas teóricas e ter estado presente quando precisei. Aos professores Alcida Rita Ramos, João Pacheco de Oliveira, Pablo Quintero e Rogério Reus Gonçalves da Rosa por aceitarem participar da banca

de defesa da tese. À professora Kimiye Tommasino que apesar de não poder estar presente na banca, aceitou ler e comentar este trabalho. A cada um deles, agradeço pelo seu tempo e empenho na leitura, o que com certeza irá abrir novos caminhos e reflexões. Sinto-me honrada também por ter tido a oportunidade de compartilhar com eles momentos de troca que ajudaram na elaboração desse trabalho. Agradeço também a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que financiou e viabilizou a pesquisa através da concessão de uma bolsa de doutorado. À professora Denise Jardim por ter participado da banca de qualificação de doutorado e cujos conselhos foram de grande ajuda. A ela e aos professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, Ruben Oliven, Pablo Quintero, Sérgio Baptista da Silva e Carlos Steil pelas aulas instigadoras.

Aos meus companheiros do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS/UFRGS), pelo engajamento desenvolvido junto às populações indígenas e pelo empenho no trabalho realizado conjuntamente nos dois últimos anos. Agradeço especialmente a Augusto Leal de Britto Velho, Milena Weber, Pietro Bueno e Guilherme Maffei pela força e pelas revisões gramaticais e ortográficas dessa tese. Sinto-me orgulhosa por trabalhar ao lado deles e tê-los como amigos. A Pablo Quintero, professor do PPGAS e coordenador do NIT pelas indicações de leitura, pelos conselhos, por me ouvir e me fortalecer, sempre.

Sou extremamente grata à professora Ondina Fachel Leal por ter lido carinhosamente a integralidade da tese e ter apontado erros de compreensão, gramáticos e ortográficos. Agradeço a ela pela solidariedade desempenhada comigo e com as populações indígenas.

Agradeço ao professor Luís Fernando Laroque pela recepção na UNIVATES em Lajeado e as gentis trocas realizadas com ele e seus orientandos. A Rodrigo Venzon por compartilhar comigo tantas memórias e anedotas que enriqueceram esse trabalho. A Rosa Maris Rosado da Secretária Municipal da Saúde de Porto Alegre e Roberto Liebgott do Conselho Indigenista Missionário, pelas conversas atentas e sempre fraternas.

Ao Memorial do Rio Grande do Sul e ao Museu Antropológico por ter acolhido o I Ciclo do Observatório Social das Populações Indígenas da Região Sul organizado em parceria com o NIT, assim como a exposição de fotografia “Resistência Kaingang: Memória, Território e Perseguição” realizada durante o Abril Indígena de 2019. Agradeço especialmente a Rossana Prado e Maria Helena Santana pela disposição e a paciência. Ao Museu do Índio que gentilmente concedeu-me imagens da época do SPI.

Aos colegas, da UFRGS e de outras universidades e instituições por ter ajudado a aprimorar e tensionar ideias, por ter me ouvido e/ou lido, em especial a André Simões, Alexandre Peres de Lima, Aline Rochedo, Angélica Domingos, Bruno Huyer, Daniela Alarcon,

Douglas Jacinto da Rosa, Herbert Hermann, Joziléia Schild, Márcio Iwário Bakairi, Marco Antônio Saretta Pogleia, Patrícia Kunrath, Rita Lewkowicz e Vinícius Cosmos. Agradeço também a Marina Stringhini pelas fotografias cedidas e por estar sempre disposta. A minha recente família adotiva que tornou minha vida cheia de alegrias e cuidado, a Adriana Dorfman, além dos conselhos e das conversas acadêmicas, pela amizade e pelo carinho. A seus filhos Raul e Rodrigo pelas jogatinas e os momentos compartilhados e a Cássio Brancaleone, pelo companheirismo, pela força, por me ouvir e aconselhar e pelo apoio de sempre. Agradeço a ele e Daniel de Bem pelo acolhimento em Erechim e na UFFS e pelas trocas de ideias sempre frutíferas.

Aos amigos e colegas do Coletivo Catarse, em especial a Marcelo Cougo, Paulinho Bettanzos, Bruno Pedrotti, Têmis Nicolaidis e aos integrantes do projeto “Resistência Kaingang”, Gustavo Türck e Billy Valdes. Pela amizade, pela construção e realização coletiva de projetos, e por ser uma comunidade que me fortalece e potencializa.

Aos amigos que ainda não citei aqui, em especial a Camilo, Nina, Ju, Nico, Charlotte, Maud, Hicham e Maya pela paciência e pelo apoio. A Rita e Vini, pela solidariedade que não cabe em palavras.

Agradeço a Kilian Etrillard, Christian Guérin e Thomas Maréchal por ter-me auxiliado a compartilhar a luta dos povos indígenas do sul do Brasil do outro lado do oceano. Aos meus avós paternos por ter se interessado ao meu trabalho apesar dos milhares de quilômetros que nos separam. A meu pai, por me encorajar a ser livre. A meu irmão, Léo pelo carinho e a preocupação. A minha irmã, Salomé, pelas conversas cotidianas, pelo seu apoio em todas as coisas, pela realização da capa desta tese e por seguir seus sonhos. E a minha mãe, que há 10 anos deixou esse mundo, mas que vive em nós. A cada passo que dou, encontro-me com ela e com suas esperanças...

É encontrando-me com ela que finalmente agradeço a meus *maraisa*, os indígenas Warao que chegaram ao sul do Brasil, Florencia, Rodolfo, Maritza, Eddy, Maricina, Jesus, Gilda, Hector, Yulimar, Edimar, Armandito, Laurena, Nazario e Lorena, por me ajudar a seguir caminhando, e a nunca esquecer quem eu sou...

Lista de Siglas e Abreviações

ACP – Ação Civil Pública
AGU – Advocacia Geral da União
AIS – Agente Indígena de Saúde
APERS – Arquivo Público do Rio Grande do Sul
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARENA – Aliança Renovadora Nacional
ARPINSUDESTE – Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
ARPINSUL – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ARPIPAN – Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região
ASMOF – Associação de Moradores do Município de Faxinalzinho
ATL – Acampamento Terra Livre
B3 – Bolsa Balcão Brasil
BI – Boletim Interno
BM – Brigada Militar
BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
BOE – Batalhão de Operações Especiais
BRDE – Banco Regional de Desenvolvimento da Região Sul
BRF – Brasil Foods S/A
CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CEASA/SC – Central de abastecimento do Estado de Santa Catarina
CEPI – Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CEVS – Centro de Vigilância Sanitária
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CITLA – Clevelândia Industrial Territorial Limitada
CLT – Consolidação das Leis do Trabalho
CNNB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CNPI – Conselho Nacional dos Povos Indígenas
CNV – Comissão Nacional da Verdade
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COMIN – Conselho de Missão entre os Povos Indígenas
CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena
CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CTC – Comissões de Terras e colonização
CRAB – Comissão Regional de Barragens e o Movimento contra as Barragens
DAIC – Diretoria de Agricultura, Indústria e Comércio
DGPI – Departamento Geral do Patrimônio Indígena
DIU – Dispositivo Intrauterino
DNIT – Departamento Nacional de Infra-Estrutura de Transportes
DTC – Diretoria de Terras e Colonização

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
EPAGRI – Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina
EPI – Equipamento de Proteção Individual
EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FAB – Força Área Brasileira
FACED – Faculdade de Educação
FARSUL – Federação da Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul
FEPAM – Fundação Estadual de Proteção Ambiental do Rio Grande do Sul
FETAR – Federação dos Trabalhadores Assalariados Rurais do RS
FETRAF – Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar da Região Sul do Brasil
FLONA – Floresta Nacional
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNCEF – Fundação dos Economistas Federais
FUNDESC – Fundo de Desenvolvimento do Estado de Santa Catarina
GRIN – Guarda Rural Indígena
GT – Grupo Técnico
IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMbio – Instituto Chico Mendes
IGRA – Instituto Gaúcho de Reforma Agrária
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS – Instituto Nacional de Seguro Social
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IR – Inspetoria Regional
ITN – Inspetoria de Terras do Nordeste
LER – Lesões a Esforços Repetitivos
MASTEL – Movimento dos Agricultores sem-terra do Norte do Paraná
MASTEN – Movimento dos Agricultores sem-terra do Leste do Paraná
MASTER – Movimento dos Agricultores Sem Terra
MASTES – Movimento dos Agricultores sem-terra do Sudoeste do Paraná
MATRO – Movimentos dos agricultores sem-terra do Oeste do Paraná
MDB – Movimento Democrático Brasileiro
MJ – Ministério da Justiça
MMIA – Movimento Mundurku Ipereğ Ayũ
MPF – Ministério Público Federal
MPT – Ministério Público do Trabalho
MR-8 – Movimento Revolucionário 8 de outubro
MST – Movimento Sem Terra
MT – Ministério do Trabalho
MT – Mato Grosso
NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais
NYSE – New York Stock Exchange
OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização Não Governamental
PCB – Partido Comunista Brasileiro
PC do B – Partido Comunista do Brasil
PEC – Projeto de Emenda Constitucional
PETROS – Fundação Petrobras de Seguridade Social
PF – Polícia Federal
PGRS – Procuradoria da República do Rio Grande do Sul
PI – Posto Indígena
PIN – Postos Indígenas de Assistência Nacionalização e Educação
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PR – Paraná
PRR – Partido Republicano Riograndense
PREVI – Caixa de Previdência dos Funcionários do Banco do Brasil
PRR – Partido Republicano Riograndense
PSOL – Partido Socialismo e Liberdade
PTB - Partido Trabalhista do Brasil
RAM – Reunião de Antropologia do Mercosur
RF – Relatório Figueiredo
RH – Recursos Humanos
RJ – Rio de Janeiro
RS – Rio Grande do Sul
SAIC – S/A Indústria e Comércio
SC – Santa Catarina
SEDAC – Secretaria de Cultura
SESAI – Secretaria da Saúde Especial Indígena
SIL – Summer Institute of Linguistics
SITRACARNES – Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias das Carnes e Derivados de
Chapecó
SMS – Secretaria Municipal da Saúde
SNCR – Sistema Nacional de Crédito Rural
SOP – Secretária de Obras Públicas
SP – São Paulo
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
STF – Supremo Tribunal Federal
TI – Terra Indígena
TST – Tribunal Superior do Trabalho
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
UFSM – Universidade Federal de Santa Maria
UHE – Usina Hidrelétrica
UNI – União Nacional dos Índios
UTI – Unidade de Tratamento Intensivo
VAB – Valor Acrescentado Bruto

Lista de figuras e imagens

Mapas

- [71] Mapa 1. Territórios kaingang século XVIII.
- [192] Mapa 2. Toldos demarcados pelo DTC em 1918.
- [193] Mapa 3. Planta do Toldo Votouro demarcado em 1918.
- [215] Mapa 4. Algumas TI Kaingang no norte do RS.
- [251] Mapa 5. TI Votouro/Kandóia delimitada segundo o GT da FUNAI (2010).
- [253] Mapa 6. Mapa da comunidade Kandóia realizado pelo jovem Leomar Garcia.
- [494] Mapa 7. TI Mangueirinha em 1975.
- [497] Mapa 8. Laços de apoio para as recuperações de terras (1977-1985).
- [515] Mapa 9. Terras Indígenas e retomadas kaingang no Rio Grande do Sul em 2020.
- [518] Mapa 10. Retomadas kaingang da terceira etapa (2000-2020).
- [525] Mapa 11. Deslocamentos dos Kaingang para apoiar o processo de retomada da TI Kanhgág ag Goj em julho de 2016.

Gráficos

- [196] Gráfico 1. Acordos realizados entre os Kaingang de Votouro e o governo de estado do RS em relação à demarcação dos 31.000 hectares referentes ao território indígena de Votouro.
- [231] Gráfico 2. Organização da facção política kaingang na primeira retomada de Kandóia.
- [246] Gráfico 3. Mapa esquemático da comunidade Kandóia em abril de 2020.
- [347] Gráfico 4. Relação capital/trabalho dos cortadores de cebola em Ituporanga (dezembro de 2019).
- [390] Gráfico 5. Relações capital/trabalho entre funcionários kaingang e os frigoríficos Aurora Alimentos, JBS e BRF no ano de 2019.

Tabelas

- [243] Tabela 1. As lideranças da TI Kandóia e suas responsabilidades em setembro de 2019.
- [325] Tabela 2. Evolução do rendimento médio da cebola (t/ha) nos principais estados produtores brasileiro entre 1974 e 2010.
- [327] Tabela 3. Estrutura produtiva da região de Ituporanga em 2013.
- [328] Tabela 4. Estrutura das Atividades Agropecuárias por participação no VAB em 2013
- [345] Tabela 5. Custo meio de produção da cebola em Santa Catarina em abril de 2012.
- [348] Tabela 6. Repartição dos trabalhadores Kaingang segundo sua idade em 10/12/2019.
- [348] Tabela 7. Repartição dos trabalhadores Kaingang segundo seu gênero em 10/12/2019.
- [512] Tabela 8. Terras Indígenas e retomadas kaingang no Rio Grande do Sul em 2020.

Diagramas de parentesco

- [179] Diagrama 1. Modelo de sistema de parentesco monogâmico articulado com o sistema de alianças baseadas no dualismo e na complementariedade do sistema de metades.
- [180] Diagrama 2. Modelo de sistema de parentesco poligâmico articulado com o sistema de alianças baseadas no dualismo e na complementariedade do sistema de metades.
- [181] Diagrama 3. Modelo de sistema de parentesco poligâmico articulado com o sistema de alianças baseadas no dualismo e na complementariedade do sistema de metades.
- [189] Diagrama 4. Relações de parentesco por aliança entre os troncos familiares Fortes e Kandóia.
- [190] Diagrama 5. Relações de parentesco ligadas ao tronco Votouro.
- [224] Diagrama 6. Famílias Pinto e Fortes em finais do século XIX.
- [225] Diagrama 7. Alianças matrimoniais articuladas com a chefia política.
- [226] Diagrama 8. Alianças matrimoniais entre as famílias Fortes e Pinto na TI Votouro.
- [229] Diagrama 9. Alianças políticas entre “turmas” para a retomada de Kandóia.

- [232] Diagrama 10. Filhos, filhas, genros e noras de João Domingos Kandóia.
- [234] Diagrama 11. Alianças matrimoniais e políticas do tronco Kandóia.
- [245] Diagrama 12. Estrutura da Liderança da TI Kandóia em janeiro de 2020.
- [247] Diagrama 13. Alianças matrimoniais entre as famílias Fortes/Pinto e de Paula em setembro de 2019.
- [354] Diagrama 14. Relações de parentesco proximidade entre os trabalhadores e o *cabeça* da turma de trabalho kaingang.
- [414] Diagrama 15. Relação de parentesco entre *kujà* e potenciais *kujà* na TI Kandóia.
- [439] Diagrama 16. Relações de parentesco entre Iracema Nascimento e Malvina Fortes.
- [501] Diagrama 17. Genealogia de Ângelo Kretã.
- [502] Diagrama 18. Relações de parentesco entre os “Kaingang gaúchos” na retomada do Passo Liso.
- [611] Diagrama 19. Transmissão intergeracional do poder dos *kujà* - Iracema Gãh Té Nascimento.

Fotografias

Introdução

- [48] Fotografia 1. Luís Salvador Saci. TI Nonoai - Passo Feio, Encontro do CEPI, setembro de 2014 - Clémentine Maréchal.
- [48] Fotografia 2. Silmar Paulo. TI Votouro - “*Sësi ag Goj*”, janeiro de 2020 - Clémentine Maréchal.
- [49] Fotografia 3. Nilva de Oliveira. TI Kandóia, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.
- [50] Fotografia 4. Zulmir Paulo “Koxa”. TI Kandóia, maio de 2017 - Clémentine Maréchal.
- [50] Fotografia 5. Idália de Paula. TI Kandóia, agosto de 2019 - Clémentine Maréchal.
- [51] Fotografia 6. Deoclides de Paula. TI Kandóia, setembro de 2018 - Clémentine Maréchal.
- [52] Fotografia 7. Cleci Shen Pinto. TI Kandóia, novembro de 2020 - Clémentine Maréchal.
- [52] Fotografia 8. Fotografia da família Kandóia. TI Kandóia - Autor e data desconhecidos.
- [53] Fotografia 9. Malvina Kafey Fortes. TI Kandóia, novembro de 2020 - Clémentine Maréchal.
- [54] Fotografia 10. Pedro Arak-Xó Ferreira. TI Kandóia – Ore Xá, setembro de 2018 - Billy Valdes.
- [54] Fotografia 11. Cleusa de Paula. TI Kanhgág ag Goj, julho de 2016 - Clémentine Maréchal.
- [55] Fotografia 12. Madalena de Paula. TI Kandóia, maio de 2014 - Clémentine Maréchal.
- [56] Fotografia 13. Iracema Gãh Té Nascimento. TI Nonoai, novembro de 2016 – Herbert Hermann.
- [57] Fotografia 14. Jorge Kagnãg Garcia. TI Nonoai, fevereiro de 2020 - Jean-Jacques Flach.
- [57] Fotografia 15. Maurício Salvador. Retomada Konhún Mág, fevereiro de 2020 – J.J.Flach.

Capítulo 2

- [113] Fotografia 16. Crianças kaingang desfilando. PI Nonoai/RS. IR7 - Museu do Índio, 1944.
- [122] Fotografia 17. Hasteamento da bandeira no PI Apucarana/PR - Museu do Índio, 1940.
- [123] Fotografia 18. Time de futebol. PI Nonoai/RS. IR7 - Museu do Índio, 1944.
- [131] Fotografia 19. Floresta transformada em lavoura. PI Ligeiro/RS, IR7 - Museu do Índio, 1944.
- [135] Fotografia 20. Formação de policiais indígenas. PI Guarita/RS - Museu do Índio, 1944.
- [137] Fotografia 21. Kaingang trabalhando em lavouras coletivas no PI Nonoai/RS - Museu do Índio, 1944.
- [140] Fotografia 22. Crianças kaingang trabalhando na lavoura. PI Cacique Doble/RS, IR7 – Museu do Índio, 1944.
- [142] Fotografia 23. Serraria do Posto Indígena Nonoai/RS. IR7 - Museu do Índio, 1942.
- [162] Fotografia 24. Mulheres e homem Kaingang trabalhando na lavoura. PI Cacique Doble/RS, IR7 - Museu do Índio, 1944.

[163] Fotografia 25. Mulheres e crianças indígenas trabalhando na lavoura. PI Queimadas/PR, IR7 - Museu do Índio, 1944.

Capítulo 3

[200] Fotografia 26. Moradias da família Torres, descendentes do antigo fiscal dos Índios, Osório Torres. TI Kandóia, maio de 2017.

[217] Fotografia 27. Tico-Tico. TI Votouro, janeiro de 2020.

[217] Fotografia 28. *Sěsi ag goj*. TI Votouro, janeiro de 2020.

[255] Fotografia 29. Cleci Shen Pinto na TI Kandóia, agosto de 2018.

Capítulo 4

[265] Fotografia 30. Placa do local “Votouro”, TI Kandóia, junho de 2019.

[270] Fotografias 31 e 32. Titulares da imprensa nacional acusando os Kaingang de assassinato sem provas.

[275] Fotografia 33. Ato denunciando o assassinato da criança kaingang Vitor Pinto. Chapecó, janeiro de 2016.

[275] Fotografia 34. Ato do Fórum Social Mundial Temático de 2016 em Porto Alegre.

[276] Fotografia 35. Crianças kaingang com laranjas na mão. TI Kandóia, outubro de 2017.

[282] Fotografia 36. Antiga sede do toldo Kaingang Votouro. TI Kandóia, agosto de 2017.

[285] Fotografia 37. Local onde está enterrado o Cacique Votouro. TI Kandóia, agosto de 2017.

[286] Fotografia 38. Marca de verniz deixada pelos antigos, TI Kandóia. Setembro de 2018.

[286] Fotografia 39. Silmar Paulo colocando o pé na marca deixada pelos antigos. TI Kandóia, agosto de 2017.

[289] Fotografia 40. Crianças brincando no rio. TI Kandóia, setembro de 2018.

[289] Fotografia 41. Banheiro de madeira. TI Kandóia, junho de 2019.

[291] Fotografia 42. A *kujà* Iracema Nascimento mexendo no olho de água descoberto por Maria Keso Kandóia. TI Kandóia, setembro de 2018.

[291] Fotografia 43. Placa da avenida Armando Oltramari, Faxinalzinho, janeiro de 2020.

[293] Fotografia 44. Malvina Kafey Fortes escolhendo o *fuva*. TI Kandóia, setembro de 2018.

[293] Fotografia 45. Malvina Kafey Fortes e Zulindo Rodrigues colhendo *yohõ*. TI Kandóia, setembro de 2018.

[294] Fotografia 46. Cléci Shen Pinto e sua filha Catarina mostrando *prěsi*. TI Kandóia, setembro de 2018.

[294] Fotografia 47. Fronteira entre o lado da TI Kandóia invadido pelos fazendeiros e o lado ocupado pelos Kaingang. TI Kandóia, setembro de 2018.

[296] Fotografia 48. Araucárias cortadas na TI Kandóia, agosto de 2017.

[297] Fotografia 49. Cemitério kaingang da TI Kandóia. TI Kandóia, junho de 2014.

[301] Fotografia 50. A *kujà* Iracema Gãh Té no Pori Mág, setembro de 2018.

[301] Fotografia 51. Barragem da Monjoinhos, Pori Mág, setembro de 2018.

[304] Fotografia 52. Carolaine Gaféj no Gaféj. TI Kandóia, junho de 2019.

[306] Fotografia 53. Kafey, Gãh Té e Pedro Arak-Xó no Ore Xá. TI Kandóia, setembro de

[306] 2018. Fotografia 54. Kafey retirando água pura do Ore Xá. TI Kandóia, setembro de 2018.

[308] Fotografia 55. Arak-Xó mostrando as taquaras do Ore Xá. TI Kandóia, setembro de 2018.

[309] Fotografia 56. Kafey explicando como se agarrava nos cestos de taquara. TI Kandóia, setembro de 2018.

[311] Fotografia 57. Trator desmatando o Ore Xá. TI Kandóia, setembro de 2018.

[312] Fotografia 58. Kafey caminhando no Ore Xá. TI Kandóia, setembro de 2018. (Também fotografia da capa).

Capítulo 5

[334] Fotografia 59. Caderno de anotação do *cabeça* kaingang. Ituporanga, dezembro de 2019.

[335] Fotografias 60 e 61. Condições de alojamento dos trabalhadores kaingang. Ituporanga, dezembro de 2019.

[341] Fotografias 62. O trabalho do empreiteiro na colheita de cebolas, Ituporanga, dezembro de 2019.

- [341] Fotografia 63. O trabalho do empreiteiro na colheita de cebolas, Ituporanga, dezembro de 2019.
- [342] Fotografia 64. Caminhão que transporta os trabalhadores. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [342] Fotografia 65. Trabalho do despejador e do abridor. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [343] Fotografia 66. Trabalho do cortador de cebola. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [343] Fotografia 67. Trabalho do carregador. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [346] Fotografia 68. Acácio guardando o café da manhã na sua caminhonete. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [350] Fotografia 69. Jovem kaingang afiando faca na colheita de cebola. Ituporanga, dezembro de 2019
- [351] Fotografia 70. Casal kaingang levando suas caixas de cebola. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [351] Fotografia 71. Casal kaingang cortando cebola. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [356] Fotografia 72. Taísa limpando roupa. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [356] Fotografia 73. Batistinha levando madeira para cozinhar. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [357] Fotografia 74. Turma kaingang jogando bola. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [367] Fotografia 75. Trabalhadores kaingang e o patrão ensinando-os a jogar bingo. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [367] Fotografia 76. Trabalhadores kaingang no bingo organizado pelo empreiteiro. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [370] Fotografia 77. O *cabeça* kaingang indo para o bingo. Ituporanga, dezembro de 2019.
- [372] Fotografia 78. Bar dos amigos, na casa do cacique. TI Kandóia, dezembro de 2019.
- [374] Fotografia 79 e 80. Silmar caçando rãs. TI Kandóia, dezembro de 2019.
- [381] Fotografia 81. Placa da JBS indicando a relação de integração entre o produtor e a empresa. TI Kandóia, agosto de 2017.
- [386] Fotografia 82. Apanhador de frango. RS, 2016.
- [387] Fotografia 83. Extração dos órgãos internos de frango. Frigorífico da JBS em SC, maio de 2019.
- [387] Fotografia 84. Sala de corte de carne suína da BRF. Videira (SC), 2016.
- [388] Fotografia 85. Abate de suínos na cooperativa Aurora Alimentos de Erechim (RS), 2015.
- [391] Fotografia 86. Caminhão de frango. TI Kandóia, agosto de 2017.
- [391] Fotografia 87. Painel indicando criação de aves de um produtor integrado à cooperativa Aurora Alimentos, TI Kandóia, agosto de 2017.

Capítulo 6

- [416] Fotografia 88. Cleusa de Paula cozinhando. Retomada Kanghág ag Goj, julho de 2016.
- [422] Fotografia 89. Silmar Paulo caminhando em direção ao mato. TI Kandóia, agosto de 2017.
- [422] Fotografia 90. Silmar Paulo retirando casca de anta. TI Kandóia, agosto de 2017.
- [423] Fotografia 91. Silmar mostrando o remédio para limpar os olhos. TI Kandóia, agosto de 2017.
- [423] Fotografia 92. Silmar Paulo mostrando o cipó agarrado da guabiroba, TI Kandóia, dezembro de 2019.
- [425] Fotografia 93. Cipó que se utiliza para cuidar da coluna. TI Votouro, janeiro de 2020.
- [426] Fotografia 94. Silmar batendo o cipó *mrūr* com o timbó para pescar. TI Votouro, janeiro de 2020.
- [429] Fotografia 95. Silmar Paulo. TI Votouro, janeiro de 2020.
- [429] Fotografia 96. Silmar pintando seu irmão Zulmir. TI Kandóia, setembro de 2017.
- [433] Fotografia 97. Zulmir Paulo no protesto contra o marco temporal. RS-480, setembro de 2017.
- [437] Fotografia 98. Zulmir Paulo durante a entrevista com Madalena de Paula, TI Kandóia, maio de 2017.
- [442] Fotografia 99. Madalena de Paula, Iracema Nascimento e Malvina Fortes. Junho de 2014, TI Kandóia.

- [442] Fotografia 100. Iracema confortando a *kujà* Madalena de Paula. TI Kandóia, maio de 2014.
- [443] Fotografia 101. Iracema realizando um ritual de proteção no Ore Xá, agosto de 2018.
- [443] Fotografia 102. Gãh Té realizando um ritual de proteção. TI Kandóia, agosto de 2018.
- [447] Fotografia 103. Escola Estadual Maria Kandóia Keso, TI Kandóia, setembro de 2018.
- [448] Fotografia 104. Pedro Arak-Xó Ferreira apresentando a fotografia da sua família sobre três gerações. TI Kandóia, agosto de 2017.
- [451] Fotografia 105. Malvina e suas netas caminhando no Ore Xá, junho de 2019.
- [452] Fotografia 106. Malvina mostrando a devastação do Ore Xá, junho de 2019.
- [452] Fotografia 107. Dança em homenagem a Maria Keso Kandóia, Ore Xá, junho de 2019.
- [456] Fotografia 108. Jovens kaingang na TI Kandóia, outubro de 2017, TI Kandóia.
- [456] Fotografia 109. Jovens kaingang voltando na aldeia, TI Kandóia, outubro de 2017.
- [459] Fotografia 110. Crianças kaingang brincando. TI Kandóia, outubro de 2019.
- [461] Fotografia 111. Protesto contra o marco temporal, RS- 480, setembro de 2017.
- [462] Fotografia 112. Jovens e crianças kaingang descansando após o protesto. RS-480, setembro de 2017.
- [463] Fotografia 113. Madeira pintada pelas netas de Malvina Fortes. TI Kandóia, outubro de 2019.
- [464] Fotografia 114. Malvina Kafey Fortes e suas netas pintando uma faixa, TI Kandóia, outubro de 2019.
- [464] Fotografia 115. Netas de Malvina Fortes. TI Kandóia, outubro de 2019.

Capítulo 7

- [492] Fotografia 116. Nelson Xangré em Nonoai. 1979.
- [493] Fotografia 117. Ângelo Kretã em Mangueirinha. 1979.
- [493] Fotografia 118. Retomada de Nonoai. 1978.
- [504] Fotografia 119. Trevo de Mangueirinha.
- [507] Fotografia 120. Zéca. TI Mangueirinha, setembro de 2018.
- [507] Fotografia 121. Dóka. TI Mangueirinha, setembro de 2018.
- [508] Fotografia 122. Maria Helena Rodrigues. TI Mangueirinha, outubro de 2018.
- [508] Fotografia 123. Enterro de Ângelo Kretã.
- [509] Fotografia 124. Maria Helena Rodrigues e Iracema Nascimento. TI Mangueirinha, setembro de 2018.
- [530] Fotografia 125. Luís Salvador na Reunião de Antropologia do Mercosul. Porto Alegre, julho de 2019.
- [534] Fotografia 126. Protesto dos Kaingang. Vicente Dutra (RS), julho de 2016.
- [535] Fotografia 127. Retomada da TI Kanhgág ag Goj, julho de 2016.
- [535] Fotografia 128. Construção de uma casa no território recuperado. TI Kanhgág ag Goj, julho de 2016.
- [536] Fotografia 129. Luís Salvador afirmando a placa da autodemarcação. TI Kanhgág ag Goj, setembro 2018.
- [543] Fotografia 130. Reunião no MPF de Caxias do Sul. 10 de março de 2020, Caxias do Sul.
- [546] Fotografia 131. Propaganda da campanha do PSOL. 2018.
- [550] Fotografia 132. Luís Salvador e o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia. V Encontro dos Kujà, TI Tupé Pãn (Porto Alegre), novembro de 2014.
- [552] Fotografia 133. Iracema Gãh Té. Sítio arqueológico da FLONA, Canela, dezembro de 2019.
- [557] Fotografia 134. Ritual kaingang no território recuperado. TI Kanhgág ag Goj, julho de 2016.
- [558] Fotografia 135. Encontro dos Kujà realizado em Kanhgág ag Goj em maio de 2020.
- [563] Fotografia 136. Criança kaingang olhando a araucária crescendo. TI Kanhgág ag Goj, maio de 2018.
- [564] Fotografia 137. Horta comunitária no território recuperado. TI Kanhgág ag Goj, setembro de 2018.

[564] Fotografia 138. Luís Salvador colhendo feijão no território recuperado, TI Kanhgág ag Goj, abril de 2020.

[577] Fotografia 139. Criança kaingang. Retomada Konhún Mág, fevereiro de 2020.

Capítulo 8

[614] Fotografia 140. Gãh Té realizando um ritual de proteção no seu sobrinho Dóka. TI Manguairinha, setembro de 2018.

[614] Fotografia 141. Ritual de proteção da araucária milenar. TI Manguairinha, setembro de 2018.

Considerações finais

[624] Fotografia 141. Solidariedade e união entre Kaingang e Xokleng. Retomada xokleng Konglui, janeiro de 2021.

Desenhos

[594] Desenho 1. O *mĩg* pegando o sol, fevereiro de 2017.

[603] Desenho 2. A primeira *kujá*, fevereiro de 2017.

Introdução

Esta tese de doutorado tem sua origem em uma convivência de 7 anos com integrantes do povo kaingang no sul do Brasil, e mais particularmente nos territórios que vêm sendo recuperados no interior do Rio Grande do Sul, bem como na cidade de Porto Alegre. Esses territórios são chamados pelos kaingang de retomadas.¹ O eixo central da pesquisa – uma etnografia das expressões das relações de dominação nas sociedades kaingang e das iniciativas para seu desprendimento – desdobra-se da minha dissertação de mestrado, ao longo da qual acompanhei a liderança política e espiritual Iracema Gãh Té Nascimento em diversas instâncias da luta do seu povo. Os ensinamentos da *kujà*² me possibilitaram esboçar uma análise da relação entre práxis xamânica e luta pela terra, algo que Iracema me incentivou a aprofundar durante a pesquisa de doutorado e que se tornaria palpável durante minha presença na retomada da Terra Indígena (TI) Kanhgág ag Goj em julho de 2016, quando os Kaingang de diversas comunidades se juntaram para recuperar um espaço de 32 hectares, ocupado até então por um fazendeiro e também prefeito da cidade de Palmito em Santa Catarina (SC). Foi a partir desta experiência etnográfica que comecei a pensar o projeto de doutorado. Minha ideia era estudar as retomadas enxergando-as como horizontes decoloniais, tanto a partir da dimensão da ação direta – que fissa as armadilhas das negociações, a espera da legalidade, a pacificação e o amansamento – quanto a partir dos projetos que se imaginam nos territórios recuperados ou em processos de recuperação – que se inscrevem em alternativas ao trabalho explorado, à destruição da floresta e à centralização do poder político. Isso entretanto, acabou resultando na última parte desta tese de doutorado. Falar em decolonialidade implicava primeiramente explicitar o que se entende por colonialidade e, sobretudo, como esta se manifesta, reproduz e (re)configura no cunho das relações sociais e de poder no Brasil e, mais particularmente, entre as populações kaingang.

1 As retomadas são territórios (ou parte deles) que foram recuperados de forma autônoma pelos kaingang. Como aprofundaremos, nesses processos, os Kaingang retomam muito mais que um “pedaço de terra” e estes territórios não podem ser considerados apenas como meio de produção ou como base material de reprodução social.

2 O termo *kujà* corresponde ao papel de liderança espiritual, aprofundaremos no decorrer da tese.

A colonialidade do poder

Me falam de progresso, de “realizações”, de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima deles mesmos. Eu, falo de sociedades esvaziadas delas mesmas, de culturas pisoteadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas [...] Falo de milhões de homens a quem inculcamos sabiamente o medo, complexo de inferioridade, o tremor, o arrodilhamento, o desespero e o larbinismo³ (CÉSAIRE, 2004, p. 23).

Para Aimé Césaire, que escreveu essas palavras nos anos 1950, a colonização é uma grande mentira que se traduz em uma “hipocrisia coletiva” apta a apresentar os problemas de tal maneira que possam ser encontradas e legitimadas suas soluções mais horrendas. O autor afirma que foi o cristianismo que elaborou a divisão entre pessoas civilizadas: os cristãos, e as pessoas selvagens: os pagãos. Uma outra mentira já que para o autor, a colonização é a que desciviliza o homem assim como o desumaniza. Entretanto, é em nome da “civilização” – a ocidental⁴, naturalmente – que se justificaram as atrocidades mais perversas da história da humanidade. Massacres, humilhações, torturas e esbulhos foram realizados contra as populações locais na maior indiferença das sociedades colonialistas. O encobrimento, não só do Outro como aponta Dussel (1993), mas da relação colonial que existe entre povos e países dominados e dominadores, deixa até hoje as populações descendentes dos colonizadores presas em uma ignorância tal que os possibilita reproduzir com (quase) a mesma prepotência e pedantismo – para retomar palavras de Césaire – práticas e técnicas coloniais que asseguram assim o domínio econômico, político e em certa medida subjetivo, das “metrópoles” sobre suas antigas colônias.

Em finais do ano de 2017, realizei uma visita a uma amiga e professora em um colégio da Guiana Francesa, onde tive a oportunidade de vivenciar algumas aulas e compartilhar um tempo com os professores, na maioria com contrato temporário, brancos e oriundos de Paris. Durante essa estadia tive a sensação de visualizar a materialização do projeto e do processo colonial. Uma sociedade estratificada segundo a “raça” dos habitantes, metropolitanos ocupando quase todos os cargos de poder dentro das instituições francesas, as elites *créoles* administrando o país sob um assistencialismo *à la française*, capaz de amolecer qualquer instinto de rebeldia contra um opressor que coloca constantemente a máscara do bom samaritano⁵. Estávamos na fronteira com Suriname e

3 Tradução da autora. No texto original: “On me parle de progrès, de “réalisations”, de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d’eux-mêmes. Moi je parle de sociétés vidées d’elles-mêmes, de cultures piétinées, d’institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d’extraordinaire *possibilités* supprimées [...] Je parle de millions d’hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d’infériorité, le tremblement, l’agenouillement, le désespoir, le larbinisme.”

4 Sobre o processo civilizatório na Europa ocidental ver Norbert Elias (1973).

5 As fortes manifestações de 2017 entretanto questionaram um pouco a ordem colonial imperante na Guiana.

o colégio atendia crianças e adolescentes de 11 e 16 anos. Entre as diversas interações que tive com os professores, uma me marcou particularmente. Durante o recreio eles costumavam se juntar no estacionamento, num espaço reservado para os fumantes. Numa terça-feira de manhã, neste mesmo espaço, conversei com uma professora de francês, nascida e crescida na metrópole e que trabalhava há menos de 5 anos na Guiana Francesa. A mulher, indignada pelo nível dos seus alunos, chegou a comentar: “por todo esse tempo que estão aqui, eles deveriam saber falar francês.” Além de aludir a um local geográfico, o “aqui” mencionado pela professora refere-se à condição de colonizado dos seus alunos. A missão civilizatória (BALANDIER, 2014) levada a cabo pelo Estado francês através da escola da República, tem como objetivo a “democratização” – entende-se unificação – do saber. Este processo foi chamado também de *francisation* por Jean-Marcel Hurault (1972) e consiste na aniquilação de formas outras de falar, pensar e se relacionar com o mundo que não são as ditadas pela República. Hoje, os alunos nascidos na Guiana ou no Suriname, apesar de possuírem seus idiomas nativos e praticá-los no seu cotidiano familiar, são castigados quando não fazem uso do francês em sala de aula. Porém, a interessante contrapartida é que o uso do idioma nativo se converte em um instrumento muito efetivo para a resistência cotidiana (SCOTT, 2002). Nas salas de aulas, os professores que se sentem perseguidos, perdem a postura, o que costuma divertir muito os alunos que desestabilizam – embora temporariamente – as autoridades que pretendem dominá-los. Outro episódio significativo dessas curtas visitas foi uma conversa com o diretor do colégio em relação aos alunos indígenas durante a qual chegou a afirmar que: “nossos indígenas são bonzinhos” – entende-se “mansos” em comparação com os alunos negros que, segundo os professores metropolitanos caídos de paraquedas na Guiana, “não ficam quietos”. Esses pequenos exemplos demonstram que as relações de poder, dominação e subjetivação estruturadas desde a colonização se reproduzem em pleno século XXI reatualizando assim a situação colonial do departamento francês, sendo a escola um dos espaços de poder mais significativos e efetivos da colonização⁶. Na Guiana Francesa, mas acredito que também na Martinica, na Nova Caledônia e em todas as antigas colônias francesas ainda tuteladas pelo Estado francês, o funcionário importado diretamente do governo central, seja homem ou mulher, segue se desumanizando, reificando uma inventada superioridade civilizatória e a consequente e correlativa inferioridade dos habitantes dos países

6 O que Georges Balandier (2014, p. 42) chamou de situação colonial refere-se a um complexo, uma totalidade na qual aspectos econômicos, políticos e raciais encontram-se estreitamente ligados. Para o autor, as condições gerais da situação colonial se ancoram na dominação imposta por uma minoria estrangeira racial e culturalmente, sob a égide da superioridade racial/étnica. Ainda, Balandier ressalta que a manutenção da dominação se faz através da força e dos comportamentos estereotipados.

colonizados. A França, embora não tenha nem assinado a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) segue se assumindo, e segue sendo reconhecida como o exemplo a seguir em termos de direitos humanos e sociais⁷. Entretanto, mais de meio século após a publicação do discurso sobre a colonização de Aimé Césaire, a mentira segue, assim como o colonialismo e suas hipocrisias.

Mas, por que falar do colonialismo francês ao iniciar uma tese de doutorado sobre a colonialidade entre as populações kaingang no sul do Brasil? Embora eu quisesse enterrar minhas origens no mais profundo buraco do universo, não tenho como negar que nasci e cresci do outro lado do oceano. Mesmo que nunca tenha sido patriota e que sempre tenha nutrido um certo receio a respeito do Estado (francês), demorei um tempo para desnaturalizar o status de superioridade econômica, política e até moral que “meu” país tinha assumido no mundo e assim enxergá-lo como uma grande mentira, um engano resultado de séculos de espoliação colonial. Como afirma Fanon (2011, p. 459), o bem-estar e o progresso de Europa foram edificados com o suor dos escravos e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos. O meu “lugar de fala” é assim constituído pela minha trajetória talvez um tanto contraditória, de “francesinha”, como costumam falar algumas das minhas amigas kaingang, indignada com um país cujos representantes políticos são responsáveis por perpetuar aquela desgraça. Invisibilizam e/ou tergiversam a nossa história colonial, o que possibilita sua reprodução que se expressa hoje notadamente mediante a mal-chamada “ajuda humanitária” cujo mais significativo impacto é a manutenção das populações que já foram colonizadas, atreladas a uma estrutura de dependência na intenção que essas permaneçam eternamente dominadas. Falar de colonialismo e da reprodução da matriz de dominação originada nele, ou ao menos não negá-lo nem invisibilizá-lo, apareceu então como uma evidência, um dever arraigado no meu engajamento no mundo, contra toda forma de dominação, opressão e exploração, e com o profundo desejo de libertarmos, tanto o colonizador quanto o colonizado, do pesadelo da nossa comum história de violência (FANON, 2011; CORONIL, 1999, p. 22). A libertação, tanto do colonizado quanto do colonizador, sua destruição, não pode realizar-se sem primeiro “pentear a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987), ou, como nos incentivam a pensar os Kaingang, retomar a história. É por isso que nesta tese embasada na etnografia, são aprofundadas algumas das experiências históricas vividas pelos Kaingang, suas narrativas e suas interpretações, na tentativa de “limpar nossa retina histórica da prisão eurocentrista” (QUIJANO, 2006, p. 6).

7 A Convenção 169 da OIT garante o direito de consulta e participação dos povos indígenas no uso, na gestão e conservação de seus territórios. Prevê também o direito contra despejos de seus territórios tradicionais e a indenização por danos (art. 14 e 15). No Brasil a Convenção foi aprovada em 2002.

Assim como França, toda a Europa ocidental se estruturou economicamente a partir da pilhagem dos recursos naturais, da servidão e da escravidão dos territórios e habitantes da América Latina e da África, como bem mostrou Eric Wolf (2005). Nesse sentido, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2006, p. 10) ressalta que foi o controle colonial de América e o trabalho gratuito dos negros e dos índios que possibilitou à Europa ter uma posição relevante no mercado mundial. Além disso, o autor ressalta que a colonização permitiu a concentração de benefícios comerciais e junto com isso a assalarição e mercantilização da força de trabalho local, desenvolvendo assim o Capital como relação social de produção e exploração exclusivamente naquela região, enquanto na América e no resto do mundo colonizado, a violência colonial mantinha relações de exploração baseadas na escravidão e na servidão. Para um dos primeiros pensadores marxistas latino-americanos, José Carlos Mariátegui, o sistema de produção e exploração nos países latino-americanos era um sistema feudal que se reproduziu mesmo após a independência tendo sua expressão no latifúndio e na servidão (QUIJANO, 1982). Para Mariátegui, o Estado, nos países que foram colonizados, é baseado em uma associação de interesses dominantes. Uma base material enraizada no capital monopólico e no precapital e uma base social atrelada à articulação entre burguesia e latifundiários. Quijano (1982, p. 23) explica assim que ao expandir-se sobre o campesinato, o latifúndio consolida e controla todo um sistema de poder político local e regional. Dessa maneira, o Estado, para presidir a estrutura nacional do poder político deve se articular com os latifundiários, o que provoca a inevitável reprodução do feudalismo colonial. Assim, para o pensador político peruano, o “problema do índio” é muito mais um problema econômico relacionado ao regime de propriedade da terra do que um problema “étnico” (MARIÁTEGUI, 2010)⁸. O problema da terra, assim como a invenção da raça enquanto ferramenta colonial e justificação da sua violência, atravessam o pensamento do autor cujos apontamentos influenciaram Aníbal Quijano – também inspirado pelos autores acima citados Aimé Césaire e Frantz Fanon, entre muitos outros – que esboçou nos anos 1980 a teoria da colonialidade do poder, uma ferramenta conceitual que utilizaremos no decorrer da tese, no intuito de entendermos a

8 Nos seus 7 ensaios de interpretação da realidade peruana, José Carlos Mariátegui afirma: “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. [...] La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos” (MARIÁTEGUI, 2010). Disponível em <<https://www.marxists.org/espanol/mariategui/1928/7ensayos/index.htm>> acesso em 24/08/2020.

configuração das relações de dominação entre os Kaingang e os diversos setores privados e públicos com os quais se relacionam.

A colonialidade se refere à matriz estrutural de poder específica da modernidade, originada a partir da colonização da América no século XVI e conseqüentemente à hegemonia global europeia. Compõe-se historicamente a partir da associação entre um novo sistema de dominação baseado em uma trama de relações sociais intersubjetivas que classifica hierarquicamente a população mundial, e um sistema de exploração que consiste na articulação de todas as formas de expropriação do trabalho em uma única estrutura de produção mercantil hegemonizada pelo capitalismo. Nesse sentido, a colonialidade é um dos elementos constitutivos do padrão de poder capitalista. A associação estrutural entre esses dois sistemas articula as classificações sociais baseadas nas ideias de raça, gênero e classe como novas identidades geoculturais globais com o novo sistema mundial de controle do trabalho (QUIJANO, 2006; QUINTERO, 2014a).

Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano o poder é o articulador dessa totalidade que surge da experiência colonial formando assim um padrão mundial, moderno, colonial, capitalista, eurocentrado e patriarcal (QUIJANO, 2006). Este padrão de poder se torna mundial a partir da invasão da América Latina pelos conquistadores europeus, o que possibilitou a constituição da modernidade e uma progressiva desintegração de antigas formações sócio-históricas na medida em que se erguia um novo horizonte intersubjetivo hegemônico e universalista. Esta matriz de poder é caracterizada como colonial pelo autor porque, com a conquista, as relações sociais passam a ser hierarquizadas a partir da ideia de “raça”, que possibilita e justifica a naturalização das relações de dominação e exploração. Como ressalta Quijano (2006, p. 6), “o colonialismo é uma experiência muito antiga. Porém, somente com a conquista e a colonização ibero-cristã das sociedades e populações da América, no tramonto do século XV e XVI⁹ foi produzido o constructo mental de ‘raça’¹⁰. Este é o ponto central da colonialidade: a partir da conquista europeia todas as relações de poder e dominação são atravessadas pela ideia de “raça”, gerando assim novas identidades que são atribuídas e logo incorporadas pelos grupos sociais. “Índios”, “negros” e “pardos” são inventados,

9 Como aponta o autor, a corona de Castela e de Aragão no mesmo período da conquista impunha aos muçulmanos e aos judeus da Península Ibérica a exigência de um “certificado de limpeza de sangue” para serem admitidos como cristãos e assim serem admitidos na Península ou viajar para América. Segundo Quijano (2006), este episódio deve ser considerado como o mais imediato antecedente da ideia de raça já que implica que as ideias religiosas e a cultura se transmitem através do sangue.

10 Tradução da autora. No texto original: “El colonialismo es una experiencia muy antigua. Sin embargo, únicamente con la conquista y colonización ibero-cristiana de las sociedades y poblaciones de América, en el tramonto del siglo XV al XVI, fue producido el constructo mental de ‘raza’”.

identificados como inferiores aos também inventados “brancos”, e tanto a superioridade dos “brancos” em relação ao resto da população quanto a inferioridade da população não “branca” é incorporada pela população que se torna racializada, assegurando assim a reprodução das relações de dominação.

O padrão de poder mundial é também capitalista porque, como mencionamos, a partir da conquista configura-se um novo sistema de exploração que articula as diversas formas de controle do trabalho em uma única estrutura de produção de mercadorias para o mercado mundial. O eurocentrismo tornou-se o novo modo de controle e produção de subjetividade e de conhecimento. Isso possibilitou a legitimação do sistema de dominação racial, do sistema de exploração capitalista, assim como a edificação e a perpetuação das instituições políticas e particularmente da ideia de Estado-nação. Por fim, Quijano define o novo padrão de poder como patriarcal, a imposição da ideia de gênero torna-se mundial e se desdobra numa subsequente hierarquização social¹¹ (QUIJANO, 2000). É o entrelaçamento de todos esses aspectos constitutivos do novo padrão de poder que conformam a colonialidade do poder.

Assim, o termo colonialidade, longe de designar uma “herança” do colonialismo europeu reproduzida na América pós-colonial, refere-se a um modelo específico de dominação, exploração e conflito originado com a expansão global do colonialismo, mas que se reconfigura e reatualiza ao longo do tempo histórico da modernidade e que, como um sistema ordenador e acumulativo, estrutura as relações sociais na América Latina (QUINTERO, 2014a). Nesse sentido, devemos diferenciar os conceitos de colonialismo, colonialismo interno e colonialidade do poder. O colonialismo remete a uma forma de subordinação político-econômica na qual a soberania de uma população está subordinada ao controle de outra sociedade que se pensa “externa” à população dominada. Em contraposição, a ideia de “colonialismo interno”, proposta na América Latina principalmente por Pablo González Casanova (1965) e Rodolfo Stavenhagen (1969), tenta resgatar a dimensão intranacional do fenômeno colonial especificando espacialmente a categoria para ser pensada “dentro” das nações latino-americanas como sociedades duais ou plurais formadas por relações entre classes dominantes e classes dominadas (QUINTERO, 2013). Rompendo com as

¹¹ Maria Lugones (2008) questiona a Quijano uma abordagem um tanto reducionista da relação entre gênero e colonialidade. Para a autora, o marco de análise do autor vela as maneiras com as quais as mulheres colonizadas foram subordinadas e despossuídas. Assim, a autora busca expandir e complexificar os apontamentos de Quijano atentando ao significado hegemônico do gênero na construção da sociedade moderna/colonial. Ela questiona a abordagem do sociólogo peruano por ser centrada na dimensão biológica do sexo: “as diferenças se pensam nos mesmos termos com os que a sociedade lê a biologia reprodutiva”, afirma a autora (LUGONES, 2008, p. 84).

noções de externalidade e internalidade, o conceito de colonialidade do poder permite uma exploração mais profunda, histórica e estrutural da questão colonial adotando uma perspectiva mais flexível e, ao mesmo tempo, mais complexa (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020).

Modernidade e Ocidentalismo

Para Enrique Dussel (2000, p. 49), a modernidade deve ser considerada como um mito que oculta a colonialidade e que se articula diretamente com o processo civilizatório (BONFIL-BATALLA, 1987). A civilização ocidental, nos diz Dussel, descreve a si mesma como mais desenvolvida e superior às outras, portanto, os “civilizados” sentem-se no dever moral de desenvolver os outros, considerados como primitivos e bárbaros. A modernização implica a eliminação de toda resistência ao processo civilizatório, como bem exemplificaremos ao longo desta tese. Em toda América Latina, a violência que desembocou na espoliação dos territórios e na exploração e violação dos corpos dos povos indígenas foi justificada e legitimada pela ideia do progresso, considerada como emancipatória. Assim, os representantes do Ocidente, tanto na sua atuação colonial quanto nas suas missões de “paz” e de “ajuda humanitária” (neo)coloniais, por um lado culpam os colonizados que rechaçam o processo civilizatório legitimando assim sua repressão, e por outro, aparecem mundialmente como heróis salvadores de populações “miseráveis”, uma condição aliás considerada como inerente à sua “cultura”, negando assim estrategicamente os efeitos históricos da colonização e do imperialismo provocado por eles mesmos.

Para Santiago Castro-Gómez (2005, p. 91), a modernidade é um “projeto” cujos dispositivos disciplinares se vinculam a uma dupla governamentalidade jurídica. Uma exercida pelos Estados nacionais a partir da tentativa de criação de identidades homogêneas, e uma exercida pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial no intuito de “assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro”. Com a constituição da modernidade e a reprodução da colonialidade, a dependência da América Latina transforma-se em uma marca que se inscreve nas suas novas relações subjetivas e intersubjetivas com a Europa Ocidental e com seus descendentes onde quer que eles estejam (QUIJANO, 2006, p. 11). A perspectiva de conhecimento assim como o modo de produzi-lo se enraízam então no padrão mundial de poder colonial/moderno/capitalista e eurocentrado¹². Para o antropólogo venezuelano Fernando Coronil

12 O sociólogo afirma: “Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno,

(1999), cria-se dessa maneira todo um conjunto de práticas representacionais de produção de visões do mundo que conformam o que ele chama de “Ocidentalismo”. Segundo explica o autor, tais representações criam a ilusão de um mundo dividido em partes autoproduzidas e autossustentadas, desagregando assim seus históricos de relações. As diferenças se convertem em hierarquias através da invenção da ideia de “raça” e essas representações, naturalizadas, modelam assim as subjetividades da população tanto “colonizada” quanto “colonizadora” possibilitando dessa maneira a reprodução das relações assimétricas de poder (CORONIL, 1999, p. 27).

João Pacheco de Oliveira (2016, p. 109) lembra por exemplo, das palavras de Joaquim Nabuco (1966, p. 67) em referência aos horizontes imaginados pela elite brasileira a partir do fim do século XIX: “O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação é europeia”. É os olhos virados para Ocidente, seja para Europa, seja para os Estados Unidos, que a elite política, intelectual e econômica brasileira construiu (e constrói) a nação. O Ocidentalismo se perpetua e se manifesta através das experiências mais inócuas do nosso dia a dia. Quando, por exemplo, revelava minha origem, explicando que “Bretanha” era parte da França, os olhos da maioria dos meus interlocutores – independentemente da sua classe social ou pertença étnica – se iluminavam instantaneamente. Quase sempre tinham alguma anedota para contar relacionada a este país e logo muito dificilmente esqueciam de onde vinha. Ao contrário, meus amigos latino-americanos, venezuelanos e bolivianos, geralmente não tinham a mesma sorte, a maioria das vezes eram confundidos com “colombianos” mesmo que tanto Bolívia quanto Venezuela sejam países vizinhos do Brasil. O brilhar nos olhos dos brasileiros, entretanto, parece dizer mais a respeito da estrutura colonial da sociedade brasileira e a (re)produção de subjetividades que dos seus interesses estritamente individuais.

Porém, analisar a colonialidade do poder do Brasil como um todo demandaria muito mais do que consegui fazer nesta tese de doutorado na qual me centrei exclusivamente na sua expressão entre os Kaingang – mais especificamente os que iniciaram processos de recuperação territorial – e nas suas relações com os representantes do capital e do Estado.

A (de)colonialidade do poder e os Kaingang

“Tirar a terra ao índio é assassiná-lo”, diz o cacique da Terra Indígena Kandóia, Deoclides de Paula. *Gá*, a terra, *nãn gá*, a floresta e seus habitantes são os principais motivos das batalhas travadas pelos Kaingang nos últimos séculos. Como afirma Fanon (2011, p. 458), além de fornecer o “pão”, a (luta pela) terra traz a dignidade. Os Kaingang com quem desenvolvi este trabalho são os

eurocentrado, estabelecido a partir da América” (QUIJANO, 2005, p. 9).

que lutam “por um pedaço de terra”. Confinados em poucos hectares, batalham nas estradas, no Congresso, na justiça, no território e no cotidiano por seus direitos territoriais e para (re)construir formas de vida alternativas às que lhes foram impostas durante o último século pela política indigenista oficial.

Atualmente com uma população de aproximadamente 45 mil pessoas, os Kaingang habitam os estados do Rio Grande do Sul (RS), de Santa Catarina (SC), do Paraná (PR) e o sul de São Paulo (SP), sua língua pertence ao tronco linguístico Jê. Há registros que defendem sua presença, também, na província argentina de Misiones (BECKER, 1976). Em sua maioria, moram em Terras Indígenas (TI) demarcadas pelo Estado brasileiro, embora muitos, nas últimas décadas, tenham se empenhado em iniciar processos de recuperação dos territórios que lhes foram historicamente expropriados por empreendimentos privados ou estatais. Ainda vale ressaltar que diversas famílias habitam nas periferias de grandes centros urbanos e em cidades pequenas e médias na zona rural.

Esta pesquisa foi elaborada junto com integrantes das comunidades kaingang que se encontram em processos de retomada, à exceção dos *kujà* Jorge Kagnãg Garcia e Iracema Gãh Té Nascimento que, não obstante, acompanham as lideranças nas suas reivindicações territoriais e ações de retomada. Assim, as comunidades kaingang com as quais convivi se encontram, ou se encontravam, em situações precárias, confinadas em poucos hectares e em conflito aberto com os fazendeiros ou agricultores locais, geralmente articulados em sindicatos ou organizações que se declaram abertamente contra os indígenas, como aprofundaremos. A (de)colonialidade apareceu assim como uma ferramenta conceitual pertinente para analisar as relações históricas de poder e dominação, sua reprodução na atualidade e as diversas iniciativas para seu desprendimento. Os processos históricos de territorialização das populações indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) são intrinsecamente ligados à história colonial e à construção da matriz de dominação que se origina na conquista europeia como detalharemos a seguir. O Estado-Nação brasileiro se consolidou através da elaboração e perpetuação de uma relação tutelar com as populações indígenas, e a economia mundial, nacional e local se fortaleceu (e se fortalece) através de regimes de exploração do trabalho originados na servidão e possibilitados, justificados e legitimados pela invenção da “raça” como elemento divisor e hierarquizador da sociedade. Nesse sentido, os trabalhos de antropólogos e historiadores brasileiros como Antônio Carlos de Souza Lima (1992; 1995) que se dedicou ao estudo do Regime Tutelar são extremamente importantes para entendermos a colonialidade do poder na sociedade brasileira em relação às populações indígenas, assim como os

trabalhos de antropologia histórica de João Pacheco de Oliveira (1998; 1999; 2015; 2016) que nos oferecem importantes chaves analíticas para abordarmos os processos históricos que atravessam a (re)construção das identidades das populações indígenas e as relações de poder atreladas a eles. As primeiras abordagens das relações interétnicas desenvolvidas pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1972) também constituem um ponto de partida interessante, e as perspicazes análises de Alcida Ramos (1992; 1993; 2004; 2018; 2019) foram de grande inspiração para a elaboração deste trabalho.

As mudanças sociais, os processos de reterritorialização (BARBOSA DA SILVA, 2009) e de afirmação étnica protagonizadas pelos Kaingang a partir notadamente do final dos anos 1970 desmentiram teses assimilacionistas que prediziam o desaparecimento ou a aculturação dos indígenas mediante sua absorção na sociedade nacional. Os processos de luta por reconhecimento, educação e saúde diferenciada, assim como pelas demarcações dos territórios indígenas ganharam cada vez mais força mostrando assim ao Brasil e ao mundo que as populações indígenas, tanto do norte quanto do sul, da Amazônia ao sul da mata Atlântica, estão vivas. Territórios são recuperados, direitos reconhecidos e espaços de poder conquistados. Entretanto, a matriz de poder colonial/moderna/capitalista/patriarcal, embora tenha-se reconfigurado, fica em pé reproduzindo a dominação e mantendo os povos originários atrelados a uma estrutura de dependência que os segue devorando. Nesse sentido, como já afirmava Mariátegui, para resolver o “problema indígena”, é a sociedade inteira que tem que ser reorganizada (QUIJANO, 1982, p. 85).

Entender as (re)configurações da colonialidade do poder na atualidade entre os Kaingang não pode ser feito sem antes abordar os processos históricos que levaram os Kaingang a reproduzir certas dinâmicas e a se desprenderem de outras. Nesse sentido, abordei aqui a história desde uma perspectiva historiográfica com a ajuda das pesquisas já realizadas como a de Luís Fernando Laroque (2000; 2007), Lúcio Tadeu Mota (1994; 2008), dos inúmeros laudos realizados pela antropóloga Lígia Simonian (1981; 1994a; 1994b; 1994c; 1994d; 1994e) e dos mais recentes estudos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) de Sandor Bringmann (2015) assim como da dissertação do historiador kaingang Danilo Braga (2015), mas também, a partir da história oral, enraizada na memória e nas narrativas kaingang. Estas narrativas buscam, como apontava Benjamin (1987), resgatar a história dos vencidos e libertar um imaginário que se mantém abafado pelas representações das classes dominantes. Assim, junto com os Kaingang, tratamos de desvelar histórias apagadas deliberadamente pelos poderes dominantes e recuperar o potencial subversivo de

narrativas que se inscrevem em um *sentipensar* (PALERMO, 2019) e em um viver do tempo não-linear¹³ e cuja linguagem se enraíza nos conhecimentos dos *kofá* (pessoas maiores).

A retomada da história é um processo que se desenvolve coetaneamente com as recuperações territoriais, sendo que a história e a memória devem ser entendidas como profundamente atreladas ao território. A história, como bem apontou Fernando Santo-Granero (2004), se inscreve e escreve no território. Nesse sentido, “fazer história”, “escrever a história” ou “retomar a história”, é também transformar o território. Assim, o eixo central para pensar a (de)colonialidade nesse trabalho é o território, que ora pode ser traduzido em kaingang como *gá*, ou *gá mág* (terra grande) referindo-se à Terra ou ao Brasil, isto é, um espaço extenso territorializado pelos Kaingang mas sem a existência de limites impostos, e também como *nãn gá*, em referência à floresta e seus habitantes, humanos, animais e seres extra-humanos. O termo *ymá* é utilizado para falar das aldeias permanentes ou Terras Indígenas, implicando uma delimitação, e a palavra *vãre* diz respeito aos acampamentos temporários que geralmente são realizados durante as temporadas de comercialização do artesanatos nas cidades ou em pontos turísticos no interior dos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. Para os Kaingang, qualquer espaço onde houver passagem, moradia ou presença kaingang é considerado como próprio: “onde tiver Kaingang, o território é kaingang”, comenta a *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento que recentemente “retomou”, junto a outras pessoas, indígenas e não indígenas, uma casa abandonada no centro de Porto Alegre¹⁴. Dessa maneira, locais como Brasília, centro de poder do Estado brasileiro, também é entendido como território kaingang, isto é, um espaço territorializado e carregado de significados materiais e imateriais que fazem referência à presença e à história dos Kaingang que lá passam, moram ou guerreiam.

Se o território é tão importante para os Kaingang é porque nele almejam (re)encontrar a fonte de todos os elementos necessários à vida e a sua autonomia. A alimentação, obviamente, a saúde através dos remédios chamados em kaingang de *vẽnh-kagtã*, recursos monetários a partir da sua economia tradicional como a coleta de cipó e taquara para a confecção de artesanato, mas também os conhecimentos e a sabedoria dos antigos, *kinhróg*, incluindo aqui a espiritualidade ancorada na relação com a floresta e os seres extra-humanos, animais, antepassados, guias e todos

13 Para aprofundar a discussão sobre antropologia do tempo, ver os estudos de Johannes Fabian (2013) e os de Nancy Munn (1992).

14 A casa é conhecida como Centro de Referência Afro-Indígena e tem como objetivo funcionar como centro de acolhimento para famílias que vêm do interior ou da região metropolitana para vender artesanato em Porto Alegre. Uma das primeiras coisas que Iracema fez ao chegar no espaço foi plantar uma araucária na porta da casa. Entretanto, após uma série de desentendimento com os integrantes do coletivo, Iracema se retirou do local.

os seres animados (pedras, água, árvores, etc.) que a habitam, decorrendo no que podemos traduzir como “educação”. O esbulho dos territórios kaingang se articula com as frentes de expansão capitalistas das quais os Kaingang foram ativos partícipes sendo sistematicamente superexplorados a partir da década de 1940, obrigados a trabalhar pelo SPI e pelos órgãos indigenistas regionais. Este regime de trabalho, controlado pelo Estado brasileiro, utilizava-se de formas econômicas antigas e tradicionais no intuito de aprimorar a exploração da força de trabalho indígena. As consequências materiais e subjetivas da época do SPI – o tempo do cativo, como o chamam os Kaingang – são extremamente significativas e se expressam até hoje na reprodução de relações sociais de trabalho enraizadas no Regime Tutelar. Dessa maneira, realizei parte de minha etnografia prestando particular atenção à configuração das relações de trabalho que os Kaingang desenvolvem na atualidade, e é nelas que identifiquei o que me parece ser o nexo central da reprodução da colonialidade do poder e sua expressão mais significativa.

Muitos Kaingang vivem dos recursos da floresta, confeccionando e comercializando artesanatos de taquaras e cipó. Entretanto, a maioria trabalha também com agricultura intensiva enquanto peões, seja nas plantações de soja, seja migrando temporariamente para a colheita de uva, maçã ou cebola. Além disso, nas últimas décadas, empresas de processamento de carne como JBS ou BRF requisitaram a força de trabalho indígena nas aldeias. Assim, muitos Kaingang, tanto mulheres quanto homens, são assalariados nos frigoríficos. Sem acesso à terra, muitos Kaingang se veem constrangidos a vender sua força de trabalho aos mesmos fazendeiros ou colonos que anteriormente roubaram seu território, ou para empresas que as invadiram mais recentemente, e trabalham geralmente de forma informal, sem contrato, o que possibilita a reprodução de dinâmicas e relações sociais de trabalho enraizadas em um regime de servidão.

Entretanto, a despossessão dos Kaingang se travou muito além de um nível estritamente material. Como apontamos, o território deve ser entendido como a fonte da reprodução da vida e o berço dos saberes ancestrais dos quais os e as *kujà* são os principais guardiões. Veremos a extrema importância que os *kujà*, seus trabalhos e ensinamentos têm, notadamente para os processos de recuperação territorial, tanto na sua preparação quanto na reconstrução dos laços que os Kaingang tecem com o território, e particularmente com a floresta, *nãn*, e os seres que a habitam. A força dos e das *kujà* nos processos de retomada não pode ser desvinculada da sua perseguição histórica, das interpretações e dos significados que hoje estes dão a esses processos históricos, pois o despojo deixou feridas profundas na dimensão subjetiva das pessoas que os viveram. A colonialidade do poder se consolida também a partir da reprodução e da interiorização do olhar do colonizador

(QUIJANO, 2006). Os processos decoloniais, nesse sentido, devem ser entendidos como processos libertadores das representações estereotipadas, tanto positivas quanto negativas, sobre as populações historicamente subalternizadas. Isso, porém, não significa que tais representações não sejam utilizadas de forma estratégica como ferramentas políticas para a reivindicação de direitos, alguns estereótipos inclusive proporcionam ou incentivam a (re)configuração e reconstrução das identidades sociais tornando-se assim parte dos processos de afirmação étnica.

Recuperar um território e transformá-lo implica então na (re)construção das identidades sociais que se formam na ação coletiva e que são atravessadas por uma pluralidade de elementos relacionados às interações e relações sociais que os indivíduos e grupos desenvolvem. Essas identidades que se atrelam ao território, se (re)constróem com base na memória e é assim que a história se restaura no presente, a partir da ação social, política e coletiva dos que decidem escrevê-la¹⁵. Aqui, a memória é muito mais uma arma carregada de futuro que um “saco de antiguidades” (GALLOIS, 2008, p. 35). Uma arma, porque, como tomada de consciência histórica e colonial, constitui-se como ponto de partida do desprendimento (MIGNOLO, 2008). É da ferida colonial que surgem os processos decoloniais, como apontou Grosfoguel (2008). Carregada de futuro porque é orientada em direção a novos horizontes que ela atua e se configura como um processo social de construção coletiva articulando memórias tanto do despojo quanto do tempo antigo, *vãsy*. Como afirma Aimé Césaire (2004, p. 36): “Para nós, o problema não é de uma utópica e estéril tentativa de reduplicação, mas sim de uma superação¹⁶”. Assim, as retomadas não são, nem buscam ser, nem podem ser, meros retornos a um passado ancestral.

A práxis xamânica e a importância dos *kujà* constitui-se então como um dos eixos transversais desta tese de doutorado atravessando todos os capítulos. Da mesma maneira e entrelaçado com o xamanismo, o dualismo e a complementariedade, pilares da cosmologia kaingang, permeia este trabalho articulando-se também com o parentesco, terceiro e último eixo transversal da tese. Para entendermos a profundidade e a importância do dualismo kaingang, devemos remetermos à história de criação das metades cosmológicas *kamé* e *kanheru-kré*, uma das mais conhecidas narrativas históricas de fundação do mundo para os Kaingang. Veremos mais adiante que existem versões alternativas, porém, durante toda minha etnografia, devo reconhecer que os princípios do dualismo e da complementariedade apareceram como pilares da organização

15 Sobre a ideia de restauração da história, ver Palermo (2005).

16 Tradução da autora. No texto original: “Pour nous, le problème n'est pas d'une utopique e stérile tentative de reduplication, mais d'un dépassement”.

social, política e da espiritualidade kaingang, tornando-se presente inclusive de forma ainda mais significativa nos processos de recuperação territorial.

O outro como potência: o dualismo e a complementariedade entre os Kaingang

Somos uma sociedade de solidões, que se encontram e desencontram sem reconhecer-se. Eis nosso drama: um mundo organizado para o desvínculo, onde o outro é sempre uma ameaça e nunca uma promessa. Eduardo Galeano (2008).

A história a seguir foi contada a Telêmaco Borba pelo cacique Araxô que lhe foi contada por seu pai e sua mãe.

Em tempos imemoráveis, deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira, habitada por nossos antepassados. Somente o cume da serra Krinjinjimbé (Serra do Mar) sobressaía das águas diluviais. Os Kaingáng, Kaiurucré e Kamé nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Os Kaiurucré e os Kamé cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os Kaingáng e um poucos Curutons atingiram com dificuldade o cume da serra Krinjinjimbé, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores, porque não acharam mais lugar; lá passaram uns dias, sem que as águas descaíssem e sem alimento. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto de saracuras, que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começavam a recuar devagar. Os Kaingáng clamavam às saracuras que se apressassem; estas redobravam suas vozes e convidavam os patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos Kaingáng, com exceção daqueles que se tinham refugiado às árvores; estes foram transformados em monitós ou macacos e os Curutons em caroias, macacos urradores. As saracuras tinham começado o seu trabalho do lado onde sai o sol; é a razão por que os nossos rios e arroios tomam seu curso na costa e desembocam no grande Paraná. Desaparecida a grande inundação, os Kaingáng estabeleceram-se nas proximidades da Serra do Mar. Os Kaiurucré e os Kamé, cujas almas moravam no interior da Serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os outros do outro. Na abertura donde saíram os Kaiurucré, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos Kamé levava sobre terreno pedregoso, de sorte que feriram os pés e estes durante a marcha inchavam; daí veio que eles tem os pés compridos até o dia de hoje. No caminho que tinham aberto, não havia água; sofreram sede e viram-se obrigados a pedi-la aos Kaiurucré que lhes concedeu a necessária. Ao saírem do interior do monte, os Curutons, ordenaram-lhes os Kaingáng que buscassem as cestas e cascas de abóbora, que antes da inundação tinham deixado no vale. Foram os Curutons; mas, preguiçosos demais, como eram, para subir a Serra, ficaram em baixo, onde estavam, e não queriam mais voltar aos Kaingáng; por isso, quando os encontramos, apoderamo-nos deles como de nossos escravos fugidos, que são. Na noite em que tinham saído da abertura da Serra, acenderam fogo e Kaiurucré formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: Ide e devorai homens e animais! E os tigres se foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez então de cinzas as antas e ordenou-lhes: Ide e procurai caça! A estas, porém tinham saído mal os ouvidos e não entenderam a ordem e perguntaram que deviam fazer. Kaiurucré, que estava a formar outro animal, gritou-lhes zangado: Ide e comei folhas e ramos! Dessa vez entenderam a ordem e se foram; isto é a razão por que as antas se alimentam somente de folhas, ramos e frutos silvestres. Kaiurucré estava outra vez a formar animal; faltavam a este ainda os dentes, a língua e umas garras, quando apontou o dia e não tendo força de dia, pôs-lhe depressa uma vara na boca e disse-lhe: Não tendo dentes, vive de formigas! Isto é a razão por que o tamanduá é animal não acabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e formou muitos animais, entre eles as abelhas boas. Ao mesmo tempo que

Kaiurucré produzia estes animais, Kamé também fez animais, porém diversos, para combater aqueles; ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Acabado este trabalho, marcharam para se unirem com os Kaingáng; viram, porém, que os tigres eram muito ferozes e devoraram muita gente; então lançaram sobre um rio profundo uma ponte ou antes um tronco de árvore e, depois de terem todos passado, disse Kaiurucré a Kamé que quando os tigres estavam na ponte, a retirasse com toda a força, a fim de que aqueles caíssem na água e se afogassem. Assim fez Kamé; dos tigres uns caíram na água e afundaram-se, outros, porém, pularam à margem e seguraram-se com as garras. Kamé quis precipitá-los na água; quando, porém, os tigres urravam e mostravam os dentes, tinha medo e deixou-os subir à terra; daí vem que os tigres podem viver tanto na água como na terra. Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kaiurucré com as filhas do Kamé, e vice-versa. Quando, porém, restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingáng e daí veio que os Kaiurucré, os Kaingáng e Kamé são parentes e amigos. (TESCHAUER, apud. BECKER, 1976, p. 279-280).

Esta história narra a origem dos animais e do mundo dividido entre duas metades complementares. Após perecerem no dilúvio que cobriu a terra inteira, os irmãos Kamé e Kaiurucré saíram do chão, os Kaiurucré saíram por um belo arroio sem pedras, e, por isso eles têm até hoje os pés pequenos, os Kamé têm os pés grandes porque os feriram ao caminharem sobre um terreno pedregoso. Outra coisa relevante é que são Kamé e Kaiurucré que criaram os animais, cada um criando animais com características diferentes para que eles possam se combater entre si. Os animais criados por Kamé têm uma marca comprida e os animais criados por Kaiurucré, uma marca redonda. O final dessa narrativa deixa entrever os princípios de complementariedade que atravessam a cosmologia kaingang: as filhas dos Kamé devem casar com os filhos dos Kaiurucré e vice-versa. Esta narrativa embasa um dos traços mais marcantes da socialidade kaingang, a complementariedade que se ancora na cosmologia dualista característica dos grupos Jê (BAPTISTA DA SILVA, 2002). O lado do sol, *rã* se associa à metade *kamé* e à marca comprida, *rá tej*, o lado da lua, *kýsã* à metade *kanheru-kré* e à marca redonda, *rá rór*. Para os Kaingang, todos os seres possuem um *tóg*, isto é, um princípio animador. As madeiras, a água, as árvores, os animais, o sol, a lua, as plantas e ervas, todos são considerados seres animados e em consequência pertencem também a uma das duas metades cosmológicas kaingang *kamé* e *kanheru-kré*. Isso incentivou alguns pesquisadores a caracterizar as sociedades kaingang de animistas seguindo os apontamentos de Philippe Descola (2012) (ROSA. R. e CRÉPEAU, 2020). Pertencer a uma das metades cosmológicas é também respeitar uma série de regras sociais, como a proibição do casamento entre duas pessoas de uma mesma metade, pois elas são consideradas irmãos, *regré*. Da mesma maneira, e refletindo os princípios da complementariedade e da reciprocidade, as relações existentes entre pessoas e seres de metades diferentes são desejáveis. Idealmente, o *jamré* (a pessoa da outra

metade) deve sempre ser tratado com respeito. Essa relação complementar é entendida como uma potência que produz mutuamente o aperfeiçoamento e é considerada um pilar da socialidade kaingang envolvendo todos os aspectos da vida (MARÉCHAL, 2019a)¹⁷.

Anteriormente insisti bastante na importância da complementariedade como pilar da organização social das sociedades kaingang (MARÉCHAL, 2019a). Enraizado na história, o dualismo e a complementariedade são os fundamentos da constituição dos corpos, da política, da economia e da espiritualidade kaingang até hoje, adaptando-se porém às mudanças e aos impactos sociais provocados pelo processo colonial/civilizatório. Os casamentos entre metades cosmológicas não necessariamente são respeitados por todos já que em algumas TI ou retomadas, os Kaingang desconhecem sua marca, porém, o dualismo e a complementariedade se expressam em diversos aspectos da vida, inclusive na relação com os Outros, não indígenas, indígenas de outras etnias e Kaingang de outras parentelas.

Os estudos antropológicos e etnográficos de Rogério Rosa (2005a; 2005b; 2006; 2011; 2014; 2017) complementados pelo antropólogo Robert Crépeau (CRÉPEAU e ROSA. R, 2018; ROSA. R e CRÉPEAU, 2020) foram extremamente importantes para abordar e conhecer elementos do xamanismo kaingang e suas reconfigurações na atualidade. Os trabalhos de Juracilda Veiga (2000) e Sergio Baptista da Silva (2002) me ajudaram a entender algumas das bases da cosmologia kaingang e do seu enraizamento no universo da floresta. Os apontamentos de Ricardo Cid Fernandes (2003) foram de uma ajuda importante a respeito das temáticas ligadas à relação entre organização política e parentesco. A tese de doutorado de Kimiye Tommasino (1995) trouxe elementos históricos extremamente importantes e além disso, sua abordagem sobre temporalidade e territorialidade inspiraram profundamente esse trabalho. Ainda devo mencionar os aportes do pesquisador Rodrigo Venzon que, com sua infalível memória, trouxe elementos históricos e analíticos relativos à história dos Kaingang e às relações interétnicas profundamente interessantes. Os trabalhos de pesquisadores kaingang (ROSA. D, 2020; CARVALHO, 2020; SCHILD, 2016; BRAGA, 2015; IRANI, 2015) foram muito importantes para levar a cabo essa pesquisa notadamente em relação a alguns conceitos chaves e elementos históricos até então desconhecidos na esfera acadêmica.

¹⁷ Alguns pesquisadores têm destacado a hierarquia como princípio motor da organização social kaingang sendo Kamé superior e englobante de Kanheru-kré (ROSA, 2005a, CRÉPEAU, 1997).

As situações etnográficas¹⁸

Cheguei para morar no Brasil em 2013 com a vontade de estudar antropologia no mesmo lugar onde realizaria meu trabalho de campo, esperando poder assim, ter uma visão mais profunda e mais sistemática das questões que atravessariam meu tema de pesquisa além de ter mais possibilidades para realizar um estudo minimamente engajado ao lado dos Kaingang. Minha convivência com eles começou então, em outono de 2013, no início do trabalho de Mestrado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). As primeiras aulas me iniciaram ao conhecimento da antropologia brasileira e a convivência com os Kaingang ao contexto histórico e político no qual se encontram inseridos. Assim, me aproximei pouco a pouco das suas reivindicações pelas demarcações de terras, das políticas indigenistas e das suas estratégias de luta, assim como da importância que davam à floresta e os seres que a habitam, mesmo sendo esta devastada pelos avanços do agronegócio na região.

Em 2014, conheci a comunidade kaingang de Kandóia durante uma viagem realizada com a *kujà* Iracema Nascimento. Originada em um sonho que a *kujà* teve, nossa primeira ida para Kandóia tinha como objetivo levar um remédio à então *kujà* da comunidade, Madalena de Paula, que precisava de apoio já que seus filhos, e entre eles o cacique da comunidade, haviam sido encarcerados por lutarem pelas suas terras¹⁹. Neste momento, Iracema e eu começamos a tecer uma afinidade com as mulheres desta comunidade, principalmente, com Malvina Kafey Fortes, com sua filha e esposa do cacique, Cleci Shen Pinto, com Madalena de Paula, mãe do cacique e com sua filha e aprendiz *kujà*, Cleusa de Paula. Em julho de 2016, como mencionei anteriormente, participei da retomada da TI Kanhgág ag Goj sendo convidada pelo cacique Luís Salvador que tinha conhecido em um protesto em Porto Alegre contra o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 215, e que voltei a encontrar em diversas ocasiões. Durante a retomada, vi novamente todas as pessoas que tinha conhecido em Kandóia, os laços de afinidades expressados na luta pela terra apontavam então a uma forte aliança entre as lideranças dessas duas comunidades que porém, eu tinha conhecido em momentos e situações diferentes. Em abril de 2017 viajei até Brasília para participar do Acampamento Terra Livre (ATL), o meu plano era encontrar Luís Salvador lá e descer com ele até a TI Kanhgág ag Goj para a gente iniciar os trabalhos de pesquisa previamente planejados e logo

18 João Pacheco de Oliveira (2009) fala em “situação etnográfica” para se referir o conceito de situação ao conjunto de relações que o pesquisador mantém com os atores sociais que intervêm no campo.

19 Para os detalhes ver Maréchal (2018, 2019a).

ir até a TI Kandóia para conversar com as lideranças e ver se elas estariam interessadas em trabalharmos juntos na ideia de contar a história abafada da comunidade, do território assim como as batalhas que seus moradores travam no dia a dia para recuperá-lo. Porém, meus planos não se desenvolveram como previsto, pois o cacique Saci tinha decidido de última hora ficar no Alto Uruguai para fazer um protesto local em apoio à manifestação nacional. Mas, encontrei em Brasília a Zulmir Paulo, morador da TI Kandóia que após consultar as suas lideranças e sua irmã, me convidou para voltar com ele até a TI. Foi a partir desse momento que, após uma reunião no salão da comunidade à qual foram convidados a participar todos os moradores da TI, iniciei o trabalho de pesquisa em Kandóia, definindo junto com as lideranças e os *kofá*, quais seriam os termos da pesquisa. Nesta ocasião apresentei o pequeno vídeo realizado junto com Iracema Nascimento durante nossa segunda viagem a Kandóia em maio de 2014²⁰. Aproveitei o momento para me apresentar para quem não me conhecia e sobretudo manifestar meus desejos de contar a história daquele local e dar visibilidade à situação de violência cotidiana à qual os Kaingang estavam submetidos na região. Durante esta primeira estadia, foi Zulmir que, além de me oferecer a hospedagem, me acompanhou durante as entrevistas assim como nos primeiros passeios para conhecer o território. Nas visitas que seguiram e que se multiplicaram durante os anos de 2017, 2018 e 2019, fui alojada por diferentes famílias. Na casa de Zulmir e Rosinha, logo na de Silmar Paulo e Nilva de Oliveira por um tempo. Na época estavam encarregados de um bar na comunidade, que também cuidei algumas noites, o que, além de ser uma forma de retribuir a Silmar o acolhimento, constituiu-se como um interessante trabalho de campo. Pela convivência, tecemos com Silmar uma relação de confiança e amizade profunda, os dois sabíamos que podíamos contar um com o outro em situações difíceis. Acredito que foi por isso que ele me ofereceu trabalhar com eles nas plantações de cebola em Ituporanga (SC) quando quis analisar com profundidade as relações capital/trabalho entre os Kaingang. Apesar de ter sido a experiência etnográfica que considero uma das mais importantes e “intensas” do trabalho de campo, não fui “enviada” lá pelos Kaingang, este foi um pedido meu, ao contrário de outros momentos, eventos como o ATL, encontros dos caciques ou algumas festas nas quais era fortemente incentivada a aparecer já que, entre outras coisas, me encarregavam do registro dos eventos.

A partir do ano 2018, me aproximei de forma mais significativa da família do cacique Deoclides de Paula e sobretudo da sua esposa Cleci Shen, da sua irmã, Genessi Yáta e da sua mãe

20 O vídeo “Sentindo o outro lado” se encontra disponível aqui: <<https://vimeo.com/133346236>> acesso em 05/09/2020.

Malvina Kafey Fortes e das suas netas. Ficava então na casa de Shen que sempre me acolheu com muito carinho. Essa aproximação com as mulheres da comunidade me possibilitou visualizar a importância das relações entre mulheres, parentesco e política que costumam ser poucas analisadas. Além disso, na comunidade, passei também muito tempo com a família de Pedro Arak-Xó Ferreira, filho de Maria Keso Kandóia e então “tronco” da comunidade. Nossas longas conversas regadas a chimarrão assim como nossas andanças pelo Ore Xá (Barro Preto) junto com Malvina Kafey, foram a força motriz da restauração da história do local no papel. Tantos os *kofá* quanto os jovens e as crianças ajudaram a construir este trabalho e acredito que muito do que está inscrito na segunda parte desta tese, dedicada à TI Kandóia, emana das suas intenções de retomar a memória reestabelecendo a história, para assim construir o futuro.

Como deixei entrever anteriormente, as lideranças das comunidades Kandóia e Kanhgág ag Goj são relativamente afins no que tange aos objetivos da luta política. Estabelecer uma conexão na pesquisa entre as duas apareceu como uma evidência e tive a sorte de ser considerada por Luís Salvador como uma aliada, “sua antropóloga”, e meu trabalho, acredito, foi complementado pelo do antropólogo kaingang, Douglas Jacinto da Rosa que realizou sua dissertação acompanhando também o cacique. Passei tempo na comunidade de Kanhgág ag Goj em Vicente Dutra (RS), mas muito menos que em Kandóia pelo qual, conheci menos os integrantes da comunidade. A minha interlocução com Luís Salvador se deu sobretudo no quadro da sua experiência enquanto “Coordenador do Movimento Indígena das retomadas do RS”. Assim, acompanhei sua atuação no ATL, em reuniões com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e com as lideranças kaingang de outras comunidades. Junto com o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS/UFRGS), convidamos as duas lideranças, Luís e Deoclides para participar de encontros na universidade em Porto Alegre onde expuseram as problemáticas enfrentadas no seio das suas comunidades e na região como um todo, os dois sendo lideranças que atuam além da sua TI em prol da luta das retomadas. Tive a oportunidade no fim do meu trabalho de campo, em fevereiro de 2020, de conhecer ao jovem cacique Maurício Salvador no dia que seguiu a última retomada da TI Konhún Mág na Floresta Nacional de Canela (FLONA). Sua luta dialoga com outros processos de recuperação territorial dos quais me aproximei durante os últimos 4 anos. É seguindo os passos dos *kujà*, que Maurício (re)constrói alternativas de vida à exploração dos homens, das mulheres e da terra. Conhecer a esse jovem cacique só foi possível porque após tantos anos, sigo sendo acompanhada – e acompanhando – pela paciente *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento, que mais uma vez, ajudou na elaboração conceitual deste trabalho. Encabeçou nossa

viagem a Mangueirinha (PR) entrevistando ela mesma seus familiares atizando sua memória. Decidiu, em cumplicidade com outros *kujà* desvelar histórias para que estas fossem contadas aqui, e viajou comigo, de novo até a TI Kandóia para fortalecer o território e seus habitantes após o falecimento da *kujà* Madalena de Paula. Iracema também me levou a compartilhar tempo com o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia e sua esposa Maria Constante, seus mestres. Algumas histórias que Kagnãg relatou se encontram presentes nesses escritos, foi inclusive o *kujà* que me ajudou a desenhar o marco temporal da primeira parte da tese dando nomes a épocas em referência à relação de contato entre os indígenas e os missioneiros e militares.

Contudo, este trabalho é o fruto de uma pesquisa coletiva, os Kaingang e particularmente os que mencionei aqui, participaram ativamente da sua construção, não somente como interlocutores, mas como pesquisadores intencionados e elaboradores de conceitos e ideias. Assim, considero esta tese como o resultado de uma coteorização (RAPPAPORT, 2007) através da qual tentei realizar um esforço para analisar o poder, sendo este o único que merece ser objetificado (GARBE, 2011).

Os antropólogos carregamos o peso da história da nossa disciplina que surge como produto da modernidade. Filhos da relação colonial, somos uma expressão do humanismo colonial/moderno e consolidamos uma autoridade baseada no saber das populações despossuídas e subjugadas ao Estado-nação (RAMOS, 1992), só existimos, seja como “defensores dos povos indígenas ou oprimidos” ou como pesquisadores admiradores de “culturas exóticas” porque essas sociedades foram colonizadas. Geralmente bem-intencionados e em certa medida militantes da causa indígena, não escapamos, porém às relações de poder estruturadas historicamente, assumindo ora um papel de “intermediário” entre as comunidades e as autoridades locais e nacionais, ora um papel de tradutor dos seus anelos (RAMOS, 1992). Mas, além disso, no cotidiano da convivência, muitas vezes nos convertemos em motoristas, secretárias, fotógrafas, assessores na burocracia, elaboradores de projeto, conselheiros e confidentes. Muitos de nós atravessamos certas barreiras e passamos a convertermos em filhas, netos, comadres, amigos ou padrinhos dos nossos “interlocutores”, ou somos “batizados” com um novo nome na língua nativa e começamos a formar parte das redes de relações de parentesco, dos dramas familiares e das chamadas “tensões internas”. Sem virarmos indígenas, ao sermos incluídos na coletividade, somos partícipes da construção das relações que se travam dentro e fora das comunidades, e essas, também nos atravessam.

A história da antropologia é também a história da sua relação com esse “Outro” e para Fernando Coronil, o Ocidentalismo no qual se origina a disciplina produz três modos de

subjetivação do outro que se expressam nos resultados das pesquisas de alguns autores. A dissolução do outro pelo eu, tomando o exemplo da pesquisa de Todorov (1984), a incorporação do outro no eu (WOLF, 2005) e a desestabilização do eu pelo outro (TAUSSIG, 2010b). Para Coronil (1999, p. 37), esses três modos de subjetivação exaltam as diferenças étnicas, apagam seus vínculos históricos e homogeneízam rasgos internos reproduzindo assim uma dualidade entre o Eu e o Outro que, em vez de destruir, reforça as representações coloniais.

Como equilibrar então a relação entre o antropólogo e seus interlocutores? Como romper a relação de poder que atravessa o trabalho do antropólogo, seja pesquisador, seja funcionário público ou integrante de uma Organização Não Governamental (ONG) que batalha a favor dos direitos indígenas? Acredito que tal equilíbrio só poderá nascer das cinzas da estrutura de dominação colonial/capitalista/patriarcal. Isso não significa que devemos abrir mão da criação de relações solidárias e da elaboração de pesquisas colaborativas, ao contrário, esses também são passos rumo ao caminho do desprendimento, e como mostrou Alcida Ramos (1992) vários trabalhos antropológicos conseguem, senão destruir, modificar o rumo de algumas ramas da matriz de poder colonial/moderna influenciando decisões de juízes, impedindo a implementação de leis genocidas ou ajudando ao renascer de povos originários e comunidades, como bem exemplificam os trabalhos de Carmen Lúcia da Silva com os Xetá (1998; 2003). Entretanto, o Estado-nação brasileiro, como todos os Estados nacionais na América Latina, nasce, se estrutura e se perpetua amansando, dominando e subjugando às populações indígenas aos interesses de uma minoria de governantes. O Estado é, nas palavras de Alcida Ramos (2019, comunicação pessoal), “uma máquina de moer gente” e uma das mais significativas expressões da colonialidade do poder e do eurocentrismo (QUIJANO, 1993). O Mapuche e lonko (liderança) Facundo Jones Huala, encarcerado na prisão de Temuco no Chile por lutar pela recuperação do seu território ancestral afirma em um comunicado público em agosto de 2017, que: “a luta por nossa Reconstrução e libertação é urgente na Resistência e prolongada na Vitória, não apontamos a construir nenhum Estado porque o Estado é uma forma dos Winka (não indígenas) para submeter povos e não somos Winka para submeter nem sermos submetidos”²¹. Inspirada pelas palavras do lonko, acredito que os antropólogos não devemos limitar nossa atuação às esferas estatais e sim, apoiar os indígenas nas suas iniciativas de luta pela sua autonomia e autodeterminação independentemente dos métodos que decidem utilizar. Evitar reproduzir o papel paternalista do indigenismo guiando sempre os indígenas em direção aos

21 Tradução da autora. Fonte: <<http://www.laprensa.com.ar/456518-Jones-Huala-nego-recibir-financiamiento-externo.note.aspx>> acesso em 05/09/2020.

caminhos do poder público e às soluções mastigadas da esfera estatal, e fomentar que surjam e se inventem novas soluções e talvez conexões entre setores da sociedade e povos oprimidos, despossuídos e explorados, me parece, sobretudo no contexto atual de desmantelamento das políticas públicas e a ocupação dos cargos indigenistas por funcionários que trabalham abertamente contra os indígenas com perspectivas integracionistas e aniquiladoras, um dos possíveis e necessários caminhos para a construção conjunta da libertação das correntes que nos prendem.

É também nas universidades que muitos indígenas edificam hoje seus campos de batalha questionando inclusive a antropologia como “o instrumento disciplinário da colonialidade do saber” (QUINTERO e PETZ, 2009). Muitos realizam pesquisas em articulação com as lideranças das suas comunidades e transformam a universidade envolvendo-se nas suas políticas e lutando por fazer valer seu modo de vida, de aprender e ensinar no seio da instituição. A luta travada pelos estudantes indígenas na UFRGS pela casa de estudante indígena, onde as mães possam conviver e cuidar dos seus filhos em plena liberdade, é um pequeno exemplo dos esforços que a universidade precisa realizar neste processo de assumir que pode e deve, se transformar à luz dos saberes, práticas e modos de vida outros²².

Longe de pretender-se uma “tese decolonial”, este trabalho inscreve-se em um exercício de análise da colonialidade do poder buscando entender suas expressões na sua reprodução no seio das relações históricas, políticas e de trabalho, e aborda iniciativas no seio das quais se perfilam e almejam alternativas de vida que a desafiam. Abre assim portas, convidando outros pesquisadores indígenas e não indígenas, a pensar e construir conjuntamente caminhos para o desprendimento epistêmico, subjetivo e político-econômico.

A tese está dividida em três partes. A primeira é chamada: “O tempo da pacificação”, e busca entender o surgimento e a consolidação das estruturas de dominação entre o Estado brasileiro e as populações kaingang a partir tanto da historiografia quanto das narrativas kaingang, e então, das suas linguagens e interpretações da história. O primeiro capítulo: “O tempo do amansamento: Breves apontamentos de história entre os Kaingang”, traz a tona a história dos aldeamentos no Rio Grande do Sul apontando à passagem do “tempo da guerra” ao “tempo do amansamento” como uma das primeiras etapas da consolidação da colonialidade do poder associada ao surgimento do Regime Tutelar.

22 Sobre a batalha das mulheres indígenas na casa de estudantes da UFRGS ver o pungente relato de Rejane Paféj Nunes Carvalho (2020).

O segundo capítulo “O tempo do cativo”, se centra em uma análise histórica e antropológica do tempo do SPI nos Postos Indígenas e Toldos do Rio Grande do Sul. As fontes bibliográficas complementam aqui a história oral que vem assentando o nosso estudo na etnografia. Dividido em três subcapítulos, o capítulo aborda as transformações radicais que o projeto civilizatório do SPI provocou na organização social, política e espiritual dos Kaingang assim como no profundo das suas subjetividades.

A segunda parte da Tese “Territorialização, trabalho, memória, identidade e luta pela terra kaingang na região de Votouro (RS)” inclui os capítulos 3, 4, 5 e 6 e é dedicada à história e à luta da comunidade e Terra Indígena Kandóia. No terceiro capítulo, abordamos os processos de territorialização e desterritorialização dos Kaingang que hoje habitam o território de Kandóia. Da guerra dos Chimangos e Maragatos (1923) ao governo de Brizola (1962), detalhamos os encontros entre os Kaingang oriundos de locais e parentelas diferentes e veremos como a atuação da política indigenista da FUNAI fomentou uma série de “disputas internas” para manter o domínio sobre a liderança kaingang ao mando do poder político. Finalizaremos o capítulo com uma breve genealogia da retomada, que aconteceu no ano de 2002 sendo encabeçada pela descendente do cacique Votouro, Maria Keso Kandóia, com o intuito de evidenciar as relações entre parentesco e política e ressaltar as iniciativas da liderança atual de Kandóia na política interna diante da perseguição, repressão e conflito originados na luta pela terra.

O capítulo 4 relata o apagamento da história dos Kaingang na região de Kandóia e analisa como este apagamento se manifesta através da destruição da floresta e das marcas territoriais kaingang que se inscrevem nela, e como este apagamento justifica o que chamei de racialização da violência. Para, como poetizou Benjamin (1987) “despertar os mortos para não deixar vencer o inimigo”, apresentaremos alguns dos lugares de memória nos quais se enraízam os conhecimentos e a história dos Kaingang de Kandóia.

Espelhado no capítulo 2, o quinto capítulo se enraíza em uma etnografia das relações capital/trabalho com os Kaingang de Kandóia. A primeira parte do capítulo se baseia em uma etnografia nas plantações de cebola de uma cidade do interior de Santa Catarina nas quais trabalhei junto a uma turma kaingang. Após uma abordagem das relações sociais de produção, analisaremos o papel do *cabeça* indígena. Na segunda parte do capítulo estudaremos as relações sociais de trabalho dos Kaingang nos frigoríficos no norte do RS e do sul de SC.

O capítulo 6, último da segunda parte da tese busca trazer à luz as trajetórias de vida das duas mulheres que hoje se constituem como símbolos da luta pela terra na TI Kandóia, a recém

falecida *kujà* Madalena de Paula e a liderança política Maria Keso Kandóia, neta do antigo cacique Votouro. A importância das duas mulheres é ressaltada pelas lideranças políticas, espirituais e culturais da comunidade que encontram nelas a força de criação de uma memória coletiva e combativa que, enraizada no dualismo e na complementariedade, vislumbra possibilidades de futuros que se constituem como alternativas à colonialidade.

É assim que ensejamos a última parte da tese intitulada: “Horizontes decoloniais: Movimento Indígena, Retomadas e Política da floresta”. O longo sétimo capítulo se centra nos processos de recuperação territorial entre os Kaingang no RS a partir do exemplo de mais duas retomadas, a de Kanhgág ag Goj (Vicente Dutra, RS) e a de Konhún Mág (Canela, RS). Analisadas como formas de ação direta, as retomadas se constituem nos mais visíveis horizontes decoloniais. A ruptura com a espera dos processos judiciais assim como o manejo dos territórios recuperados se arraigam no que chamei de política da floresta que, sem negar negociações e articulações com o poder dominante, se inscreve em uma busca constante e cada vez mais firme, por autonomia.

Por fim, e não podia ser de outra maneira, o último capítulo se reflete no primeiro. De modo a retomar a história, leremos as narrativas históricas trazidas pelos *kujà* e perceberemos nelas, além das suas intenções, a força de criação de novas subjetividades que se articulam com os processos de retomadas na busca da construção de horizontes emancipadores.

Antes de mergulhar na escrita, convido aos leitores a conhecer os co-teorizadores e protagonistas dessa pesquisa através de pequenas apresentações realizadas por eles mesmos. Estas apresentações trazem muito das suas intenções e interpretações da sociedade brasileira. Se apresentam, a meu ver, da forma como eles querem ser vistos pelos olhos dessa sociedade que durante séculos desprezou suas formas de viver, pensar e sentir. Aqui, com orgulho e determinação, afirmam que tudo aquilo que foi humilhado, ultrajado, desonrado e ocultado pela cultura dos dominantes, brota novamente da memória dos que morreram dando a vida para não cair no esquecimento...

Pequena apresentação dos principais colaboradores²³

Porque morrer não dói, o que dói é o esquecimento. Subcomandante Marcos²⁴

Luís Salvador - “Saci”

Meu nome é Luís Salvador, reconhecido como “Saci”, cacique Saci. Sou um guerreiro que luta pelo direito à dignidade dos povos indígenas e do povo kaingang. Sou coordenador do Movimento Indígena: “Bem Viver dos povos indígenas do Brasil” onde atuo no estado, no sul do Brasil e também a nível nacional, onde se discutem os problemas sociais dos indígenas. Hoje vivemos a aniquilação dos direitos dos povos indígenas. Estou na frente dessa luta. Eu me considero como um dos Kaingang mais guerreiros de todo o estado do Rio Grande do Sul.



Silmar Paulo - “Sil”

Eu sou Silmar Paulo, sou capitão da comunidade Kandóia, lutador das questões dos povos indígenas. Corro no Brasil todo em busca dos direitos. Como liderança da minha comunidade, atuo junto a outros colegas que moram em outras aldeias pela defesa dos direitos dos povos indígenas e da mata, da natureza. Iremos até o fim da luta, e repassamos de geração em geração. Quero que meu filho toque o que ficou na história para que ele continue cuidando da mata, da água que é um bem de todos.

²³ As apresentações foram gravadas pela autora, enviadas por mensagem ou ditadas por telefone diretamente para a autora e as fotografias escolhidas pelos autores. Realizadas durante a pandemia do Covid-19, foi relativamente difícil ter acesso a todas as pessoas para elas mesmas se apresentarem. Em alguns casos que especifiquei, as apresentações foram redigidas por uma pessoa próxima.

²⁴ Fonte: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/03/17/la-flor-sera-para-todos-o-no-sera/>> acesso em 02/09/2020. Se inicio as apresentações com essa cita do Subcomandante Marcos do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) é porque reflete o que ouvi de muitos dos meus interlocutores. Os Kaingang, como os Zapatistas formam parte dos que “precisam morrer para viver”.



Nilva de Oliveira “Neca” (In Memoriam) – Por Joel de Oliveira

Quero falar um pouco da Nilva. Ela é a filha mais velha da família. Somos em 8 irmãos e ela sempre lutou pela nossa família por ser a mais velha. E no dia primeiro [de outubro de 2020] acabou falecendo, vítima de Covid-19 deixando seu esposo e 6 filhos. Sempre acompanhou meu pai na luta pelos direitos indígenas, tanto é que ela foi a primeira mulher a acompanhar meu pai e meus tios e entrar na TI Kandóia para reivindicar a demarcação da mesma. Claro que depois disso foram as outras mulheres, mas acabaram desistindo e outras estão lá até hoje. Mas ela foi a única indígena a não arredar o pé de lá, pois acreditava que um dia iria ver seus filhos livres em nossa terra. Mas essa doença traiçoeira acabou interrompendo a vida e os sonhos dela. E tenho a honra de falar dela. Pois se hoje Kandóia está em processo de demarcação, é também por causa dela. Posso dizer que uma mulher iniciou junto com outros líderes o processo de retomada, porém, ela nunca foi vista como líder pois o machismo e o preconceito ainda é forte em nosso meio.

Zulmir Paulo - “Koxa”

Sou um líder indígena de Kandóia. Nasci no Votouro no ano 1980, me mudei para Kandóia nos anos 2000 onde agora sou membro do Conselho. Trabalho com a cultura indígena e faço muitos artesanatos. Ajudei bastante nesse trabalho para registrar as informações.

**Idália de Paula - “Rosinha”**

Nasci no Votouro e logo vim para Kandóia onde moro há quase 10 anos. Sou uma liderança kaingang que representa as mulheres de Kandóia.



Deoclides de Paula

Eu sou Deoclides, cacique da Terra Indígena Kandóia em Faxinalzinho. Eu quero dizer que a nossa tradição, a nossa cultura, mesmo com a pandemia hoje, com o vírus entrando nas Terras Indígenas, a gente continua a mesma cultura nossa, o mesmo sistema, a mesma comida, isso para nós vale muito. Por isso que a gente quer que a sociedade ajude nós a intervir contra o coronavírus que se tornou uma das grandes preocupações nossas como lideranças indígenas em nosso estado. A luta nossa é há muito tempo sobre a questão das demarcações de Terras Indígenas, a saúde indígena que está precária, mas é o que a gente sempre diz, e é o que nossos antepassados vêm dizendo há muito tempo: a questão da terra para nós é prioridade. Demarcação de terra é a vida nossa. Acho que hoje, se nós tivéssemos terras demarcadas, a gente não estaria sofrendo tanto como a gente está sofrendo. É muito pouca terra para muitos índios, é isso que eu digo onde seja que eu vou, em todas as reuniões, nós somos muitos índios e não temos quase nada de terras demarcadas.



Cleci Shen Pinto

Eu sou a Cleci Pinto mais conhecida como Shen que é o nome kaingang, o nome que dão para nós logo que a gente nasce. Shen é o nome de um peixe grande, eu gosto que me chamem com esse nome. Eu faço artesanato, mais para o final do ano a gente sai para negociar fora e vendemos nosso material. Dentro da comunidade eu ajudo a fazer os artesanatos com as meninas novas, a gente ensina para elas porque não se aprende sozinho, tem que ter alguém que ajuda elas. Também fazemos as roupas das meninas e dos piás para as danças. A gente faz a comida tradicional da gente, o *kumĩ* e o *fuva**, cada 15 dias a gente prepara aqui na comunidade.

**fuva e kumĩ* são folhas que compõem a comida tradicional kaingang.

Maria Keso Kandóia (In memoriam) – por Pedro Arak-Xó Ferreira

Maria Kandóia ela é minha mãe. É da família dos Kandóia que moravam aqui na sede do Votouro. O antigo cacique Votouro é seu avô. Depois foram expulsos, e minha mãe, com a vontade que ela tinha de retomar o lugar dos seus tios, ela motivou todo mundo para retomar o Kandóia, por isso ela colocou para nós que Kandóia tinha que ser demarcado aqui. Como ela é da família Kandóia, ela sentiu que que ela tinha coragem para retomar aqui.





Malvina Kafey Fortes

Sou uma pessoa que trabalha com a cultura indígena. Faz 30 anos que eu trabalho só com artesanato, até é difícil me achar em casa. Se deixo de fazer meus artesanatos eu fico doente, assim nervosa, bem brava, aí meus filhos sabem que têm que entrar no mato buscar material e assim me acalmo. E também já [os colonos] lavraram tudo, a gente vivia da taquara, do cipó, é difícil hoje, tem que ir muito longe para achar algo. Estou sempre pensando em meus netos, a piázada nova que está crescendo. Eu trabalho também com a dança indígena, eu estou ensinando as crianças, assim estão indo longe comigo. É isso que nós temos que apresentar para nossos filhos porque a gente tem que ensinar a cultura para eles para amanhã depois eles saberem sua língua, como que nossos avós viviam. Eles criaram nós só com ervas do mato, *kumĩ*, *fuva*, *yoho*, *krên mũ*, *pafej*. As crianças de hoje não sabem mais aí nós estamos ensinando para elas e alguns gostam, alguns não gostam mas era comida boa no passado. Por isso que a gente não pega doença fácil, com a comida e os remédios do mato era difícil a doença pegar nós. Assim estamos lutando, lutando por nosso trabalho, para nossa terra, para nossa cultura. Nós não vamos parar. Até que nós não vemos resultado, nós não vamos parar, vamos prosseguir mais forte ainda. Eu quero ser lembrada com meus artesanatos e com meu grupo de dança Keso Fi Krê (os filhos de Keso).



Pedro Arak-Xó Ferreira

Eu sou o filho da Maria Kandóia, e aqui estamos vendo se conseguimos recuperar essa área do Kandóia. Não sabemos o que nosso governo está pensando mas não é só nós que estamos sofrendo, também todas as outras lideranças dos acampados. Eu quero deixar claro que estou lutando no lugar da Maria Kandóia porque é minha família e quero recuperar esse lugar para as crianças que estão aqui e as que vão vir depois.

Cleusa de Paula

Sou a Cleusa, e eu, a minha função que mais eu gosto é cozinhar nos protestos. É o que eu faço, para ver dos nossos direitos, eu faço as comidas para eles, é essa a minha função que eu faço. Eu conheço alguma coisa das ervas, dos remédios que a mãe fazia, alguma coisa eu faço, mais tarde eu posso trabalhar com isso. Eu penso que eu vou fazer. Não vai ser agora, mas vai ser sim!





Madalena de Paula (In Memoriam) – por Zulmir Paulo

Madalena de Paula era uma pessoa muito querida aqui dentro do Kandóia. Ela era nossa *kujà* aqui da nossa aldeia, então a gente tem uma história dela que ficou com nós aqui. A gente sempre está lembrando todos os dias, ela era nossa curandeira. Hoje ela não está mais com nós, mas levamos o seu conhecimento junto com nós, o que ela deixou de legado para nós, os bons caminhos como nossa *kujà* aqui, principalmente os medicamentos que ela ensinou bastante para nós aqui curando as pessoas, as crianças, os velhinhos, todos nós aqui. Como indígena, a gente tem muito a reconhecer ela. Então a gente tem que levar isso com carinho, com amor. Ela sempre incentivou nós a seguir nossa cultura, a sempre seguir em frente, levando seus ensinamentos. Então as pessoas que vivem aqui em Kandóia devem muito a essa história que ela deixou. Espero que ela seja sempre lembrada por todos aqui, não só aqui mas como ela foi muito conhecida, não só na nossa aldeia, mas como também em outras aldeias. Hoje se tu perguntas quem era a Madalena, eles vão dizer: “não ela era uma curandeira do Kandóia, do povo kaingang, a *kujà* deles lá, que sempre batalhou juntos com eles nas lutas e sempre aconselhou pelo melhor nosso povo”.



Iracema Gãh Té Nascimento

Esse conhecimento da medicina tradicional quem me ensinou foi minha avó, meu avô que tinham cento e poucos anos e eles me trataram já desde que eu estava na barriga da minha mãe. Após eles falecerem, meu avô me afirmou dizendo “minha filha, minha sobrinha, tu tens que continuar teu trabalho”, então isso estou fazendo. Hoje, como liderança da periferia, como liderança kaingang, das mulheres, sempre estou no movimento, nas reuniões, não só com os indígenas mas com os *fóg* também, com os órgãos públicos buscando o bem-estar, a saúde e as políticas públicas. Nas aldeias grandes, como em Nonoai onde nasci e Mangueirinha onde eu cresci ao lado de Ângelo Kretã, também de Serrinha e Guarita, eles sempre me perguntam como andam as coisas aqui. Eu trabalho como conselheira das mulheres, dos jovens e das crianças, com o tratamento da medicina. Não chamo isso de trabalho, chamo isso de benção que eu recebi através dos meus avôs, das minhas avós e que continua através do meu vô Garcia e da esposa dele, são meus professores que continuam me orientando e me afirmando. Os da medicina dos *fóg* não podem entender porque eu sonho com os bichinhos que marcam para mim e aí tenho que ir no mato buscar. Eu sei que ninguém vai entender mas é assim que a gente faz entre nós indígenas kaingang. Estou fazendo isso na periferia, minhas medicinas, e é uma riqueza compartilhar isso também com vocês.



Jorge Kagnã Garcia – Por Cleci Shen Pinto

Eu conheci o Seu Jorge Garcia desde os 12 anos, convivi com ele por uns 15 anos, ele falava muito para mim da história, como que foi. Ele é natural de aqui de Votouro, mas ele se mudou para Nonoai quando era piázinho ainda. Lá, se encontrou com a companheira dele que é a Maria Constante. Eles tiveram 15 filhos, sobreviveram 9. No sonho dele, ele teve uma visão que ele tinha um guia, esse guia dele era um cachorro do mato que sempre andava com ele no seu sonho. Através disso ele foi vendo que o sonho dele era uma realidade e começou ir atrás do sonho dele e começou a dar remédios do mato, cozidos pelos netos dele, dava banho. Foi se prolongando, até que ele virou o *kujã* mesmo. Depois, ele teve muito, muito sucesso. Eu vi porque eu morei com ele. Ele até curou uma *fóg* de Nonoai que tinha câncer de útero. A história dele é muito bonita, eu conto para meus filhos. Essa mulher não tinha cura e ele curou. Mas não é só ela, os próprios indígenas ele curou uns quantos, mas na hora, ele não teve como negar para essa *fóg*, e eu lembro que ele não cobrou um real dela. Eu aprendi muito com ele. Ele fazia mesada, mas não mesada de churrasco, mesada de *fuva*, *kumĩ*, *pixé*, canjica, nossas comidas tradicionais. Até eu cansei de socar o *kumĩ* para ele e fazer o *pixé*. Isso é o que ele fazia, e o remédio dele que era sagrado.

Maurício Salvador – Vẽn Táinh

Meu nome é Maurício Salvador, sou da etnia kaingang e chamado por Vẽn Táinh (taquara verde) na língua originária. Tenho 25 anos, hoje sou o cacique do pessoal kaingang que retoma uma terra dos nossos ancestrais em Canela (RS). Posso dizer que eu sou uma aposta para a nova geração quanto aos mais sábios em conquistas dos direitos das terras e das nossas vitórias. Hoje, eu estou pronto para o que der e vier, assumi os riscos e as consequências pelo meu povo. O pensamento, a sabedoria e o conhecimento são os três conceitos que levo comigo, deixado pelos sábios como “legado”. Quero que meu nome seja lembrado daqui a 500 anos !!!



PARTE 1
O TEMPO DA PACIFICAÇÃO

Breves Apontamentos de História entre os Kaingang

O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1987, p. 222)

A história oficial é a história contada pelos herdeiros dos colonizadores. Ela também se encontra ao serviço da perpetuação de um regime enraizado no colonialismo que reproduz relações de dominação econômicas, políticas, de gênero e de conhecimento. Enquanto nos colégios da Europa, as crianças aprendem que América Latina foi “descoberta”, nas salas de aula do sul do Brasil, elas desconhecem a existência da história e da presença indígena nas cidades e no campo que habitam, sendo esse um dos fatores que possibilita a manutenção da estrutura de dominação oriunda do regime colonial e a reprodução dos modos de subjetivação e exploração que se enraízam na expansão capitalista.

Ajudar na restauração da história do sul do Brasil a partir das narrativas kaingang constitui-se assim em um dos principais objetivos da primeira parte dessa tese de doutorado. Embora a matriz de dominação que se origina na chegada dos europeus na América Latina seja global, ela se configura e se reproduz de forma específica nessa região e o faz de acordo com as relações de poder locais e globais nas quais os grupos sociais e os indivíduos se inserem.

Alcida Ramos (2004, p.180) afirma que os povos indígenas no Brasil foram colonizados duas vezes, primeiro pelos portugueses e depois pelos brasileiros. Observamos que, para os Kaingang, a colonização europeia no sul do país (a partir de inícios do século XIX), constitui-se como um marco temporal significativo, que se refere, na memória de vários deles, a um processo de “domesticação” e pacificação, que eles mesmos costumam chamar de “amansamento.” Portanto, chamamos à primeira fase colonial de “tempo da guerra”, iniciando com os primeiros contatos entre os não indígenas e os antepassados dos Kaingang, que conforme veremos a seguir, deve ter acontecido entre meados do século XVI, em um tempo que se estendeu até meados do século XIX, quando se instaura a política oficial dos aldeamentos que dá início ao longo período do Regime Tutelar. Esta nova fase, entendida pelos Kaingang como “o tempo do amansamento” caracteriza-se pelas tentativas de missionários e militares – dirigidos pela administração imperial – de redução e confinamento dos Kaingang em territórios delimitados, atraindo-os para seu domínio das formas mais diversas. Assentando a tutela, no início do século XX, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) é criado com o intuito de transformar os indígenas do Brasil em “trabalhadores nacionais”. Entre os Kaingang este tempo é lembrado como “tempo do *panelão*” e “tempo do cativo”, em referência por um lado, ao trabalho forçado realizado em troca de comida e por outro, à proibição de saírem

das aldeias, chamados então de Postos (pelo governo federal) ou Toldos (pelo governo do estado do RS).

Ioris e Darella (2015, p. 217) explicitam que para os Laklano-Xokleng, a temporalidade também é dividida entre o tempo dos antigos, anterior a 1914 e a época da “pacificação”, o tempo quando os Xokleng “saíram” do mato a partir de 1914, e o tempo do contato chamado por eles de “pacificação” ou “silenciamento”. Entre os Kaingang, o tempo dos antigos, *vãsy*, faz referência ao tempo “do mato”. Um tempo/espço que hoje remete a uma dimensão utópica e que na memória dos Kaingang com quem convivi, apela ao equilíbrio entre os homens e a floresta, *nãn*. Entretanto, este marco temporal não tem necessariamente início nem fim, ele é lembrado através das histórias dos avós, dos tataravós, ou mesmo dos pais. Dessa maneira, o *vãsy* é um tempo que se refere a um modo de vida que ainda podia ser vivido – embora parcialmente – nos tempos pós-contato (o tempo da guerra, do amansamento e do cativo). Hoje o *vãsy* é cada vez mais lembrado pelos Kaingang como um horizonte, que se espelha no futuro. O tempo dos antigos é o lugar ao qual se procura chegar na luta travada pelos Kaingang nos processos de recuperação dos seus territórios. Assim, no intuito de entendermos os processos históricos coloniais vividos pelos Kaingang a partir das suas perspectivas, isto é, das suas próprias narrativas, consideramos mais pertinente o uso das categorias temporais mencionadas acima e que foram por eles elaboradas: O Tempo do amansamento e o Tempo do cativo.

O “tempo do amansamento”, associado à chegada dos colonos europeus em seus territórios e à política do aldeamento destaca-se como início de um regime de dependência material e econômica que não tardaria a influir de maneira considerável nas formas de subjetivação e autorrepresentação dos Kaingang, abalando assim suas estruturas de vida social autônomas. Tal processo tem seu auge no regime de controle social e exploração do SPI, considerado pelos Kaingang como o “tempo do cativo”. Nesse sentido, Georges Balandier afirma que a colonização é um fato de poder e que ela conduz à perda da autonomia e a uma tutela de direito ou de fato (BALANDIER, 2014, p. 50). Efetivamente, a tutela destaca-se como motor da colonialidade em relação aos povos indígenas no Brasil. Muitos pesquisadores já ressaltaram a importância do Regime Tutelar na configuração das relações de poder entre o Estado, o sector privado e as populações indígenas (LIMA, 1995; PACHECO DE OLIVEIRA, 2015; RAMOS, 2004, 2019; FERREIRA, 2007). Os apontamentos de antropologia histórica e de história de Roberto Cardoso de Oliveira (1972; 1981); Antônio Carlos de Souza Lima (1995), de João Pacheco de Oliveira (2015; 2016); John Monteiro (1994); Manuela Carneiro da Cunha (1992), Fernanda Sposito (2012)

e Aline Francisco (2013), entre muitos outros, são extremamente valiosos para entendermos a história das relações de poder entre as populações indígenas, a administração colonial e as frentes de expansão econômica. Os mecanismos empregados pelos agentes indigenistas, governamentais e privados para dominar e explorar os primeiros habitantes dessas terras foram detalhados pelos autores acima mencionados, seja a partir de um panorama geral, seja de forma precisa atando-se aos detalhes de uma situação territorial e/ou relacional específica.

Como ressalta John Monteiro (1999, p. 228), as interações entre os povos indígenas e os colonizadores, portugueses, brasileiros e italianos ou alemães, vão muito além do contato inicial de dizimação dos indígenas. Alianças são elaboradas entre os colonizadores e as sociedades indígenas, práticas sociais como o aprisionamento e a escravidão são incorporadas, por exemplo, no seio dos coletivos kaingang (FRANCISCO, 2013, p. 51)²⁵. É a partir da articulação entre narrativas históricas relatadas pelos Kaingang e fontes historiográficas secundárias que buscamos contribuir com a (re)construção da história do Brasil. Articulando interpretações, temporalidades e relatos com documentos oficiais e fontes históricas e etnográficas secundárias. Os dois primeiros capítulos caracterizam as bases de consolidação da colonialidade do poder no sul do Brasil em relação aos grupos kaingang. Além disso, os capítulos trazem à tona uma história do Brasil invisibilizada, não somente em relação aos fatos e acontecimentos que são ali mencionados, mas também, ao protagonismo assumido pelos seus atores, assim como suas intenções e estratégias.

25 A autora, Aline Francisco (2013, p. 67) explica que para os Kaingang, o cativo correspondia a uma “escravidão doméstica”. O prisioneiro perdia contato com seu grupo de origem, constringido assim a ser integrado na sociedade kaingang. A autora ressalta que o papel de “escravo doméstico” dos prisioneiros dos Kaingang não era definitivo, pois, conforme ia se integrando na sociedade participando das atividades sociais e rituais e inclusive casando com integrantes do grupo, tornava-se parente e deixava atrás sua condição de escravo.

Capítulo 1

O Tempo do Amansamento

*Na longa história da dominação imperial, a história da oposição à dominação colonial não é nem a de uma vitória, nem a de um momento ilusório*²⁶. (STOLER e COOPER, 2013, p. 102)

Quem quiser viver como as pedras, que não morrem, vá para casa.
Tandó

Durante a conquista, de acordo com o historiador John Monteiro (1994), estimava-se a população no Brasil entre dois e oito milhões de habitantes de aproximadamente mil etnias diferentes. Ainda, o sociólogo Aníbal Quijano (2005) estima que dois terços da população originária de América Latina fora massacrada através da “experiência colonial”. Na primeira fase da colonização, os povos originários de América Latina foram considerados seres sem alma, os colonizadores vindos de Europa e carregados de um imaginário cristão feudal se perguntavam se os nativos aqui encontrados eram gente ou animais. Na colônia portuguesa, em 1537, a bula papal proclamava o “direito natural dos índios à liberdade” (GOULART, 1968 apud. PACHECO DE OLIVEIRA, 2012, p. 20). Os indígenas ganharam então uma alma em um “toque de varinha mágica” (RAMOS, 2018, p. 15) o que acarretou no início de uma guerra de conquista²⁷ (LIMA, 1995) na qual os habitantes das terras a serem conquistadas também se tornariam alvos da dominação. Em 1587, um decreto real afirma que os índios poderão ser escravizados somente quando capturados em “guerras justas” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012, p. 20). Entendidas como guerras iniciadas pela rebelião dos índios, estas são consideradas necessárias para a segurança e estabilidade do poder colonial. Nesse sentido, a catequese indica uma prática de aniquilação dos

26 Tradução da autora, no texto original: « Dans la longue histoire de la domination impériale, l’histoire de l’opposition à la domination coloniale n’est ni celle d’une victoire, ni celle d’un moment illusoire ». (STOLER e COOPER, 2013, p.102)

27 Uma guerra de conquista, como ressalta Lima (1995, p.50), é uma guerra que além de procurar a expansão territorial, procura a assimilação ou aniquilação cultural dos seus habitantes. É realizada por uma organização militar controlada pela administração de Estados em relação a povos “outros” cujo destino é a aniquilação, a sua plena absorção. Ainda o autor define a guerra de conquista como: “uma modalidade de guerra, em que domínio sobre populações reduzidas pela força militar, suas terras, seus recursos naturais são apropriados num processo no qual a aliança com parte das populações habitantes dos espaços a serem incorporados, e todo um aparato que hoje chamaríamos de meios de comunicação, têm tanta ou mais importância que a violência física” (LIMA, 1995, p. 409).

costumes, práticas e crenças dessas populações e as desobediências dos indígenas frente à conversão religiosa são reprimidas com uma política de extermínio. A título de exemplo, podemos citar a atuação do terceiro governador do Brasil (1558-1572), Mem de Sá (1500-1572), responsável pela destruição de mais de 150 aldeias tupinambá que se rebelaram contra a catequese (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.158). Os que eram considerados como lideranças principais eram executados, julgados como “rebeldes” ou “traidores” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 326). O objetivo do reinado de Portugal, na época da colônia, é conseguir o controle territorial e implantar as instituições políticas europeias no território conquistado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 53). O rei procura assim a “plena e total submissão da população indígena” e os que sobrevivem aos primeiros contatos coloniais devem ser transformados em “vassalos uteis” da Coroa. Tal empreendimento é chamado hipocritamente de “pacificação”.

As epidemias são outra consequência do contato colonial que resultou no extermínio de milhares de indígenas. Em 1662, uma epidemia de varíola na Bahia matou cerca de 30.000 pessoas a maioria eram indígenas reclusos em aldeias missionárias. Paralelamente, a mão de obra indígena, que começa a ser explorada, notadamente através da extração da madeira conhecida como Pau-Brasil, possibilita o desenvolvimento capitalista dos países europeus colonizadores (WOLF, 2005), estabelecem-se assim as bases da diferença colonial (MIGNOLO, 2017).

Em relação aos direitos sobre a terra, durante o período colonial, todas as terras pertenciam à Coroa que, através do regime de sesmarias, as concedia aos súditos da sua escolha, geralmente soldados ou comerciantes que tinham colaborado na guerra contra os indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 183). Através do sistema de dotação de sesmarias, as terras tornam-se sob o domínio de colonizadores privados, o que estrutura, como bem ressalta o antropólogo, a base propriedade rural latifundiária no Brasil. Os “índios pacificados” passam a habitar terras concedidas pelo monarca às ordens religiosas que eram consideradas como empreendimentos econômicos com o objetivo de consolidação da colônia (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 184). As terras que não eram distribuídas em sesmarias e que seguem habitadas pelos “índios não pacificados” são consideradas como estoque.

Na primeira onda colonial no sul do país, o território da população hoje conhecida como kaingang se estendia pela região do planalto meridional desde os afluentes da margem direita e esquerda do rio Paranapanema (atual estado de São Paulo), passando pela porção oeste do território dos atuais estados de Santa Catarina e Paraná, avançando sobre a região de Misiones na Argentina

até o Planalto junto aos rios Piratini, Taquari, Caí e Sinos no atual território do Rio Grande do Sul (LAROQUE, 2000, p. 43).

Conforme explica Tommasino (1995, p. 53) é muito provável que os Kaingang tenham migrado ao sul há mais de 3.000 anos se instalando na região atual do estado de São Paulo. Logo após, se separam dos Xokleng e depois, em dois grupos: um deles atravessa o rio Paranapanema e se divide em vários segmentos formando assim vários grupos dialetais. A autora ainda afirma, apelando aos estudos arqueológicos de Urban (1992), que todas as regiões onde viviam os Kaingang são regiões de Planalto. De acordo com seus apontamentos, os Kaingang se dispersam a partir da Serra do Mar (SP), a mesma Serra identificada pelo explorador e político Telêmaco Borba²⁸ (1908) quando coletou o mito de origem²⁹ entre os Kaingang. Esta serra é chamada pelos Kaingang de Krijijimbé.

Conforme o historiador kaingang Danilo Braga (2015), os grupos nativos da região do Rio Grande do Sul conhecidos como Humaitas são os antepassados dos atuais Kaingang, pois ocuparam o planalto meridional do sul do Brasil e foram logo classificados como pertencendo aos grupos da Tradição Taquara. Os antepassados dos Kaingang são conhecidos pela construção de casas subterrâneas e por sua alimentação baseada principalmente no pinhão, semente da araucária, que os antepassados dos Kaingang aprenderam a desidratar para logo poder armazená-lo (KERN, 1994; BRAGA, 2015).

Até 1882, os Kaingang são conhecidos pelos nomes de Guyaná, Goyaná, Guanán, Guaianazes e Gualacho; Cabelludo e/ou Ibiraiaras; Camés, Votorões, Dorins e Jacfé; Kaigua ou Kaaguá; Pinarés, Bates e Chovas. Segundo Francisco (2013, p. 74) que se baseia nos estudos de Teschauer (1918) e Porto (s.d), os Gualacho ocupavam as margens do rio Iguaçu, os Guanán ou Ibirajara estavam nas matas e campos do Alto Uruguai e se encontravam em guerra contra os Tapes que ocupavam a bacia do rio Jacuí. Os Ibirayaras habitavam as margens do rio Paraná até as cabeceiras orientais do rio Uruguai, fazendo fronteira com o território dos Carijós ao norte e com o Tapes ao sul. Teschauer ainda salienta que os chamados Caaguás constituíram o tronco dos depois chamados Coroados – um apelido depreciativo para chamar os indígenas conhecidos hoje como kaingang.

É somente a partir de 1882 que o mesmo Borba, o missionário capuchinho frei Luiz de Cemitille e o Visconde Affonso Escragnolle de Taunay – presidente da província do Paraná entre

28 T.Borba foi deputado no Congresso Legislativo Estadual do Paraná na segunda metade do século XIX e vice-presidente do estado nos anos 1916 e 1917.

29 Ver a narrativa detalhada na introdução.

setembro de 1885 e maio 1886 – passam a chamá-los, de forma homogênea, como Kaingang (LAROQUE, 2000). Provavelmente, como afirma Melià (1985, p. 174), os nomes mencionados aqui se referem a apelidos que foram utilizados por outros referindo-se a esses grupos a partir de uma característica visual ou comportamental peculiar. Hoje, as pessoas e grupos que se reivindicam orgulhosamente como Kaingang apontam a seu significado enquanto “gente da floresta”³⁰.

Segundo Laroque (2000, p. 45) o mais antigo registro que se refere a essas populações aparece no “Tratado descritivo do Brazil em 1587” escrito por Gabriel Souza Soares quem menciona os “Goaianazes” ocupando a costa litorânea desde Angra dos Reis até Cananéia. Esses indígenas tinham uma língua diferente dos seus vizinhos identificados como Tamoio e Carijó e protegiam seus territórios mantendo-se em um estado de guerra contra invasores. Ainda segundo o historiador português, os Goaianazes, ancestrais dos atuais Kaingang, não praticavam a antropofagia, mas tinham o costume de escravizar seus prisioneiros de guerra. São pescadores, caçadores e coletores, habitam “covas pelo campo de baixo do chão, onde tem fogo de noite e de dia e fazem camas de rama e pelles de alimárias que mataram” (SOUZA, 1878, p.90 apud. LAROQUE, 2000, p.45).

No século XVII, os Guaianá são mencionados pelo padre jesuíta Simão de Vasconcelos na crônica da Companhia de Jesus. Além de relatar as frequentes guerras dos Guaianá com os Carijó, o padre afirma que em decorrência da superioridade bélica portuguesa, muitas tribos de “índios bárbaros” começam a migrar pelo extremo sul em direção ao rio da prata (LAROQUE, 2000, p. 46). Nesse sentido, Francisco Schaden (1963, p. 74) menciona uma redução jesuítica em 1630 no território do Guándana, no alto curso do rio Uruguai com ao redor de 3.000 índios. Segundo Laroque (2000, p. 47-48), essa redução, chamada de Conceição seria o resultado de uma iniciativa dos padres Ruis de Montoya e Francisco Dias Taño que fizeram contatos com os indígenas mostrando-os a potência das armas de fogo e oferecendo-lhes farinha de mandioca e de milho. No território paranaense, Tommasino (1995, p. 60) menciona que foram fundadas 13 reduções às margens dos rios Paranapanema, Piquiri, Pirapó, Tibagi e Ivaí.

D’Avila (1996, p. 71) em um livro que relata a história da cidade de Passo Fundo (RS) cita o historiador Antônio Xavier e seu livro publicado em 1908: “Annaes do Município de Passo Fundo” onde ressalta a presença de reduções jesuíticas na região já no início do século XVIII:

30 O prefixo “ka” do termo kanhgág, sendo esta a escrita do nome do povo kaingang no seu idioma, significa árvore. Seguindo essa lógica – e o mito da primeira *kujà* que abordaremos no último capítulo da tese – “kanhgág” poderia se referir também ao “povo das árvores”.

Na primeira frase surgem os jesuítas como agentes da civilização. Na segunda frase temos os indígenas como objeto da ação civilizadora do europeu: “*foram os jesuítas os primeiros civilizadores*”... “*arrancando das trevas do barbarismo os indígenas*”. De acordo com essa interpretação, a História da região Missioneira e por consequência a História de Passo Fundo, inicia no século XVII com os europeus (no caso os jesuítas) como sujeitos e, prossegue com “o vandalismo dos bandeirantes que percorriam os sertões à cata de índios para vender como escravos”.

Em 1628, Raposo Tavares, bandeirante paulista e armado da Casa Real, se dirige ao território do Guairá (atual estado do Paraná) com o objetivo de levar para São Paulo os indígenas catequizados e “mansos”, e de torná-los escravos. Regressa em São Paulo em maio de 1629 com mais de 20.000 índios escravos (WACHOVICS, 1988, apud. TOMMASINO, 1995, p. 61).

Há entre 1722 e 1734 várias tentativas de reduções na região do rio Uruguai. Entre 1728 e 1730 constrói-se a primeira etapa do “Caminho da Mata” que permite o transporte de gado até Sorocaba. Esse caminho parte do Morro dos Conventos, no litoral de Santa Catarina e atinge os campos de São Joaquim, Lages e Curitiba. Passando pelo interior do planalto meridional, o caminho resulta ser mais curto que o caminho da costa. Em 1738, o “Caminho da Tropa” é criado, ligando os campos de Lages ao Rio Grande do Sul via a região da Serra (LAROQUE, 2000, p. 50). Como ressalta Laroque, ainda, nesta época, a região é considerada como “terra de índio”, devido notadamente à capacidade guerreira dos Kaingang para defender seus territórios. Porém, tais empreendimentos coloniais vão pouco a pouco transformando os modos de vida dos Kaingang que vêm seus territórios invadidos e conquistados. Resistindo às empreitadas dos colonizadores e dos missionários, os Kaingang elaboram novas formas de organização política-familiar, estratégias de guerra e alianças diversas, seja com os colonizadores, seja com outros grupos nativos até então inimigos.

Minha intenção neste primeiro capítulo é trazer e analisar narrativas históricas dos Kaingang articulando-as com os estudos realizados por pesquisadores que dedicaram parte da sua vida acadêmica à reconstituição da trajetória dos coletivos kaingang, apontando notadamente à agência destes no tecer da sua história, contribuindo assim para a afirmação de uma história do Brasil, da qual essas populações não somente fazem parte, mas que também ajudam a construir (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). Entre eles, destacam-se os estudos de Irene Becker (1976), Lúcio Tadeu Mota (2008), William D’Angelis (2004), Luís Fernando Laroque (2000 e 2007) e mais recentemente os de Sandor Bringmann (2010). Na tentativa de articular elementos da historiografia com relatos históricos e narrativas que surgem da memória e das intencionalidades dos Kaingang, me inspiro aqui do pertinente trabalho da antropóloga Kimiye Tommasino (1995). Essas narrativas

ressaltam uma interpretação, uma visão e um entendimento próprio da história e do tempo, assim como trazem à tona uma série de outros atores na construção desta, negados ou apagados pela história oficial. Abordarei aqui trechos da história kaingang entrelaçando temporalidades no intuito de elaborar análises que sejam capazes de entender de forma mais pertinente e plural os processos históricos e sociais (SAHLINS, 2003; PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 235). Assim, as narrativas kaingang que serão apresentadas a seguir não podem ser entendidas de forma linear e cronológica. Referem-se a determinadas situações históricas³¹, mais do que a uma sucessão de fatos históricos cronologicamente ordenados. Como aponta Oliveira (2016, p. 79), a história é uma narrativa que sempre se produz desde a contemporaneidade e desde uma perspectiva específica. Nesse sentido, é também desde um olhar do momento em que os acontecimentos foram narrados que os relatos apresentados aqui devem ser analisados, levando em conta o contexto social, político e histórico da interação.

O presente capítulo se divide em dois subcapítulos, a partir da apresentação de dois relatos históricos narrados pelos Kaingang em diferentes momentos inscritos na relação assimétrica do contato. O primeiro relato narra a história que o cacique kaingang Paulino Arak-Xó contou em 1886 a Telêmaco Borba sobre seu tataravô Combró e seus filhos Cohí e Tandó. Este relato que aborda as diferentes estratégias que os Kaingang desenvolveram diante do avanço das Frentes de Expansão³² sobre seus territórios ressalta também elementos pertinentes que compõem o que foi chamado por outros pesquisadores de “ethos guerreiro” (ROSA, R. 1998) e que permeia hoje o discurso e a ação política de muitos grupos kaingang.

A segunda parte do capítulo é um relato mais atual do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia que, durante uma visita minha a sua casa, na TI Nonoai em outubro de 2018, me relatou como os padres chegaram nos territórios kaingang. Nesse relato, Kagnãg aborda o “amansamento” enquanto um processo civilizatório iniciado pelas missões capuchinhas do século XIX. É dessa maneira que o *kujà* ressalta os impactos das missões e da política dos aldeamentos nas práticas territoriais e consequentemente sociais, políticas, econômicas e espirituais dos seus antepassados. Essas duas narrativas têm em comum dois elementos fundamentais que tentarei visibilizar no decorrer da análise. O primeiro é a importância das mulheres no tecer da história e o segundo se refere à forma como os Kaingang narram e interpretam as relações interétnicas pós-contato. O segundo elemento,

31 Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2015), o conceito de “situação histórica” se refere mais a modelos de distribuição de poder entre diversos atores sociais do que fatos e períodos específicos.

32 O conceito Frente de expansão começou a ser utilizado por antropólogos a partir da década de 1950 para definir o deslocamento da população “civilizada” e das atividades econômicas reguladas de algum modo pelo mercado (MARTINS, 1997, p. 151-152).

imprescindível para entendermos a história na visão dos Kaingang, aponta especificamente ao papel desenvolvido pelos diferentes atores na concepção da guerra e dos processos civilizatórios vividos por eles a partir do século XVIII. Veremos que as narrativas dos Kaingang colocam os não indígenas em um terceiro plano, ressaltando a eles mesmos, não somente como protagonistas da sua história, mas também como os principais atores da história. Dessa maneira, essas narrativas abrem portas para colaborarmos com a reconstrução da história do sul do Brasil desde perspectivas múltiplas e complementares. Longe de poder retraçar aqui a história kaingang de forma extensiva, espero que essas duas narrativas possam testemunhar as especificidades de uma situação colonial vivida pelos Kaingang que se expressa aqui a partir das suas próprias interpretações, em narrativas que nos ajudam a entender como eles mesmos se enxergam na história.

1.1 A história de Combró e dos seus filhos Tandó e Cohí

Em maio 1886, o cacique kaingang Paulino Arak-Xó relatou a Telêmaco Borba a história do seu tataravô Combró e dos seus filhos Tandó e Cohí. Retiramos essas palavras do livro de Mota (2008, p. 268-271), e optamos em manter a versão original apresentada em 1909.

Para voc fazer idea do que eram meos antepassados, vou lhe contar a história de Combró, que era pae do pae da mae de meo pae. Naquelles tempos minha gente não tinha ferramenta; seos machados (Beng) eram de pedra, (ipó). Serviam-lhes de facas pequenas lascas de quartzo (toí); Combró era um chefe guerreiro e valente turumani; elle já sabia que os brancos (fong) tinham machados e facas (hefe), que cortavam melhor que os delles; querendo adquiril-os a seo modo, convidou seos companheiros (Kaporon), para ir em demanda destes objetos. na primeira casa que encontraram na orla do sertão, trucidaram seos habitantes, levando tudo que lhes pareceo util. Emquanto andava Combró nesta empreza, outros selvagens assaltaram seo arranchamento, matando alguns guerreiros, aprizionando muitas mulheres, entre as quaes uma das de Combró. Este indo em perseguição delles, alcançou-os, desbaratou- os retomando sua mulher e outras. Os brancos, descobrindo o morticínio, feito por Combró, na casa por elle assaltada, reuniram os índios aliados, e foram em perseguição delle; depois de muitos dias de caminho descobriram o toldo em que estavam habitando, cercaram-no para assaltal-o de madrugada; á noite uma índia que ia ao rio tomar agoa, vio um vulto perto do caminho, mas lhe pareceo que fosse um toco, na volta, não o vendo mais, contou isso ás suas companheiras. Pensando estas que fossem inimigos que andassem bombeando, choraram o resto da noite. Pela madrugada os brancos assaltaram o toldo matando os poucos homens que allí estavam, entre estes Xhakringó, que foi queimado, aprizionando as mulheres e creanças, conseguindo alguns escapar.

Quando Combró, que regressava de retomar uma de suas mulheres, chegou a seo incendiado toldo e foi pelos fugitivos informado do ocorrido, convidou os seos companheiros e foi em seguimento dos brancos; deparou com estes acampados junto a um ribeiro e vigilantes; ouviu e conheceo o choro de seo filho, enchendo-se de furor ao ver um branco castigal-o para calar-se; assaltou-os, mas foi repellido, morrendo-lhe muitos guerreiros. Ao outro dia assaltou-os de novo na ocasião em que almoçavam, sendo morto por uma bala que lhe atravessou a cabeça. Seos companheiros, vendo-o morto, fugiram e os brancos sahiram ao campo sem serem mais perseguidos. Tandó e Cohí eram filhos de Combró. Tandó tinha sido creado entre os brancos que o tinham aprizionado, quando mataram o pae. Aos dezoitos annos fugio para os seos, **suggestionado por mãe que lhe dizia que devia vingar a morte de seo pae.** Por sua valentia, em pouco tempo tornou-se

chefe dos seos, e então tratou de vingar-se daquelles que julgava serem os causadores da morte de seo pae e do seo captiveiro. reunio seos guerreiros, dirigio-se aos campos de Guarapuava e chegando á orla do sertão, mandou, á noite, alguns guerreiros explorar a posição occupada pelos índios mansos. Os exploradores disseram ao voltar que os índios mansos estavam com os brancos, habitando em casas cobertas e cercadas de taboas e que achavam difficil ataca-los com vantagem. Ouvido isso pelos guerreiros, deliberaram abandonar a empreza nesta ocasião; mostrando-se Cohí contrário a esta resolução, dizendo que: **cabeças de branco também se quebravam com bons cacetes**; mas sua opinião, por singular, não foi adotada. Determinaram a retirada, deixando seos cacetes amontoados, como sinal de que desistiam do intento de combater. Pela manhã os índios mansos encontraram estes cacetes conduziram-os a seo toldo e ficaram de sobreaviso. Tinham Tandó e os seos andado apenas uma hora quando encontraram, nos galhos de uma arvore, um bando de quatis; limpam bem o chão em baixo da arvore e puzeram-se a atirar cacetes nestes animais, e quando estes atiravam-se ao chão os perseguiam até mata-los. Cohí, perseguindo um, apanhou-o pela cauda e o apresentou a Tandó, **dizendo lhe como voce não tem coragem de quebrar cabeça de nossos inimigos**, quebre ao menos a deste quati. Voce aqui já diz isso, respondeo-lhe Tandó, quanto mais não dirá quando chegarmos a nossas casas e você vir as nossas mulheres! **Voltemos contra nossos inimigos companheiros, ou Cohí nos envergonhará em nossas casas; quem quizer viver como as pedras, que não morrem, vá para casa!** Voltaram, e a noite assaltaram o toldo dos índios mansos; a lucta foi renhida, morreram muitos companheiros de Tandó e índios mansos. Estes fugiram. **Duhí**, o chefe delles, ficou dentro de uma casa onde resistia só. Tandó incendiou a casa e desafiou-o a combate singular. Duhí principiou a cantar seo canto de guerra, que era assim: Voha ihó voá ihó icutenia, e saltou para fora com uma faca em cada mão.

Quando se aproximou de Tandó atirou-lhe uma dellas, este a apanhou e arremeteo contra elle. Travaram a lucta, faca contra faca, braço a braço, e assim foram luctando, até cahirem ambos em uma grande cova; nesta ocasião Duhí poude passar a faca atravez do corpo de Tandó, continuou a empurrar-a até ficar cravada na terra; este, que estava de baixo, enfiou-lhe também sua faca nas costellas, atravessando-lhe o coração e matando-o instantaneamente. Emquanto durava esta lucta os índios mansos aprizionaram a mulher de Tandó e a levaram para Guarapuava. Tandó, não podendo levantar-se chamou Cohí para ajudal-o, este desenterrou a ponta da faca, limpou-a e tirou-a do corpo de Tandó; collocaram-no em uma padiola e o carregaram para o sertão, onde sarou. Passado dous annos deste acontecimento, **o capitão dos brancos mandou a mulher de Tandó, com presentes, convidal-o a fazer pazes e viver com elle**. Esta andou muitos dias por picadas de ha muito abandonadas; já muito longe, estas pareciam muito frequentadas. Uma manha ouviu latidos de cães e gritos; arremedou o assoviar do macaco, responderam lhe perto; dahí a pouco avistou Tandó, que a ella se dirigia; este approximando-se reconheceo-a e ella desatou em pranto. Porque choras, em vez de te alegrares? Eu estou alegre por te ver, minha mulher, disse-lhe Tandó e dando-lhe a mão para levantar-se conduziu-a ao seo toldo, onde **ella entregou-lhe os presentes e o convite do capitão dos brancos. A noite, reunida a tribo, consultaram se deviam ou não aceitar tal convite; quasi todos foram de opinião que se fizesse pazes. Cohí, porem, dizia: que os brancos eram bons, mas, os índios mansos maos e traidores, por esta razão, se os outros quizessem, que fossem, que elle ficaria**. Resolvida a partida, chegou Tandó e os seos companheiros á povoação de Guarapuava; o capitão dos brancos o recebeo bem, fazendo com elles e os seos um tratado de paz; fez-lhe muitos presentes de machados, focues, facas e fazendas. Deo-lhes uma casa para nella pernoitarem. Já alta noite bateram á porta e entraram dous índios mansos, que perguntaram a Tandó se queria milho para comer; este disse- lhes que sim e elles sahiram. **Os companheiros de Tandó disseram-lhe que era melhor irem dormir no matto, para evitar alguma traição dos índios mansos; respondeo-lhes que fossem elles, se quizessem, que elle não tinha medo e que tinha confiança no capitão dos brancos**. Seos companheiros retiraram-se deixando-o só com a mulher. Dahí a pouco entraram quatro índios mansos, trazendo um pouco de milho que deram a Tandó e, perguntando-lhe pelos companheiros, disse-lhes que se tinham retirado.

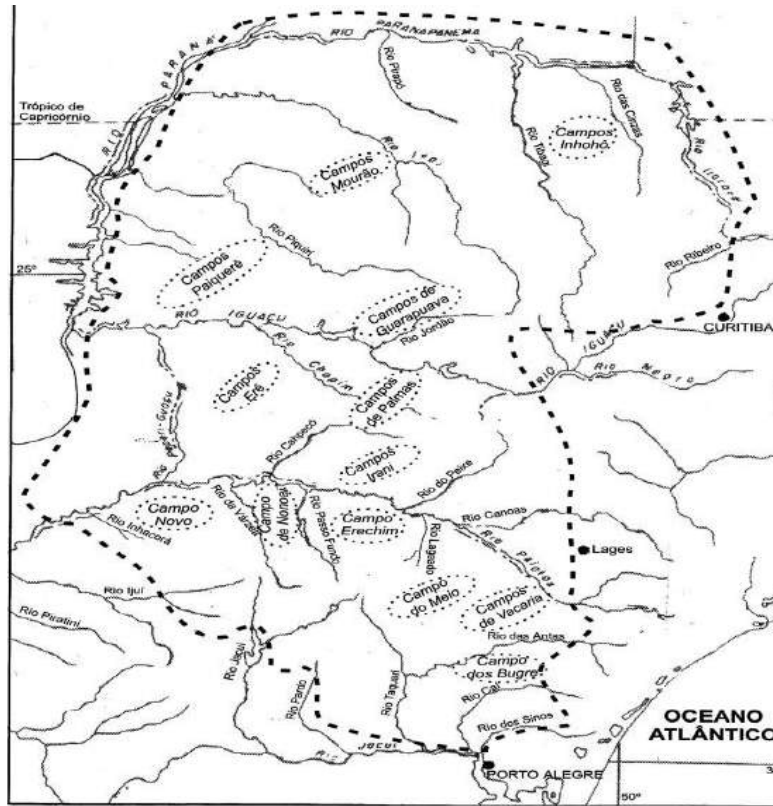
Quando Tandó estava assando o milho, os quatro índios caíram sobre elle a facada e o mataram. A mulher correu a dar parte ao capitão dos brancos. **Este, ao amanhecer, reuniu todos os índios mansos, e mostrados pela mulher de Tandó, os matadores de seu marido, os mandou prender. Mandou a mulher de Tandó contar esta ocorrência aos seus e convidá-los a voltar; mas eles não o quiseram fazer e continuaram a viver nos matos em continua guerra com os brancos e índios mansos.** Contou-me esta historia a **mae de meo pae, mulher muito velha**, com os cabellos todos brancos, que a ouviu de seu pae que era irmão de Tandó. Cohí ainda vai ser citado por seu filho, o cacique Xak-xondere, como sendo o mais valente de nossos guerreiros. (BORBA, 1909, p. 28-33 e p.163 apud. MOTA, 2008, p. 268-271)³³

O engenheiro Mabilde (1983, p. 42) constata que os grupos kaingang eram formados com “pequenas tribos³⁴, constituídas por famílias entrelaçadas e parentes chegados [...] sujeitas a uma autoridade superior”. Os *p’ai* eram os chefes de cada grupo familiar, e deviam responder à autoridade de um chefe superior chamado de *p’ai mág* (FERNANDES, R. 2004, p.105). A antropóloga Kimyie Tommasino (1995, p. 63) ressalta que os territórios ocupados pelos Kaingang eram delimitados por grandes rios e que da mesma maneira, os rios menores eram utilizados para delinear cada subterritório, cada um desses era cuidado por um determinado *p’ai*. Assim, os limites geopolíticos de cada grupo coincidiam com as bacias dos principais rios da região e cada unidade político-territorial variava entre 300 e 700 indivíduos, enquanto os grupos familiares eram constituídos de 25 a 50 pessoas (TOMMASINO, 1995; FERNANDES, R. 2004). Essa organização político-territorial assim como a confiança que os Kaingang tinham nos seus chefes (BRINGMANN, 2010) lhes possibilitou uma resistência tenaz diante das agressões de parte dos colonizadores, religiosos e militares, mas também, a realização de contra ataques ofensivos que lhes permitiram proteger por mais tempo, seus territórios e sua liberdade³⁵.

33 Grifos da autora.

34 Essas “pequenas tribos” eram compostas, segundo o autor, por menos de 40 pessoas.

35 Para uma história detalhada das guerras levadas a cabo pelos Kaingang nos séculos XVIII, XIX e início do século XX, ver Mota (2008). Em relação ao Rio Grande do Sul, ver Laroque (2000) e Bringmann (2010).



Mapa 1. Territórios kaingang século XVIII - Laroque (2000, p. 8).

A história narrada por Paulino Arak-Xó a Telêmaco Borba atravessa 5 gerações e é ainda conhecida entre vários grupos kaingang. Resumindo: querendo se apropriar das ferramentas de ferro dos brancos, Combró, um *p'ai mág*, assalta um assentamento e mata seus moradores. Enquanto realiza tal empreitada, o seu acampamento é atacado por outros indígenas que aproveitam sua ausência para assaltá-lo e apresar sua mulher. Querendo reencontrá-la e se vingar dos outros indígenas, Combró os persegue e, além de reencontrar sua companheira, aprisiona outras, mulheres dos outros indígenas inimigos. Os brancos, ao se deparar com a casa assaltada por Combró reúnem os “índios aliados” e juntos, perseguem a Combró. Ao descobrir o lugar onde se encontra, o cercam e o assaltam no dia seguinte, incendiando casas e capturando mulheres e crianças. Quando Combró finalmente vê o que aconteceu no seu toldo, junta seus companheiros em perseguição aos brancos. Ouve o choro do seu filho Tandó sendo castigado por um branco, o que lhe enfurece. Entretanto, suas duas tentativas de assaltos são em vão. Acaba morrendo de uma bala atravessada na cabeça. Tandó é aprisionado pelos brancos e fica morando entre eles até seus 18 anos, quando resolve fugir e voltar aos seus. Nesse momento, encontra-se com seu irmão, Cohí e sob os incentivos da sua mãe, os dois irmãos decidem vingar a morte do seu pai. Em busca dos “índios mansos”, chegam nos

campos de Guarapuava onde os encontram junto aos brancos, o que inviabiliza uma primeira tentativa de ataque. Cohí, porém, não concorda com seu irmão Tandó, e assinala sua falta de coragem. Com medo de ser envergonhado, Tandó muda de ideia e dirige o assalto contra os “índios mansos” em Guarapuava. No decorrer do ataque, Tandó se enfrenta em um duelo com Duhy, o chefe dos “índios mansos”, mas, após uma luta muito disputada e sangrenta, Tandó é derrotado. Ele não morre no ataque, mas sua mulher é feita prisioneira pelos “índios mansos”. Dois anos depois dessa batalha, a mulher de Tandó o procura e leva-lhe presentes e um convite para “fazer as pazes e viver com eles”; o convite vem de parte do “capitão dos brancos”³⁶. Cohí é o único que rechaça a invitation, pois desconfia da maldade dos “índios mansos”. Ele fica morando nas florestas enquanto seu irmão Tandó se dirige à aldeia dos “índios mansos” e dos brancos, onde, durante a janta, é assassinado pelos “índios mansos”. A mulher de Tandó, após os acontecimentos, procura os companheiros de Tandó que tinham fugido nos bosques, para que eles voltassem à aldeia, mas eles preferem ficar nas matas e continuar fazendo a guerra contra os brancos e os “índios mansos”.

1.1.1 “*Cabeças de brancos também se quebram com bons cacetes*”

Segundo Laroque (2000, p. 52-53), esta história acontece no início do século XVIII ao redor dos campos de Guarapuava (PR). Apesar da chegada de várias frentes de expansão e com a ação reducionista de parte dos missionários jesuítas, a região serrana do sul do Brasil segue, segundo o mesmo historiador, sendo controlada pelos indígenas. Uma das coisas que chama particularmente a atenção nesse relato é a ausência do protagonismo e da caracterização da ação política e estratégica dos colonizadores. Os acontecimentos se dão em um cenário inserido em uma situação colonial: tropas militares tomando posse e assentando-se de forma permanente nos territórios kaingang e missionários jesuítas buscando reduzi-los em territórios fechados impedindo que sigam vivendo nas matas. Mas, os “brancos” aparecem como atores em terceiro plano, o foco está nos guerreiros kaingang Combró, Cohí e Tandó e nos “índios mansos”, inimigos dos primeiros. Quando Combró ataca o rancho dos brancos, no início do relato, ele não tem nenhuma dificuldade em obter os machados de ferro, os “brancos” aparecem assim, em um primeiro momento, como alvos fáceis de derrubar e não como inimigos ferozes.

Na segunda parte do relato, na vingança dos filhos de Combró, podemos ver que são os “índios mansos” que são alvos dos ataques de Tandó e Cohí. Isso é ressaltado pela frase dita por

36 No próximo ponto, abordaremos com maiores detalhes a política da atração e da sedução desenvolvida no Brasil colonial, imperial e república como estratégia de dominação. Ressaltamos porém que no relato apresentado aqui, também encontram-se referências a esse tipo de estratégia.

Cohí: “Cabeças de brancos *também* se quebram com bons cacetes”. Os “brancos” que estavam junto aos “índios mansos” se tornam alvos por estarem juntos aos seus inimigos, mas não aparecem como seus inimigos principais. Nessa narrativa contada desde uma perspectiva dos Kaingang, os “brancos” desaparecem do foco da história que é narrada desde um etnocentrismo kaingang. São os “brancos” que aparecem como aliados dos “índios mansos” e não o contrário. Este detalhe é importante para entendermos a história a partir de trajetórias plurais longe do olhar da hegemonia ocidental, seja na sua interpretação, seja na forma de narrá-la (FABIAN, 2013). Além disso, esta narrativa histórica nos diz sobre as representações que os Kaingang têm – ou tiveram – deles mesmos na construção da história. Na narrativa apresentada, os Kaingang, longe de adotar uma posição de vítima na relação – porém assimétrica – do contato e na espoliação colonial, se colocam como sujeitos ativos e *à part-entière* da constituição do Brasil. Os não indígenas aparecem aqui muito mais como sendo utilizados pelos indígenas do que considerados como “salvadores” por um lado ou como “carrascos” por outro.

Essa “inversão” do etnocentrismo que coloca os Kaingang no centro da constituição da história nos permite apontar para a invenção do conceito de “índio” que se traduz na necessidade efetiva da colonização (BONFIL-BATALLA, 1992). Ao classificar os habitantes do território a ser conquistado em uma mesma categoria racial, como “os índios”, a sociedade se divide entre “raças” superiores: os colonizadores brancos e “raças” inferiores: em um primeiro momento, os índios que logo serão acompanhados pelos negros, pardos, caboclos etc. Essas classificações desembocarão durante todo o período civilizatório em outras categorias mais detalhadas seguindo uma mesma lógica evolutiva. A partir do início do século XIX e, em seguida, com a independência do Brasil, os “índios” têm, na percepção dos administradores, um só destino: tornarem-se civilizados. Desse projeto, surgiram novas categorias como as de “índios mansos” e “índios bravos”, e mais tarde “índios nômades” e “índios aldeados”. Estas classificações são assim utilizadas com o objetivo de tornar efetivas técnicas civilizatórias adaptadas a cada categoria definida pelos colonizadores³⁷. Interessante ver que tais categorias são apropriadas e utilizadas pelos próprios indígenas nas suas narrativas, como no caso abordado aqui. A sociedade colonial se consolida assim com a constituição de grupos de pessoas classificadas como racialmente superiores, que são as que detêm o poder, isto

37 Até hoje o poder público utiliza categorias classificatórias como por exemplo “índios urbanos”, “índios aldeados” ou “índios isolados” no intuito de tornar efetivas uma série de políticas públicas que deveriam responder aos contextos específicos de cada população. Se hoje essas classificações podem, em certa medida servir para melhorar essas políticas, apontando a diferenças que devem ser tomadas em conta pelos funcionários, não deixam portanto de inseri-los em um sistema hierárquico de classificação social ancorado numa matriz colonial onde determinadas categorias são associadas a (pre)conceitos compartilhados na sociedade brasileira, inclusive pelos próprios indígenas.

é, o poder de identificar, categorizar e inferiorizar os “outros”, que são despossuídos até da sua identidade, e constrangidos a corresponder à categoria social e racial que lhe é atribuída. Esses “outros”, considerados a-históricos (FANON, 2011) são invisíveis nas narrativas históricas oficiais, e quando aparecem, são identificados ou como “empecilhos” ao progresso, ou encarcerados em uma posição de eternas vítimas.

Entretanto, para “os índios”, as diferenças entre diversos grupos eram fundamentais, e era comum que os não indígenas fossem utilizados de forma estratégica como aliados para derrotar inimigos que se constituíam como tais durante a colonização ou inclusive antes que as tropas coloniais chegassem no seu território. Laroque (2000), por exemplo, destaca o estado de guerra vivido pelos Kaingang nas suas relações internas e entre suas próprias lideranças já antes do contato com os não indígenas. Obviamente, a partir dos primeiros contatos, a guerra praticada pelos Kaingang adquire novos significados, pois os brancos tornam-se tanto potenciais inimigos quanto aliados, dependendo das situações a serem enfrentadas.

Os Kaingang usaram verdadeiras estratégias de guerras contra os invasores dos seus territórios, o que lhes permitiu, por exemplo, retardar em mais de 40 anos a invasão e exploração dos campos de Guarapuava entre 1768 e 1810 (MOTA, 1994, p. 109-124). Foram também utilizadas estratégias como emboscadas e as chamadas correrias nas quais os indígenas expulsavam os invasores dos seus territórios, incendiando as fazendas e saqueando suas casas. Entre as estratégias de guerra utilizadas pelos Kaingang, o historiador menciona os ataques realizados pelos “índios bravos” contra os “índios mansos” (1994, p. 141-145). Em sua perspectiva, esses ataques eram uma forma de debilitar aos “brancos” sem atacá-los diretamente. Apavorados pela brutalidade dos assaltos, os invasores costumavam abandonar os territórios.

Dentro do cenário de guerra de conquista, a atuação dos Kaingang é diversa como o ressalta a narrativa trazida aqui por Paulino Arak-Xó. Alianças com os não indígenas são comuns, seja no intuito de buscar segurança (teto, alimento, proteção) seja para perpetuar guerras contra outros inimigos, pois aliar-se aos “brancos” significava também conseguir recursos humanos e materiais. Nesse sentido, os Kaingang representaram um considerável obstáculo à expansão colonial mas esta também foi organizada de acordo com a atuação de algumas lideranças kaingang e dos seus grupos³⁸. “Aliar-se”³⁹ com os “brancos” era concebido como uma estratégia na luta de defesa do

38 Ver por exemplo a história detalhada do *p'ai mág* Condá (MOTA, 1994; LAROQUE, 2000).

39 Rogério Rosa, na sua dissertação de mestrado (1998), ressalta que na mitologia kaingang, o outro é pensado como imaginável, pensado como uma solução. Também ressaltai a importância da diferença na concepção cosmológica do outro, notadamente no que se refere às relações entre pessoas de metades opostas, porém complementares

território, para derrubar inimigos antigos ou novos que se criaram a partir do contato com os não indígenas onde novas tensões entre grupos políticos-territoriais se acirraram. Aliás, vale a pena ressaltar que essas alianças eram muitas vezes circunstanciais o que passou a desestabilizar os missionários (e mais tarde os agentes governamentais e militares) que acreditavam que uma vez a aliança selada, os Kaingang não se voltariam mais contra eles⁴⁰.

É interessante notar que a proposta feita a Tandó vem por parte do “capitão dos brancos” que assume então o papel de mediador-pacificador entre dois grupos kaingang inimigos. Este papel de “pacificador” será logo assumido pelos órgãos governamentais a partir da metade do século XIX em prol dos interesses do governo que busca então amenizar o perigo que os indígenas representam para os imigrantes europeus que chegam nesse território a partir da segunda década do século XIX. Não conseguindo identificar e reconhecer a importância dos conflitos entre os que chamaram de “índios”, os agentes dessas primeiras ondas coloniais ficam desamparados diante da impossibilidade de reduzi-los em aldeias por muito tempo. Ou as disputas acabavam com a morte dos inimigos dentro das próprias reduções ou os Kaingang, uma vez saciados em alimentos e objetos de valor, ou, desfeita uma aliança, voltavam a fugir pelas matas para viver em liberdade. O caso apresentado por Arak-Xó é significativo a esse respeito, a morte de Tandó aparece aqui como responsabilidade dos “índios aliados” - considerados portanto pelos companheiros de Tandó como não confiáveis - e não diretamente dos “brancos”. Nesta narrativa, o capitão dos brancos parece inclusive despreparado com a resposta dos “índios aliados” e resolve encarcerar aos “assassinos”.

Porém, as análises historiográficas mostram também que tais conflitos foram utilizados pelos não indígenas para assentar seu poder sem ter que se sujar as mãos. Militares e padres ofereceram regalias (dinheiro, títulos militares, comida, roupa, etc.) para que lideranças kaingang aceitassem entregar as posições dos indígenas que se recusavam ao aldeamento. Um exemplo que podemos ressaltar é a atuação do cacique Vitorino Condá que em 1847 foi contratado pelo governo da província de São Pedro do Rio Grande do Sul no intuito de convencer os Kaingang espalhados pelos Campos de Nonoai a se aldearem. O cacique recebeu mensalmente uma gratificação de 50\$000 para cada 500 índios que conseguisse reunir (LAROQUE, 2000, p. 112).

A história de Tandó e Cohí permite enxergarmos outra perspectiva da história. Além de tornar visível a atuação dos Kaingang durante o período colonial, o faz desde o ponto de vista dos

(MARÉCHAL, 2019a). É dessa forma muito provável que, pelo menos na primeira fase colonial, os brancos fossem concebidos pelos Kaingang como recursos e potência antes de serem vistos como inimigos. Ver também Freitas (2014).
40 Ver por exemplo a história do cacique Doble (VEIGA, 2000; LAROQUE, 2000, p. 132-143)

“índios bravos”, isto é, com a carga de significados associada ao que simboliza tal identidade para os narradores. Contada em 1886, na época conhecida pelos Kaingang como “o amansamento”, esta história exalta valores como a valentia e a coragem dos Kaingang, e aponta, embora de forma menos visível, à importância das mulheres no tramar da história.

1.1.2 Do tempo da guerra à pacificação

Muitos antropólogos que se dedicaram ao estudo da sociedade kaingang ressaltaram a importância da guerra na sua cosmologia, inclusive, vários apontam à existência de um “ethos guerreiro” compartilhado entre os integrantes desse povo (ROSA, 1998; VEIGA, 2000; ELTZ, 2011). Na história aqui apresentada, podemos observar que a guerra tem uma importância significativa na trajetória dos Kaingang ali mencionados. A primeira fase colonial produziu um estado permanente de guerra entre os indígenas e os colonizadores que invadiram seu território. Diante de tal cenário, os Kaingang inventaram ou reconfiguraram antigas estratégias de guerra, na dinâmica do conflito e da aliança (FERNANDES, R. 2003).

Clastres (2014) afirma que a guerra tem, entre os povos que ele chama de “primitivos”, uma dimensão universal. Sua finalidade seria política e se manifesta no rechaço à unidade e ao surgimento do Estado como expressão do poder centralizado. O autor ainda ressalta que a guerra é: “a condição de vida da sociedade primitiva” (CLASTRES, 2014, p. 240). Mesmo sem concordar com o antropólogo, destacamos à importância da guerra e de uma ética associada a ela para as sociedades kaingang. Nesse “ethos”, ancoram-se valores tais como a coragem e a valentia que formam parte do que vários Kaingang chamam na atualidade de “pensamento kaingang” ou *kanhgág jýkre* (DOMINGOS, 2015; FREITAS, 2005). As experiências vividas pelos Kaingang nos processos coloniais devem ser tomadas em conta para entendermos o fortalecimento desses valores que hoje fazem parte da sua “cultura”⁴¹ e notadamente para os grupos que se encontram em processos de recuperação territorial. Esses dois valores⁴² referem-se a uma ética e práxis guerreira que se consolidou durante certos períodos e enfraqueceu durante outros.

Retomando a narrativa, notamos que o que está sendo valorizado pelo narrador e pelos atores é antes de tudo a coragem. Quando Tandó decide não enfrentar os “índios mansos” considerando a forte probabilidade de uma derrota, este recebe fortes críticas de parte do seu irmão Cohí: “Cohí, perseguindo um [quati], apanhou-o pela cauda e o apresentou a Tandó, dizendo lhe como voce não tem coragem de quebrar cabeça de nossos inimigos, quebre ao menos a deste quati.”

41 Entre aspas aqui ressaltando o seu caráter dinâmico e inventivo (WAGNER, 2010; CARNEIRO DA CUNHA, 2009) assim como as relações de poder que esta esconde (ABU-LUGHOD, 1991; TROUILLOT, 2003).

42 Veremos por exemplo no capítulo 7 a importância da coragem, *vāsān*, nos processos de retomada.

Tandó, não suportando a ideia de passar vergonha, decide assumir o ataque: “Voltemos contra nossos inimigos companheiros, ou Cohí nos envergonhará em nossas casas; quem quiser viver como as pedras, que não morrem, vá para casa!”

A partir dos apontes etnográficos de Nimuendajú (1993) sobre a concepção do *mĩg* (jaguar) para os Kaingang, Tommasino (1995, p. 65-66) aponta que a auto representação dos Kaingang com o *mĩg* se relaciona com a identificação de valores como a coragem e a valentia. Segundo Nimuendajú:

Parece que a posição que os Kaingáng tomam diante do jaguar é muito diferente [dos Guarani]. Para ele o “mĩ” parece ser um parente ou um amigo, se bem que às vezes um parente bem mau que se precisa combater. De acordo com seu caráter mais violento e belicoso, o Kaingáng sempre se simpatiza mais com os animais carnívoros, as aves de rapina e os peixes vorazes. Como ambas as classes querem ser parentes do jaguar, contam que *kañeru* fez o jaguar *acanguçú* (de malhas miúdas) e *kamé*, o jaguar *fagnareté* (de malhas grandes). (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 71 apud. TOMMASINO, 1995, p. 65)

Aqui, tanto seres *kamé* quanto *kanheru-kré* são associados ao jaguar, *mĩg*, que simboliza a coragem e a valentia. Através da narrativa levantada aqui, podemos apontar que a guerra tinha um papel fundamental na construção da pessoa, pois possibilitava o desenvolvimento da coragem que se tornou o pilar da “ética guerreira” kaingang. Um bom guerreiro, não é um guerreiro necessariamente vitorioso, mas, é o guerreiro que não teme a morte e enfrenta o perigo. É através da guerra que a coragem é colocada à prova e é também nela que os Kaingang se realizam. Tais valores, embora hoje se reverberem nos discursos políticos e nas práticas sociais de muitos Kaingang foram menos mobilizados ou exaltados durante as duas fases coloniais seguintes, notadamente com o surgimento do Regime Tutelar e logo após, o SPI.

A coragem e a valentia eram associadas à constituição do corpo que precisava se tornar forte para enfrentar os inimigos. Para isso, eram realizados uma série de rituais como o que foi mencionado pelo Kaingang Argemiro em 1978 à antropóloga Lígia Simonian (1981). Este lhe relatou que os guerreiros tinham os braços e as canelas amarradas com imbirã para assim ficarem fortes e aguentarem as caminhadas. Porém, segundo Argemiro, tais práticas já não se usavam mais no decorrer da década dos anos 1970: “esse tempo já se foi, depois já civilizaram todos eles”. O processo civilizatório teve como consequência imediata para os Kaingang, uma considerável redução das práticas guerreiras. Este processo se associa à ideia de “pacificação” dos indígenas que, no entanto, não se fez sem violência. A título de exemplo, Azevedo (1984, p. 115) relata que em 1850, 52 mulheres são assassinadas junto a seus filhos pela Guarda Nacional nas aldeias dos caciques Doble e Braga, sob o comando de José Luiz Teixeira. Os Kaingang foram confinados em

territórios delimitados sob o controle militar, obrigados a trabalhar em lavouras de terceiros, proibidos de praticar seus costumes e falar sua língua e castigados de forma violenta caso se rebelassem.

As narrativas históricas dos Kaingang durante as duas fases coloniais, a do amansamento e a do cativo, exaltam menos o “ethos guerreiro” que a corrupção dos agentes indigenistas e a espoliação dos seus territórios pelos mesmos. Porém, a partir de finais dos anos 70, quando os Kaingang passam a se organizar para iniciar um processo de retirada dos invasores dos seus territórios, a coragem, a valentia e o “ethos guerreiro” voltam a ser sublimados enquanto valores próprios do “ser” e da “cultura” kaingang⁴³. Tais valores, junto com a capacidade estratégica, são sem dúvida os mais reificados pelas lideranças kaingang, ou, pelo menos, pelas que estão em diálogo e/ou confronto com o Estado brasileiro na busca de seus direitos e dos seus territórios. Na introdução desta tese, por exemplo, podemos ver que a temática do “guerreiro”, da “luta” e da “coragem” está no centro de muitas das apresentações dos Kaingang.

Em agosto de 2013, após enfrentamentos na frente do Palácio Piratini em Porto Alegre entre grupos kaingang, mbya-guarani, quilombolas que se manifestavam pela demarcação dos seus territórios e a Brigada Militar (BM) que manteve as portas do palácio fechadas, a liderança kaingang Augusto Opê da Silva⁴⁴ declara frente ao então governador do estado, Tarso Genro (PT): “Os Kaingang, não temos medo de morrer, temos medo de ser esquecidos.”⁴⁵ O esquecimento mencionado por Augusto pode ser lido de duas formas. Na escala do tempo por um lado, e por outro, como sinônimo de invisibilizados e abandonados, pois no contexto ali mencionado, os Kaingang aguardavam uma tomada de posição de parte do governo contra o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 215 que visava a transferência da competência das demarcações de terras do Ministério da Justiça para o Ministério da Agricultura. O receio de serem abandonados – esquecidos – pelos órgãos institucionais do Estado tem sua origem na história indigenista brasileira que logo iremos abordar de forma mais detalhada.

Como mencionamos anteriormente, a história do Brasil é marcada pela instauração e perpetuação do Regime Tutelar que se desenvolve como um mecanismo de pacificação social, não somente com (contra) as populações indígenas, mas também com outros sectores da população

43 Abordaremos as retomadas de forma mais detalhada nos últimos capítulos da tese e veremos a importância de valores associados à guerra na construção da pessoa no contexto da luta pela terra.

44 Como veremos no capítulo 7, Augusto foi uma grande liderança que incentivou a luta por terra, educação e saúde diferenciada em muitas comunidades kaingang. Em 2015, Augusto faleceu em decorrência de um câncer.

45 Vale a pena ressaltar que essa frase é muito parecida com a citada no início das apresentações dos Kaingang “porque morrer não dói, o que dói é o esquecimento” do Subcomandante Marcos.

brasileira⁴⁶, como por exemplo, trabalhadores, que no início do século XX organizaram-se reivindicando direitos almejando a construção de uma sociedade livre e igualitária (DEL ROIO, 2017).

Dependendo de um sistema judiciário criado pelo Ocidente para terem acesso às suas terras sem sofrer consequências legais, as populações indígenas vivem uma situação de abandono em 2013 característica da situação histórica que surge com a chegada das primeiras tropas coloniais na América Latina (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016; QUIJANO, 2005). No caso específico do Brasil, o processo de pacificação – que vários Kaingang chamam de “amansamento” – é crucial para entendermos as dinâmicas da dominação e do conflito entre as populações kaingang assim como a atuação política de lideranças indígenas dentro e para além do Estado brasileiro.

Mas, “esquecidos” também pode referir à perda da memória, isto é, o fim do povo kaingang. Neste sentido, a narrativa relatada por Arak-Xó traz à tona o papel imprescindível das mulheres enquanto guardiãs da memória sendo muitas vezes elas mesmas que são esquecidas da história. Aparecem aqui e em muitas outras narrativas, como a origem da continuação da luta do seu povo. No relato de Arak-Xó, são as mulheres que 1) narram primeiramente a história: “Contou-me esta história a mãe de meu pai, mulher muito velha, com os cabelos todos brancos”, e 2) incentivam a atuação dos guerreiros. Primeiro Tandó e Cohí a se vingarem da morte do seu pai Combró: “[...] suggestionado por mãe que lhe dizia que devia vingar a morte de seu pai.” Segundo, a mulher de Tandó é quem protagoniza sua chegada entre os “brancos” e os “índios aliados”.

O papel preponderante das mulheres nas guerras travadas pelos Kaingang contra os colonizadores, ou contra outros grupos inimigos foi ressaltado por diversos autores (BECKER, 1976; MOTA, 1994; SACCHI, 1999; VEIGA, 2000). Por exemplo, Becker (1976, p. 138) indica que as mulheres eram encarregadas de cuidar do arsenal bélico dos Kaingang e que escondidas na mata, elas “gritavam, vociferavam e insultavam o inimigo”. Mota (1994, p. 153) ressalta também que, durante os conflitos, as mulheres emitiam alaridos para enganar os inimigos. Mais recentemente, a partir da década dos 1970 e acompanhando o movimento que o historiador Danilo Braga (2015) chamou de “Reação Kaingang”, as mulheres assumem papéis de protagonismo nas recuperações territoriais, mesmo sem ser necessariamente consideradas como lideranças políticas por parte dos homens da sua comunidade. Entretanto, o que aqui chama a atenção, é o papel

46 A meados do século XVIII, o Juízo dos Órfãos passa a administrar as populações indígenas classificando a “recusa do trabalho forçado” como “demência” (CUNHA e FARAGE, 1987 apud. RAMOS, 2019). A administração colonial considera então as populações indígenas como crianças, e com isso colocam-se as primeiras bases ideológicas do Regime Tutelar que as mergulha em um ciclo de dependência desencadeando uma despossessão econômica, social, espiritual e subjetiva, como abordaremos a seguir.

incentivador, de provocação dos acontecimentos, que assumem as mulheres na narrativa mencionada. É a mãe de Tandó e Cohí que, ao incentivar seus filhos a vingar a morte do seu pai, desencadeia a guerra entre os “índios bravos” e os “índios mansos” aliados dos “brancos”. Na narrativa que abordaremos a seguir, narrada pelo *kujà* Jorge Kagnãg Garcia, a protagonista também é uma mulher, uma *kujà* muito velha, que assume um papel definitivo nas decisões a tomar para o bem do seu povo. Na narrativa de Tandó e Cohí, a esposa de Combró, deseja a vingança do seu marido e incentiva seus filhos a concretizá-la. Por outro lado, a esposa de Tandó, capturada pelos “brancos” e “índios aliados” é quem o conduz à morte, mesmo que não seja de forma intencional, atraindo-o para conviver com seus antigos inimigos. Os homens aparecem aqui como quase instrumentalizados pelas mulheres, que têm o poder de fazê-los atuar conforme elas ditam. Tanto a mãe quanto a esposa de Tandó são as que impulsionam sua atuação.

Para finalizar, a narrativa apresenta também uma divisão clara entre os “índios bravos” e os “índios mansos” ou “aliados”. Cohí incarna no relato o mais profundo quanto ao valor da coragem: critica e perturba seu irmão por sua falta de valentia e rechaça, a qualquer custo o aldeamento. Tandó, que cresceu com os “brancos”, atraído por sua mulher, decide aceitar o convite do “capitão dos brancos”, mas, acaba sendo assassinado pelos “índios mansos”. Esta história é focalizada na atuação dos indígenas rebeldes. No fim do relato, os “índios bravos” que sobrevivem são os que fogem para as matas e que seguem rechaçando o aldeamento. Esta história narrada em 1886, pode ser lida também como uma interpretação das consequências da pacificação dos indígenas que se instaura através da utilização de ferramentas de gestão pacificadoras como a “atração” e a “sedução”.

A narrativa que apresentaremos a seguir nos parece um excelente ponto de partida para abordar a instauração do Regime Tutelar entre os Kaingang já que retrata, a partir da narrativa de um *kujà* kaingang, a chegada de missionários jesuítas e capuchinhos nos campos de Nonoai durante a segunda metade do século XIX.

Em 1756, as reformas pombalinas expulsam os jesuítas do Brasil, considerados como inimigos dos interesses da Coroa⁴⁷ e em 1755 o Marquês de Pombal torna pública a lei do Diretório dos Índios, primeiro aparato político-administrativo de controle sobre os indígenas⁴⁸. Projeto civilizatório e integrador, o Diretório dos Índios promove a implementação de escolas no seio das

47 Segundo Mura e Barbosa (2019, p. 229), as missões jesuítas eram destinadas a formar reservatórios de mão de obra para as fazendas de cana e gado e ao reivindicar autonomia na gestão das populações indígenas se constituíram como uma ameaça aos interesses econômicos da Coroa.

48 Constituído por 95 artigos, o Diretório dos Índios foi um aparato administrativo institucionalizado com o objetivo de controlar e ordenar os aspectos sociais, econômicos, culturais e políticos dos indígenas (SAMPAIO, 2001).

quais o português deve ser ensinado. As habitações coletivas, a nudez e o uso do idioma nativo são ferozmente proibidos, concedendo a pena de morte a quem não respeita as leis. Em 1798, o Diretório dos Índios é revogado, e os índios “emancipados”.

Não há registros específicos de aldeamentos ou reduções duradoras naquela época na região habitada pelos Kaingang. Os jesuítas foram expulsos por bandeirantes e os indígenas voltaram a habitar as florestas. Contatos de maior intensidade são registrados no fim do século XVIII, sobretudo a partir de 1771, durante a exploração dos campos de Guarapuava em uma expedição dirigida por Afonso Botelho Sampaio e Souza que já mencionamos anteriormente. As guerras que os Kaingang realizam para proteger seus territórios das invasões preocupa o Marquês de Pombal e logo o príncipe regente Dom João VI. Pois a eficácia das suas estratégias de guerra e o seu desinteresse pelas aldeias jesuíticas coloca em cheque muitas das tentativas de colonização dos territórios e da população durante muito tempo. O início deste século se caracteriza então por uma guerra declarada contra “os bugres⁴⁹” que atrapalham até então o desenvolvimento das Frentes de Expansão. Para isso, foi preciso mudar a política em relação aos indígenas que eram considerados como um entrave à expansão colonial.

No mesmo ano da chegada da família real no Brasil, em 1808, Dom João VI edita uma carta régia que legitima a guerra justa contra os indígenas que não aceitassem se render.

Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se achão os campos geraes de Curitiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, (...) infestados pelos Indios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários (...) e fazendo-se cada vez mais evidente que não há meio algum de civilizar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns anos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza (...) sou servido por estes e outros **justos motivos que hora fazem suspender os efeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordeno-vos: deveis considerar como principiada a guerra contra esses bárbaros Índios**⁵⁰.

Esses “justos motivos” expostos por Dom João VI referem-se ao conceito de “guerra justa” oriundo da Roma antiga e empregado no Brasil para justificar a captura, o aprisionamento e a escravização dos indígenas que se recusam a se submeter às autoridades coloniais e ao catolicismo. Segundo Laroque (2000) e Cunha (1992, p. 62-64), é a partir desse momento que as antigas terras kaingang começam a ser realmente desapropriadas para assim facilitar o povoamento interior. Os campos gerais de Curitiba e de Guarapuava possuíam um interesse econômico importante pois

49 O termino bugre vem do francês medieval “bougre” e faz referência à pessoa não cristão ou herética (GUISARD, 1999). É utilizada até hoje no Brasil para nomear os indígenas de forma pejorativa apontando ao seu caráter não civilizado.

50 Grifos da autora.

ligavam a Capitania de São Paulo ao Rio Grande do Sul. Essa carta regia permite então à família real se desfazer legalmente dos Kaingang considerados como verdadeiros “empecilhos ao progresso e à civilização.”

Porém, após a independência, a política indigenista é pensada de forma diferente⁵¹. Como ressalta João Pacheco de Oliveira (2016, p. 80-81), os “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, escritos pelo então ministro do Reino e dos Negócios Estrangeiros, José Bonifácio de Andrade Silva e aprovado pela primeira Assembleia Constituinte em 1823, mesmo que não tenham sido votados, constituem-se como um referencial que mapeia a legislação indigenista do período imperial. O pensamento de José Bonifácio se opõe às guerras justas como método civilizatório, veja-se no artigo 7 do texto (apud. PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 81):

Foi ignorância crassa, para não dizer brutalidade, querer domesticar e civilizar índios à força d’armas, e com soldados e oficiais pela maior parte sem juízo, prudência e moralidade” [...] Expressa seu desagrado em ver, nestes últimos tempos, em século tão alumado como o nosso, na corte do Brasil, foram os Botocudos, Puris e os bugres de Guarapuava convertidos outra vez de prisioneiros de guerra em miseráveis escravos.

Um dos problemas principais que coloca um freio à expansão agrícola no país é a atuação guerreira dos “índios bravos⁵²” que se recusam ao aldeamento. As políticas indigenistas do século XIX passaram a encarar a civilização desses indígenas através da estratégia da atração e sedução (RAMOS, 2019). Na região sul do Brasil, colonos alemães, italianos e polacos chegam e se instalam no território kaingang a partir de meados do século XIX. A política oficial dos aldeamentos inicia-se em 1845 e tem como principal objetivo deixar as terras cultiváveis “livres” da ocupação indígena e impedir que estes sigam provocando conflitos com os colonos. Ao mesmo tempo, os aldeamentos servem de espaços de integração nacional nos quais os missionários atuam com os indígenas mais como agentes civilizatórios do que como evangelizadores. Destarte, os missionários assumem a gestão dos indígenas com o objetivo de incorporá-los progressivamente à sociedade nacional sem portanto utilizar a violência física para aquilo. Porém, como ressalta a antropóloga Alcida Ramos (2004), nenhum direito relacionado com suas terras foi estabelecido.

51 Contrariamente a outros países de América Latina, no Brasil, a independência de 1822 não foi resultado de uma luta de emancipação conduzida por uma parte da população insurgente. A independência foi dirigida pelo então príncipe regente de Portugal, D. Pedro I que se torna imperador do Brasil sob o regime de uma monarquia constitucional.

52 Segundo João Pacheco de Oliveira (2016, p. 81), num levantamento de paróquias realizado pelo Conselheiro Veloso em 1816 estimava-se a população do país em 3,2 milhões de pessoas. Os “índios bravos” não estavam incluídos no censo mas avaliaram sua população em cerca de 800 mil. Ou seja, um quarto da população pesquisada.

1.2 O tempo do amansamento: a chegada dos padres nos territórios kaingang

A seguir, apresentamos a narração do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia que nos relata, em outubro de 2018, como foi a chegada dos padres nos territórios kaingang.

Em cada toldo tinha um *kujà*. O *kujà* criou aquele macaco e ensinou ele. Então as primeiras chegadas dos padres e diz que chegaram lá acharam onde os índios estavam, moravam tinham lá os vestidos deles, as casas deles, os filhos deles e disseram aqui **vamos fazer uma ceva, grande, e vamos precisar de todos para fazer essa ceva aí. Aí os índios velhos, eles comem e eles vão ficando mansos.** Aquele macaco foi o primeiro que achou ele [o padre] na mata, a velha mandou ele buscar frutas ele achou a ceva, enfiou o balaio dele e levou para velha. **A velha viu que estava tudo diferente, balas, bolachinhas e lá estava cheio tinha até cachaça ali dentro. Daí outro dia cedo ela chamou a gurizada dela, os guerreiros dela, e estavam prontos para a guerra para matar juntos o não índio** daí ela disse: “Amanhã cedo eu vou mandar o macaco levar vocês onde que ele achou essas coisas aí.” Daí disse que se aprontaram e se mandaram aí umas 20 pessoas, **briguetos, guerreiros, armados com flecha, cacetes ali, lanças.** O mico diz que esperava que ele queria ir por cima e eles por baixo, aí quando ele chegou lá na ceva, o mico disse que ele se assustou, eles viram que ele estava bravo: “*kilig kilig tico tico*”. Daí ele está vendo qualquer coisa, embora tomar cuidado, ali foram olhando, olhando e **enxergaram aquele patrão, um padre** lá no meio da ceva, diz que ia de branco aí diz que olharam, olharam um pouco mais embaixo dessa samambaia preta, diz que ele estava sozinho brincando com o macaco e o macaco bravo com eles, e o macaco bravo. Aquele diz: “vamos por aqui”, outros: “por aqui”. Dito e feito: “daí reto por aqui e quando tiver numa altura eu me levanto e eu agarro ele.” E aí diz que levantou e agarrou o padre e ele: “Não, não como essas coisas ali!” e chegaram os outros com as lanças: “vamos matar ele!” E outro: “**Não vamos levar ele para a vó, a vó conta que Deus ele vestia branco, que pode ser Deus.**” Diz que levaram o padre: “Não me matem”. Levaram ele, botaram ele nas costas, levaram ele na velha. Daí disse que ela disse: “Vamos cuidar dele não vamos deixar ele sair porque senão ele vai trazer uma tumba para nós!” Mas ele só pensava em amansar eles né o padre, daí ele começou a conversar com eles [os Kaingang], mas daí ele não sabia o nome deles nem eles o nome do padre. Daí começou com um dele: “O que que é isso para você?” E aí **ele queria saber o nome** que para nós é: *inh jiji nĩgru*, que é a unha. E o padre [imitando uma anotação] e daí ele começou a aprender com ele e daí já fazia tempo que o padre estava com eles. Daí, diz que ele ajudou a preparar um negro igual um índio, mandaram ele ir lá pelado com as flechas o cacete a campear o padre lá, pode ser que ele esteja vivo né dizem que acharam ele, que tem um cara que achou ele: “**daí se você achar o padre você não vai precisar mais trabalhar te vão a dar tudo.**” Eles carregavam até ouro, os padres, então ali eles descobriram o padre, ficou mais fácil se aproximar do padre ficou mais fácil para ele se aproximar do padre, para ele contar o que estava fazendo ali no idioma para eles entender ele então ali diz que começaram a amansar os índios. Eles eram bravos mesmos. (Conversa com Jorge Kagnãg Garcia, TI Nonoai, outubro de 2018)⁵³.

A narrativa do *kujà* traz elementos importantes para visualizar como a ação dos missionários é entendida hoje na memória dos Kaingang e particularmente do *kujà* Jorge Kagnãg. O relato também aponta elementos precisos sobre as técnicas e ferramentas utilizadas na política do

aldeamento para pacificar e submeter os indígenas. Ainda, a narrativa de Jorge Garcia destaca as decisões tomadas pelos Kaingang ressaltando-os como atores do tecer da sua história.

1.2.1 Aldear, adoçar e fazer trabalhar: a política do amansamento

Jorge Kagnãg Garcia mora atualmente na TI Nonoai onde se casou com Maria Kórin Constante. Ajudando vários antropólogos durante os processos de demarcação da TI⁵⁴, é sabedor de muitas histórias relacionadas com as diversas invasões desse território. Sua narrativa se inscreve na história do processo chamado por ele de “amansamento”. Esta tem lugar no primeiro território kaingang oficialmente reconhecido pelo governo brasileiro, hoje Terra Indígena Nonoai (RS).

Segundo Bringmann (2010, p. 138), uma nova fase missioneira começa em 1840 quando o Regente Imperial Araújo Lima convida missionários capuchinhos a se instalarem no Brasil. O decreto nº 426 de 24-07-1845, estabeleceu o “Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios”, mais conhecido como “Regimento das missões”. Em cada província elege-se um Diretor Geral dos Índios e diretores específicos para cada aldeamento instalado (MOREIRA NETO, 1971; BRINGMANN, 2010, p. 259). É a partir desse Regimento que surge a política oficial dos aldeamentos que tem como objetivo, no sul do país, concentrar os indígenas em espaços reduzidos para liberar as terras para a chegada de colonos europeus e de um mesmo golpe, pacificar os indígenas.

Em 1850, a lei nº 601, mais conhecida como “lei de terras” é implementada em todo o país e se constitui como um dos mais eficazes instrumentos de espoliação territorial para com os indígenas (MOREIRA NETO, 1971). Essa lei determina que as terras só podem ser adquiridas através de compra e delibera também quais são as terras devolutas do Império. Inserida num contexto de liberalismo econômico, seu objetivo é proteger os interesses dos fazendeiros. Em relação ao sul do país, Laroque (2000, p. 72) ressalta que essa lei permite a redução das terras indígenas sob o pretexto de serem improdutivas. Entretanto, as elites rurais encontrando-se insatisfeitas com a lei de terras de 1850, fazem aprovar uma nova lei que prejudica ainda mais os indígenas. Trata-se da lei 1.114 de 1860 através da qual o Governo Imperial autoriza o aforamento ou a venda das terras de antigas missões e aldeias indígenas que estivessem “abandonadas” (SIMONIAN, 1981).

54 Notadamente durante o processo de recuperação do território Capão Alto cujo laudo foi encabeçado pelo antropólogo Rogério Rosa.

O aldeamento de Nonoai é demarcado em 1846 pelo governo provincial⁵⁵. Em 1856, seus limites são finalmente definidos e a área totaliza “10 léguas⁵⁶ em quadrado” (BECKER, 1976, p. 61) tendo como limites ao norte do rio Uruguai; ao sul, o lajeado Papudo; ao leste, o rio Passo Fundo; ao oeste, o rio da Várzea. Após a consolidação do povoamento de Palmas (atual estado de Paraná), o presidente da província de São Paulo, Manoel da Fonseca Lima, entre finais de 1845 e início de 1846 encarrega o alferes Francisco Ferreira da Rocha Loures para abrir uma picada que possibilite a passagem pelos campos de Nonoai até Cruz Alta (LAROQUE, 2000, p. 62).

A empreitada levada a cabo pelo governo provincial não obtém os resultados esperados mesmo que muitos Kaingang fossem levados para Nonoai, pois as inimizades e tensões entre os grupos, acirradas pelas alianças que alguns grupos fazem com as Companhias de Pedestre para perseguir os indígenas não aldeados – autores das famosas correrias⁵⁷ – impossibilitavam que todos os Kaingang fiquem estabelecidos em um local só (LAROQUE, 2000). As Companhias de Pedestres chamadas também de Forças de Pedestres atuaram na vigilância dos aldeamentos, visando impedir as pressões dos “índios arredios” que resistiam ao aldeamento. Os Pedestres perseguiram também aos autores das correrias nas colônias e fazendas. As Companhias foram mobilizadas em diversos momentos, como a Companhia de Pedestres de Passo Fundo, criada em 1846 para controlar os ataques indígenas nas áreas de colonização, ou a Companhia de Pedestres de Nonoai, criada em 1847 para defender os indígenas aldeados de ataques dos “índios bravos”. O corpo destas companhias contava muitas vezes com soldados da Guarda Nacional e mesmo com indígenas que recebiam dinheiro para atuar na perseguição e captura de outros indígenas, como o bem conhecido e já mencionado cacique Condá (BRINGMANN, 2010, p. 89).

Missionários e administradores atuam a partir da metade do século XIX nos territórios kaingang enquanto colonos europeus e brasileiros se tornam grandes proprietários fundiários nos territórios conquistados. Os colonos europeus, italianos e alemães na sua maioria, mas também poloneses, ucranianos, etc. e geralmente de origem bastante humilde, chegam no Brasil a partir do início do século XIX e ganhando de parte do governo provincial, lotes de terras, ferramentas e sementes, são incentivados pelos governos e apoiados pelas forças militares a invadir e se instalar

55 Dois outros aldeamentos foram criados no mesmo período, o aldeamento de Guarita e o de Campo do meio.

56 428 mil hectares.

57 Sinônimo de assalto, as correrias eram estratégias de guerra utilizadas pelos Kaingang para desintrusar seus territórios. Organizados, os Kaingang assaltavam carroças ou casas dos colonos, queimavam suas “propriedades” e realizavam emboscadas com o objetivo de atemorizar os colonos e recuperar suas terras. Mota (1994) mostra muito bem como tais estratégias guerreiras foram utilizadas pelos colonos que tinham desavenças entre si. Além disso, as correrias dos Kaingang foram um verdadeiro pesadelo tanto pelos colonos quanto pelo governo.

nos territórios kaingang. Estes resistiram fervorosamente (LAROQUE, 2000; BRINGMANN, 2010).

A política dos aldeamentos se constitui como uma tríade que interliga a ação colonizadora e civilizatória do poder econômico (colonização) com o poder religioso (missão religiosa) e com o poder político (administração). O modo de governar deixa então para trás a modalidade da “guerra justa”. Entretanto, perpetua-se uma guerra de conquista que se implementa através do poder tutelar. Este se constitui ao redor de uma política de atração e pacificação que visa antes de tudo, a civilização dos indígenas mediante sua dominação política, territorial, econômica e espiritual. Segundo Lima (1995), os objetivos principais do poder tutelar podem ser resumidos da forma seguinte:

- A sedentarização dos indígenas e a obtenção da autoridade sobre eles podendo assim gerir suas ações e controlar suas vidas.
- A inserção de um sistema codificado de atribuições positivas e negativas.
- A formação e consolidação de órgãos que representem politicamente os indígenas já que esses são considerados como incapazes de se representar a si mesmos. (LIMA, 1995).

A narrativa de Kagnãg ressalta os “benefícios” que podem ser proporcionados caso os Kaingang optem pelo aldeamento, isto é, a sedentarização: “daí se você⁵⁸ achar o padre você não vai precisar mais trabalhar, vão te dar tudo.” Atrair e seduzir os indígenas oferecendo-os uma série de regalias foi uma estratégia de consolidação do poder político-territorial agenciado por uma articulação entre atores colonizadores, religiosos e militares, e um poder administrativo que, a partir da metade do século XIX, carrega consigo uma verdadeira “missão civilizatória” entre os indígenas. A chegada dos colonos europeus nos territórios kaingang instaura a segunda fase colonial, marcada por uma política de atração e sedução inscrita no Regime Tutelar.

O sistema codificado de atribuições positivas e negativas se exemplifica através da distribuição de regalias para os indígenas no intuito de convencê-los a se aldearem. Essas regalias podem adotar várias formas, desde bens materiais como alimentos, roupas, ferramentas ou dinheiro, até elementos simbólicos tais como títulos honoríficos como no caso do cacique Doble que recebeu o título de Brigadeiro, o maior título militar recebido por um Kaingang. A associação que o *kujà* faz entre a comida e o “amansamento” dos indígenas é pertinente: “os índios velhos, eles comem e eles vão ficando mansos”. Efetivamente, a doação de comida e outros bens atua como um mecanismo de atração dos indígenas não aldeados e de sedução dos que estão chegando no

58 É interessante ver que no relato do *kujà*, o contato com os padres acontece a partir da agência dos Kaingang: “se você achar o padre”, ressaltando assim a intencionalidade de alguns Kaingang em procurar – diante da falta de opções, as terras sendo já invadidas – os aldeamentos. Ver também Bringmann (2010).

aldeamento. Uma das preocupações principais dos missionários era que os Kaingang ficassem de forma permanente nos aldeamentos. Para isso, deviam, nas palavras de Alcida Ramos (2019), seduzir os indígenas com comida e bens. É por isso que, como ressalta Bringmann (2010, p. 145), os padres costumavam cobrar pouca produção de parte dos indígenas que eram incentivados a trabalhar. Estimulavam então os Kaingang a trabalharem em troca de recompensas como roupas, ferramentas e alimentos. Porém, ao relacionar amansamento e comida, Kagnãg se refere especificamente aos “índios velhos”, podemos imaginar que efetivamente, para os Kaingang de mais avançada idade, a opção do aldeamento resultava mais segura e cômoda que os acampamentos e as correrias contra colonizadores e outros indígenas aldeados, que aliás, tornavam-se cada vez mais difícil em vista das alianças que os missionários e militares faziam com os Kaingang no intuito de aldeá-los todos.

Entretanto, o papel de protetor-provedor que os missionários assumem, esconde uma política extremamente violenta em relação aos indígenas “rebeldes” que recusavam o aldeamento. Em Nonoai, a Companhia de Pedestre contava com a atuação de indígenas que, em troca dinheiro e títulos honoríficos perseguiram, capturavam e entregavam outros indígenas (BRINGMANN, 2010, p. 89). Segundo Moreira Neto (1972 apud. LAROQUE, 2000, p. 74), os fazendeiros e colonos atraíam os indígenas para depois “lançar um contra outro”, o que provocava uma situação de conflito permanente. Os fazendeiros e agentes governamentais vieram nas inimizades entre os Kaingang possibilidades para assentar seu poder, instrumentalizando essas desavenças em prol dos seus próprios interesses⁵⁹. Dessa maneira, caso os indígenas se resistissem ao aldeamento, a sedução transformava-se rapidamente em repressão e dominação sendo estes levados à força nos territórios controlados pelos militares e missionários. Integrar o aldeamento implicava necessariamente tornar-se dependente da assistência da administração, essa dependência transformava-se rapidamente em submissão: “Sob a máscara da generosidade ilimitada na distribuição de bens, o conquistador branco atrai o índio para a armadilha da dependência econômica irreversível”, resume Alcida Ramos (2019, p. 23).

O relato de Kagnãg também fala desta armadilha da dependência econômica. Na narrativa, o padre não pensa em matar os Kaingang, pensa em amansá-los. Para isso, além de comida, os Kaingang encontram na ceva do padre novos produtos em abundância: “balas, bolachinhas e lá estava cheio, tinha até cachaça ali dentro.” Cachaça (álcool na sua forma destilada) e açúcar foram,

59 O exemplo da fazenda 4 irmãos relatado por Bringmann (2010, p. 113-120) é ótimo para entender esta dinâmica.

conforme Veiga (2000, p. 65), dois produtos nocivos aos quais os Kaingang foram acostumados. A autora relata:

Os relatórios atestam também que o uso da cachaça teria sido disseminado, nesta época, como uma forma de manter a submissão dos Kaingang, obrigando-os a entregar sua produção por coisas de pouco valor, entre elas, a bebida. Muitos alambiques⁶⁰ foram montados dentro das próprias áreas indígenas, como, por exemplo, em Nonoai e Chimbangue. Com isso eles foram acostumados com dois produtos altamente nocivos à sua saúde: a cachaça e o açúcar, que antes, não conheciam.

Antigamente, entre os Kaingang, consumia-se bebidas fermentadas como o *kiki*, feita a base de mel, milho e água. Porém, o consumo era de uso ritual, o *kiki* se tomava durante o *kiki koi*, e, seguindo regras específicas (CRÉPEAU, 1994; 2008). A aparição do álcool destilado se constituiu, em toda América Latina, como uma poderosa arma da colonização (HEMMING, 1995; WATCHEL, 1998) e foi utilizado como um meio de dominação extremamente poderoso notadamente no que tange às relações econômicas. O álcool nos aldeamentos era por um lado combatido pelos representantes das igrejas e por outro fomentado pelos comerciantes que conseguiam, através da sua distribuição entre os indígenas, uma fonte significativa de lucro. Durante a época do SPI (1910-1967), os agentes civilizatórios associam o álcool à vadiagem e o consideram como um empecilho à produção econômica⁶¹. Os comerciantes porém, tiram proveito da adição dos indígenas às substâncias destiladas. João Azevedo Fernandes (2002, p. 40) relata, por exemplo, que no início dos anos 20, os comerciantes do norte de Minas Gerais se aproveitam dos Maxacali: “vendendo-lhes um litro de álcool puro por R\$10,00 ou trocando 80kg de feijão por uma garrafa de cachaça.” Da mesma maneira, com os Kaingang, os comerciantes se aproveitam da sua adição pelo álcool em prol dos seus benefícios econômicos. Conforme o relatório oficial do SPI: “os índios levavam suas quitandas aos comerciantes para comprar uma roupa e este lhe dava cachaça até embriagá-lo, depois tirava o vendido.” (BRASIL/SPI, 05-10-1944, p. 149).

A relação entre o consumo de álcool e a exploração da força de trabalho indígena indica outro objetivo da política dos aldeamentos que ainda não abordamos: tornar produtivos os territórios dos aldeamentos mediante a exploração do trabalho indígena. Como já ressaltamos, essa política tinha como objetivo a civilização dos indígenas e sua integração na sociedade nacional em construção. Leandro Rocha (1998, apud. BRINGMANN, 2010, p. 138) afirma que o Regimento das Missões: “deixou transparecer uma estreita associação entre as ideias da civilização e de religião

60 Sobre os alambiques e a dominação colonial, ver Braudel (1996).

61 Segundo os documentos oficiais do SPI, o trabalho forçado era considerado como uma ajuda para os indígenas deixarem de consumir álcool: “diárias, tarefas coletivas, trabalho do posto, cooperação na lavoura e outros misteres, a fim de que ocupem aí seu tempo, tirando o necessário para sua subsistência, evitando assim que saiam a perambular e beber.” (BRASIL/SPI 20-11-1945 apud. BRINGMANN, 2017, p. 143).

cristã”. Efetivamente, a atuação missioneira do século XIX se diferencia consideravelmente da do período colonial. Conforme Beozzo (1983, apud. BRINGMANN, 2010, p. 140):

Nos séculos XVI e XVII, o índio é antes de tudo o “gentio”, que se contrapõe a “cristão”, e o principal agente da empresa da “redução” do gentio à fé e à vassalagem do Rei é o missionário. Para o século XIX o índio é o “selvagem”, que se contrapõe ao “civilizado”, e por isso, ainda que o agente empregado possa ser o missionário, sua tarefa é mais civilizatória do que evangelizadora. Trata-se mais de integrar o índio à vida social pela instrução, tornando-o economicamente produtivo na lavoura, do que à vida da Igreja, pela catequese.

Os aldeamentos são então criados na ótica do poder tutelar e do controle dos movimentos e territórios dos indígenas. Balandier (2014, p. 35), afirma que a exploração econômica se apoia sobre uma tomada de posse política. A sedentarização dos Kaingang, através da política dos aldeamentos serve também interesses econômicos. Isto é justamente ressaltado pelo *kujà* Jorge Kagnãg Garcia na sua narrativa. Segundo nosso interlocutor, quando os padres chegam no território kaingang, fazem primeiramente uma “ceva”, isto é, uma lavoura, empreitada que para ser realizada, precisa da mão de obra dos indígenas: “vamos precisar de todos para fazer essa ceva aí.” Além de catequizar os indígenas, os padres estavam encarregados também de submetê-los ao trabalho, uma missão que tem como objetivo economizar dinheiro, deixando de dispensar grandes quantias de recursos na administração dos indígenas (BRINGMANN, 2010, p. 106) e por outro, desenvolver obras públicas como a abertura de estradas utilizando sua força de trabalho gratuita. Não é por acaso se Kagnãg associa, na sua narrativa, o padre a um patrão: “enxergaram aquele patrão, um padre”. A ideia do “índio produtivo” é ressaltada nos “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” mencionados anteriormente. Segundo o texto, os indígenas devem vir a constituir-se em mão de obra para empreendimentos privados e públicos (art. 38-41, apud. PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 82).

Parte da missão civilizatória dos padres e administradores no século XIX foi a “instrução”, que se traduz para Jorge Garcia com o nascimento da escrita e da tradução, isto é, a aprendizagem do português para os Kaingang e uma apropriação das línguas nativas por parte dos padres: “E aí ele queria saber o nome que para nós é: *inh jiji nĩgru* que é a unha. E o padre [imitando uma anotação] e daí ele começou a aprender com ele [...]”.⁶²

As primeiras escolas são criadas pelos padres no interior dos aldeamentos, porém, como ressalta Bringmann (2010, p. 143), as crianças kaingang afastam-se rapidamente delas, certamente

62 Já desde o início do século XIX, há registros que apontam à batismos católicos e trocas de nome dos Kaingang. Como ressalta Rogério Rosa (2005a, p. 105), em 1818, contava-se com 221 Kaingang batizados e 12 casamentos sacramentais, alguns anos depois, em 1824, os números aumentaram consideravelmente, contavam-se 405 batismos.

por causa dos métodos rígidos dos padres e dos seus castigos. Porém a palavra escrita⁶³ como ressalta González Stephan (1996, apud. CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 88): “constrói leis e identidades nacionais, planeja programas modernizadores, organiza a compreensão do mundo em termos de inclusões e exclusões.” A política oficial dos aldeamentos implementa um novo aparato político-administrativo que ao centralizar o poder e institucionalizá-lo, instaura uma nova relação entre os kaingang e seu território. A narrativa do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia nos explica como esse processo de territorialização foi entendido e vivido pelos Kaingang de Nonoai. Entendendo-o como uma política do amansamento, o *kujà* aponta às transformações que a ação colonizadora e civilizadora teve nas relações sociais, territoriais, políticas, econômicas dos Kaingang, mas também, nas relações intersubjetivas. Tornar-se “manso” significa aceitar trabalhar para outros em troca de comida e resulta na adoção de um padrão de vida mais sedentário (através por exemplo do consumo e da adição ao açúcar e à cachaça), também, resulta em uma mudança nas práticas guerreiras dos Kaingang. Entretanto, como ressalta João Pacheco de Oliveira (2016), o processo de territorialização não deve ser entendido como se fosse dirigido unicamente por forças externas. A narrativa apresentada aponta também às decisões dos Kaingang, e nesse caso específico, é uma mulher *kujà*, inserida em uma nova situação histórica permeada pelo nascimento de um Estado-nação, que incentivou os Kaingang a adaptarem suas estratégias políticas, econômicas e territoriais a esse novo contexto.

1.2.2 O amansamento na memória dos Kaingang

Os padres chegam no lugar onde os indígenas estão morando, do jeito deles, com suas casas, seus vestidos e seus filhos, e querem fazer uma lavoura (ceva). Para isso, precisam da força de tudo mundo, inclusive dos Kaingang. O projeto dos padres, como ressaltamos anteriormente, é amansar os indígenas. Foi o macaco – criado pela *kujà* – quem encontra o padre. É de ressaltar que não são os padres que acham os indígenas, mas o contrário. A mulher velha e *kujà* é a primeira kaingang humana a ser confrontada à civilização, associada aqui à cachaça, às bolachas e balas. Chama os homens guerreiros que se aprontam para a guerra, dispostos a matar o padre. Mas, um

63 A esse respeito, Ailton Krenak por exemplo critica políticas que se foquem na alfabetização de toda a população brasileira. Segundo o autor, acabar com o analfabetismo equivale a acabar com uma tradição de saberes inscritos na memória oral, citando o autor: “não deixar ninguém sem a prática da escrita e da leitura, significa que você vai colonizar os últimos redutos de memória decente que ainda não foi invadido pela palhaçada colonial que domina todo o mundo, desde a religião até o consumo do último biscoitinho do mercado. Aí você vai realmente assolar as pessoas, as nossas avós, as nossas tias, os nossos avôs, os nossos padrinhos, aquelas pessoas que sabem benzer alguém, aquelas pessoas que sabem curar alguém, sabem fazer um chá, fazer um remédio. Essas pessoas todas são esses “ignorantes analfabetos” que o Cristóvão [Buarque] queria acabar com eles.” (KRENAK, 2015, p. 342).

dos guerreiros lembra da *kujà* contando-lhe sobre Deus, que vestia de branco. Vendo o padre com roupa branca e brincando com o macaco, decidem levá-lo para suas moradias e apresentá-lo à *kujà*. Com receio que o padre mate os Kaingang, a *kujà* decide encerrar e vigiá-lo na comunidade. Porém, a atitude do padre é logo entendida como pacífica e através da sua oferta de comida, doces e cachaça, este consegue atrair as pessoas para o aldeamento, inclusive “os negros”.

Mota (1994) ressalta que muitos Kaingang viram nos aldeamentos, por um lado uma fonte de recursos materiais e alimentos, e por outro, um refúgio quando se encontravam enfraquecidos nas guerras contra os brancos e outros inimigos. Em certa medida, o aldeamento era uma opção estratégica sabendo que uma vez sob a “proteção” dos padres, receberiam alimentos, roupas e outros produtos. Entretanto, o aldeamento não era necessariamente visto como definitivo. Como ressalta Bringmann (2010), frequentemente, após terem recebido estoques de roupas e alimentos, os Kaingang voltavam para os matos onde podiam permanecer por longos períodos. Tais atitudes inviabilizavam os resultados produtivos da política dos aldeamentos, o que indignava as autoridades provinciais. O relatório de Soares d’Andrea, presidente da província de Rio Grande do Sul em 1840 e de 1848 a 1850 exemplifica:

Estes índios foram chamados a nós por homens que só consultarão o medo, e não as conveniências da sociedade, assim prometterão lhes tudo quanto quizerão, e não lhes fizeram sentir, que quem quer comer deve trabalhar. Disto tem resultado, que os índios de Nonohay entendem que devem estar de braços encruzados, esperando que lhes mettão o comer na bocca; e os indivíduos que ate agora se tem proposto a guiar a civilização so sabem representar que se precisão muitas rações, e muito vestuário, como se fosse para termos a honra de sustentar mandriões, que se procura a civilização dos Índios. (Relatório do Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Francisco José de Souza Soares d’Andrea, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial. Porto Alegre, Typog do Porto-Alegrense, 1849. p.9, apud. BRINGMANN, 2010, p. 105)

A estratégia da atração e da sedução tinha por objetivo controlar as ações dos indígenas aldeados. Porém, os Kaingang atuaram nos aldeamentos segundo sua própria interpretação dos acontecimentos, e viam neles fontes de recursos e alianças circunstanciais sem portanto abandonar a vida livre das matas. Os mesmos Kaingang podiam ser ao mesmo tempo aldeados e desertores já que a condição de aldeados não era concebida por eles como permanente. Como ressalta Bringmann (2010, p. 106) na visão dos Kaingang, eram eles que mantinham o controle sobre os brancos e não o contrário. A narrativa de Jorge Garcia assim como a do presidente da província do Rio Grande do Sul aponta a essa mesma ideia.

O amansamento tem seu reflexo também na relação entre os Kaingang e o padre que, é preciso ressaltar, é mediada pelo macaco *kajêr* que aparece na narrativa como o animal que

acompanha os Kaingang na relação do contato. Ele é de fato, o primeiro em fazer contato com o padre com quem brinca embaixo de uma samambaia preta. Diferentemente do mito de origem, narrado por Arak-Xó que apresentamos na introdução e segundo o qual os macacos são antigos Kaingang que tinham sido transformados após o dilúvio, na narrativa de Kagnãg, o macaco é criado pela velha *kujà* que o manda a colher frutas e logo a acompanhar os guerreiros até os campos onde se encontra a comida em abundância. Os Kaingang vão em direção ao padre preparados para a guerra: “os guerreiros dela estavam prontos para a guerra para matar juntos o não índio [...] mandaram aí umas 20 pessoas, briguentos, guerreiros, armados com flecha, cacete ali, lanças.” Porém, decidem não matá-lo, porque ele está vestido de branco e, por isso, poderia ser Deus. Crépeau (2015, p. 236) ressalta que as entidades mestras são chamadas com o sufixo *tóg*: *mĩgtóg* é o mestre dos jaguares, *kajẽrtóg* o mestre dos macacos etc. Eles têm como característica a brancura. Na narrativa acima exposta, um dos guerreiros afirma que a *kujà* dizia que Deus – que seguindo a lógica das entidades mestras foi também chamado de *kaikãtóg* (mestre do céu)⁶⁴ – também veste de branco. O padre é então enxergado sendo possivelmente Deus e, por isso, é levado vivo até o local de moradia dos Kaingang.

No entanto, nessa empreitada, o macaco tem um papel fundamental, ele se assusta de ver os Kaingang todos preparados para a guerra e fica bravo com eles. Se na primeira parte do capítulo apontamos para a coragem como um valor importante para a ação política guerreira dos Kaingang, vemos que aqui, em uma situação histórica diferente, agrega-se à coragem (ainda visível pela atitude apronta dos guerreiros), a importância do pensar estratégico. O padre foi levado para morar com os Kaingang e ali “não precisariam de trabalhar” porque os padres “te vão dar tudo”. Não matar o padre é abrir a possibilidade de conseguir alimentos, roupas etc. em abundância e para sempre.

Amansar também é pacificar, e como veremos no próximo capítulo, a política dos aldeamentos e o “amansamento” dos Kaingang foi o início do poder tutelar que com o surgimento do SPI no início do século XX, virá se consolidar de acordo com preceitos positivistas. Nesta nova fase colonial, uma colonização dos povos indígenas pelo Estado brasileiro, as estratégias diante da violência tutelar e dos seus representantes se modificam.

Na narrativa apresentada por Kagnãg, mais uma vez, é uma mulher velha que acaba tomando a decisão. É ela que aparece como a autoridade da comunidade e ela decide deixar o padre vivo. Porém, Kagnãg, além de colocar em perspectiva a importância do protagonismo dos Kaingang

⁶⁴ Para mais detalhes ver mais adiante no capítulo 8.

no processo do amansamento, explica como este se realizou por parte dos padres e porque, na sua visão retrospectiva, “está tudo errado”:

Já começando do fundo porque que o CIMI [Conselho Indigenista Missionário⁶⁵] tem um compromisso com nós que foi eles primeiro que para não matar tudo os índios, milhares de índios que eles mataram, eles ficaram com dó: “deixa com nós que vamos a amansar os índios”, então eles amansaram nós e começaram a dar estudos para os índios. O índio pensa diferente hoje só que só fizeram trabalhar, criar porco, galinha então o índio ele foi judiado eles botaram líder até aqueles que não queriam trabalhar, eles faziam trabalhar obrigado. É que o índio não era do serviço, e muitos corriam para se esconder e se pegavam eles levavam trabalhar obrigado. Eu calculo, na minha visão que está tudo errado. Então os padres que iam naquela empreitada de amansar os índios, então eles levavam tudo de parte em parte e eles começaram a entrar cada parte de onde eles entravam tem uma história que sempre é diferente a história.

Após uma política baseada na guerra justa e no extermínio, os indígenas passam a ser alvos de uma missão civilizatória que combinou a catequese com o trabalho forçado e a incorporação na sociedade nacional através de métodos disciplinares. A obrigação de abandonar seus costumes, inclusive de transformar sua organização política ao “colocar um líder”, e a imposição da língua portuguesa são consequências dessa empreitada. Este processo civilizatório forma parte da memória histórica compartilhada dos Kaingang, mesmo que como ressalta Kagnãg: “cada lugar tem sua história e em cada lugar, a história é diferente” apontando assim à pluralidade de interpretações e lembranças possíveis entre os Kaingang.

Buscamos aqui abordar a história kaingang desde perspectivas diferentes e complementares, mostrando como elas se articulam. Como ressalta João Pacheco de Oliveira (2012, p. 17), os costumes e princípios organizativos de um povo existem interligados e articulados com determinações e projetos da sociedade nacional. Transformam-se e se reelaboram, articulando-se com processos históricos que são vividos, lembrados e interpretados de maneira diferente, dependendo do nosso lugar na sociedade. Da mesma maneira, conforme quem narra os acontecimentos, e para quem os narra, a história muda de foco. Os relatos históricos dos Kaingang apresentados aqui se aproximam da atuação dos seus antepassados antes que dos colonizadores, questionando assim uma história oficial, linear e unidirecional, escrita pelos “vencedores”, como já ressaltava Walter Benjamin (1987). Porém, a história narrada pelos Kaingang não é nem a história dos vencidos, nem uma história narrada pelos vencidos. As duas narrativas deixam transparecer um claro rechaço do papel de vítima, no qual o indigenismo costuma colocar as populações indígenas,

65 O CIMI é um órgão ligado à igreja católica e à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que nasce em 1972, em plena ditadura militar. Por apoiar e fornecer assistência aos indígenas, sobretudo no que tange aos processos de demarcação de terras (apoio material e assistência jurídica) é considerado como um órgão no qual podem confiar. Aqui, Jorge associa o CIMI à igreja católica e aos padres anteriormente mencionados.

reatualizando dessa maneira um papel paternalista e tutelar. Estas duas narrativas testemunham do protagonismo e das decisões tomadas pelos Kaingang na construção do Brasil. As alianças que assumiram, as que negaram, as correrias e os aldeamentos foram resultados também da sua atuação, das suas estratégias, da sua organização e escolhas políticas. Contra sua invisibilidade na história oficial e contra a vitimização ressaltada pelo indigenismo estatal, as narrativas históricas kaingang se encravam na história brasileira e desafiam a memória nacional.

O “tempo do amansamento” constitui-se, porém como o início de um processo lembrado por ser “tudo errado” como ressalta o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia. Controle social, exploração do trabalho e sedentarização forçada são algumas das ferramentas utilizadas pelas políticas indigenistas do fim do século XIX. As políticas utilizadas são, entretanto associadas à constituição do Estado-nação e ao desenvolvimento econômico do país inserido no sistema-mundo-moderno-colonial e submetido aos interesses dos impérios capitalistas (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992).

Longe de ser uma etapa cronológica da história das populações indígenas, o “tempo do amansamento” reverbera-se nos anos posteriores ao fim da política dos aldeamentos. É durante essa época que o Regime Tutelar se fortalece enquanto eixo central da colonialidade do poder no Brasil. Em relação às populações indígenas, o poder tutelar se materializa na construção do indigenismo como ideologia e política na gestão dos territórios e dos corpos dessas populações (FERREIRA, 2007, p. 211). É, entretanto, durante a época do SPI (1910-1967), e talvez mais especificamente no Rio Grande do Sul, a partir da década dos anos 1940, que os efeitos do protecionismo e da tutela, que alias, se transformam em uma verdadeira política de cativeiro, atingem com mais profundidade os territórios, os corpos, a organização econômica, social, política e espiritual, assim como as relações intersubjetivas, dos Kaingang.

Abordaremos no próximo capítulo o tempo do SPI desde a história oral, nos remetendo também a trabalhos etnográficos e a fontes históricas secundárias, que nos ajudam a entender as transformações e os impactos provocados pelas políticas indigenistas na vida dos Kaingang e, além disso, entendermos de forma mais profunda as relações e os jogos de poder entre as instituições estatais, os setores econômicos (privados e públicos) e as populações indígenas que passam a ser consideradas como trabalhadores nacionais, sem entretanto, deixarem de ser classificadas como “índios”, isto é, constantemente identificadas em relação a sua condição de colonizado (BONFILL-BATALLA, 1992) e consideradas pelo resto da sociedade brasileira como racialmente inferiores.

Capítulo 2

O Tempo do Cativo

Processos de Territorialização e Capitalismo Colonial/Moderno no Rio Grande do Sul (1941-1977)

No primeiro capítulo abordamos a história do Brasil a partir de narrativas históricas kaingang e ressaltamos o “tempo do amansamento” como marco temporal referente à época e à política oficial dos aldeamentos que se consolida com o nascimento do Estado-nação do Brasil. Como primeira fase da pacificação, o “tempo do amansamento” configurou uma série de novas relações sociais, transformações sociopolíticas e processos intersubjetivos entre os Kaingang, notadamente ligados ao confinamento territorial e, em certa medida, à retirada da autonomia e da liberdade. Lembrado entre os Kaingang como “tempo do cativo” ou “tempo do *panelão*”, a política indigenista do século XX associada ao Regime Tutelar e à integração forçada das populações indígenas ao Estado brasileiro é considerada hoje por muitos deles como uma política genocida, de esbulho territorial, exploração do trabalho e intensa repressão. Buscamos esboçar aqui uma etnografia da colonialidade do poder entre os Kaingang no Rio Grande do Sul durante a gestão do SPI, do governo do estado do RS e da FUNAI, desde o início do século XX até finais dos anos 70 quando os Kaingang se juntam e organizam um movimento de “desintrusão”⁶⁶ e recuperação dos seus territórios.

O projeto civilizatório (BONFIL-BATALLA, 1987; 1991) , ou “missão civilizatória”⁶⁷ (BALANDIER, 2014), inscreve-se na ideologia evolucionista e positivista que impregnou a Europa a partir da época do século das luzes, também conhecida como “iluminismo”. Como resume Norbert Elias (1993), esta civilização é a que confere distinção e superioridade aos ocidentais. Os países considerados pelo Ocidente como subdesenvolvidos devem ter um único destino: sua emancipação através do processo civilizatório (DUSSEL, 1993). Este processo, que se impôs sobre os povos originários, se inscreve diretamente na política de modernização do país e tinha como objetivo otimizar a produção, isto é, o rendimento econômico das elites locais e do próprio Estado no intuito de se inserir e competir no sistema-mundo.

66 Assim foi chamada a retirada dos não indígenas dos territórios dos Kaingang em finais dos anos 1970.

67 Georges Balandier enfatiza que tal expressão nasce com a política de Napoleão III na expansão colonial da França na Ásia, Oceania e África.

A política indigenista do século XX constitui-se como a terceira onda de colonização sobre os povos indígenas no sul do Brasil, uma colonização encabeçada pelo Estado brasileiro através das suas instituições governamentais, notadamente o SPI e, depois a FUNAI, órgãos federais que foram encarregados de gestionar, “cuidar”, e vigiar essas populações, tornando-as trabalhadores ao serviço da nação e dependentes do sistema capitalista colonial e do Estado.

Os Postos Indígenas (PI) administrados pelo SPI no Rio Grande do Sul são a partir de meados dos anos 1950 considerados como empresas capitalistas modernas (ROCHA, 1993). Desta maneira, neste capítulo, analisaremos as particularidades das relações de exploração forjadas neste contexto específico de capitalismo colonial/moderno (QUINTERO, 2015c) através da concatenação das trajetórias centrais dos processos de expropriação dos territórios indígenas, sedentarização e realocação, associados ao controle repressivo da população, da reconfiguração da sua organização social, e da dependência do setor capitalista para a reprodução da vida (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020).

Para isso, separei o capítulo nas três fases do projeto civilizatório levado a cabo pelo Estado brasileiro contra os coletivos kaingang e que se articulam entre si dentro da matriz colonial que os engloba. Buscamos apontar à intencionalidade das instituições governamentais para tornar os Kaingang trabalhadores explorados e “índios brasileiros” ou “índios gaúchos”, duas categorias sócio-étnicas que são até hoje assumidas e reivindicadas pelos Kaingang. Embora o projeto civilizatório buscasse que os indígenas se tornassem trabalhadores nacionais, era do interesse dos governantes que seguissem sendo considerados “índios”, isto é, racialmente inferiores aos descendentes europeus que colonizaram a região sul do país. Dessa maneira, estas populações eram exploradas pelo Estado que implementou políticas de gestão tutelar, buscando tornar os indígenas cada vez mais dependentes de uma administração que, sob a máscara da proteção, instaurou um regime de exploração e perpetuou assim uma política de extermínio dos povos originários. Conforme Darcy Ribeiro (1970, p. 88, apud. RAMOS, 2019, p. 21), durante a época do SPI, entre 1900 e 1957, estima-se que 87 grupos indígenas foram extintos. Este período constitui-se assim como um dos picos maiores de depopulação indígena.

O projeto civilizatório provocou uma série de transformações na organização social, política e espiritual dos Kaingang notadamente através de vários mecanismos de controle social e perseguição das suas práticas xamânicas e rituais. A implementação das escolas e através delas de símbolos que apelam ao hoje tão naturalizado, “sentimento nacional”, constituíram-se portanto como ferramentas de pacificação e controle social que visavam a dominação dessas populações.

Porém, é impossível desvincular a empreitada pacificadora e nacionalizadora da expansão do capitalismo.

A dominação das populações indígenas tornou-se uma necessidade para a expansão do capitalismo mundial. Nesse sentido, a política indigenista, a partir do início dos anos 1940, no RS, encontra-se diretamente subordinada às dinâmicas econômicas locais e globais que abordaremos na segunda parte desse capítulo. Durante a época do SPI, os Kaingang foram despossuídos das suas terras, vistos pelos agentes do Estado como mão de obra a serviço do capitalismo mundial e dos interesses econômicos regionais. Os impactos de tais expropriações têm até hoje consequências e repercussões em muitos aspectos da vida dos Kaingang. Neste segundo subcapítulo, nossa análise se centra nas diversas dinâmicas e processos agenciados pelos órgãos estatais para subordinar e explorar a população kaingang visando a acumulação do capital (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020).

A última fase do projeto civilizatório diz respeito às mudanças relativas às relações de gênero. Este subcapítulo busca apresentar os impactos das políticas civilizatórias vividas pelas mulheres. A exploração do trabalho indígena atingiu de forma brutal os corpos destas, que foram alvos de uma forma de dominação específica. Além disso, as transformações na organização política dos Kaingang provocada pela gestão indigenista estatal nos seus territórios, fomentou o desenvolvimento de formas específicas de violência e dominação contra as mulheres que passaram a ser subjugadas também por seus companheiros.

A elaboração desse capítulo foi realizada através da memória oral dos Kaingang, cujos parentes viveram a política indigenista nos Toldos Ventarra (extinto em 1963 e recuperado em 1993) e Votouro⁶⁸ (sob administração do governo do estado até o início dos anos 1960). Estes depoimentos se articulam com fontes históricas e etnográficas secundárias e documentos oriundos de registros oficiais.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN) nasce em 1910, sob o incentivo do Marechal Cândido Rondon, muito influenciado pela ideologia positivista de Auguste Comte. O Marechal via na pacificação e na civilização das populações indígenas uma etapa necessária para o desenvolvimento do país. Amparados pelo governo, os indígenas eram considerados como: “susceptíveis de progredir industrialmente” (RIBEIRO, D.

68 Toldo era a denominação das aldeias kaingang por parte do governo do estado do RS. Quando o SPI assumiu a gestão de alguns “Toldos” no estado, estes passaram a ser chamados de “Postos”. No decorrer da tese, nos referiremos a “Toldos” em referência aos territórios sob a gestão do governo do estado e a “Postos” para os territórios controlados pelo órgão federal, o SPI.

1977, p. 134). A tarefa de “modernização” dessas populações não poderia, porém, se realizar sem a incorporação de uma série de normas, valores, costumes e usos “brasileiros” – ou no nosso caso – “gaúchos”, inseridos em uma dinâmica econômica e política muito alheia às suas referências.

É de ressaltar que o SPI nasce após polêmicas relacionadas a debates indigenistas. O alemão Albert Fric indignou-se, em 1908 durante o Congresso dos Americanistas em Viena diante da publicação na revista do Museu Paulista do artigo de Von Ihering no qual o jurista ressalta que: “[...] Como os Caingangs são um empecilho para a colonização das regiões dos sertões que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não, o seu extermínio” (GAGLIARDI, 1989 apud. ROSA, R. 2005a). Considerando a dificuldade que os Kaingang colocavam na empreitada colonizadora na região sul do país, Von Ihering e seus seguidores afirmavam que os indígenas considerados como rebeldes deveriam ser exterminados, contrariamente aos positivistas que, seguidores de Auguste Comte e da filosofia iluminista, acreditavam na integração dos indígenas na sociedade nacional através da sua participação nas atividades produtivas. Porém, como foi revelado pelo recém publicado Relatório Figueiredo (RF)⁶⁹, a ideologia protecionista mobilizada pelo Estado brasileiro, no que tange à gestão das populações indígenas, funcionou como uma cortina de fumaça escondendo todo tipo de violência institucional, incluindo abusos de poder, autoritarismo, corrupção, tortura, assassinatos e esbulho territorial, mas também descaso e abandono⁷⁰.

A política indigenista no início do Século XX no Rio Grande do Sul

No Rio Grande do Sul, o Partido Republicano Rio-Grandense começou a difundir as ideias positivistas notadamente através de um jornal: “A Federação”. Entre as ideias divulgadas, se difundia a crença na possibilidade de incorporar os indígenas à sociedade brasileira através de um processo civilizatório. É dessa maneira que a Diretoria de Terras e Colonização (DTC) fica submetida à Secretaria das Obras Públicas (SOP), que organiza, a partir de 1908 a “Proteção

69 O Relatório Figueiredo (RF) é o resultado de uma investigação, realizada em plena ditadura (1963 a 1967), a pedido do então ministro do Interior, Albuquerque Lima. O presidente da comissão, Jader de Figueiredo Correa percorreu mais de cem Postos Indígenas em todo o país com a finalidade de investigar a atuação do SPI. Ao fim, produziu um relatório de sete mil páginas, onde constam os mais diversos tipos de violência praticados pelos funcionários do órgão indigenista contra as populações indígenas em todo o país. Após 45 anos desaparecido por ser supostamente eliminado em um incêndio no Ministério da Agricultura, o Relatório foi encontrado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro contendo 29 dos 30 tomos originais. Após a sua liberação e publicação em 2013, muitos pesquisadores se empenham em reconstituir a história da violência institucional vivida pelos povos indígenas nessa época. É de ressaltar que apesar da apresentação de provas circunstanciais dos crimes cometidos, não há conhecimento de processos judiciais contra os agentes do SPI. A Comissão Nacional da Verdade (CNV) destaca essa impunidade.

70 Entre 1946 e 1988, são: “ao menos 8.350 indígenas mortos [...] em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou de sua omissão”, isso contando apenas os casos destacados no levantamento da Comissão da Verdade (CNV, vol. II, Texto 5: 205, apud. RAMOS, 2019).

Fraterna aos Indígenas do Rio Grande do Sul.” Em 1908 Carlos Barbosa Gonçalves, então governador do estado, nomeia como Chefe da DTC o engenheiro Carlos Torres Gonçalves. Porém, em 20 de junho de 1910, o SPILTN é instituído pelo decreto do Governo Federal nº 8.072 e em 26 de outubro desse mesmo ano a sede da Inspeção é instalada em Porto Alegre. Essa sede foi dirigida até 1911 pelo engenheiro João José Pereira Parobé e logo por Raul Abbott, os dois eram ligados à SOP, pelo qual o órgão federal não interferiu diretamente nos planos da política indigenista do governo do estado⁷¹. Em 1912, as inspeções do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina são unidas e transferidas para Santa Catarina e em 1913 o quadro de funcionários e as verbas do órgão são reduzidas. O Marechal Rondon pede demissão da direção do SPILTN e, ao reconhecer o trabalho do governo do estado do RS conclamou o estado a assumir novamente a proteção das populações indígenas. Em 1917, a DTC atende aquela solicitação conseguindo finalmente aprovar seu pedido de liberação de verbas (SIMONIAN, 1981, p. 87).

Em 1916, Torres Gonçalves elabora uma série de instruções que foram aprovadas pelo SPI em 1917:

1º - Junto a cada toldo será admitido um encarregado, reconhecido como homem moralizado, casado, que sabe ler, escrever e contar, que conheça as regras práticas fundamentais sobre as culturas mais vulgares interessado à alimentação e tenha conhecimentos gerais de carpintaria.

2º - Por intermédio destes encarregados será prestada aos índios a proteção fundamental de que carecem: a) guiando-os e auxiliando-os na construção das suas habitações (geralmente de madeira), segundo pequenos projetos fornecidos pelas Comissões de Terras e Colonização a que estiverem sujeitos, iguais ou análogos aos tipos fornecidos (...).

3º - Serão fornecidas aos Índios as ferramentas e sementes necessárias. As ferramentas não serão propriedade individual deles, porém fornecidas nas ocasiões em que elas careçam, e em seguida recolhidas ao depósito.

4º - Os encarregados dos toldos ficam diretamente subordinados às Comissões de Terras e Colonização respectivamente mais próximas, as quais realizarão a fiscalização dos trabalhos dos toldos e aplicação das verbas por intermédio de seus diversos funcionários (...).

5º - É assegurada aos Índios a mais completa liberdade de se organizarem como melhor lhes parecer, e especialmente serão respeitadas as autoridades que houverem instituído entre si, sem indagar do acerto de tais escolhas (...). (Relatório da SOP, 1917, p.43 apud. RODRIGUES, C., 2006, p. 9)

A DTC era um órgão central que se dividia em várias seções regionais, as Comissões de Terras e Colonização (CTC). Cada comissão era representada por um chefe, nomeado por

71 Torres Gonçalves celebra a decretação do SPI em nível federal associando-a a uma “medida republicana e altamente patriótica”. Porém, ressalta que o estado do RS deve ficar responsável pela assistência aos indígenas: “o Rio Grande do Sul deve ele próprio realizar a dupla proteção instituída, sem por isso deixar de aceitar todo o concurso que a União lhe puder prestar” (SPONCHIADO, 2000, p. 98).

indicação da DTC que busca nomear para cada CTC um “mestre carpinteiro” que tem como função: “ajudar no desenvolvimento do toldo” como também ensinar o básico para as crianças (ler, escrever etc.). Porém, tais mestres carpinteiros acabaram atuando somente nos toldos de Inhacorá e Guarita.

O governo do estado demarca entre 1911 e 1918 as terras de 12 Toldos Indígenas existentes no Rio Grande do Sul⁷²: Inhacorá, Guarita e Nonohay (pertencendo ao município de Palmeira das Missões); Serrinha, Fachinal e Caseiros (no município de Lagoa Vermelha); Lagoão (município de Soledade), Carreteiro, Ventarra, Erechim, Votouro e Ligeiro (município de Passo Fundo)⁷³. Este Toldo é o único do estado que ficaria submetido diretamente ao SPILTN, órgão federal. Neste local, em meados de 1914 é criado um Centro Agrícola Indígena através de uma parceria da DTC e da Diretoria do SPI⁷⁴ (SPONCHIADO, 2000).

Em 1922, um Novo Regulamento de Terras e Povoamento é elaborado por Torres Gonçalves. Segundo Pezat (1997), esse regimento estabelece uma série de vantagens para que os colonos adquirissem lotes de terra como, por exemplo, a possibilidade de trabalhar nas obras do estado em troca de terra (ou de uma redução sobre o valor a ser pago). Esse novo regulamento facilita a entrada, nos territórios indígenas, dos colonos que são vistos como elementos civilizadores e modernizadores da região. Estes são então encorajados a se relacionar com os indígenas para “ensiná-los” técnicas agrícolas⁷⁵. Como afirma Simonian (1981) e como podemos analisar ao ler as instruções da DTC de 1916, os decretos, regulamentos e instruções do governo do estado do RS em relação à política indigenista são influenciados pela legislação federal. Além disso, a política indigenista do estado, na primeira metade do século XX está diretamente relacionada com as políticas de colonização da região. As matas, onde maiormente residem os Kaingang, são vistas como reservas de madeira pela Diretoria. Dessa maneira, a demarcação dos Toldos Indígenas garante possibilidades futuras de extração e comercialização de madeira, assegurando lucros para o governo do estado. Além disso, existe durante toda a atuação do SPI no Rio Grande do Sul certa

72 Como ressalta Braga (2015, p. 52) em um dos relatórios de Torres Gonçalves, ele afirma que: “junto e estes toldos demarcados existiam várias outras pequenas aldeias espalhadas no Rio Grande do Sul”. Não citando nome nem localização, as intenções da política indigenista do estado se focava muito mais na continuidade da redução dos indígenas em toldos já identificados que na criação de toldos nos territórios habitados por eles.

73 Algumas dessas áreas como Nonoai e Guarita, tinham sido demarcadas durante a política oficial dos aldeamentos em meado do século XIX como vimos no capítulo 1. No que se refere aos Toldos Votouro e Ventarra, os abordaremos como maiores detalhes no capítulo 3.

74 Na sua dissertação de mestrado, Braga (2015, p. 59) aponta que a reserva de Ligeiro serviu de “laboratório” para a implantação de um modelo de projeto civilizatório pensado pela República para com os indígenas.

75 Os indígenas viraram muito rapidamente peões dos colonos que, após ter comprado “terras devolutas” do governo estadual – que de fato pertenciam às populações indígenas, como o caso da “Colônia Erechim” – passaram a explorar os indígenas nas suas fazendas.

colaboração entre a gestão indigenista estadual e a federal, o que foi fundamental para assegurar, sobre essas populações, um controle social e territorial disfarçado de assistencialismo.

Entretanto, quando em 1928, Getúlio Vargas é eleito presidente do estado, a preocupação com os indígenas no Rio Grande do Sul se torna de menor importância para os governantes. O presidente extingue a DTC e cria outro órgão, a Diretoria de Agricultura Indústria e Comércio (DAIC), submetida à SOP. Durante a década dos anos 1930, como ressalta Bringmann (2017), as áreas indígenas no RS são constantemente invadidas por colonos sem que o governo estadual intervenha na “proteção” dos indígenas, deixando inclusive de enviar subsídios suficientes para seu sustento. Na mesma época, o órgão federal classifica os indígenas em quatro categorias que servem de guia para orientar as políticas civilizatórias:

- 1) Índios nômades
- 2) Índios aldeados ou arrendados
- 3) Índios pertencentes a povoações indígenas
- 4) Índios em centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com os civilizados (LIMA, 1995)

Estas categorias são invenções do Estado brasileiro que formam parte de uma ideologia evolucionista segundo a qual os indígenas, mediante um processo de aprendizagem e contato com agentes civilizadores, integrariam pouco a pouco a sociedade brasileira. Dessa maneira, esses mecanismos de classificação da população encontram-se diretamente a serviço da colonização. Assim, diferenciam-se as populações originárias por seu grau de proximidade com a civilização, catalogando-as nessas categorias para que os agentes indigenistas possam adaptar suas políticas com maior eficiência⁷⁶. Nas décadas dos anos 1930 e 1940, a construção da nação brasileira acompanha-se com o desenvolvimento econômico focado na industrialização. A era Vargas assume orientações modernizantes e o Brasil começa a incorporar o modelo de produção baseado na monocultura (BRUM, 1988). Em 1939, após uma realocação de verbas para a “proteção” dos indígenas, o SPI se reorganiza e fica novamente submetido ao Ministério da Agricultura⁷⁷ e pode então expandir sua ação em diversas áreas indígenas do Brasil⁷⁸. No RS, a presença do SPI reiniciou-se a partir de uma

76 Nesse sentido, Lima (1995) ressalta que os indígenas mais “selvagens” eram os melhores alvos dessas políticas já que não tinham pego “defeitos” pelo contato com outras frentes colonizadoras.

77 Em 1930, passa a fazer parte do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (Decreto nº 19.433 de 26/11/1930) e, em 1934, é vinculado ao Ministério da Guerra (Decreto nº 24.700 de 12/07/1934). Após uma reorganização dos Ministérios em 1939 o SPI volta a estar enquadrado no Ministério da Agricultura (Decreto nº 1.736 de 03/11/1939), onde permanece até sua extinção em 1967.

78 Em 1939 é criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI). Getúlio Vargas nomeia Cândido Rondon para presidir o órgão. O CNPI assume a promoção e a orientação de investigações sobre “as origens, línguas, ritos, tradições, hábitos e costumes do índio”. Também deve indicar às autoridades as zonas propícias à fundação de estabelecimentos indígenas e fomenta estudos etnográficos, botânicos e florestais e cooperaria nos estudos etnográficos

série de negociações entre o diretor do SPI, o Coronel Vicente de Paulo Vasconcelos e o secretário da DAIC do RS, John Dahne. Após receber um dossiê relativo à situação das reservas indígenas no RS, Vasconcelos solicita a fixação de algumas diretivas para evitar problemas entre os servidores do SPI e os funcionários estaduais⁷⁹ e solicita auxílio e intermediação do governo estadual em relação a questões específicas como o “policiamento” das áreas, a manutenção da ordem e da moralidade, a proteção do “patrimônio indígena” e a proibição de venda de álcool aos indígenas⁸⁰. Além disso, solicita-se por parte do governo do estado a assistência médica e sanitária, assim como a contratação de agrônomos e veterinários nos Postos Indígenas. Ainda, a intenção de uma estreita colaboração entre a política indigenista federal e estadual se torna explícita nas palavras do Diretor: “essas medidas consultam o interesse tanto da União quanto do estado, porquanto os índios são também gaúchos e nós estamos procurando transformá-los em elementos apreciáveis da comunidade rio-grandense” (BRINGMANN, 2015, p. 167). Todas as medidas são apreciadas e aceitas pelo secretário João Dahne que em uma carta de resposta ressalta que o governo do RS vem cuidando dos indígenas há muitos anos⁸¹.

Em 1941 são instalados três Postos Indígenas de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN) nos Toldos existentes no estado: o PIN Guarita, o PIN Cacique Doble e o PIN Nonoai (além do PI Ligeiro que desde 1911 encontra-se sob a jurisdição do órgão federal). Esses Postos Indígenas são diretamente vinculados à Inspetoria Regional 7 (IR-7) do SPI cuja sede é localizada

do Museu Nacional. O CNPI foi extinto em 1967 junto ao SPI.

79 Em detalhes: 1º - Serão mantidas as áreas anteriormente medidas para os grupos indígenas do Rio Grande do Sul, não se cogitando por enquanto, dentro delas, loteamento individual para os índios e muito menos para pessoas estranhas à raça e a comunidade indígena. 2º - Serão medidas e reservadas para os índios respectivos, outras terras por ventura existentes, e habitadas por índios dentro do Estado, dando-lhes áreas razoáveis, levadas em consideração o estado ainda extensivo da cultura indígena, as suas necessidades pecuárias, e tanto quanto possível, a tradição viva quanto a ocupação da dita terra pelos mesmos índios. 3º - Nas reservas em que o SPI, em obediência à sua finalidade, e de acordo com seus recursos financeiros, instituir Postos de Assistência, Educação e Nacionalização [...] ou, mesmo, simples Postos de Alfabetização e Tratamento, a responsabilidade de conservação e melhora do respectivo patrimônio, representado pelas reservas florestais, edificações, cercados e criações existentes, passará integralmente ao SPI, a quem caberá o cumprimento dos dispositivos estaduais que regulam ao assunto, entendendo-se, para isso, diretamente com o Departamento da Capital do Estado a quem estiverem afetos e vice-versa, (para evitar atritos e invasões de atribuições entre serventuários regionais) (BRINGMANN, 2015, p. 166).

80 A lei 4.294 de 1925 decreta a proibição da venda de álcool para as populações indígenas (SIMONIAN, 1994c, p. 24).

81 “É orientação observada pelo Sr. Interventor Federal no Estado do Rio Grande do Sul o estabelecimento, em todos os casos, de colaboração eficiente entre os serviços do Estado e da União na solução dos problemas comuns. No caso do amparo e proteção dos selvícolas, esse desejo é mais acentuado porque, como é de vosso conhecimento, o governo do Rio Grande vem, de longa data, dispensando a esses nossos patrícios um cuidado especial, evitando, dentro do possível, sejam eles explorados pelos civilizados, e fazendo respeitar por estes as terras que o Estado lhes destinou. Por esta razão, *ad referendum* do Sr. Interventor Federal no Rio Grande, posso desde já concordar com as diretivas que propusestes.” (Carta resposta do Secretário da Agricultura Indústria e Comércio João Dahne ao Diretor do SPI Coronel Vicente de Paulo Vasconcelos. Porto Alegre: 16 de setembro de 1941. fl. 1. Microfilme 322. Fotogramas 00412 a 00414. SEDOC/Museu do Índio-RJ, apud. BRINGMANN, 2015, p. 167).

na cidade de Curitiba. Segundo Kujawa (2017, p. 197), essas áreas foram escolhidas por serem as mais populosas, proporcionando assim melhores condições de produção. Durante a gestão do SPI entre 1910 e 1967, são instalados 59 PI nos estados de Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul que respondem a essa Inspeção (FREIRE, 2011, p. 459). Entretanto, vários Toldos que foram demarcados entre 1911 e 1918 pela DTC ficaram a cargo do governo do estado até a metade da década dos anos 1960, mediante a administração da Secretária de Agricultura e das Inspetorias de Terras das diferentes regiões do RS.

Na perspectiva do SPI, o “destino final” dos indígenas é o mercado de trabalho rural. Para isso, os funcionários controlam as entradas e saídas dos PI para evitar que os indígenas migrem para as cidades ou acampem fora das áreas que lhes foram designadas. Seus territórios são colocados sob uma administração estatal e suas terras transformadas em potenciais mercadorias, eles mesmos são forçados a explorar seu território, sem, porém, conseguir retirar desse nenhum benefício. Entretanto, existiram diferenças na atuação dos funcionários nos Toldos e Postos Indígenas. A política do SPI se enquadra dentro de uma política nacional e deve responder a objetivos e metas concretas determinadas pelos interesses econômicos das elites governantes do Estado. A política indigenista estadual se configura de maneira diferente, sendo menos fiscalizados, os funcionários das Inspetorias de Terras encarregados da gestão dos Toldos indígenas podiam adotar outro tipo de atitudes em relação a essas populações. Por exemplo, enquanto temos registros, a partir da memória oral dos Kaingang, de funcionários extremamente violentos no Toldo Ventarra, inclusive com a imposição do trabalho em troca de comida e roupa, no Toldo Votouro, a exploração do trabalho através do sistema *panelão* aparece somente mais tarde, com a influência e chegada dos funcionários do SPI. De todas formas, devemos considerar a influência das políticas do SPI sobre os Toldos que permaneceram sob gestão estadual. Era comum que os funcionários do órgão federal visitassem os toldos vizinhos no intuito de agrupar as comunidades desses Toldos à gestão do SPI (KUJAWA, 2017, p. 197). Os testemunhos dos Kaingang da Terra Indígena Kandóia são provavelmente relativos a fatos acontecidos após a chegada do SPI ou da FUNAI no PI Votouro, a partir de 1968. Antes dessa data, não encontrei registro oficial de uma ação indigenista sistemática nesse Toldo. É muito provável que para sobreviver, os Kaingang trabalhassem como jornaleiros nas lavouras dos colonos que tinham se apossado das suas terras nas décadas anteriores⁸².

82 Esta pesquisa precisa ser aprofundada cavando nos arquivos históricos do RS, provavelmente mais informações esperam futuros pesquisadores no Arquivo Público do RS (APERS). Infelizmente, com a pandemia de Covid-19, não consegui ter mais acesso tais arquivos.

A pesar da instauração da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) em 1963, que visou a averiguar os casos de violência contra os indígenas, que, junto a muitas denúncias na imprensa, provocou em 1967 à extinção do SPI e à criação da FUNAI⁸³. Para muitos Kaingang, não houve nenhuma mudança estrutural na política indigenista até a constituição de 1988. A época da ditadura militar (1964-1985) foi marcada no RS por um incremento do controle, da repressão e da violência explícita contra os povos indígenas⁸⁴. Certamente isso explica porque, para os Kaingang a política indigenista da FUNAI seguiu os mesmos sendeiros que seu órgão predecessor, inclusive, muitos deles se referem ao SPI assinalando fatos que aconteceram posteriormente, durante a gestão da FUNAI. Essas referências ressaltam claramente a continuidade de práticas de extorsão, perseguição, e exploração institucionalizadas, que só tiveram fim quando os indígenas passam a se organizar coletivamente para lutar contra a dominação e recuperar à força seus territórios⁸⁵.

Articulado com o desenvolvimento econômico (que adota diversas formas segundo as particularidades regionais), o projeto do SPI inscreve-se na construção do Brasil enquanto Nação, isto é, uma comunidade culturalmente, politicamente e socialmente homogênea e unificada (ANDERSON, 1993). Para isso, os funcionários do SPI e do governo estadual se empenharam em difundir entre os povos originários um sentimento de pertença nacional (e regional no caso do RS). Tal pertencimento à sociedade brasileira está condicionado à reificação da sua “indianidade” como marcador da inferioridade racial, criada justamente para diferenciar os “índios” dos descendentes europeus e das demais categorias da sociedade. Dito de outra maneira, o “índio” se torna brasileiro mediante a exploração do seu trabalho e preso na sua condição de colonizado, e passa assim a incorporar e reproduzir sua própria subjetivação (DUSSEL, 1993; QUIJANO 2000).

É precisamente deste projeto nacionalizador e pacificador que falaremos no primeiro ponto do capítulo. A pacificação dos indígenas se articulou claramente com sua integração forçosa no mercado agrícola regional. Nessa empreitada, foram usadas ferramentas diferentes que se complementaram com o objetivo de obter um controle total sobre os territórios e os seus habitantes.

83 Em finais de 1967, em meio ao escândalo da Comissão de Inquérito do SPI, o ministro interino da Agricultura, Porto Sobrinho, entregou ao presidente Costa e Silva um projeto de lei que previa a criação de uma Fundação Nacional do Índio, resultado da fusão do SPI, do Parque do Xingu e do CNPI. Instituída em 5 de dezembro de 1967, o novo órgão mantém os mesmos objetivos que o SPI. A exploração do trabalho indígena serviu a reprodução das estruturas da fundação, pois seu patrimônio foi formado em parte “pelo dízimo da renda líquida anual do Patrimônio Indígena” (VALENTE, 2017, p. 45).

84 Na sua dissertação de mestrado, a antropóloga Lígia Simonian (1981) detalha a perseguição que os Kaingang viviam na Terra Indígena de Nonoai. Em outros trabalhos (1994c), resalta também que os indígenas que participavam de assembleias, reuniões fora das aldeias ou que davam entrevistas para a imprensa eram aprisionados no seu retorno à TI.

85 A partir de meados de 1974, surgem as Assembleias Indígenas que, articuladas com a atuação do recém criado CIMI, possibilitam organizações e iniciativas políticas indígenas inter-aldeã. Aprofundaremos no capítulo 7.

Entretanto, ao mesmo tempo em que encontramos registros onde a relação de dominação se fez mediante um controle cada vez mais agudo do governo sobre as populações indígenas, também existem apontamentos que comprovam a negação da intervenção de parte dos funcionários do SPI, que deixaram morrer às populações que pretendiam proteger, avaliando que seus interesses econômicos valiam mais do que a vida dos indígenas⁸⁶.

Na primeira parte do capítulo analisaremos como a organização sociopolítica das comunidades kaingang foi se transformando com a imposição de um representante oficial da autoridade governamental, conhecido como “Chefe do Posto”. Abordaremos com maiores detalhes a perseguição das lideranças político-espirituais, os *kujà*, e ressaltaremos a importância da escola como pilar do processo de nacionalização dos Kaingang.

2.1 Dominação colonial e centralização do poder nos Postos e Toldos Indígenas kaingang

A essência de uma nação é que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum e que também todos tenham esquecido muitas coisas. Ernest Renan, 1991.

A face da dominação que abordamos nesse subcapítulo diz respeito ao fortalecimento do poder centralizado, que encontra sua expressão máxima na figura do Estado e no surgir de um nacionalismo que segundo Gellner (1964, apud. ANDERSON, 1993) corresponde mais à invenção de nações onde elas não existem que ao “despertar das nações para a autoconsciência”. Para Benedict Anderson (1993, p. 23), uma nação é: “uma comunidade imaginada limitada e soberana”. Para tornar-se soberana, a nação procura absorver as diferenças culturais e sociais das populações que habitam um território que se tornou mediante um ato de colonização, domínio de uma elite política. No contexto das primeiras políticas indigenistas do Estado brasileiro, os governantes buscaram diluir as identidades culturais específicas na identidade nacional através de uma série de mecanismos que os órgãos e instituições pertencentes ao Estado se empenham em usar para congregar todas as populações ao redor de uma série de novos imaginários com viés nacionalista. Embora visassem se tornar “comuns” para o “povo brasileiro”, tais imaginários eram, na realidade, a expressão de normas e valores oriundas de Ocidente que passariam a ser ressignificados no contexto nacional.

No intuito de assimilar os indígenas à nação brasileira “única e indissolúvel”, o uso das suas línguas nativas e suas práticas cotidianas ligadas a universos cosmológicos específicos foram

⁸⁶ Como ressalta Alcida Ramos baseando-se nos trabalhos de Carmen Lúcia da Silva (1998), em 1951, o então Chefe da 7ª Inspeção Regional do SPI negou as medidas de proteção aos Xetá que tinham sido solicitadas pelo sertanista Wismar da Costa Filho. (RAMOS, 2018, p. 15).

perseguidos e castigados. Como ressalta o epígrafe de Ernest Renan, a nação se constrói e fortalece com o esquecimento, assim as tentativas por partes dos funcionários de trocar atividades cotidianas por outras ligadas à produção agrícola, à escola, e a reprodução de geração em geração, de novos valores ligados ao imaginado universo nacional brasileiro, tiveram como objetivo a produção do esquecimento, o apagamento da memória histórica e coletiva de cada povo.

Os órgãos indigenistas e particularmente o SPI se configuraram como uma estrutura que centraliza o poder e utiliza diferentes técnicas que visam o controle, não somente do território, mas também, da população indígena. Essa estrutura organiza-se a partir do triângulo: Soberania, Disciplina e Gestão governamental. A disciplina é implementada nos Postos Indígenas a partir da figura do Chefe do Posto que fortalece sua autoridade através da formação de uma polícia indígena. Escolas e oficinas são criadas e funcionam como potentes mecanismos de controle social e transformação sociocultural das populações. Essa tríade também se reforça a partir da individualização das pessoas com a obrigação de possuir uma carteira de identidade individual, elementos que permitem à administração um maior controle sobre as pessoas. Dessa forma, se dá a centralização do poder tutelar sob a administração do SPI e, após, da FUNAI, mas também, pela intermediação do governo do estado via a Secretária de Agricultura que otimizou à exploração da mão de obra indígena.

Dentro dos aspectos civilizatórios, são criados representantes kaingang encarregados pela comunicação com os agentes indigenistas e que se tornaram responsáveis por vigiar seus parentes. Tal transformação do poder político entre os Kaingang passou pela perseguição do uso dos saberes tradicionais relacionados com plantas e seres do mato, *nãn*. A relação com a floresta atravessa todos os domínios da vida dos Kaingang e para a ideologia desenvolvimentista e positivista foi inconcebível a permanência de um vínculo visível entre a política e as forças espirituais oriundas da floresta. Dessa maneira, os *kujà* são, durante o tempo do SPI, ainda mais duramente perseguidos. Nos Postos Indígenas do SPI e da FUNAI, são criadas escolas onde são ensinados fundamentos educacionais (língua portuguesa, história brasileira, matemáticas) e o trabalho agrícola – tudo esse projeto é permeado por um patriotismo efervescente, expressado na realização de rituais e cerimônias nacionais como a obrigação de jurar a bandeira e cantar o hino nacional.

2.1.1 O “cerco de paz”

Como vimos no Capítulo 1, a política oficial dos aldeamentos deu início a processos de territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) mais contundentes entre os Kaingang que foram confinados em territórios delimitados para que as terras “liberadas” pudessem ser exploradas

por imigrantes europeus. Desde aquela época, existem registros que confirmam que os Kaingang foram obrigados a trabalharem em roças comunitárias sob supervisão de padres e militares, porém, a partir dos anos 1940, o SPI começa a explorar de forma mais sistemática os Kaingang com o objetivo de transformá-los em produtores rurais ao serviço do Estado e então poder competir no mercado mundial.

O SPI construiu ao redor dos indígenas, o que Antônio Carlos de Souza Lima chama de “cerco de paz” (1995): uma técnica militar que busca pressionar uma população hostil a aceitar uma aliança que se lhes apresenta como única alternativa. Um “cerco”, porque os indígenas são confinados em áreas muito menores que as que habitavam anteriormente e porque sua circulação é totalmente controlada e fiscalizada. Para sair dos Postos, os indígenas deviam apresentar uma “guia de trânsito”, datada, assinada e carimbada e que devia mencionar o lugar onde se dirigiam assim como o dia de seu regresso. Autoridades como os policiais, os juízes, os guardas florestais e os comerciantes eram encorajados a pedirem para os indígenas essa “guia de trânsito” e a convencerem-lhes de voltar para sua casa caso tenham excedido o prazo máximo de ausência do Posto, que era de dez dias. Além disso, nas fronteiras, os indígenas eram obrigados a defender o território brasileiro de potenciais invasões (LIMA, 1995; PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

“De paz”, porque a aparência da política indigenista do SPI se constituiu ao redor da ideia de um Estado protetor dos indígenas, opondo-se assim às políticas de extermínio enraizadas no conceito de “guerra justa”, apontado no capítulo anterior. Como ditava o lema do General Rondon: “Morrer se preciso for, matar nunca”. Porém essa ideologia da pacificação, longe de estabelecer relações recíprocas entre os agentes governamentais e os indígenas, atribuiu aos indígenas o lugar de vencido e de subalterno colonizando dessa maneira suas subjetividades (RODRIGUES, P., 2018). Como veremos, as narrativas dos Kaingang sobre “o tempo do cativo” ressaltam a profundidade com a qual foram se interiorizando as relações de dominação. Contrariamente às narrativas kaingang estudadas no capítulo 1 e às que estudaremos na parte 3, os Kaingang, no tempo “do cativo” deixam de se enxergar apenas como guerreiros e ressaltam com mais fervor todo tipo de violência sofrida nas mãos dos agentes indigenistas. Consequência da chamada “pacificação”, nos Postos Indígenas administrados pelos órgãos governamentais, a violência, legalizada e legitimizada, passou a ser usada exclusivamente pelos funcionários enquanto a rebelião era extremamente

castigada⁸⁷. A atuação dos órgãos indigenistas deve ser entendida, nesse sentido, nos termos de Lima (1995, p. 132) como uma rotinização da guerra de conquista.

O SPI era dirigido por um diretor chefe que nomeava os inspetores de cada IR, nove no total. As IR agrupavam vários Postos Indígenas ou Centros agrícolas, administrados por um Chefe de Posto que por sua vez respondia à autoridade do Inspetor. No seio dos PI, existiam unidades assistenciais responsáveis pela educação, saúde e produção. O Diretor e o Chefe do Posto contratava trabalhadores que o auxiliavam para a construção dessas unidades. Eram realizados quinzenalmente Boletins Internos (BI) do SPI nos quais eram relatados acontecimentos relativos a cada IR, o diretor do SPI era quem, porém, decidia da publicação⁸⁸. Com uma administração mais estruturada dos territórios kaingang, as lideranças políticas foram constringidas a obedecer a uma autoridade superior que veio se constituir de forma mais sistemática com a atuação do órgão federal no RS a partir de 1941. O Chefe do Posto, nomeado pela Inspetoria Regional do SPI passa a decidir as tarefas a serem realizadas e se encarrega de distribuir os alimentos, chamar as reuniões e organizar o trabalho indígena. No caso específico do Rio Grande do Sul, o governo estadual tinha certa responsabilidade e autonomia em relação à gestão dos indígenas nos Toldos, sendo porém influenciado pela política indigenista federal.

Segundo Koenngiswald (1908, apud. BECKER, 1976, p. 120), ainda no início do século XX, os caciques kaingang exerciam pouca autoridade, mantendo seu prestígio a partir da distribuição de presentes entre seu povo e manifestando a preocupação pelo seu bem estar. Ainda o autor ressalta que um cacique que era “mandão” ou “avaro”, era abandonado por seus companheiros. Como ressalta Ricardo Fernandes (2003, p. 189-190), na época do SPI, a autoridade do cacique foi englobada pelos poderes políticos do Chefe do Posto, o que enfraqueceu o poder da liderança que também foi debilitada com a instituição e sistematização da polícia indígena. Essa polícia era composta por alguns Kaingang que se encontravam sob o mando do cacique (ou coronel dependendo do PI), por sua vez nomeado pelo Chefe de Posto. Assim, a política indigenista no sul

87 O Relatório Figueiredo aponta uma lista de crimes realizados pelos representantes da instituição contra “a pessoa e o patrimônio do índio”. Entre esses, foram citados: “Assassinatos de índios, prostituição de índias, sevícias, trabalho escravo, usurpação do trabalho do índio, apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio indígena, dilapidação do patrimônio indígena.” Além disso, foram registrados “adulteração de documentos oficiais, fraude em comprovação de contas, desvio de verbas orçamentárias, aplicação irregular de dinheiros públicos, omissões dolosas, admissões fraudulentas de funcionários e incúria administrativa.” (FLORES, 2019, p. 69).

88 Os BI eram compostos por cinco partes. A primeira seção correspondia a transferências e processos relacionados com funcionários das inspetorias. A segunda se referia a ordens administrativas vindas da direção do SPI. A terceira seção estava destinada para publicações de ordens jurídicas a serem acatadas pelas inspetorias. A quarta parte trazia elogios e sanções disciplinares de funcionários e a última, um espaço destinado a assuntos diversos (FLORES, 2019, p. 75).

do país fortaleceu uma estrutura política hierarquizada e militarizada pelas figuras militares do “Capitão⁸⁹”, “Tenente”, “Cabo” e “Soldados” que já tinha sido implementada na época dos aldeamentos no fim do século XIX (LAROQUE, 2000) e que até hoje se reproduz nas TI kaingang.

As políticas indigenistas do SPI e da FUNAI levaram então à construção e consolidação de um sistema político centralizado nos Postos Indígenas (FERREIRA, 2007). A partir de 1969, em plena ditadura militar, a FUNAI decretou o estabelecimento da Guarda Rural Indígena (GRIN) em todas as áreas indígenas (SIMONIAN, 1981). A militarização das Terras Indígenas, iniciada no século XIX se fortalece consideravelmente com a administração dos territórios pelo Estado. Miguel Irani, historiador kaingang oriundo da TI Inhacorá, analisa a entrevista que realizou com Dona Terezina, uma moradora dessa mesma TI:

Ela [a Dona Teresina] fala que os caciques e as lideranças foram chamados para irem até a cidade de Ijuí, onde eles teriam uma reunião com as lideranças não indígenas para tratar um assunto do seu interesse. Quando voltaram deste encontro de reunião todas as lideranças foram vestidas de roupa de exércitos e trouxeram comidas e roupas para sua comunidade (IRANI, 2015, p. 21).

As novas lideranças passaram a usufruir da sua autoridade no seio das suas comunidades. Em troca de regalias, eram incentivadas a castigar os rebeldes. Dessa maneira, os coronéis ou capitães indígenas passaram a acumular poder e bens entregados pelos dirigentes indigenistas. É dessa maneira, segundo Irani (2015, p. 21-22), que começaram a surgir as “elites” indígenas:

Após de tudo isso as lideranças indígenas passaram avisando que teria uma reunião com o pessoal que chegou. Foram chamados os homens, as mulheres, rapazes e as moças, e foi determinado pela liderança que quem não viesse para a reunião seria punido na cadeia ou amarrado no palanque.

Essa estrutura não foi aceita por todos os Kaingang, muitos tentaram fugir dos Postos, mas como ressalta Pedro Arak-Xó Ferreira, cujos parentes viveram na época da ditadura militar na Área Indígena Votouro, a polícia indígena caçava aos que tentavam fugir: “Certos índios eram açoitados, tudo açoitado assim, passavam o laço. Muitos índios não aguentavam e morriam no caminho, ficavam doentes na hora de estar fugindo.” A obediência dos Kaingang se ganhava com regalias, como lembra Pedro: “A liderança tinha que obedecer ao Chefe. Só que eles tinham um esquema, para a liderança eles ajudavam mais, em negócio de comida, mantimento e coisas assim. Davam porco para a liderança, davam uma criação para a liderança.” Os agentes indigenistas fortaleceram

89 A figura do Capitão foi instaurada em diversos PI de várias etnias. Calvacante (2015) relata sua instauração entre os Guaraní Kaiowá. Pacheco de Oliveira (2015, p. 132) também menciona a existência da figura do “capitão” entre os Ticuna, escolhido por não indígenas, inclusive após a extinção do SPI.

seu poder seduzindo os indígenas com bens em troca da sua obediência, dando continuidade à estratégia do amansamento iniciada já desde a metade do século XIX.

É importante porém lembrar que as missões pacificadoras do SPI não obtiveram sucesso com os Kaingang em todo lugar. Laroque, (2005, p. 51) aponta que entre 1927 e 1928, no Paraná, o SPI organizou uma expedição – que além de contar com colonizadores, incluiu 18 famílias kaingang do PI de São Jerônimo (PR) – para atrair os Kaingang que viviam nas proximidades dos rios Cinzas e Laranjinhas. Dois não indígenas foram mortos a golpe de machadinhas pelos Kaingang dessa região. Entretanto, de maneira geral, frente a qualquer tentativa de resistência ou de rebelião, os agentes do SPI reagiam usando a violência nas suas mais diversas formas. Ainda em Inhacorá, Seu Natálio Miguel, entrevistado por Miguel Irani (2015, p. 25) relata: “Muitos dos nossos irmãos indígenas foram presos na cadeia e alguns foram surrados com reio e amarrados nos palanques mesmo assim muitos indígenas se levantavam contra eles e então os castigos eram muito piores.” No Toldo Ventarra, sob administração do governo do estado, as coisas não eram melhores, Seu Luís da Silva, nascido no ano de 1946, lembra da tortura que seus parentes viveram quando ele era ainda uma criança:

Ele [o Chefe do Posto] ia buscar [os Kaingang] com o revólver na mão e a faca na outra. Não me lembro do nome dele porque naquele tempo eu era pequeno. Conheci um quando estava com uns 8 anos, ele prendia, levava para fora, ainda amarava o pessoal. Ele prendeu o finado meu irmão João, o finado Luís, outro irmão, o finado João, o pai do Zulmir, ele foi preso na mão dele, foram uns 7 acho, morreram todos. Apanharam naquele tempo, eles amararam com a soga no pescoço, puxavam no pescoço e puxavam e batiam com a borracha, borracha e pau, paulada nas costas, faziam berrar que nem... Eu andava chorando na beira deles, era pequeno né. Assim, faziam, pendurava a gente naquele tempo. É só o Chefe que prendia naquele tempo, não precisava polícia era só o Chefe e ele ia com revólver na mão e com a faca e ele ia falar para eles e naquele tempo nós não sabíamos de nada né, não sabíamos de lei nem nada, não existia, foi sofrido na mão daquele homem, borrachada, paulada de tomar, era que nem boi, ele ouvia beirar e ele dava risada, foi difícil. (Luís da Silva, julho de 2017, TI Kandóia).

O enforcamento era praticado cotidianamente no Toldo Ventarra. Puxando a soga no pescoço da pessoa, os torturadores procuravam informações ou confissões de parte dos Kaingang. Seu Batista de Oliveira, antigo cacique da TI Votouro lembra da tortura que um dos seus amigos, Mario Pelê viveu no Toldo Ventarra quando foi acusado erroneamente de ter roubado a casa do Chefe do Posto:

Não sei que ano agora, mas sei que lá eles pegaram um índio, um amigo meu também, botaram ele na cadeia, tinha havido um roubo na casa do Chefe. Suspeitaram que tinha sido aquele índio chamado de Mario Pelê. Na época era coronel não era cacique, mas o coronel era mandado pelo Chefe, o que o Chefe mandava o coronel fazer, o coronel fazia e daí tinha um tratorista que era cunhado do Chefe e seu caseiro também, porque o Chefe morava em Getúlio [município de Getúlio Vargas], ele só ficava na semana atendendo. Daí,

o Mario namorava uma moça e eles brigaram e essa moça quebrou uma caneta, uma das primeiras canetas que apareceram aí, ela quebrou a caneta e jogou fora onde os índios, perto da água e perto do salão. O que aconteceu é que esse funcionário do estado que era tratorista tinha roubado a casa, roubado todas aquelas joias dentro da casa e ele jogou aqueles pedaços de caneta dentro da casa do Chefe para dizer que tinha sido o índio. Bah! O que esse índio sofreu! Esse tratorista que era funcionário do SPI⁹⁰, ele roubou a casa do Chefe, tudo o que tinha de joias, bomba de ouro, relógio e daí jogou a culpa acima desse Mario Pelê. Daí pegaram ele e judiaram ele, bateram nele, passaram uma sogá no pescoço dele e jogaram a outra ponta da sogá numa árvore, o tal de “chorão”, e eles puxavam e diziam: “conta senão nós vamos te afogar.” E ele não contava, e eles só puxavam a sogá e apertavam até ele ficar acima das pontas dos pés. E daí de tanto aperto que eles suspeitavam que era ele daí colocou uns quantos que nem tinha nada, ver nem tinha feito o roubo, na cadeia também. (Batista de Oliveira, agosto de 2017, TI Votouro).

Os registros da administração dos indígenas nos Toldos do RS entre os anos 1941 e 1967 são escassos, mas, a memória dos Kaingang atesta que a violência institucional exercida sobre eles foi tão cruel como nos Postos do SPI. Como testemunha Luís, em Ventarra, os Kaingang que questionavam a autoridade e que se recusavam a obedecer eram torturados. Mesmo sem manifestar rebeldia, os Kaingang podiam terminar sendo espancados, aprisionados e torturados. Como assinala a fala de Batista de Oliveira, alguns funcionários se aproveitavam dos preconceitos negativos em relação aos indígenas para cometer delitos e logo acusar os Kaingang, livrando-se assim das consequências. Simonian (1980, p. 9) relata que em Ventarra, os Kaingang tiveram que “enfrentar o terror da ação indigenista” estadual. Além disso, foram obrigados, como nos Postos do SPI, a se submeter ao *panelão*, trabalhando nas roças do Posto em troca de roupa e comida. Em relação aos Postos do SPI, o Relatório Figueiredo traz vários elementos que comprovam casos de homicídios e tortura. Alcida Ramos (2018, p. 12), traz o exemplo do funcionário do SPI Álvaro de Carvalho, que foi acusado de ter cometido várias infrações no PI Cacique Doble, entre elas: “Crime de morte praticado na pessoa do índio Narcizinho, depois de pendurá-lo pelos polegares e espancá-lo.” Entre outros métodos de tortura e repressão, os agentes do SPI trouxeram para dentro das comunidades kaingang o “tronco” que foi incorporado à tradição política kaingang, sendo utilizado hoje sobretudo para castigar abusos relacionados ao consumo excessivo de álcool. Ressignificado e reconfigurado dentro do contexto atual, o tronco se manifesta porém enquanto expressão material da colonialidade do poder. Na época do SPI, esse castigo foi o mais usado contra os Kaingang:

O “tronco” era, todavia, o mais encontrado de todos os castigos, imperando na 7ª Inspeção. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocando entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente (Relatório Figueiredo, 1968, Vol. 20 p. 4913, apud. ALMEIDA, C. e NÖTZOLD, 2014).

90 Como mencionado anteriormente, o Toldo Ventarra nunca esteve sob administração do SPI, porém, era comum que funcionários do SPI passassem a trabalhar por temporadas dentro dos Toldos administrados pelo governo do estado.

A cadeia também foi instaurada de forma sistemática dentro dos territórios kaingang durante a época do SPI. Na sua dissertação de mestrado, Rogério Rosa (1998, p. 137) narra a ida a pé da Kaingang Vicentina da Silva, que tinha então 10 anos de idade, junto a seu pai e outro companheiro kaingang, de Iraí até Porto Alegre, a meados do século XX, para participar de uma audiência com o Intendente do estado, Cordeiro de Farias. Chegando em Porto Alegre, eles foram alojados na Casa de Correção. Vicentina não sabia porque os homens estavam trancados em celas e segundo relatou ao antropólogo, seu pai se divertia dizendo que estavam ali sendo engordados, para logo serem carneados. Somente na volta em Iraí que a jovem soube que eram “presidiários”, um conceito até então desconhecido pela jovem kaingang. Os presídios kaingang instaurados no tempo do SPI são chamados de “boi preto”, isso, devido à escuridão. Eram casinhas de madeira muito pequenas e sem janela, cuja única abertura é a porta, mantida fechada durante todo o tempo do castigo. Dependendo do erro cometido, uma pessoa podia ficar até mais de um mês encerrada na escuridão (BRINGMANN, 2017, p. 146). O Relatório Figueiredo (1968, vol 20, fls 4918) descreve o presídio do PI Nonoai:

Em Nonoai, também de jurisdição da IR-7, uma cela de taboas, apenas com pequeno respiradouro, sem instalação sanitária, que obriga o índio a atender suas necessidades fisiológicas no próprio recinto da minúscula e infecta prisão, foi apontada pelo Chefe do Posto, Nilson de Assis Castro, como melhoramento de sua autoria. Realmente o cárcere privado anterior lembra presídios de Luis XI, da França: Uma escura caixa de madeira de cerca de 1,30 x 1,00, construída dentro de um imundo pavilhão de pocilga e estrebaria. Encontramos a “enfermeira” – antro abjeto e sórdido ocupado conjuntamente por cães, porcos e uma doente, no mesmo quarto infecto. O instrumental estava completamente deteriorado, apesar de o Chefe haver contratado sua própria esposa para “supervisionar” o antro. Ainda ali encontramos um índio preso, cujo dorso, riscado de muitas cicatrizes longas, indicava serem resultado de chicotadas. Instado a responder, o desgraçado demonstrou verdadeiro pânico e não declarou a origem das cicatrizes.

Hoje, muitas TI Kaingang têm uma cadeia e são usadas como castigo para pessoas que cometeram algum erro que deve ser punido segundo as leis internas de cada comunidade. Por exemplo, quando os Kaingang retomaram a área de Kandóia (RS), construíram uma cadeia. Esta fica ao lado do salão de festas e é vigiada pelos “policiais” da comunidade. A maioria das pessoas que conheci que foram “parar na cadeia”, foram punidas por ter cometido adultério ou ter se separado. Outros acontecimentos como bebedeira, falta de respeito à autoridade ou violências domésticas são também castigadas. Outra penitência, conhecida como a mais grave também instaurado no tempo do SPI é a “transferência” de uma pessoa ou de seu núcleo familiar para outra TI. Isso acontece sobretudo em caso de desentendimentos entre famílias ou brigas de casais que podem colocar em perigo o equilíbrio da política interna. Em alguns casos, as lideranças deixam as

pessoas castigadas escolherem entre a transferência ou a cadeia, também existe a possibilidade, para a pessoa transferida, de voltar depois de um tempo, isso dependendo das decisões da liderança e do Conselho.

Tanto o tronco quanto a cadeia foram usados como tecnologias de dominação sobre os Kaingang durante o tempo do SPI e logo da FUNAI. Existe hoje uma apropriação e reconfiguração desses castigos que são utilizados como ferramentas de controle social interno dentro das aldeias. Da mesma maneira, as comunidades kaingang hoje seguem sendo organizadas ao redor de lideranças nomeadas com patentes militares, porém, tanto a organização quanto as leis internas das comunidades não podem ser confundidas com as que foram implementadas na época do SPI⁹¹. Entretanto, seria impossível negar similitudes, o processo civilizatório que o SPI colocou em prática e que a FUNAI fortaleceu, marcou essas populações de tal maneira que muitos Kaingang incorporaram elementos dessas formas de dominação até torná-los parte do seu próprio universo social e as consideram hoje como parte da “tradição” kaingang.



Fotografia 16. Crianças kaingang desfilando. PI Nonoai/RS. IR7 - Museu do Índio, 1944.

91 Ressaltamos que essas leis estão em constante mudanças. Dependendo de como as lideranças decidem enfrentar os problemas que surgem dentro da comunidade, as leis vão se reconfigurando.

Tal incorporação foi facilitada pela “cooptação” de lideranças kaingang por dentro da órbita do Estado brasileiro, o que, para as instituições indigenistas, tinha dupla vantagem. Como ressalta novamente Miguel Irani (2015, p. 33-34):

Ao mesmo tempo as lideranças indígenas foram manipuladas com simples favores e com um pouco de dinheiro para favorecer os servidores deste órgão e ao mesmo tempo foram usados para escravizar seus próprios irmãos indígenas, para que depois os servidores deste órgão não fossem responsáveis pelos atos que aconteciam.

A velha estratégia de dominação por sedução utilizada desde o tempo das missões prosseguiu com a atuação dos funcionários das instituições estatais. Os agentes indigenistas mobilizavam as tensões internas – muitas vezes provocadas pelo próprio governo mediante os deslocamentos forçados das populações Kaingang⁹² – no intuito de assegurar os interesses do órgão. A atribuição de cargos militares para certas pessoas escolhidas pelo Chefe do Posto possibilitou a reprodução da dominação através do exercício da violência por parte dos mesmos Kaingang, ao mesmo tempo em que livrava a instituição da responsabilidade das atrocidades cometidas. Como aponta Ferreira (2007), estes papéis inter-hierárquicos (GLUCKMAN, 1987) reforçam formas de poder centralizado e coercitivo nas sociedades indígenas, o que possibilita a formação de facções que passam a mobilizar a violência legítima do Estado para subordinar grupos rivais.

O processo civilizatório está permeado pela ideia – embora ilusória – de paz como articulador das relações sociais. Pois a civilização traz consigo a ideia do “autocontrole” e da diferenciação entre pulsão e razão. Os conflitos devem então ser mediados por instituições neutras e especializadas, articuladas e controladas por uma estrutura de poder centralizado (o Estado). A violência passa a ser desnaturalizada das relações sociais; os conflitos devem ser resolvidos mediante um aparato judiciário que seja capaz de representar a todos os sujeitos da sociedade, de forma neutra, benevolente, e livre de interesses, sejam eles políticos ou econômicos. A violência é então ideologicamente abolida, salvo em caso de extrema necessidade, mas, na prática, ela fica concentrada nas mãos de especialistas.

A violência foi expropriada dos indígenas e passou a ser concentrada nas mãos dos representantes das instituições que decidiram mobilizar os subordinados para exercê-la contra outros subordinados caso fosse necessário. Por exemplo, nos anos 1970, no PI Votouro, Angelina afirma ter sido “espancada brutalmente, violentada [tendo tido] seus cabelos cortados dentro da prisão” pela polícia indígena (CIMI, 1977, p. 4). Tais atos de violência foram, senão incentivados, aprovados pelo Chefe de Posto. Outro exemplo é apontado por Flores (2019, p. 85) que narra que o

92 Abordaremos em detalhes alguns destes processos no seguinte capítulo.

antigo Chefe de Posto do PI Guarita, Acir Barros trouxe um “negro chamado Miguel Preto” de Nonoai até o PI Guarita, exclusivamente para castigar os indígenas do Posto. A violência física longe de ser excluída das relações sociais, foi desapropriada dos Kaingang com o processo de pacificação, os indígenas passaram então a utilizá-la somente em nome e pelos interesses da instituição estatal que se consolidou como uma estrutura de dominação e de acumulação de poder. Nesse sentido, o SPI também deve ser entendido como uma instituição de (re)colonização das populações indígenas, tanto seus territórios quanto seus corpos foram laboratórios de experimentação da repressão para a construção da paz no seio da nação brasileira⁹³.

Assim, a pacificação teve como consequência um fortalecimento da dominação dos colonizadores sobre os colonizados e produziu efeitos talvez ainda mais perversos que durante os primeiros momentos do processo colonial (LIMA, 1995). Este contexto repressivo trouxe uma grande situação de impotência entre os Kaingang que se viram desapropriados da sua autonomia, constrangidos a aceitarem as lideranças escolhidas pelos órgãos por um lado, e por outro, afastados das decisões relativas à organização social, política e econômica nos seus territórios (SIMONIAN, 1994c). A ideologia da pacificação foi em realidade uma ferramenta que possibilitou que os órgãos estatais se apropriassem do monopólio da violência escondendo-se atrás de uma máscara humanista associada aos ideais civilizatórios europeus. A tortura, os assassinatos, e toda forma de violência imaginável foram aspectos estruturantes da atuação dos funcionários do SPI, do governo do estado do RS e da FUNAI sobre as populações kaingang e tiveram impactos profundos que marcam até hoje corpos e subjetividades além da organização política, social e econômica. Associados a essa violência, os resultados mais perversos da ação pacificadora e civilizatória dos órgãos indigenistas foi a incorporação e naturalização, pelos Kaingang, do seu papel de subalterno na sociedade brasileira estruturada em hierarquias raciais, reconhecendo-se a si mesmos como pertencentes aos últimos escalões dessa sociedade. À luz dessa reflexão, abordaremos no próximo ponto, a maneira como os *kujà* foram despossuídos do seu poder político provocando certo desequilíbrio no seio da organização sociopolítica kaingang.

2.1.2 A despossessão dos *kujà*

Os *kujà* são lideranças político-espirituais cujo poder provem historicamente da sua relação com a floresta, *nãn*. O antropólogo Rogério Rosa, (2005b) dividiu o território xamânico kaingang

93 As colônias foram laboratórios do exercício da dominação, pois é nelas que foram criados modelos de dominação, castigos e torturas que logo foram aplicados nas terras europeias contra, por exemplo, dissidentes políticos (QUINTERO, 2013).

em três níveis: o nível subterrâneo formado pelo *nūgme*⁹⁴ (mundo dos mortos); o nível terra (o domínio da casa, do espaço limpo e da floresta virgem); e o nível do mundo do alto (formado pelo domínio céu e *fāg kawā*). O *kujà* é a única pessoa a ter capacidade de atravessar esses três mundos podendo se comunicar com seus respectivos habitantes humanos, animais e espíritos⁹⁵ notadamente no intuito de curar uma pessoa atingida por uma doença visível ou invisível. A viagem por esses mundos se realiza através dos sonhos, *vēnh-péti*, nos quais a cura poderá ser realizada com ou sem a conexão com outros *kujà* (MARÉCHAL, 2019a). O *kujà* sempre é acompanhado por um ou vários *jāgré*⁹⁶ (espírito auxiliar ou animal guia), considerado como o verdadeiro conhecedor da floresta, pois é a entidade responsável por indicar ao *kujà* os remédios que este deverá utilizar para realizar uma cura. Porém, o poder dos *kujà* nunca se limitou ao de curar, esses sabedores possuem o dom, por exemplo, de conhecer o futuro, o que lhes outorgou historicamente um lugar central na sócio-política kaingang.

Os processos de territorialização vividos pelos Kaingang a partir da metade do século XIX provocaram uma série de reelaborações na sua organização sócio-política e na prática do xamanismo. Os *kujà* foram excluídos da vida política, seus conhecimentos ligados ao cuidado do seu povo foram também perseguidos pelos médicos não indígenas. Suas práticas passaram a ser exercidas de forma sutil e clandestina, muitas vezes, escondidas dos agentes indigenistas. Segundo Rodrigo Venzon (comunicação pessoal, 2019), os Kaingang que lembram das tradições, dos cantos e rituais são os que eram crianças ou jovens quando o SPI passou a administrar os territórios kaingang. Já, os que nasceram durante a época do SPI tiveram um acesso muito menos direto às práticas espirituais e rituais devido à ação colonizadora dos funcionários do órgão. O *kujà* Jorge Kagnãg Garcia, citado por Rogério Rosa (2005a, p. 282) expressa de forma simples o que aconteceu com a liderança política *kujà*: “Os caciques deixaram de obedecer aos *kujà*.” A *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento também expressou várias vezes esse sentimento ressaltando que os e as *kujà* foram perdendo poder com a chegada dos Chefes do Posto que deram mais autoridade aos caciques, figura que, segundo Veiga (2000), foi instituída entre os Kaingang após a colonização. O

94 Segundo Nimuendajú (1986, p. 88, apud. ROSA, 2005a, p. 160), para entrar no *nūgme*, a pessoa entra num buraco, caminha numa estrada até chegar a um espaço luminoso, se comete um erro, uma vespa o devora. Os falecidos oferecem pratos de comida e para seguir a viagem, deve aceitar o convite, senão, o espírito do recém defunto retorna na terra.

95 *Kumbã* (o espírito dos vivos), *vēnh-kuprīg korég* (os espíritos dos mortos ruins) *vēnh kuprīg há* (os espíritos dos mortos bons), *kunvê* (sombra da pessoa) e os espíritos dos animais e vegetais e seus respectivos *tóg* (“donos”).

96 Como veremos adiante, os *jāgré* são os mestres dos *kujà*. Eles o escolhem em um momento ritual quando a pessoa está a ponto de se tornar um/a *kujà* (BAPTISTA DA SILVA, 2002; ROSA, 2005a; MARÉCHAL, 2019a).

testemunho do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia, trazido por Rogério Rosa (2005a, p. 181) expressa a lembrança de uma época antiga quando os *kujà* eram as maiores lideranças entre os Kaingang:

Na época que existia *kujà* de verdade, todo mundo respeitava, ele mandava até o cacique. O que ele dizia, o cacique tinha que obedecer, pois se o cacique desobedecesse, ele era o contrário dele mesmo. Ele dizia o que ia acontecer pro cacique e acontecia. Era maior que o cacique.

Essa ideia é reforçada com as palavras de Armandio Kãnkõr Bento (1997, p. 46): “Antigamente, o *kujà* tinha mais poder do que o próprio chefe sobre o povo.” Ainda, na tese de doutorado de Rogério Rosa (2005a, p. 174) encontra-se o testemunho de Dorvalino Refej Cardoso que fala sobre o *kujà*:

Ele está por acima de qualquer liderança da aldeia, cura as crianças, cura os adultos. Quando vem o mal, ele sabe tudo e vem a prevenção. Eu concordo com os antigos que consideravam o *kujà* como mestre, um organizador, a função do cacique seria por este lado.

Ainda, Becker (1976, p. 116) traz o testemunho do antigo Chefe do Posto de Nonoai, Vieira dos Santos que afirma: “[...] Ainda se observam vestígios teocráticos, visto existir um sacerdote da tribo – o Kuiê – o qual prediz o futuro e orienta o Chefe do executivo nos fatos de maior importância para a vida da nação, em nome de poderes sobrenaturais.” Os pajé, ou lideranças espirituais têm destacado seu papel político também entre os Kaiowá. Becker (1992, p. 45) ressalta que: “para os índios o pajé poderia ter autoridade superior à do cacique.”

O *kujà* antigamente também era responsável para a formação e a preparação do futuro *p’ai* e seu “menor” (ROSA, R., 2005a, p. 219), que hoje traduziríamos como “vice cacique”. Esta preparação está permeada pela cosmologia dualista kaingang, segundo a qual, pessoas pertencendo a metades opostas (*kamé* e *kanheru-kré*) são complementares. A figura do *jamré* (pessoa pertencendo à outra metade) na chefia política aparece como imprescindível para manter o equilíbrio na liderança. Segundo Jorge Kagnãg Garcia (ROSA, R., 2005a, p. 219): “O menor do cacique nunca podia ser da mesma parte. Somente os *jamré* se acertam [...]”.

Além disso, os velhos *p’ai mág* Votouro e Nonohay combinavam a chefia *p’ai* com a chefia *kujà*, sendo eles grandes lideranças políticas da região do Alto Uruguai no século XIX. Segundo Rosa (2005a, p. 216-217), outros *p’ai mág* também eram *kujà* como o caso de Francisco Kanhrô na TI Rio da Várzea.⁹⁷ Era então bastante comum que um *p’ai mág* acumulasse as capacidades ligadas à chefia *p’ai* com as ligadas à chefia *kujà* e assim se tornasse uma liderança reconhecida por vários

97 Rogério Rosa também menciona o *kujà* Pedro Constante da metade *kanheru* que foi vice cacique de Joaquim Eufrásio no Toldo Nonoai na década de 1940 e nos anos 1990, Adriano Oliveira que também foi *kujà* e cacique da TI Monte Caseiros (ROSA, R., 2005a, p. 216-217).

grupos de parentela. Becker (1976, p. 112), através o testemunho de Serrano (1936, p. 47) também destaca que, antigamente, o cacique geral, o *p'ai mág*, podia ser *kujà*:

No passado (século XVII e XVIII) o cacique geral exercia também a função de feiticeiro da tribo e não eram raro eles “poderosos feiticeiros aos quais muitas vezes parecem reunir o cacicado de muitas tribos”.

O poder dos *kujà* foi historicamente presente na organização política kaingang, este é complementar com o do *p'ai*, que também pode ser englobado no poder do *kujà*. É difícil, hoje, enxergar à primeira vista o poder do *kujà* nas comunidades kaingang, pois, as consequências de tanta violência os levaram a exercer suas práticas em segredo, longe da organização política oficial e pública da comunidade⁹⁸. Como apontamos anteriormente, a partir de 1941, com a atuação do SPI e depois da FUNAI, o Chefe do Posto nomeava uma liderança, geralmente um homem bilíngue, chamado de “Capitão”, “Coronel” ou “Cacique” que tinha como responsabilidade escolher sua equipe e vigiar e castigar os outros Kaingang caso não respeitassem as ordens do Chefe de Posto. A complementariedade entre as duas metades *kamé* e *kanheru-kré*, assim como o papel político central dos *kujà* é desestabilizado com esses novos arranjos, principalmente devido a um fortalecimento do poder centralizado na figura do cacique ou do coronel, associada ao Chefe de Posto, representante da política indigenista. O equilíbrio político-espiritual da liderança kaingang passa então a ser perturbado e o *kujà* não consegue mais formar as lideranças, já que estas são escolhidas pelo Chefe do Posto.

Os *kujà* foram atacados historicamente por diversas frentes, a religiosa por um lado e a civilizatória por outro. Os funcionários do SPI e depois da FUNAI se empenharam em desarticular os *kujà* da organização política kaingang obrigando-os a se submeter a uma nova estrutura de poder. Parte dos dispositivos empregados pelo SPI para submeter os *kujà* foi o uso repetitivo da violência moral e física. A antropóloga Kimiye Tommasino (1995, p. 175-176) afirma que até os anos 1990, era comum nos Postos Indígenas do Paraná que os *kujà* fossem amarrados no tronco e “surrados” além de ter suas casas queimadas. Jorge Kagnãg Garcia lembra que durante a ditadura militar, quando os *kujà* entravam na floresta para buscar remédio, os guardas que os encontravam os torturavam:

98 Porém, isso não significa, como veremos mais adiante, a ação política-xamânica dos *kujà* tenha desaparecido, esta, apenas se reconfigurou diante das adversidades.

Eu sofri muito aqui com a reserva⁹⁹. Inicialmente, eles judiavam de nós, se eles achavam a gente, eles faziam a gente comer minhoca cru ou comer peixe cru, achavam um com uma caça eles davam uns laços e faziam comer carne cru também. (Entrevista com Jorge Kagnãg Garcia, outubro de 2018, TI Nonoai)¹⁰⁰.

A introdução de dispositivos e tecnologias de governo nos territórios como a implementação de unidades de saúde no interior dos Postos Indígenas constrangeu os *kujà*, e os incitou a deixar de curar seu povo. Mesmo que a medicina não indígena fosse eficaz contra as doenças trazidas pelos próprios agentes externos, essa precisou, para se implementar de forma sistemática nos territórios indígenas, da instauração de mecanismos de perseguição e repressão contra os *kujà*. Como relata Rogério Rosa (2005a, p. 290), os Chefes de Posto assim como os médicos e enfermeiros que trabalhavam nas unidades de saúde pressionavam os “coronéis” contra os *kujà*, notadamente no que se refere à proibição dos remédios do mato. O *kujà* Jorge Kagnãg Garcia destaca:

Então, eu me lembro que quando era piá, bem novo aqui, não tinha cacique, era o coronel, depois que entrou Francisco Vieira [Chefe de Posto de Nonoai]. Ele botou escola, botou a enfermeirinha ali, elas mandavam remédio. Ali que eles proibiram os *kujà*, dizendo que era obrigado, que era ordem do governo, que o governo ia cuidar de nós, mandavam remédio e tudo para nós. Então as coisas começaram a mudar acompanhando as ordens do governo. (Jorge Kagnãg Garcia, TI Nonoai, outubro de 2018).

Pedro Ferreira, da TI Kandóia, em uma conversa no dia 20 de junho de 2018, me explicou que quando as primeiras unidades de saúde foram criadas no Posto Indígena Votouro, as enfermeiras e os médicos *fóg* (não indígenas) chamaram todos os Kaingang para convencê-los de usar a unidade de saúde do PI. Os agentes de saúde informaram aos Kaingang que se acontecesse algum problema grave, como, por exemplo, o falecimento de uma pessoa doente após um processo de cura com os *kujà*, eles iriam denunciar tanto o *kujà* quanto os familiares do falecido para a polícia que passaria a investigar o caso. Aterrorizados com penas de prisão, os *kujà* passaram a atuar de forma muito mais discreta. Os membros das comunidades frequentaram cada vez mais as unidades de saúde, dirigidos por médicos e enfermeiros *fóg* e muitas das práticas dos *kujà* se tornaram menos visibilizadas e legítimas no seio das comunidades kaingang. A partir da implementação das unidades de saúde, das escolas e da administração indigenista nos territórios

99 Com a instauração do SPI no RS, em 1941, a TI Nonoai foi reduzida através de um ato administrativo do Interventor Federal, foram retirados perto de 20.000 hectares que foram destinados à criação de uma Reserva Florestal. Uma vez que o SPI não contestou tal decisão, em 1949, a Reserva Florestal Estadual foi oficializada, conhecida como Parque Ecológico de Nonoai. Com isso, o governo estadual tornou-se proprietário desta área. Uma das justificativas deste ato administrativo foi a proteção dessa mata nativa contra a exploração madeireira. Jorge Garcia, no seu depoimento refere-se ao controle que os guardiões florestais estabeleciam sobre aquela área de floresta, que até então, era utilizada pelos Kaingang para a reprodução da sua vida econômica e espiritual.

100 Nelson Xangré, numa entrevista com Ricardo Fernandes (2003, p. 211) faz uma afirmação parecida: “Caso eles [os guardas] pegassem você, eles mandavam você comer a minhoca que a gente tira para pescar tu tinha que comer ela cru, o peixe tinha que comer cru, a caça tinha que comer cru. Na frente deles por que se tu não comia eles passavam o laço em você”.

kaingang¹⁰¹, em suma, com a materialização do projeto civilizatório/colonial/capitalista levado a cabo pelos órgãos indigenistas, houve uma considerável diminuição da eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2008) do xamanismo kaingang.

Esse tipo de violência moral, embora fosse menos explícita, se constitui como uma das ferramentas mais perversas usadas no processo civilizatório. Implementou-se um saber-fazer que se constitui como hegemônico na medida em que os Kaingang são levados a desacreditar dos seus próprios conhecimentos, sofrendo pressões por parte dos agentes governamentais. Ao desconfiar dos seus próprios curandeiros, os Kaingang tornam-se cada vez mais dependentes das políticas de assistência e de saúde do governo. Com essa estratégia, o Estado passa a controlar além dos corpos, as subjetividades dessas populações, despossuindo-as da confiança nos saberes dos seus antepassados e nos dos seus *kujà*. Impõe-se sobre elas um espelho distorcido no qual passam a se enxergar progressivamente com os olhos dos dominadores (QUIJANO, 2005, p. 129).

O desequilíbrio na chefia política e política-espiritual se expressa também pela desigualdade econômica e social vivida hoje nas TI Kaingang demarcadas e homologadas pelo Estado brasileiro. As lideranças que apoiavam os funcionários do SPI e da FUNAI recebiam regalias sob a forma de mercadorias mas também, dinheiro oriundo do arrendamento de terras que os funcionários organizaram com os fazendeiros e colonos locais. A distribuição desigual de bens e dinheiro acabou criando ou reforçando tensões entre os diferentes grupos, acirando desigualdades econômicas e quebrando o tecido social. Como ressalta Pozzobon (1999, p. 284), esse mecanismo aconteceu com vários povos indígenas sob a administração da FUNAI e do SPI:

Grande parte destes [funcionários] distribuía mercadorias apenas entre as lideranças indígenas que os apoiavam. [...] Isso aprofundava os faccionalismos tradicionais e rompia paulatinamente o tecido social dos grupos onde o órgão atuava, além de camuflar os desvios de verba, os arrendamentos ilegais e a exploração dos recursos naturais em benefício próprio e dos índios cooptados.

Segundo Jorge Kãgnag Garcia, ainda citado por Rogério Rosa (2005a, p. 217), antigamente, os Kaingang eram unidos. O *kujà* conta que durante o ritual do Kiki¹⁰², os Kaingang resolviam suas tensões, brigando entre si sob o efeito da bebida do *kiki* a base de mel. As proibições dos rituais¹⁰³

101 Robert Crépeau e Rogério Rosa (2018, p. 114) afirmam que a desaparecimento do ritual do Kiki é intimamente ligada também à tutela do governo federal e à implementação de políticas anti-indígenas desenvolvidas a partir da criação dos postos de saúde e escolas que deixaram se instaurar uma repressão cada vez mais aguda sobre as práticas xamânicas e rituais dos Kaingang.

102 O ritual do Kiki ou *kikikoi* é também conhecido como a “festa dos mortos” e se celebra normalmente a um ano da morte dos finados parentes, realizando-se somente após a morte de uma pessoa *kamé* e uma *kanheru*. Para mais informações: Baldus (1979); R. Rosa (2005a); Crépeau e Rosa, R. (2018) e Rosa, R. e Crépeau (2020).

103 Vale ressaltar que o ritual do Kiki sendo proibido pelos agentes governamentais e perseguido pela igreja ficou sem ser realizado durante 23 anos (de 1953 a 1976).

pelos agentes governamentais e a imposição de uma nova estrutura política desequilibrou a chefia política-espiritual kaingang. Os Kaingang que trabalhavam com os funcionários foram acumulando poder e passaram a perseguir os *kujà*, cuja atuação, mesmo sem deixar de existir, tornou-se menos visível.

Outra frente persecutória aos *kujà* são as igrejas, como mencionamos no capítulo 1. R. Rosa (2005a, p. 304-314) analisou as relações entre as igrejas católicas e o xamanismo kaingang na TI Votouro, vendo a diferença entre uma religião católica “pro-xamânica” e outra, ligada à igreja apostólica romana, “contra-xamânica”. Hoje, as igrejas pentecostais são as mais presentes dentro das TI kaingang e existem uma série de entrelaçamentos e conflitos entre as práticas xamânicas e a religião evangélica praticada pelos Kaingang (ALMEIDA, L., 2004; LOURENÇO, 2018).

A instituição escolar implementada através do SPI funcionou como espaço de domesticação, civilização e nacionalização das populações indígenas. Não todos os povos indígenas reagiram da mesma maneira diante da ação civilizatória da escola. Alguns povos¹⁰⁴, como os Palikur na região do Uaçá que a associaram à escravidão, decidiram fugir dessa empreitada, enquanto outros, como os Kaingang, viram na escola uma forma de se apropriar dos conhecimentos dos *fóg*, para, logo saber melhor como enfrentá-los, ou como os Karipuna do Amapá, que o tomaram como um espaço de reivindicação étnica (TASSINARI, 2003).

2.1.3 As escolas

Como ressaltam L. Oliveira e Nascimento (2012, p. 768), o principal objetivo das políticas educativas na época do SPI era trazer a civilização aos indígenas e nacionalizá-los. O Relatório do Ministério de Agricultura em 1942 aponta da seguinte forma aos objetivos da educação dos indígenas:

O que chamamos de educação dos índios consiste em: a) dar-lhe ideia da pátria e o seu culto cívico, cerimônias em tomo da bandeira, hino, história do Brasil através dos fatos mais culminantes, b) alfabetização dos menores e adultos ambos os sexos; c) ensino de trabalhos manuais e domésticos; d) práticas agrícolas e pecuária; e limpeza e higiene (Relatório do MA. em 1942, p.112 apud. ROCHA, L., 1993, p. 31).

O canto do hino nacional, o juramento da bandeira, a marcha no dia 7 de setembro, o uniforme imposto pela instituição e as partidas de futebol foram utilizados pelos funcionários no intuito de “brasilar” os indígenas. Paralelamente, usaram as proibições das manifestações culturais

104 Estamos conscientes aqui que estamos generalizando, nem todos os Palikur se opuseram à escola e nem todos os Kaingang aceitaram serem escolarizados, porém trata-se de tendências gerais de formas de reagir diante dos diversos processos coloniais. Apreendê-los, embora seja de forma generalizante, pode nos ajudar a entender quais são as formas emancipatórias que esses povos usam hoje na tentativa de se desprender do que Ailton Krenak (2015) chama de “cacoetes coloniais”.

kaingang numa tentativa falida de provocar o esquecimento das suas práticas sociais, relacionais e cosmológicas, e dos seus conhecimentos, pondo assim limites à sua reprodução. Como ressalta o sociólogo Sérgio Costa (2001, p. 149), a brasilianidade foi assim apresentada como uma identidade não-étnica capaz de assimilar todas as outras representações étnicas. Entretanto, se os funcionários tinham todo o interesse em fazer esquecer as expressões culturais específicas de cada povo, eles não queriam que os indígenas esquecessem que eles eram “índios”. Os indígenas deviam esquecer de suas tradições, mas ao mesmo tempo, era muito importante para o projeto nacional que internalizassem e imaginassem que eram inferiores aos que pretendiam dominá-los. Como ressalta Ramos (2004, p. 173), o dilema na construção da nação brasileira é “como dissolver o índio e conservá-lo ao mesmo tempo.”



Fotografia 17. Hasteamento da bandeira no PI Apucarana/PR - Museu do Índio, 1940



Fotografia 18. Time de futebol. PI Nonoai/RS. IR7 - Museu do Índio, 1944

A *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento relata que ela “aguentou” a escola só até os nove anos de idade. A *kujà* morava na TI Nonoai em finais dos anos 1960 quando, após ser castigada por questionar a professora sobre a proibição de falar em kaingang, seu avô decidiu não mandá-la mais para a escola (MARÉCHAL, 2019a, p. 128-129). O castigo consistia em obrigar a criança a se colocar de joelhos acima de grãos de milho. Esse castigo era comum em várias escolas (indígenas e não indígenas), Idália Rosa Paulo, que nos anos 1960 frequentou a escola indígena da Barra Seca no Toldo Votouro¹⁰⁵, também lembra:

Aqueles nossos tempos, as professoras botavam a gente no castigo, e eu lembro até hoje que as professoras botavam o grão de milho no chão e mandava a gente se ajoelhar e colocar as mãos na parede eu lembro bem. Eu lembro também que aqueles nossos tempos elas usavam uma haste fina¹⁰⁶, tipo assim se o aluno fazia bagunça, elas davam. Eu lembro bem até o dia de hoje. Tinha que ficar acima do grão de milho ou também às vezes quando a gente fazia bagunça, a gente não ia comer merenda e ficávamos trancado lá dentro. (Entrevista com Idália Rosa Paulo, maio de 2017, TI Kandóia).

105 A escola foi construída sob a iniciativa de Osvaldo Floriano Torres no final da década de 1950. Nessa escola, estudavam filhos de Kaingang junto com filhos de imigrantes (R. ROSA, 2005a, p. 291).

106 Esse castigo corresponde à “palmatoria”. Era um dos mais usados no Brasil e consistia em um artefato de madeira, uma haste encabeçada por um círculo (semelhante a uma colher de pau) cheia de pequenos furos. Era usada para bater nas mãos da criança quando esta cometia um erro. A palmatória fazia surgir na mão uma série de bolhas, que causavam muita dor ao aluno. Esse tipo de castigo também foi usado na Europa.

Os castigos introduziram uma nova forma de relacionamento social entre os adultos e as crianças kaingang, inculcando o respeito à disciplina inspirado no militarismo. Zaqueu Claudino, na sua dissertação de mestrado (2013, p. 52) explica que para os Kaingang, a criança merece todo o respeito dos adultos¹⁰⁷. Esse princípio se ancora na cosmologia, como aponta o autor, antes de passar pelo ritual da vida adulta, os Kaingang consideram que a criança está habitada por um ancestral:

O respeito à descendência é caminho para o entendimento da reencarnação, esclarecida a partir da aldeia dos mortos (Nün-me), o que justifica o dever de se portar de joelho para uma conversa franca e justa com a criança, pois como elas ainda não passaram pelo ritual de passagem para a vida adulta, os adultos, ao conversar com uma delas, agacham-se em sinal de respeito, pois entendem que ali pode estar um ancestral seu, muitas vezes com mais de cem anos de idade¹⁰⁸.

Criou-se, com o surgimento das escolas nos Postos Indígenas do SPI e da FUNAI, certo desequilíbrio com os ensinamentos que as crianças kaingang recebiam em casa. Além disso, muitas vezes o trato dispensado pelos professores não indígenas – que tratavam os alunos indígenas conforme uma série de imaginários desqualificadores oriundos da ideologia da civilização e do progresso – propiciou a incorporação de sentimentos como vergonha ou autoestima baixa, provocando assim um certo complexo de inferioridade (FANON, 2011).

Nas escolas, a violência simbólica se expressava também através da negação da cosmologia dualista e da sua relação com o domínio da floresta. Ainda, Zaqueu Claudino explica a importância da relação do *jamré* em todos os aspectos da vida social e relacional através do exemplo da pesca coletiva *pénjo*. Segundo o autor, nesse ritual de pesca por envenenamento do peixe, um dos *jamré* é responsável pelo transporte dos *kēje*¹⁰⁹ (o cipó que envenena o peixe) e o outro por realizar a trituração. Quem ficou responsável por transportar o cipó não pode assumir a trituração já que esse trabalho é reservado ao seu *jamré*. A relação de complementariedade foi abafada nas escolas onde não foram reconhecidas à sua pertença às suas metades cosmológicas *kamé* e *kanheru-kré* e suas marcas respectivas. Além disso, as proibições dos rituais e das festas tradicionais foram instituídas

107 Ao mesmo tempo em que foram criadas escolas dentro das aldeias que obrigavam as crianças a deixarem de falar sua língua, muitas delas foram levadas para internatos fora das aldeias. Miguel Irani relata ainda que Seu Antônio, um jovem kaingang da TI Inhacorá foi levado até um internato na cidade de Catuípe (RS). Ele foi transportado junto a outras 18 crianças kaingang, em dois jipes, e enquanto seus pais choraram de dor, o diretor deste órgão dizia para eles que quem não deixasse seu filho ir, iria preso na cadeia (IRANI, 2015, p. 32). Esse fato também foi relatado em Becker (1976, p. 138).

108 A questão da reencarnação dos ancestrais nos corpos das crianças foi também apontado pela psicóloga kaingang, Rejane N. Carvalho (2020) e por vários dos meus interlocutores, entre eles, Iracema Gãh Té Nascimento, Pedro Arak-Xó Ferreira e Malvina Kaféj Fortes.

109 Este cipó também foi chamado de *mrūr* por meus interlocutores.

pelos órgãos estatais com o objetivo de produzir esquecimento, movimento necessário à incorporação e reprodução dos valores nacionais. Irani (2015, p. 25) nos explica:

Fomos impedidos de realizar as nossas festas, fomos impostos a fazer tudo aquilo que os brancos fazem hoje como rezar, cantar o hino nacional todas as manhãs antes de ir ao serviço e ao mesmo tempo marchar. Além disso, naquela época fomos impedidos de falar a nossa própria língua kaingáng, assim como foram proibidas danças em roda de fogo, contação de história em roda de fogo para as crianças, os adultos e para os guerreiros.

A proibição do uso da língua kaingang, serviu como mecanismo de controle social e de fortalecimento da nação¹¹⁰. Nesta concretização do projeto da modernidade, o estabelecimento de condições para a “liberdade” implicava, como ressalta Santiago Castro-Gómez (2005, p. 90), a submissão dos instintos, a supressão da espontaneidade e o controle sobre as diferenças. Nesse sentido, as escolas eram mais instituições de disciplinamento que de ensinamento (ILLITCH, 2019).

Para Fanon (2011), a linguagem é uma fonte de poder. Segundo o autor, adotar o idioma do dominador equivale a “tornar-se mais branco”. Mas, os Kaingang viram também na aprendizagem da língua portuguesa, uma forma de se apropriar dos conhecimentos dos brancos no intuito de lutar de forma mais eficaz para seu povo. Entretanto, se a adoção do português e da escrita por parte dos Kaingang lhes possibilitou uma margem de manobra maior, notadamente em relação a questões políticas, a apropriação do idioma kaingang por parte de iniciativas evangelizadoras constituiu-se também como uma nova frente de expansão colonial sobre essas populações. A partir do fim dos anos 1960, passou a existir um investimento exterior aos órgãos estatais no intuito de se apropriar do idioma kaingang com fins evangelizadores.

Naquela época, a educação escolar deixou de ser um investimento prioritário pelo SPI. Considerando que a maioria dos povos indígenas contatados já se encontravam sedentarizados e dependentes da ação governamental, os órgãos indigenistas passam a cuidar com mais atenção da exploração agrícola e dos conflitos territoriais em que se viam envolvidos os indígenas com a expansão do capitalismo no interior do Brasil (OLIVEIRA, L., e NASCIMENTO, 2012, p. 770). Paralelamente, com a extinção do SPI e o nascimento da FUNAI em 1967, a educação é relegada, em várias TI, ao Summer Institute of Linguistics (SIL), uma instituição evangelizadora que esteve presente no Brasil entre mais de 38 povos indígenas, e cujo objetivo era a pregação religiosa (D

110 É de ressaltar que durante o Estado Novo de Getúlio Vargas foram tomadas uma série de medidas reunidas na “Campanha de Nacionalização”. Estas medidas buscavam a integração forçosa de comunidades imigrantes à população brasileira. Nessa época, e particularmente durante a segunda guerra mundial, foram proibidas nas escolas todas as línguas que não fossem o português, impactando principalmente no sul do país, à comunidade judaica, japonesa, alemã e italiana.

´ANGELIS, 2004, p. 200-206). Entre os Kaingang, o SIL foi principalmente presente na TI Rio das Cobras (PR) e na TI Guarita (RS) onde foram formados “monitores bilíngues” que ajudaram os missionários na tradução da bíblia em língua kaingang. O novo testamento *Topë vi rá* acabou sendo publicado por Ursula Wiessman, também autora do dicionário Kaingang-Português / Português-Kaingang (D´ANGELIS, 2004, p. 207). Essa nova frente de evangelização transformou a relação que os Kaingang tinham com sua língua. Como ressalta Mélia (1993, p. 253 apud. D´ANGELIS, 2004, p. 199): “Transmitir uma língua “letrada” ou literária, é uma tarefa que supõe necessariamente uma série de reduções¹¹¹”. Com essa tradução (do kaingang oral ao português escrito), conceitos kaingang com forte conteúdo cosmológico, histórico e social foram esvaziados dos seus significados¹¹².

A escola no tempo do SPI foi implementada, em um primeiro momento, como uma instituição nacionalizante. Os funcionários se encarregam de ensinar noções básicas de português com o objetivo de alfabetizar as populações indígenas. Entretanto, a instalação das escolas nos territórios kaingang não está desvinculada dos interesses econômicos nacionais. Os indígenas são vistos na época como mão de obra, e as escolas também se encarregam do ensinamento de técnicas agrícolas, pecuárias e industriais¹¹³ (TASSINARI, 2008, p. 222). Paralelamente, no intuito de fomentar o interesse dos jovens para a agricultura, são entregues nos PI, prêmios para os melhores alunos. Desde sabão até animais de carga: “aos índios que mais serviço tem prestado ao posto e a família indígena são dados prêmios de animais para servir de estímulo.” (BRASIL/SPI.20-11-1945 apud. BRINGMANN, 2017, p. 153).

Como apontamos anteriormente e como bem ressalta R. Rosa (2005a, p. 294), a instituição escolar fomentou a desestruturação do xamanismo ao substituir a transmissão oral dos conhecimentos para a escrita e o pensamento abstrato. Porém, não foi somente o sistema xamânico que foi desestruturado na empreitada nacional-civilizatória levada a cabo pela instituição escolar

111 Tradução da autora. No texto original: “Hacer pasar una lengua “letrada” o literaria, es una tarea que supone necesariamente una serie de reducciones.”

112 Um exemplo é o conceito de *jamré*, traduzido simplesmente como “primo ou genro” (WIESSMAN, 2011, p. 27) quando sabemos que essa palavra encarna todo o horizonte cosmológico e relacional mais amplo (MARÉCHAL, 2019a, p. 101-112).

113 Por volta de 1953, algumas resistências à instituição escolar forçaram o SPI a propor uma reestruturação das suas escolas para os indígenas considerados “menos aculturados”. Evita-se por exemplo usar o termo “escola”, que será trocado por “Casa do Índio” e deve funcionar “como um clube onde homens, mulheres e crianças possam sentir-se a vontade, como em sua própria aldeia” (OLIVEIRA, L., e NASCIMENTO, 2012, p. 770). As Casas dos Índios funcionaram com a ideia de juntar as famílias indígenas em um espaço só onde todos possam produzir. As mulheres receberam máquina de costura e as crianças aprenderam as técnicas agrícolas. Diante do fracasso da instituição escolar tradicional com alguns povos indígenas, o SPI tratou de redefinir suas unidades de ensinamento, porém, estas reestruturações tiveram como objetivo uma exploração mais eficiente dos indígenas, não uma compreensão ou empatia por suas formas relacionais diferenciadas.

ligada aos órgãos indigenistas. Ao deixarem de ser “caçador, melador, e pescador” (ROSA, R., 2005a, p. 294) para se incorporar forçosamente às lavouras dos Postos Indígenas, os Kaingang tiveram sua economia e todos os universos relacionais associadas a ela, muito afetados. Aliás, vale a pena ressaltar que se os Kaingang deixaram de ser caçadores, meladores e pescadores, não foi apenas para se tornarem “advogados, enfermeiros, historiadores ou sociólogos” (GOODY, 1979, FREITAS e ROSA, R., 2003 apud. ROSA, 2005a, p. 294). Eles foram obrigados pela ação civilizatória do SPI e logo da FUNAI a se integrarem no mercado do trabalho capitalista, sendo explorados nas lavouras, antigas florestas e fontes da sua reprodução social, econômica e espiritual¹¹⁴.

O processo civilizatório levado a cabo pelo SPI e logo pela FUNAI ataca os indígenas por todas as frentes. Enquanto os alunos são disciplinados na escola, seus pais são explorados nas lavouras coletivas do SPI ou empregados como mão de obra agrícola nas propriedades dos colonos que se instalaram nos seus territórios. Essa articulação entre as diversas frentes colonizadoras concentradas na estrutura do Estado, possibilitou desequilibrar de forma sistemática e profunda a organização política, social, econômica e espiritual dos povos originários.

Os órgãos indigenistas agenciaram a força de trabalho dos Kaingang com a finalidade de se inserir na economia regional como uma entidade produtiva estatal. Essa nova gestão traz uma política diferente em relação aos territórios indígenas, que se tornaram alvo de iniciativas governamentais de colonização. Veremos, na segunda parte deste capítulo, como os órgãos estatais exploraram a força de trabalho dos Kaingang em seu benefício, possibilitando assim a integração do Brasil ao capitalismo emergente. A análise está centrada nas diversas dinâmicas e processos agenciados pelo órgão estatal para explorar a população kaingang visando à acumulação do capital. Nesse sentido, abordar-se-á o *panelão* como expressão específica desta modalidade de capitalismo entre os Kaingang, detalhando-se a articulação entre capitalismo colonial/moderno e subsunção formal do trabalho entre a população indígena da região.

114 Se nos dias atuais, muitos Kaingang acedem a profissões tais como “advogados, historiadores ou sociólogos” é porque se apropriaram das ferramentas e da linguagem dos *fóg* para lutar por seus interesses (CLAUDINO, 2013, p. 56).

2.2 Capitalismo colonial/moderno nos territórios kaingang no tempo do cativo

A atuação do SPI entre os Kaingang do Rio Grande do Sul articulou-se com as dinâmicas regionais de acumulação de capital. Antes mesmo que a gestão dos indígenas seja entregue ao governo federal em 1941, os fiscais dos índios, funcionários da DTC, incentivavam a inserção dos indígenas em um novo regime de exploração do trabalho que aproveitava as características das economias domésticas kaingang (LUXEMBURGO, 1984). Mas, a partir de 1941 no Rio Grande do Sul, o órgão federal organizou a exploração da força de trabalho dos Kaingang de uma forma mais sistemática com a finalidade de se inserir e poder competir na economia regional. Pretende-se olhar a exploração do trabalho vivida pelos Kaingang e a partir desse momento entendendo-a como parte do processo de acumulação por despossessão (HARVEY, 2003). Os Kaingang foram despossuídos das suas terras – que foram apropriadas pelo governo do estado – mas também, do universo cosmológico e relacional inscrito em *nãn*, a floresta, que foi atacada, destruída e espoliada, com a expansão da produção capitalista.

Para se reproduzir, o capitalismo precisa expropriar e despossuir os trabalhadores dos seus meios de produção, tornando-os assim dependentes dos seus patrões. A relação dos órgãos governamentais com os indígenas a partir de meados dos anos 1940 se dá também nesses parâmetros. Os Kaingang foram, por um lado, retirados à força das terras nas quais tinham sido confinados anteriormente, sendo levados em outros Postos ou Toldos Indígenas administrados por agentes do Estado. Por outro lado, sendo considerados como potenciais trabalhadores ao serviço da economia nacional, foram explorados em lavouras “comunitárias” controladas por funcionários dos órgãos indigenistas. Neste subcapítulo, nos dedicamos a analisar como a desterritorialização dos Kaingang se articulou com a dinâmica de acumulação do capital, além de apontar à subsunção formal do trabalho indígena como estratégia de reprodução da dominação capitalista colonial.

2.2.1 Da despossessão à exploração

O primeiro passo para a inserção forçada das populações indígenas no capitalismo foi a sedentarização, que entre os Kaingang, implementa-se de forma mais sistemática a partir de 1845, com a política oficial dos aldeamentos. Hoje, parte das TI kaingang demarcadas e homologadas pelo Estado brasileiro são oriundas dos primeiros aldeamentos – Nonoai, por exemplo, foi demarcada pela primeira vez em 1846. Porém, após as primeiras demarcações, os Toldos onde foram confinados os Kaingang passaram por uma série de continuas reduções.

Simonian (1981) ressalta que a partir de 1940, os governos estadual e federal coligam suas forças numa política indigenista de esbulho que se enraíza na expropriação dos territórios indígenas. Nessa época, vários grupos e unidades domésticas kaingang são transferidas forçadamente em direção a outros Toldos e PI. Estas realocações formam parte do processo geral de espoliação dos territórios indígenas que culmina com a obrigação feita aos Kaingang de trabalhar nas lavouras contíguas aos PI. Nonoai teve, por exemplo, grande parte da sua terra original transformada em Reserva Florestal Estadual e em lotes rurais para assentamentos de agricultores. Em 1942, o governo validou a expropriação de uma gleba de 622 hectares da TI Serrinha (RS) (SIMONIAN, 2009, p. 486). Além disso, os sucessivos governadores do estado, Walter Jobim (1947-1951), Leonel Brizola (1959-1963) e Ildo Menegheti (1963-1966) proporcionaram a intensificação e a legitimidade das intrusões nos territórios indígenas com a finalidade de exploração dos recursos naturais que ali se encontravam. O comércio de madeira trouxe descendentes de imigrantes para toda a região norte do estado. Entretanto, a partir da década dos anos 1950, as terras disponíveis para a colonização se tornam escassas, assim, as reservas florestais e os territórios kaingang transformam-se nos novos alvos do desenvolvimento regional. Colonos sem-terra e indígenas se tornaram empregados das madeireiras, constrangidos para sobreviver, a destruir as florestas. Paralelamente a isso, a modernização das técnicas agrícolas também fomentou uma constante invasão nos territórios indígenas.

O período entre 1949 e 1963 é conhecido no estado do RS como a época das expropriações. O governador Leonel Brizola, afiliado ao Partido Trabalhista do Brasil (PTB) e eleito em 1962, tem a intenção de empreender no estado uma reforma agrária com o objetivo de devolver a terra aos camponeses, já que estas são ocupadas por uma minoria de fazendeiros. Ele cria o Instituto Gaúcho de Reforma Agrária (IGRA), institucionalizando assim, o empreendimento. O instituto presta assistência aos agricultores, além de oferecer financiamento para máquinas, sementes e animais. O governador articula e acompanha o Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER) e muitos camponeses e pequenos produtores se beneficiam dessas políticas de redistribuição da terra. Brizola decide, porém, intensificar a reforma agrária nos Toldos e Terras indígenas, argumentando que tem “muita terra para pouco índio” (SIMONIAN, 2009). Assim, várias áreas indígenas são consideravelmente reduzidas durante seu governo: Cacique Doble teve 22% de área reduzida, Inhacorá 82%, Votouro Kaingang 33%, Votouro Guarani 62% e Nonoai 57%, enquanto as áreas de Monte Caseiros, Serrinha e Ventarra foram extintas.

Quando o Toldo Ventarra é extinto, em 1963, as famílias kaingang que ali moravam foram transferidas para outras áreas. Muitas delas foram deslocadas para o Toldo Votouro, que acabara de passar por uma considerável redução (1.515 hectares a menos, sendo 883 destinadas para agricultores não indígenas e outras 632 para uma reserva florestal). Outros grupos kaingang foram realocados nos PI de Nonoai, Ligeiro e Charrua. Esses deslocamentos provocaram uma desestruturação na organização social dos Kaingang oriundos de Ventarra, que foram obrigados, por um lado, a abandonar seu território e, por outro, a responder a uma autoridade indígena, subordinada a uma autoridade indigenista, que manifestava seu poder fomentando tensões internas entre os Kaingang oriundos de Ventarra e os que já moravam no Toldo Votouro¹¹⁵. Alguns dos Kaingang oriundos de Ventarra que foram retirados do seu território no início dos anos 1960, moram hoje na TI Kandóia, como Valério de Oliveira que lembra da sua saída de Ventarra:

Na época eles mandaram para nós um carro né, um caminhão como éramos bastante, um caminhão bem velho, antigo, ele encostou e de repente, passam os índios, a polícia, mandaram até polícia dos índios lá, para avisar o pessoal. Tudo mundo chorava porque não queriam deixar do lugar deles né que éramos acostumados lá. Os velhos ficavam tristes, meu Deus do céu, é que não sabiam por onde que estavam indo. (Entrevista com Valério de Oliveira, junho de 2017, TI Kandóia).

As transferências de indígenas na década dos anos 1960 aconteceram em várias regiões do país, particularmente nas mais submetidas à expansão capitalista. Por exemplo, Patrícia Rodrigues (2018), relata a deplorável história do primeiro latifúndio “escriturado” que se instalou na região de São Felix do Araguaia no início dos anos 1960. Os proprietários expulsaram pequenos posseiros e os Xavantes de Marãiwatsédé para se apropriar das suas terras. Para realizar tal tarefa, em 1966, o empresário Orlando Ometto apoiado pelo governo militar e pelos funcionários do SPI encomenda um avião da Força Área Brasileira (FAB) com o objetivo de transferir os Xavantes para a Missão Salesiana São Marcos, ao sul do estado. Como aponta a autora, dos 263 indígenas transferidos, 86 morreram de sarampo nas primeiras semanas enquanto a fazenda Suiá-Missu fora considerada já, a maior fazenda de gado do mundo (RODRIGUES, P., 2018). Subjugadas a interesses do capital transnacional, as populações indígenas sofrem a continuidade de uma política genocida respaldada pela articulação entre os setores privados e públicos.

No Rio Grande do Sul, mesmo sob o governo Brizola, os indígenas são vistos como mais um componente da cadeia de produção para o desenvolvimento da região. Desta maneira, seus modos próprios de produção e seus meios de reprodução social que se fundamentam em uma relação intensa com a floresta, *nãn*, são negados, pois, como vimos, a produção e reprodução

¹¹⁵ Abordaremos isso em detalhes no próximo capítulo.

socioeconômica kaingang se baseava principalmente na caça, na pesca e na colheita. O convívio com a floresta, além de promover os meios de subsistências para os Kaingang, permite o fortalecimento de relações sociais com seres específicos relacionados a esse domínio e que são extremamente importantes para a continuidade do seu modo de vida. Luís da Silva narra como antigamente seu pai caçava na floresta, hoje convertida em monocultura de exportação:

Caçava quati, caçava como que se diz o veado, *vãfã*n, é tatu né, *krãg*, porco do mato diz que por aqui existia, aqui mesmo existia, como tinha mato, hoje não tem mais, nem madeira não tem mais, nem fruta só existe fruta do que eles prantaram, eles têm, arrancado tudo (Entrevista com Luís da Silva, julho de 2017, TI Kandóia).



Fotografia 19. Floresta transformada em lavoura. PI Ligeiro/RS, IR7 - Museu do Índio, 1944

Além disso, as terras habitadas e percorridas pelos Kaingang não se restringem às terras que foram delimitadas pelos órgãos governamentais. O encerramento em aldeamentos, Toldos ou Postos formam parte dos processos de territorialização que forçaram os Kaingang a adotar um modo de vida semissedentário. A ideia de despossessão, nesse sentido, não pode ser entendida simplesmente como uma expropriação material. Despossuir é também desapoderar: ao restringir as possibilidades de reprodução dos processos subjetivos articulados com o mundo cosmológico autônomo (GODELIER, 1982). Sendo obrigados a desmatar as florestas para o comércio de madeira, os

Kaingang foram constrangidos a se afastar de uma série de relações antigas que mantinham com o universo da floresta. Essas relações são regidas por regras específicas que visam a manutenção do equilíbrio social entre os Kaingang e os seres da floresta. Considera-se que cada ser possui um *tóg* correspondente a um estado animado (BAPTISTA DA SILVA, 2002; ROSA, R. e CRÉPEAU, 2020), por isso, as árvores sentem a dor e deveriam ser tratadas com cuidado, sabendo que o corte de cada uma delas deve passar por um pedido de licença ritual prévio (MARÉCHAL, 2019a). Rejane Paféj Carvalho explica no seu TCC (2020, p. 22) que os aprendizados relacionados com a fabricação do artesanato também são saberes que vêm da mata e dos animais que ali habitam:

Quando vamos aprender a trançar, nossos pais nos levam até a mata, solicitando aos *jagré* que nos abençoem para a confecção, nos é ensinado desde a permissão na entrada da mata, até os cheiros que podemos sentir. Vamos até o centro da mata e escolhemos uma *sukrig* (aranha) que tenha feito sua teia, pedimos a ela licença para que ela nos abençoe com o seu dom de trançar e fazer aqueles lindos traços, passamos a mão com todo cuidado na sua teia, fazemos com que ela não se sinta acuada ou com medo, conversamos com nossa parente [...].

Ainda, Rodrigo Venzon (comunicação pessoal, 2019), relaciona a chegada do SPI entre os Kaingang com o afastamento das suas práticas xamânicas e rituais.

O que acontece, tu tens toda uma geração que tem conhecimento dos cantos, que vivenciaram a tradição dos *kujà* até aquele momento então quem era jovem ou criança naquele momento em que o SPI entrou tem essa memória toda como era o caso do Zílio Salvador¹¹⁶ que era criança e depois daquilo começou a destruição da cultura indígena (Entrevista com Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

Assim, buscar a transformação dos indígenas em agricultores implicou também a despossessão do território no seu aspecto social, ou seja, a despossessão das relações que os Kaingang desenvolviam com a floresta e que foram forçados a destruir sob ordens dos agentes estatais e privados. Os indígenas foram especificamente obrigados a trabalhar na produção agrícola, na criação de currais para pecuária e na extração dos recursos florestais, dois setores fortes da economia regional da época (ALMEIDA, C., 2017).

O projeto do SPI que originalmente visava a autossuficiência dos indígenas (LIMA, 1992), na verdade, valia-se de velhas formas de aproveitamento do trabalho nativo pelo capitalismo colonial/moderno sustentando-se nas diferenças étnico/raciais para desenvolver os mecanismos centrais da subordinação da mão de obra indígena (ALATAS, 2010). Supostamente, o SPI deveria centralizar a produção para logo redistribuí-la para as famílias kaingang. Em caso de excedente, era

¹¹⁶ Zílio Jagtyg Salvador foi uma liderança kaingang extremamente importante para a luta política em Morro do Osso, na Lomba do Pinheiro (Porto Alegre), Iraí (RS) e Canela (RS). Além disso, Zílio era um grande conhecedor das tradições kaingang. Veio a falecer em 2017 em decorrência de uma doença pulmonar. Hoje, um dos seus filhos, Maurício Salvador encabeça a retomada Konhún Mág da Floresta Nacional de Canela (FLONA), o que abordaremos no capítulo 7.

previsto utilizar a venda da superprodução para a construção de posto de saúde, escolas, oficinas ligadas à instituição do SPI, ou seja, investir o dinheiro para o fortalecimento do projeto nacional-civilizatório. Porém, muitos relatos dos Kaingang afirmam que: 1) eles tiveram de trabalhar “em troca de comida”; 2) os excedentes de produção eram comercializados e o dinheiro se perdia nos bolsos dos funcionários do órgão estatal (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020).

Os processos de privatização do espaço e de geração de propriedade privada da terra constituem um pré-requisito fundamental nas dinâmicas da acumulação de capital, tanto na expropriação de recursos naturais quanto na exploração da força de trabalho – neste último caso, afastando e estranhando os produtores dos seus meios de subsistência (MARX, 2010). Os territórios que estavam sob o controle do SPI e logo da FUNAI eram terras de domínio público e funcionavam de acordo com o sistema de produção capitalista. Os próprios órgãos buscaram se adequar a essa dinâmica econômica regional, tendo como objetivo principal a transformação dos indígenas em trabalhadores agrícolas. É evidente que sem a intervenção do Estado, a despossessão territorial e a subordinação laboral não seriam possíveis. É somente com o uso das suas forças e com a sua gestão política centralizadora que se conseguiu implementar um sistema de exploração do trabalho entre os Kaingang, denominado pelos próprios indígenas como *panelão*.

2.2.2 O *panelão*

O *panelão* é o nome que os indígenas deram ao trabalho forçado em troca de comida implementado pelo SPI a partir da década de 1940 nos PI kaingang no estado do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Eles foram obrigados a trabalhar em lavouras coletivas, na abertura de estradas e para empresas madeireiras instaladas de forma irregular nos Toldos e Postos Indígenas administrados pelo governo do estado ou pelos órgãos federais. Segundo Bringmann (2015), no PI Nonoai os Kaingang tinham que trabalhar alguns dias da semana pelo Posto, caso contrário, podiam receber algum tipo de castigo. As lavouras coletivas provocaram muitos desequilíbrios no modo de viver dos Kaingang, por exemplo, roças familiares foram abandonadas em prol de uma dedicação exclusiva de trabalho para o Posto.

Como ressaltado anteriormente, as informações relativas à administração dos Toldos indígenas pelo governo do estado após a década dos anos 1930 encontra-se escassa. Porém, a partir das conversas com os Kaingang e da leitura de fontes secundárias, podemos afirmar que existiram, pelo menos em alguns Toldos, práticas de exploração do trabalho e mecanismos de vigilância muito similares aos utilizados pelos funcionários do SPI nos PI. Não é por acaso, se vários Kaingang que

criaram na TI Votouro, que foi administrada até finais dos anos 1960 pelo governo do estado, lembram dessa época como o tempo do SPI e do *panelão*.

Paralelamente, muitos Kaingang também trabalhavam fora dos PI ou dos Toldos e, como ressaltava Simonian (1994b) em relação aos Kaingang do Toldo Inhacorá (RS), na maioria, esses Kaingang eram explorados impiedosamente e recebiam como pagamento por um dia de trabalho, uma garrafa de cachaça. A denominação de *panelão* foi dada pelos Kaingang porque a comida, cozinhada pelas mulheres, era servida em grandes panelas. Seu Batista de Oliveira lembra:

Quando nós chegamos aqui¹¹⁷ [no Toldo Votouro] era o tal de *panelão* e daí tinha as cozinheiras e tudo o pessoal que trabalhava na lavoura. Era duas ou três cozinheiras sempre no *panelão* e dali eles davam qualquer tipo de comida para nós trabalhar na lavoura do chefe né. Nunca pagaram nós, nunca foi pago. Aí no *panelão*, o que nós ganhava era só feijão, arroz, café era só comida e ruim ainda com pouca banha. Eles traziam o feijão lá de Charrua, farinha também. Não foi fácil nossa convivência, para se adaptar não foi fácil. Nunca deram roupa só comidinha e deu, comida que hoje serve para meus cachorros (Entrevista com Batista de Oliveira, agosto de 2017, TI Votouro).

Seu Pedro Arak-Xó Ferreira que mora na TI Kandóia também lembra da comida ruim que era dada para os Kaingang, assim como dos castigos que o Chefe do Posto e seus subordinados infligiam aos rebeldes que se recusavam a comer:

Naquela época lá, diz minha mãe que lá acima [no Toldo Votouro], o Chefe botava um sino lá acima para tocar só quando estava na hora deles vir comer. Mas isso não é comer né, não é que nem você chegar agora na mesa, ali tu tens um arroz, ali tu tens um feijão, ali tu tens uma carne, ali tu tens um pão. Não é, não era assim. Quando eles falavam de ir almoçar, né os coitados dos indígenas vinham, os índios vinham para comer mas eles iam só comer uma farofa, iam comer uma farofa, se tivesse carne vamos dizer, era um pedacinho assim e comer aquilo ali, um feijão meio cozido, não cozido. Tinha que comer igual, porque senão, tinha a liderança com a açoiteira pronta para passar o laço. Naquela época era assim. Quem não ia, ficava no tronco, ficava no tronco e ficava sem comer. (Entrevista com Pedro Ferreira, junho de 2017, TI Kandóia).

Muitas famílias abandonaram os Postos e os Toldos para fugir desse sistema de exploração e opressão preferindo trabalhar para os colonos da região, acampando nas entradas das fazendas. Os funcionários do SPI, porém, colocavam em prática todo um aparato de controle e vigilância interna para proibir os Kaingang de saírem do Posto. Quando alguns deles conseguiam escapar, a polícia indígena – identificada nas lembranças dos Kaingang como “capitão do mato” – ia atrás dos fugitivos até encontrá-los. Pedro Ferreira lembra desse tempo no Toldo Votouro:

Alguns deles iam para lá porque o patrão precisa de peão e na época daí começou porque daí tinha serviço para eles fazerem, carpida, roçada. Os indígenas começaram a escapar aí, quiseram escapar e sair e o Chefe do Posto os pegava. Ele tinha 3 cavalos, pegava uma liderança, duas, e dizia “vocês vão lá”, ele sabia nome por nome e qual é a pessoa que

117 Batista de Oliveira deve ter chegado no Toldo Votouro em meados dos anos 1960. Acreditamos que ainda o Toldo estava sob administração do governo do estado. Porém, com a proximidade do PI Nonoai, é muito provável que os funcionários do governo do estado tenham sido influenciados pelas práticas dos funcionários do SPI. Também existe a possibilidade que os funcionários do SPI do PI Nonoai tenham estendido seu domínio até o Toldo Votouro.

faltava, tipo você tem uma criação na internada, eles diziam: “você vai lá, campeira esse fulano e traz ele, ele tem que ir trabalhar”. Daí eles iam atrás do índio que escapava, chegavam lá e senão era a laço que ele vinha era amarrado, amarrava as mãos e vinham até trazer aqui. Daí ficava no tronco e depois iam a trabalhar, é bem assim que eles faziam aquela vez. E muitas vezes, como eu disse, muitas vezes, as pessoas acabavam morrendo de tanto ser judiados naqueles anos lá. Mas isso era controle do SPI, do Estado. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).

A polícia indígena era encarregada de vigiar o trabalho e o comportamento dos trabalhadores. Juracilda Veiga (2000, p. 68) relata que: “No Inhacorá, um Kaingang vestido de farda militar ficava sobre um jipe do tipo utilizado no exército e, armado com um rifle, cuidava para que aqueles que trabalhassem não fugissem.” Este modo operativo de vigilância e punição de trabalhadores em condições de superexploração tem registros históricos que parecem dar conta da sua geração e mantimento no capitalismo periférico como forma de recrutamento e encerramento da mão de obra (MOULIER-BOUTANG, 2006).



Fotografia 20. Formação de policiais indígenas. PI Guarita/RS - Museu do Índio, 1944

São muitos os Kaingang que escaparam de um sistema de exploração do trabalho pelo Estado optando por trabalhar nas fazendas¹¹⁸. Ao saírem das aldeias, foram abandonando pouco a pouco a

118 Em alguns Toldos indígenas sob a gestão do governo do estado, a prestação de serviço dos Kaingang para os colonos era mais comum já que a presença da administração estatal era muitas vezes menos presente que nos Postos Indígenas controlados pelo SPI.

pouco o uso da sua língua, sendo obrigados a se comunicarem em português. Alguns iam mesmo até “trocar” de identidade, como no caso da tia da *kujà* Iracema Nascimento, que, para se integrar na sociedade sem ser discriminada, contou para seus vizinhos que ela era descendente de chinês, até hoje, ela mantém essa narrativa e segue morando nos arredores de Pelotas (RS) (NASCIMENTO et al, 2017).

Nas lavouras coletivas, consideradas por alguns Kaingang como as “lavouras do Chefe do Posto”, o trabalho consistia principalmente na preparação da terra, na plantação e na colheita nas lavouras coletivas. Seu Luís da Silva lembra do trabalho nas lavouras no Toldo Votouro:

Nós trabalhava ali acima. Nós trabalhávamos um pouco ali quando eles trouxeram nós [de Ventarra]. Até a rapaziada, fazia, como que se diz, eles apontavam madeira para nós fincar na terra para nós botar semente dentro porque naquele tempo não existia, era plantar a mão. Eles faziam nós trabalhar de enxada, faziam nós limpar as roças assim, plantava, roçava, queimava e nós plantava né com aquele pau que abria a terra pra nós prantar. Eles botavam nós em fileira, desde os 10 anos já trabalhavam né. Depois nós colhia, para nós sobreviver. Plantávamos mandioca, moranga, para nós passar cada ano. Eles [o Chefe do posto e as lideranças] tinham a comissão deles, e porque era para nós ganhar na época uma comida só. Não era nada de dinheiro. (Entrevista com Luís Da Silva, julho de 2017, TI Kandóia).

A ideia do SPI era que os indígenas chegassem a ser “autossuficientes” e que logo pudessem, por si só, competir no mercado rural e, assim, favorecer a economia regional e nacional. O sistema implementado pelo órgão indigenista era um sistema de exploração do trabalho no qual os Kaingang eram “remunerados” em comida. Eles eram alimentados nos dias de trabalho pelo *panelão* e autorizados a colher uma parte do que tinham plantado para a subsistência da sua família. Porém, o SPI não se limitou a criar um sistema de produção de autossuficiência. A ideia do órgão era a produção e comercialização de excedente mediante a exploração do trabalho dos Kaingang. O dinheiro ganho com a comercialização dos excedentes ficou conhecido como “renda do patrimônio indígena” ou “renda indígena”. Esse dinheiro servia efetivamente ao fortalecimento do projeto civilizatório, permitindo investir em postos de saúde, escolas, salões de festas, terrenos de futebol, etc. Porém, muito desse dinheiro acabou “desaparecendo” da vista dos trabalhadores kaingang. Pedro Ferreira relata:

Tu plantavas e tinhas que vir a colher, tu colhias mas tu não vias para onde que ia. Eles lá a liderança com o Chefe do SPI¹¹⁹ era quem comandava isso aí. Eles diziam, armazenava para comprar isso e aquilo para os índios mas no fim não comprava nada e os índios ficavam ali. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).

119 Pedro Ferreira cresceu na TI Votouro junto com seus pais. O Toldo Votouro ficou sob administração do governo do estado até finais dos anos 1960. No seu relato, Pedro faz porém referência ao SPI. Pode ser que esteja se referendo à FUNAI, pois o funcionário da FUNAI nomeado para trabalhar no Toldo de Votouro, Lorinaldo Veloso, foi um antigo funcionário do SPI que trabalhou em Ligeiro e Nonoai.



Fotografia 21. Kaingang trabalhando em lavouras coletivas no PI Nonoai/RS - Museu do Índio, 1944

Essas lavouras coletivas administradas pelo SPI ou pelo governo do estado passaram por cima da organização socioeconômica e política dos Kaingang: “impondo atividades coletivas entre grupos que tradicionalmente estavam separados e separando grupos que realizavam atividades conjuntas.” (ALMEIDA, L., 2004, p. 225). Desequilibrando esta organização, os funcionários fomentaram a centralização política, e estimularam o nascimento de elites econômicas e políticas poderosas. Esse novo sistema econômico e político, no interior dos territórios kaingang, conforme L. Almeida (2004, p. 225): “[...] desarticulou unidades produtivas importantes e rompeu de forma agressiva os sistemas de trocas locais.” Porém, a desestruturação das unidades produtivas nunca foi total porque o sistema estabelecido pela nova dinâmica do *panelão* era fundamental à reprodução das economias domésticas indígenas como forma de assegurar a própria reprodução da força de trabalho durante os períodos dos meses não produtivos (MEILLASSOUX, 1977). Estes processos incluíam, desta forma, tanto o aproveitamento da organização produtiva da unidade doméstica quanto as formas organizativas e de gestão de poder dos Kaingang.

Em vários PI, foram organizados os “Conselhos dos Índios”, que hoje ainda existem nas TI. Esses Conselhos tinham por objetivo reunir os indígenas para que participassem da vida do Posto. Era presidido simbolicamente por uma liderança indígena e composto por vários representantes indígenas que se reuniam mensalmente – ou quando necessário – para tomar decisões em relação à vida interna das aldeias (chegada de novas famílias vindas de outras áreas; julgamento sobre abuso de álcool ou brigas envolvendo indígenas; encaminhamentos sobre a escola; cuidados aos velhos; estatísticas sobre produção agrícola do Posto; e aplicação de verbas, além de demais orientações sobre o trabalho dos indígenas) (BRINGMANN, 2015). Nesta ordem, Simonian (1981, p. 96), analisando o “Conselho dos Índios” em Nonoai, considera que os funcionários souberam utilizar um sistema antigo kaingang e adaptá-lo às necessidades produtivas do SPI. No sistema antigo kaingang, os conselheiros eram escolhidos pelos *kofá* e se reuniam para tomar decisões relativas à vida na aldeia, além de mediar as situações de conflito.

Segundo Simonian (1981) e Briggmann (2015), os Chefes do Posto se apropriaram do antigo Conselho kaingang para melhorar as atividades produtivas do SPI no interior dos PI. O encarregado não indígena passou a ocupar o papel de mediador/orientador no seio do Conselho quando se tratavam dos temas relacionados à produção agrícola e acabava tomando a maioria das decisões nessa instância. O Conselho, apropriado e reconfigurado pelo Chefe do Posto, passou a servir como um instrumento de fiscalização e levantamento da produtividade indígena. Da mesma maneira, paralelamente ao *panelão*, que se conformou como uma modalidade de organização e exploração do trabalho dos Kaingang, existiam também os chamados “puxirões” que consistiam na ajuda comunitária entre unidades domésticas kaingang a pedido de algumas das famílias. Os Kaingang se reuniam e trabalhavam no terreno de uma família, seja para construir a casa, plantar na lavoura familiar etc. Em troca, a família lhes dava comida e bebida (BRINGMANN, 2015). Esses “puxirões”, porém, eram úteis aos interesses do SPI porque permitiam acostumar os Kaingang ao trabalho agrícola, reduzindo alguns dos impactos mais diretos da exploração no *panelão*. Além disso, também possibilitava o fortalecimento do tecido social entre as famílias kaingang que participavam dos “puxirões”, pois após o trabalho, elas eram autorizadas a comemorar juntas.

Para os funcionários do SPI e do governo do estado, todos os indígenas de uma unidade doméstica deviam se esforçar para colaborar com a intensificação da produtividade. Para isso, o SPI decretou que nenhum tipo de assistência seria dada de forma gratuita aos indígenas: “o índio perde a atividade e não adquire a noção normal e indispensável do trabalho e do comércio, incorpora-se a sociedade brasileira com a mentalidade de parasita e mendigo, como se vê frequentemente”

(BRASIL/SPI 13-01-1941, apud. ALMEIDA, C., 2017, p. 145). Como apontamos anteriormente, nas escolas, os funcionários decidiram fomentar a vontade dos jovens kaingang para a agricultura mediante a entrega de prêmios para os melhores alunos. Porém, com a imposição das lavouras coletivas e, de maneira geral, com o trabalho forçado, as relações socioeconômicas e cosmológicas dos Kaingang vieram a se transformar consideravelmente. Todas as pessoas da unidade familiar tiveram que se incorporar, forçosamente, à dinâmica produtivista imposta pelo órgão estatal. Pedro Ferreira relata:

Ali era mulher, era os homens, eram crianças. Não era que nem que hoje que as crianças de 6 ou 7 anos estão todos na escola. Naquele tempo, de 7 anos para cima ia na lavoura e não vai para ver, de pé no chão. Muitas vezes, se tu vai lembrar agora e vai trabalhar acima disso tu chora, de tanta aflição que eles tinham aquela vez. De pé no chão, carpindo, para semear o trigo, era obrigado a fazer senão o laço pegava e frio e tinha que ir igual. Roupa, aquela vez lá, muitas vezes que tanto que tu estavas trabalhando tu estavas com as roupas tudo em fiapo, estava terminando no teu corpo e tu tinhas que trabalhar igual (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).



Fotografia 22. Crianças kaingang trabalhando. PI Ligeiro/RS - Museu do Índio, 1944

O sistema *panelão* estava fundado no objetivo de estimular a competitividade entre os indígenas de modo a incrementar a produtividade. Foi através de diferentes “programas” que o SPI tentou inserir os Kaingang na produção agrícola regional e nacional. A “Campanha do Trigo” foi um projeto iniciado em 1944 frente à demanda nacional do produto, e envolveu os indígenas dos Postos da IR-7 (principalmente os Kaingang dos estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Com os resultados “positivos” dados por tais empreendimentos, o SPI afirmou em 1958:

O índio já deixa de ser um simples participante da economia regional, para competir e assumir posição de liderança ao mesmo tempo que os Postos se tornam centros de progresso e incremento da lavoura. (BRASIL/SPI, Boletim Interno nº 19, agosto de 1958, p. 03, apud. NÖTZOLD e BRINGMANN, 2013, p. 158).

Os Kaingang foram forçados a participar das Exposições Agrícolas Estaduais para competir com colonos da região. Alcançaram até prêmios na Festa Nacional do Milho em 1954, onde os indígenas do PI Guarita foram condecorados com medalha de prata para suas plantações de milho e feijão. Na mesma festa, quatorze indígenas de Guarita receberam individualmente uma medalha de prata (BRASIL/SPI, Relatório anual de 1954, p. 38, apud. ROCHA, L., 2003, p. 115). Esses concursos agrícolas, além de fomentar a produtividade e o espírito do trabalho, estimulava a

competência entre os próprios Kaingang afetando também suas relações intersubjetivas. O comércio de madeira também passou a ser extremamente intensificado na região do Alto Uruguai. Antônio Tonatto, descendente de italiano e vizinho da TI Kandóia, lembra que seu pai montava serrarias “movidas a água”:

Meu pai era construtor, o SPI contratou ele como engenheiro, construiu um engenho aqui no Barro Preto¹²⁰ e daí ele veio ensinar a trabalhar um pouco, daí veio a montar uma serraria aqui no Faxinal, tinha tanto pinheiro na época. (Entrevista com Antônio Tonatto, agosto de 2017, TI Kandóia).

Assim, os Kaingang foram recrutados para o corte de pinheiros e foram obrigados a desmatar seu próprio território. Porém, a instauração de tal sistema de exploração e destruição do território não se fez sem resistência. A título de exemplo, Rodrigo Venzon (comunicação pessoal, 2019) relata que o pai e a mãe de Augusto Opê da Silva que moravam no PI de Nonoai (sob gestão do SPI), saíram de lá porque eram contrários à exploração de madeira e foram se instalar em Iraí onde moravam seus primos, que para evitar serem submetidos ao SPI solicitariam ao governo do estado que o local fosse demarcado como reserva florestal. Com esse relato, Venzon aponta às estratégias utilizadas pelos Kaingang naquela época para resistir aos avanços do capitalismo sobre seus territórios. As negociações e as tentativas de diálogo com o governo do estado foram uma delas, sem dúvida, o papel desenvolvido pelas lideranças kaingang nas relações entre o governo estadual do RS e o SPI é um tema que mereceria ser pesquisado com profundidade.

120 Barro Preto ou Ore Xá é um dos locais reivindicado pelos Kaingang como território tradicional da TI Kandóia. Aprofundaremos nos próximos capítulos.



Fotografia 23. Serraria do Posto Indígena Nonoai/RS. IR7 - Museu do Índio, 1942

L. Rocha (2003, p. 116) e Nötzold e Bringmann (2013, p. 160) afirmam que essa combinação entre a produção tritícola, a exploração de madeira e a pecuária teria contribuído para instaurar uma “situação de empresa” (CARDSO DE OLIVEIRA, 1972; 1981) nos PI. Os encarregados dos Postos apresentavam-se como patrões dos indígenas que, por sua vez, eram concebidos pelos Chefes dos Postos como seus empregados. Porém, essa “situação de empresa”, derivada da exploração do trabalho capitalista, deve ser apreendida segundo as especificidades nas quais o SPI se inscrevia. Se a relação entre os Kaingang e os funcionários pode ser considerada, efetivamente, segundo os parâmetros patrão-empregado ou explorador-explorado, essa exploração do trabalho indígena se faz por meio da representação governamental do Estado brasileiro que, através dos órgãos indigenistas, organizou: 1) a espoliação dos territórios indígenas; e 2) a exploração de todos seus habitantes. Efetivamente, sob a exploração do SPI, todos os membros das comunidades kaingang tiveram que trabalhar. Assim, as mulheres cozinhavam ou trabalhavam nas lavouras, os homens trabalhavam nas lavouras cortando madeira ou abrindo estradas, e as crianças eram exploradas na roça após uma breve passagem na escola.

Todos os Kaingang com quem conversei sobre a temporada do SPI afirmam que nunca foram pagos em dinheiro pelo seu trabalho. Nas lembranças, o SPI lhes dava comida para sobreviver e seguir trabalhando nos dias seguintes. Os Kaingang do Toldo Votouro comercializavam sua produção em Erechim (RS), como relata Pedro Ferreira:

Tudo o que tu colhias aqui não tinha como você vender, não tinha balança não tinha caminhão para pegar nada, daí tu botavas na tropa e levavas lá em Erechim nesse Paiol, lá daí você vendia e comprava o alimento para você trazer para aca para você comer. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).

Porém, trata-se aqui não dos excedentes de produção, mas da produção que correspondia ao necessário para a subsistência dos Kaingang. Eles buscavam comercializar esses produtos para poder comprar alimentos e bens que não eram produzidos nem fornecidos pelo Posto. Para isso, tinham que levar sua produção nas carroças até Erechim, situado a aproximadamente 40 quilômetros do Toldo. Além disso, a superprodução acabava se perdendo na burocracia do órgão federal ou nos bolsos dos funcionários (SANTOS, 1970, p. 63). Muitos conflitos aconteceram em relação à renda indígena entre lideranças, funcionários do SPI e trabalhadores kaingang. Esses conflitos abriram as portas para os arrendamentos oferecidos pelo SPI a colonos da região, que aproveitaram a terra em prol de uma agricultura comercial baseada na monocultura de cereal. Os Kaingang passaram então a trabalhar como peões nos seus próprios territórios. Os colonos pagavam um “aluguel” aos funcionários do SPI e do governo do estado para poder explorar a terra. Tais funcionários, por sua vez, favoreciam as lideranças indígenas associadas aos negócios do órgão indigenista com algumas regalias. A exploração de madeira também foi feita com base em negócios escusos por parte de muitos funcionários. Antônio Tonatto, em referência ao Posto de Votouro, comenta: “Esses administradores dos Toldos indígenas ficaram todos ricos com a venda de pinheiro.”

A exploração do trabalho dos Kaingang no início do século XX até o fim da ditadura militar foi marcada pela presença dos órgãos estatais nos territórios kaingang. Encarregados de uma missão civilizatória, despossuíram as relações de produção dos Kaingang. A floresta, *nãn* foi, pouco a pouco, se transformando em lavouras. Os pinheiros, *fág*, foram derrubados, muitas vezes, pelos próprios Kaingang, coagidos pelos funcionários da administração indigenista e pela vigilância da polícia indígena. Impossibilitadas pelos processos de expansão do capital, a caça, a pesca e a colheita foram diminuindo.

A subjugação dos Kaingang ao sistema capitalista fez-se por via do Estado que, através da exploração da sua força de trabalho, manipulou as forças de acumulação do capital para assegurar o padrão mais vantajoso para os interesses capitalistas dominantes (HARVEY, 2003). A despossessão das relações de produção dos Kaingang por parte dos órgãos governamentais foi praticada como estratégia de reprodução do capital. Para isso, foi necessário transformar os Kaingang em pessoas dependentes da assistência do Estado, tirando-lhes sua autonomia

despossuindo-lhes dos seus territórios. Tal dependência se configurou como uma ferramenta indispensável para a exploração do trabalho indígena. Essa combinação possibilitou que os agentes estatais, os fazendeiros e os proprietários rurais, na sua grande maioria, de descendência europeia, obtivessem o direito de explorar a força de trabalho dos Kaingang, tratando-os como mão de obra extremamente barata devido à sua condição étnico-racial reconhecida por eles – e compartilhada pela sociedade brasileira – como inferior.

Nesse sentido, o projeto civilizatório levado a cabo pelo SPI e dado prosseguimento pela FUNAI, não somente procurou diluir as diversas identidades étnicas na identidade nacional ressignificando a categoria étnica de “índio” ao incorporá-la à nova classificação social hierárquica, como conseguiu fazer com que essa inferioridade sócio-étnica – inventada pelo próprio governo – servisse, mediante a exploração do trabalho indígena, ao desenvolvimento e ao progresso econômico da nação brasileira.

2.2.3 Capitalismo colonial/moderno e subsunção formal do trabalho

A exploração do trabalho dos Kaingang no “tempo do cativo” no Rio Grande do Sul organizou-se através da articulação entre a instauração do *panelão*, a reprodução social dos *puxirões* e a apropriação do Conselho – uma instituição política tradicional kaingang – pelos funcionários do SPI. Esta forma de exploração do trabalho pode ser entendida a partir de diversos processos que se articulam no intuito de subsumir os grupos kaingang com o objetivo de absorvê-los dentro das relações próprias do capitalismo colonial/moderno (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020, p. 181).

As formações sociais periféricas se caracterizam notadamente pela articulação de diversas formas de controle do trabalho que atuam na reprodução do capitalismo incorporando forçosamente elementos pertencentes aos subsistemas econômicos e socioculturais não capitalistas (MEILLASSOUX, 1977). Dessa maneira, a superexploração do trabalho nas periferias articula-se com a reprodução dos sistemas de classificação e hierarquização social nos quais se ancoram formas específicas de dominação que, ao mesmo tempo, são responsáveis por assegurar a proliferação das dinâmicas capitalistas (WALLERSTEIN, 1996).

Desde este marco, o Estado brasileiro, através do SPI, da FUNAI e do governo do estado do RS, em articulação com diversas facções do capital da região sul do país, instrumentalizou as políticas indigenistas de integração para desenvolver um modelo de captura do trabalho indígena com a intenção de acercá-los à sociedade nacional. Tais movimentos só são possíveis tendo como precondição uma formação social desigual e fortemente hierarquizada que, atravessada pela ideia de

“raça”, classifica os indígenas (e outras populações) como inferiores e, precisamente por isso, os torna susceptíveis de serem superexplorados. Estes dispositivos de classificação social fundamentam-se em imaginários sociais coloniais (STOLER e COOPER, 2013) geradores de mitos que produzem narrativas que associam os indígenas a pessoas preguiçosas, ignorantes e selvagens contrapostos aos migrantes europeus esforçados, trabalhadores e civilizados (ALATAS, 2010).

De modo contraditório, as práticas de subjetivação social do capitalismo colonial/moderno alçam a bandeira da integração e da mudança cultural necessária para a civilização/modernização das populações dominadas enquanto as dinâmicas de exploração econômica se aproveitam precisamente das vantagens reprodutivas dos subsistemas não capitalistas. No capítulo XXIV de *O Capital*, Marx (2011) denominou a “acumulação originária” como o processo de produção que, fora do sistema capitalista, representa, porém, o ponto de partida da acumulação deste sistema (“a pré-história do Capital”) ao prescindir o produtor dos seus meios de produção. Certamente este processo constitui umas das bases centrais do capitalismo. Contudo, a acumulação originária não desaparece na “história do capital”, mas, apresenta-se constantemente em diversos ciclos históricos de acumulação capitalista (LUXEMBURGO, 1984) e, particularmente, nas formações periféricas do capitalismo colonial/moderno. Para analisar as modalidades de subordinação dos Kaingang pelo Estado e pelo Capital é mais conveniente afastar-se da ideia de acumulação originária e aproximar-se das categorias de subsumção. Desenvolvidas de maneira parcial pelo próprio Marx nos *Grundrisse* (MARX, 2013), elas foram introduzidas na prática da pesquisa antropológica de forma diferente por autores como Ann Laura Stoler (1987) e Claude Meillassoux (1977)¹²¹, enquanto modo de análise dos chamados processos de transição ao capitalismo (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020, p. 183).

A subsumção representa um processo identificável na história das relações entre os Kaingang e o Estado brasileiro, tanto na memória histórica dos Kaingang reunida no trabalho etnográfico, quanto nas fontes secundárias incorporadas aqui. Ela corresponde à demonstração das dinâmicas de dominação e exploração do processo de trabalho doméstico dos Kaingang e à sua incorporação no processo de valorização do capital através do controle estatal dos grupos kaingang,

¹²¹ Claude Meillassoux detalha: “As relações entre os dois setores, capitalista e doméstico, não podem ser consideradas como relações entre dois ramos do capitalismo como basta fazer para explicar a troca desigual: a relação estabelece-se entre setores em que predominam relações de produção diferentes. É por intermédio das relações orgânicas que estabelece entre economias capitalistas e domésticas que o imperialismo põe em cena os meios de reprodução de uma força de trabalho barata em proveito do capital; processo de reprodução que é, na fase atual, a causa essencial do subdesenvolvimento e simultaneamente da prosperidade do setor capitalista. Social e politicamente, está também na origem das divisões da classe operária internacional”. (MEILLASSOUX, 1977, p. 156) – Tradução da autora.

assim como a incorporação forçada às dinâmicas de acumulação a partir dos processos já assinalados anteriormente: a) expropriação dos territórios e acumulação originária (acumulação por despossessão), b) sedentarização, realocação e controle repressivo da população, c) superexploração do trabalho e reconfiguração da organização social e econômica e d) diminuição da autonomia e dependência do setor capitalista e do assistencialismo estatal para a reprodução da vida (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020).

A categoria subsunção distingue duas formas de expressão práticas diferentes: a subsunção formal e a subsunção real. A subsunção formal se distingue da subsunção real pelos modos segundo os quais o capital subordina a mão de obra, seja destruindo a base material e/ou as relações sociais dos modos de produção precedentes, seja conservando e refazendo certos traços de tais relações (STOLER, 1987). Segundo Marx (2013), sob a subsunção formal a produção capitalista pode “absorver um processo existente de trabalho que se desenvolveu sob modos de produção diferentes e mais arcaicos”. A subsunção real acontece quando o capital desenvolveu suas próprias forças de produção, mediante novas técnicas de produção, que, dessa maneira, transformam as relações do trabalhador em relação ao capital e ao trabalho (MARX, 1976 apud. STOLER, 1987, p. 104).

Logo, a subsunção pode acontecer no processo do trabalho e/ou nas relações sociais que reproduzem a força de trabalho. O caso abordado neste subcapítulo pode ser tratado como um exemplo claro de subsunção formal que se inicia nos PI e Toldos Kaingang sob a gestão dos órgãos indigenistas através da imposição do sistema das lavouras coletivas, o *panelão*, temporizado com o trabalho comunitário, adaptado a um sistema de organização e produção mais antigo, o *puxirão*. Os dois sistemas em questão são articulados ao redor do Conselho, estrutura política kaingang antiga, reconfigurada de acordo com as necessidades produtivas do órgão estatal. Essa articulação político-econômica, porém, só pode funcionar sob o subjacente controle social exercido pelo Chefe do Posto e reproduzido pelas lideranças indígenas militarizadas associadas a ele (QUINTERO e MARÉCHAL, 2020, p. 184).

Como aponta Ann Stoler (2013, p. 69), os colonizadores edificaram comunidades construídas em base a assimetrias de classe, raça e gênero diferentes dos modelos europeus dos quais se inspiravam. Nesse sentido, as análises das especificidades locais são pertinentes para termos uma maior abrangência da configuração da colonialidade entre os diferentes grupos sociais e étnicos. De forma geral, é importante ressaltar que as mulheres indígenas foram identificadas e tratadas em base a uma série de representações permeadas por imaginários coloniais que diferiam

radicalmente dos papéis sociais atribuídos às mulheres europeias¹²². Dessa maneira, vemos pertinente abordar no último subcapítulo as formas específicas de dominação colonial que se (re)produziram e se reproduzem sobre as mulheres kaingang.

2.3 A dominação patriarcal: O corpo como propriedade do Estado e do Capital

Os colonizadores perceberam que, para subjugar as nações indígenas, eles teriam de subjugar as mulheres dessas nações.”Andrea Smith (2014, p. 212)

A última parte desse capítulo aborda especificamente a articulação entre a subjugação dos Kaingang ao capitalismo e a concomitante consolidação do sistema patriarcal nesses coletivos no Rio Grande do Sul a partir de meados dos anos 1940 quando o Estado brasileiro começa se impor de forma mais sistemática sobre os processos produtivos, os corpos e as subjetividades das populações indígenas. Tais processos de transformação social tiveram implicações diretas nas relações de gênero provocando novas violências contra as mulheres (GROSSI, 1994; SACCHI, 1999).

Como vimos, durante o tempo do SPI e mais tarde da FUNAI, os Kaingang foram submergidos no sistema capitalista colonial/moderno que, sob o pretexto do desenvolvimento e sob a ideologia do progresso, buscou inseri-los na sociedade nacional, encerrando-os, porém, em um lugar periférico e suficientemente marginal para poder explorá-los. Crianças, mulheres e homens foram explorados, seja nas lavouras coletivas dos órgãos estatais, nas aberturas de estrada, nas serrarias dos Postos ou diretamente pelos colonos e fazendeiros, como mão de obra superexplorada.

Veremos em um primeiro momento como a reconfiguração do papel da mulher, necessário para a reprodução da situação colonial, veio transformar os universos políticos tradicionais e como chegou-se a invisibilizar o protagonismo político feminino no seio da sociedade kaingang. Logo, analisaremos como os corpos das mulheres kaingang tornaram-se pouco a pouco, propriedade do Estado brasileiro que, constringendo-as a abandonarem sua autonomia, passou a controlar, em certa medida, a relação que elas desenvolviam com seu corpo e com seu território. O controle do corpo, do universo político, político-espiritual e das subjetividades das mulheres indígenas se construiu com a clara intenção de explorar sua força de trabalho no intuito de otimizar a acumulação do capital. Vários dispositivos, ferramentas e instituições foram mobilizadas para levar a cabo a dominação sobre os universos, corpos e territórios das mulheres indígenas.

122 Da mesma maneira, a autora ressalta também que o papel das mulheres europeias nas colônias era muito diferente do papel esperado das mulheres europeias nas metrópoles.

2.3.1 A patriarcalização das relações sociais entre os Kaingang

Em língua Kaingang, “mulher” corresponde às palavras *tĩ fi*, e “homem” às palavras *tĩ vỹ*. Os substantivos *fi* e *vỹ* marcam então uma diferença entre universos kaingang femininos e masculinos. É relevante notar que outra forma de chamar as mulheres é apelando ao seu órgão genital, a vagina: *tátá fi* e os homens pelo seu pênis: *gré*, chamando-o assim de *ũn gré vỹ*¹²³. Assim, a diferença entre as duas categorias kaingang passa antes de tudo por uma questão de ordem biológica. Para o filósofo Paul B Preciado, herdeiro de Derrida e Foucault, a divisão entre feminino e masculino deve ser entendida como construção social independentemente da cultura na qual ela se inscreve e da maneira na qual se agencia (2014). Embora a teoria queer apareça-nos como interessante para entender a desconstrução do gênero baseado em categorias construídas biologicamente, abordamos aqui a diferença entre universos femininos e masculinos ressaltados por nossos interlocutores kaingang segundo os quais, existe, mais que uma divisão, uma complementariedade. Porém, isso não significa que as fronteiras entre os universos femininos e masculinos não possam ser transgredidas. Há registros por exemplos de meninos kaingang que nasceram meninas e que hoje são sumamente bem aceitos nas suas respectivas comunidades, participando inclusive dos ATL onde alias, consolida-se há uns anos já, uma importante frente de discussão sobre o movimento indígena LGBTQ¹²⁴.

Vários autores ressaltaram a existência histórica de uma divisão sexual do trabalho entre os Kaingang. Antigamente, as mulheres encargavam-se da coleta, do preparo dos alimentos, da provisão de água e lenha, da confecção de produtos artesanais, da tecelagem da roupa tradicional e dos cuidados das crianças de pequena idade enquanto os homens dedicavam-se principalmente à caça, à pesca e à formação dos meninos (FERNANDES, L., 1941; HORTA BARBOSA, 1947; SACCHI, 1999). Porém, tal divisão do trabalho não desencadeava necessariamente numa desigualdade social e na desvalorização do papel social feminino. Mas, ao contrário, para Danièle Kergoat (2009), a divisão sexual do trabalho tem dois princípios organizadores: a separação – existem trabalhos de homens e trabalhos de mulheres – e o princípio de hierarquização – um trabalho de homem vale mais do que um trabalho de mulher. Assim, segundo a autora tal divisão social do trabalho implica necessariamente a inferiorização das mulheres.

123 A *kujà* Iracema Nascimento me comentou sobre esse assunto em 29 de junho de 2018. No dicionário de Wiessman (2011), *ũn gré* é traduzido apenas como homem e *tátá fi* como mulher.

124 Para mais informações ver os trabalhos de Estevão Rafael Fernandes e Barbara Arisi (2017) e de Fabiano de Souza Gontijo, Barbara Arisi e Estevão R. Fenandes (2020).

Entretanto, na sociedade tradicional kaingang, o traço de caráter de uma pessoa não é definido principalmente de acordo com seu gênero, mas sim, com sua pertença à metade cosmológica *kamé* ou *kanheru-kré*. Os *kamé*, associados à marca cumprida, são considerados como fortes e poderosos, com o corpo grosso e os pés grandes, e com um temperamento feroz, enquanto a pessoa *kanheru-kré*, associada à marca redonda é considerada como mais frágil, mais fechada, mais reflexionada e mais ágil (BAPTISTA DA SILVA, 2002, p. 191). De maneira geral, os *kamé* são mais impulsivos e os *kanheru-kré* mais refletivos. Assim, se um homem atua de uma maneira muito impulsiva, seus companheiros tendem a explicar sua atitude por sua marca: “ele bateu em fulano porque ele é *kamé*”, “ele é bem quietinho porque é *kanheru*”, e não necessariamente invocando o seu gênero. Porém, as representações sociais e os referentes associadas a elas mudam conforme o contexto das interações e as experiências sociais e históricas. Por exemplo, quando os Kaingang voltam das temporadas de trabalho nas cebolas onde conviveram cotidianamente com pessoas não indígenas, é muito comum ouvir os Kaingang “tirarem onda” uns dos outros utilizando palavras tais como “viado” ou “mulherzinha”.

Como aprofundaremos no capítulo 3, os Kaingang afirmam que seus antepassados eram poligâmicos. Mabilde (1983), relata que esse “privilégio” era reservado ao cacique principal, *p'ai mág*, e, em menor medida aos chefes de cada parentela. Segundo o autor, as mulheres podiam ser “compartilhadas” ou “trocadas” entre os homens e até oferecidas aos estrangeiros como forma de instaurar uma relação de amizade. O autor registra ainda que se uma criança nascesse de uma união entre um homem branco e uma mulher indígena, esta era imediatamente morta (MABILDE, 1983, p. 64). Entretanto, como registra o mesmo autor, (1983, p. 68), as mulheres brancas feitas prisioneiras pelos Kaingang não foram vítimas de violência sexual de parte dos Kaingang¹²⁵:

As quatro mulheres garantiram-me que, durante o tempo em que estiveram entre os selvagens, nenhum deles, jamais, tentou ter relações sexuais com elas. Poderia supor que aquelas mulheres me garantissem isso por vexame ou vergonha, porém um cacique e vários coroados me garantiram a mesma coisa, isto é, que os selvagens jamais têm relações com mulheres prisioneiras - privilégio que só têm as mulheres de sua própria raça, únicas que têm esse direito.

Ao parecer, a relação sexual não era entendida pelos Kaingang como um exercício de dominação ou de profanação do corpo de outrem, mas, relacionado à necessidade reprodutiva e

¹²⁵ Depoimentos de mulheres pertencentes a outros grupos indígenas podem nos levar a pensar que a prática da violência sexual se desenvolveu em América, a partir da colonização europeia. Andrea Smith (2014, p. 207), a partir de um estudo histórico sobre a violência contra as mulheres indígenas ressalta que: “Os colonos também perceberam que raramente os indígenas cometiam violência sexual contra seus prisioneiros brancos, ao contrário dos colonos. O brigadeiro James Clinton, do Exército Continental, disse a seus soldados quando foram enviados para destruir a nação Iroquois, em 1779: “Bárbaros como são os selvagens, eles nunca tentam violar a castidade de nenhuma prisioneira”.”

podia ser também entendido como forma de dádiva conforme analisamos através dos depoimentos de Mabilde. O mesmo autor (1983, p. 66) ressalta que o adultério era punido com pena de morte e, essa punição era realizada tanto nos homens quanto nas mulheres: “Os adúlteros, mulher e homem, são atados a uma árvore, ao lado um do outro, e mortos a flechadas¹²⁶.” Nos castigos relacionados aos adultérios, mulheres e homens eram tratados da mesma forma.

Nos seus relatos, o mesmo autor (1983, p. 48) indica que as mulheres “coroadas” eram consideradas pelos homens, mais como escravas que como companheiras. Não podemos negar que as relações entre homens e mulheres kaingang foram se reconfigurando durante a primeira onda colonial, onde muitas mulheres indígenas foram tratadas como escravas sexuais ou mercadorias pelos não indígenas. Os apontamentos do autor devem ser lidos no contexto sócio-histórico de contato, considerando a incorporação e reconfiguração do patriarcado entre os Kaingang, processo através do qual as relações de poder e de gênero adotam novos significados e desencadeiam-se em novas práticas sociais. A *kujà* Iracema Nascimento comentou, por exemplo, que sua avó tinha sido “pega no laço” por um homem não indígena, uma realidade compartilhada por muitos – senão a maioria – dos brasileiros. As relações assimétricas interétnicas marcadas pela colonização reconfiguraram as relações de gênero assim como os olhares e as representações que os homens indígenas tinham sobre suas companheiras. Segundo a mesma *kujà* e seu ex-marido, João Padilha, houve um momento no qual as mulheres se encontravam em um número inferior aos homens¹²⁷ e essa desigualdade numérica é o que teria provocado o nascimento dos ciúmes entre os homens kaingang que passaram a ser mais possessivos com sua esposa.

Seguindo o princípio do dualismo e da complementariedade entre os grupos *jê*, no casamento entre pessoas pertencendo a metades diferentes, procurava-se a complementariedade, tanto nos corpos como nos caracteres (*kamé* complementando a *kanheru-krê*) quanto nas atividades ligadas à subsistência. A divisão sexual do trabalho não implicava, em princípio, uma desigualdade social ou uma forma de dominação dos homens sobre as mulheres. A matriz de dominação originada na colonização configurou assim novas relações de poder e a consolidação da dominação masculina nas sociedades indígenas. O poder patriarcal se constituiu nas sociedades pós-coloniais a partir do exercício da dominação 1) dos homens brancos sobre as mulheres e os homens indígenas, 2) das mulheres brancas sobre as mulheres e os homens indígenas e 3) dos homens indígenas sobre

126 É possível que a pena de morte associada ao adultério seja resultado da incorporação de valores relacionados às primeiras frentes missionárias que tentaram impor o casamento monogâmico entre os Kaingang. Combater a poligamia foi um pretexto para justificar moralmente a colonização e constituiu-se como uma escusa perfeita para legitimar o processo civilizatório que se impôs sobre as populações indígenas (DORLIN, 2019, p. 43-44).

127 Mabilde também afirma que as mulheres estavam em número inferior aos homens (1983, p. 48).

as mulheres indígenas. A patriarcalização das relações sociais e a consequente naturalização da dominação masculina nas sociedades indígenas é um processo que não pode ser desvinculado da constituição da colonialidade enquanto novo padrão de poder global (QUIJANO, 2005).

Oyewumi (1997, p. 124-125), analisando a colonização europeia na África, faz o vínculo entre a criação da categoria de “mulher” por parte do Estado colonial e o declínio do poder político das mulheres: “A exclusão das mulheres da recentemente criada esfera pública colonial é uma tradição que foi exportada à África durante esse período... O mesmo processo que as categorizou e reduziu de fêmea a “mulheres” as desqualificou para papéis de lideranças¹²⁸” Segundo a *kujà* Kaingang Iracema Gãh Té Nascimento, antigamente, as mulheres formavam parte do Conselho dos *kofá*:

Antigamente, no Conselho dos *kofá*, tinha uma mulher *kamé* junto com uma mulher *kanheru*, um homem *kamé* junto com um homem *kanheru*, eles tinham que trabalhar juntos. Os antigos tinham várias mulheres, até sete, mas as mulheres eram mais presentes na liderança. (Entrevista com Iracema Nascimento, 28 de junho de 2018, Porto Alegre).

Segundo a *kujà*, foram primeiramente as igrejas que proibiram o exercício político das mulheres, obrigando-as a ficar – nas palavras da *kujà* – “na sombra dos homens”. Como afirmamos no capítulo anterior, há vários registros que apontam à importância das mulheres nas guerras travadas pelos Kaingang. A antropóloga Juracilda Veiga, a partir do testemunho de mulheres kaingang em Inhacorá, relata:

As mulheres Kaingang não são, de forma alguma, passivas. No Inhacorá afirmam que elas iam à guerra, como guerreiras, e uma delas é famosa, como a irmã do Cacique Fongue. Eles afirmam que, quando faziam guerra contra os Xokleng, ela usava o **kamrõr** (borduna Kaingang). Eles entravam na casa dos Xokleng para atacá-los de surpresa enquanto dormiam; os homens iam na frente e ela atrás. Os homens davam uma borduna, mas ela dava duas, uma na cabeça e outra na perna: caso o inimigo não morresse, ficaria imobilizado, com a perna quebrada e impossibilitado, assim, de persegui-los (VEIGA, 2000, p. 102).

O papel das mulheres em assuntos vinculados à política e à guerra era destacável. Mesmo que existissem diferenças de atribuição de tarefas segundo o sexo, notadamente, no que se refere à economia doméstica (caça, pesca, coleta) e aos cuidados das crianças, essa diferença não era necessariamente transcendida pela dominação masculina. A importância das mulheres na política aparece também na atuação que elas mantiveram, e mantêm até hoje, enquanto lideranças político-espirituais. O cargo de *kujà* pode ser exercido tanto por mulheres quanto por homens. Rogério Rosa

128 Tradução da autora. No texto em espanhol: “[...] La exclusión de las mujeres de la recientemente creada esfera pública colonial es una tradición que fue exportada al África durante este periodo... El mismo proceso que las categorizó y redujo de hembras a “mujeres” las descalificó para roles de liderazgo...[...].” (In: LUGONES, 2008, p. 87).

registrou na TI Votouro a existência de 14 *kujà* desde o século XX, entre eles, 8 são mulheres e 6 são homens (ROSA, R., 2005a, p. 329).

Da mesma maneira, o poder político das mulheres foi invisibilizado com a chegada das missões religiosas e a imposição do aldeamento e logo, com o SPI. A imposição de uma estrutura militar nos aldeamentos e logo nos Toldos e Postos Indígenas forçou as mulheres a se afastarem do espaço político representativo e passaram assim a atuar politicamente, desde o domínio da casa, aconselhando o marido, os filhos, os tios, primos, sobrinhos e *jamré*. Não é por acaso que vários pesquisadores destacam a influência que as mulheres têm nas tomadas de decisão dos seus maridos e filhos (HELM, 1996; SACCHI, 1999; VEIGA, 2000; SAGÁS, 2017). A agência política feminina implícita foi registrada também por Borba (1908, p. 12) que afirma que os maridos consultavam as mulheres para seus negócios. Também Becker (1976, p. 140), complementa: “O Kaingang não realiza qualquer negócio sem consultar a opinião da mulher.” Ainda, Cíntia Rocha (2012, p. 118), afirma que é comum, entre os Kaingang, que decisões sejam adotadas somente após a consulta das opiniões das mulheres. Vários dos meus interlocutores kaingang apontaram também, à importância da opinião das mulheres em relação às decisões da comunidade, seja no que tange à gestão interna, seja em relação aos processos de demarcação e luta pela terra. Ivó, atual cacique da TI Yvy Kupri em Carazinho (RS), comentou-me que sem Vanessa, sua esposa, ele não poderia ser cacique: “É ela quem me aconselha, é ela que me diz o que fazer”, me disse, o jovem em julho de 2013. Na TI Kandóia, em uma conversa com Joel de Oliveira, *jamré* de Silmar Paulo e irmão de Nilva de Oliveira, ele me disse rindo: “Quem você acha que toma as decisões? É a Nilva, o Sil, sem a Nilva, ele não faz nada. Ele aparece como se tivesse pensado sozinho mas quem pensou antes é a Nilva.”

Como vimos anteriormente, os *kujà*, eram as lideranças mais respeitadas entre os Kaingang e este papel podia ser assumido tanto por mulheres quanto por homens. Contudo, as diversas frentes coloniais articuladas entre si – religiosa, estatal, militar e capitalista – desequilibraram essas relações, rompendo o tecido social e cosmológico, e intervendo em níveis intersubjetivos. Os homens indígenas foram também vítimas dessas transformações. O mito da modernidade (DUSSEL, 1993) se elabora a partir de uma série de crenças associadas à imagem de Ocidente como modelo e inspiração para emancipação das sociedades colonizadas. A figura do homem imaginado e idealizado como branco-europeio nas sociedades latino-americanas se construiu tomando como ponto de partida uma superioridade inventada sobre os homens e as mulheres nativas. A crença nessa superioridade, sua interiorização e consequente reprodução desencadeou em

uma “desvirilização” dos homens submetidos à administração colonial e uma “hipervirilização” dos homens de origem europeia, ou, brasileiros que se enxergavam como brancos. Tal processo é, como ressalta Stoler (2013, p. 76), extremamente importante para entendermos a construção e consolidação da supremacia branca nas sociedades coloniais e sua reprodução e reconfiguração na sociedade atual¹²⁹. Da mesma maneira, tal reflexão ajuda a entender a desestruturação das relações entre homens e mulheres indígenas e o desenvolvimento de “novas violências contra as mulheres”, inclusive no âmbito doméstico. Simonian (1994d), assim como, Vieira dos Santos (1949), Sacchi (1999) e Veiga (2000) abordam o desenvolvimento da violência conjugal entre os Kaingang. Destaca-se a importância do consumo de bebida alcoólica, introduzida nesses coletivos e entre muitas populações indígenas do mundo inteiro, como ferramenta de dominação colonial/capitalista/patriarcal. Há inclusive registros que indicam que a bebida alcoólica teria sido usada entre os Kaingang para que homens representantes do governo (estadual ou federal) pudessem abusar sexualmente das mulheres sem que os seus companheiros pudessem reagir (SIMONIAN, 1994b).

A dominação patriarcal não pode ser desvinculada da dominação colonial sofrida pelos homens indígenas. A consequente emasculação dos homens indígenas produzida pela violência colonial provocou, em alguns casos, a reprodução da violência sobre as mulheres indígenas nos âmbitos domésticos. Tal exercício de dominação produzida sobre as mulheres, conjugada com o monopólio dado aos homens na esfera política (principalmente nas instâncias de diálogo com as instituições governamentais) reforçou o poder dos homens na comunidade e produziu consequentemente uma nova forma de desigualdade entre homens e mulheres. Assim, o espaço político comunitário passou a ser controlado oficialmente pelos homens, que levados a exercer diversos cargos de autoridade, foram incentivados, pela administração do SPI, da FUNAI ou do governo do estado, a utilizar a violência física contra homens e mulheres considerados desobedientes.

A título de exemplo, encontra-se no Boletim do CIMI de 1977, o relatório da 8ª Assembleia de Chefes Indígenas que aconteceu em São Miguel das Missões, o testemunho de Hod Fei, uma mulher kaingang que sofreu violências em Votouro em meados dos anos 1970, quando a FUNAI já administrava o Toldo:

Eu tinha um nenê na cadeia, junto comigo, ele tem um ano e seis meses. E foram, lá e tiraram ele à força pela ordem do chefe de posto. Ninguém veio me acudir. Na cadeia nós

¹²⁹ Para Aníbal Quijano (2005), não existe ruptura na estrutura das sociedades latino-americanas após a colonização. Obviamente, houve uma série de transformações e reconfigurações das relações de poder, mas a estrutura social originada da invasão europeia na América Latina segue se expressando sob a forma de uma matriz de dominação que hierarquiza as pessoas segundo critérios imaginados com fins de dominação e exploração.

tava no meio das merdas, do sangue e das bicheiras. [...] Entraram na cadeia dois indianos (mestiços), Lourenço e Belomir, com uma faca e uma soga pra me atar [...]. Fizeram estragos comigo, abusaram de mim sendo que eu tava esperando nenê do Xangú há 3 meses. Eles não respeitaram só porque eu tinha abandonado o branco para ficar com meu sangue. Eu tinha 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 cabelos. O meu era abaixo da cintura. O do Xangú também foi cortado, mandado pelo chefe do posto (Hod Fei, Boletim do CIMI, 1977, p. 9-11).

A violência sobre os corpos das mulheres indígenas foi e segue sendo exercida tanto pelos homens não indígenas quanto pelos homens indígenas, sejam eles encarregados ou não da administração dos Toldos ou Postos Indígenas. Uma das formas perversas dessa violência foi a incorporação de elementos oriundos da ciência kaingang – até então desconhecida pelos administradores coloniais dos Postos e Toldos indígenas – nos castigos, tornando-os ainda mais cruéis. Combinava-se a intenção dos Chefes de Postos em castigar as mulheres que não se submetiam, com a colaboração dos homens kaingang que, conhecendo os valores e a ciência da sua sociedade, imaginavam punições que sejam duplamente dolorosas para as mulheres. Danilo Braga (2015, p. 60), relata que no PI Ligeiro, administrado pelo SPI, as Kaingang eram castigadas com um chicote confeccionado com uma vara de Rabo de Bugio, *katuj*, sapecado na brasa. Tal castigo tinha um duplo objetivo: provocar dor através das chicotadas por um lado e por outro, provocar infertilidade nas mulheres, já que como ressalta o autor, o Rabo de Bugio é conhecido por provocar esterilidade nas mulheres. Através deste castigo, as mulheres eram punidas duas vezes, além da dor provocada pelas chicotadas e as marcas visíveis que estas deixavam, corriam o perigo de se tornar estéril. Obviamente, este tipo de castigo jogou um papel determinante nos processos de subjetivação das mulheres vítimas desses processos e dos homens kaingang que aceitavam transformar-se em seus verdugos.

O poder colonial soube, de forma geral, como instrumentalizar as subjetividades dos homens em prol da sua reprodução. Este se expressa até hoje na pouquíssima representação das mulheres kaingang no cenário político interno¹³⁰, embora que, como ressalta Sagás (2017, p. 186) e como apontamos anteriormente, os homens sempre consultem suas esposas antes de tomarem decisões importantes. Alcançadas várias conquistas, notadamente através da Constituição de 1988, a luta das mulheres indígenas hoje se reconfigura através da retomada do seu protagonismo em todos os âmbitos políticos, seja dentro como fora da comunidade, como abordaremos ao decorrer dos próximos capítulos.

130 Entretanto, devemos notar mudanças considerando o surgimento de algumas cacicas além de outras lideranças políticas mulheres no cenário do Movimento Indígena Nacional.

A categoria “mulher” importada de Ocidente é associada a um conjunto de preceitos que se constituíram principalmente na época da Idade Média e no Renascimento (FEDIRICI, 2010). Essa categoria veio se impor nas relações sociais e intersubjetivas dos indígenas a partir do primeiro período colonial reatualizando-se com a constituição do Estado brasileiro e com a instauração das políticas e instituições indigenistas. A atuação política das mulheres kaingang se tornou cada vez mais invisibilizada, inibida inclusive pelos homens kaingang que, emasculados pela dominação colonial dos homens colonizadores, passaram a ocupar uma postura patriarcal (LUGONES, 2008, p. 90), reproduzindo sobre as mulheres formas de violência física, moral e simbólica que eles mesmos sofriam, ancoradas nas relações assimétricas de poder oriundas da matriz colonial.

A dominação das mulheres indígenas se inscreve antes de tudo em uma estrutura de poder que reproduz a dominação colonial ao mesmo tempo em que a reconfigura. Nesse sentido, como aponta Aimé Césaire (2004): “a inferiorização é o correlativo indígena da superiorização europeia”¹³¹. Os homens indígenas sofreram e reproduziram complexos de inferioridade que desencadearam-se em transformações nas suas relações sexo-afetivas com suas companheiras indígenas. As categorias de “raça” e “gênero”, inventadas pela necessidade da dominação se entrelaçam na matriz colonial, e essa intersecção aponta a uma forma de dominação colonial/patriarcal específica cujo desprendimento depende do rompimento simultâneo das cadeias que oprimem tanto homens quanto mulheres.

Entretanto, a violência colonial/patriarcal não impediu várias mulheres kaingang se destacarem historicamente enquanto grandes lideranças políticas, notadamente nos processos de retomada de terra. Entre elas, encontramos Fen Nó, Ana da Luz Fortes do Nascimento, que nasceu em 1898 às margens do rio Irani. Fen Nó lutou durante mais de três décadas pela retomada da TI Chimbangue (SC), enfrentando-se ao acordo genocida do SPI com o governo do estado de Santa Catarina, que em 1954 visou retirar os indígenas do Toldo Irani (antigo Chimbangue). Esta mulher também pressionou o governo federal ao ocupar a sede da FUNAI em Brasília na década de 1970, para obrigar os colonos a saírem das suas terras (BRIGHENTI, 2014; SCHILD e SILVA, E., 2018, p. 3)¹³². Outro exemplo é Maria Keso Kandóia que impulsionou a recuperação dos territórios kaingang da região de Votouro, hoje conhecido como TI Kandóia. Em 2002, a mulher conseguiu articular em reuniões políticas, várias parentelas na organização da retomada¹³³. Ademais, C. Rocha

131 Tradução da autora. No texto original: “l’inferioration est le corrélatif indigène de la supériorisation européenne” .

132 É de destacar que hoje em dia, algumas mulheres kaingang das novas gerações levam o nome de Fen Nó em referência a aquela guerreira. Por exemplo, Marta Fen Nó Fortes, filha de Malvina Kafey Fortes com Pedro Pinto, moradora da retomada da TI Kandóia.

133 Aprofundaremos no próximo capítulo.

(2012) apresenta a atuação política que Martina Vergueiro teve, na década dos anos 2000, no processo de recuperação da TI Novo Xingu (RS). J. Silva e Laroque (2016) ainda apontam às lideranças Maria Antônia Soares, Maria Sandra Soares e Maria Conceição Soares, que assumiram o cargo de “cacica” da TI Jamã Tỹ Tãnh, nas aproximações da cidade de Estrela, no vale do Taquari (RS), também nas décadas dos anos 1990, 2000 e 2010¹³⁴.

A violência colonial/patriarcal vivida pelas mulheres kaingang se expressou também através do controle cada vez mais intenso que os órgãos estatais e as igrejas passaram a ter sobre seus corpos. A instauração das unidades de saúde nos Postos Indígenas durante a época do SPI provocou grandes mudanças em relação ao seu cuidado. Foram incentivadas a abandonar seus conhecimentos vinculados ao domínio da floresta, considerados como “inválidos” pela medicina ocidental. Menosprezadas e desvalorizadas pelos funcionários públicos, as mulheres foram constrangidas a usarem as medicinas processadas, o que as tornou cada vez mais dependentes da assistência estatal.

2.3.2 Corpos indígenas, saúde ocidental: racialização e políticas de extermínio

O conhecimento que muitas mulheres kaingang têm em relação às ervas, plantas, raízes, cipós, cascas de árvores com funções curativas ou preventivas é impressionante. Até os dias de hoje, muitas seguem usando os *vẽnh-kagtã*, remédios do mato, para cuidar dos seus corpos e dos seus filhos, até mesmo nos acampamentos de retomada, onde o acesso à floresta pode resultar difícil. Entretanto, muitas delas combinam tal utilização com a medicina ocidental, outras afirmam ter abandonado os *vẽnh-kagtã*, confiando mais nos remédios e na medicina dos *fóg*. Uma das razões invocadas pelas mulheres na TI Kandóia, é a proibição feita pela igreja evangélica do uso de “remédios naturais”; outra explicação é o acesso restrito a esses remédios já que muitos deles se encontram nas terras invadidas pelos colonos que mantém com os Kaingang, na maioria dos casos, uma relação adversa. Silvia Federici (2010), traz elementos interessantes analisando o papel da inquisição na constituição do patriarcado na Europa. Para a autora, a acumulação originária se associa também a uma mercantilização e pela dominação dos corpos das mulheres que passam a serem despossuídas dos seus conhecimentos enraizados na relação com o ambiente (bosques, florestas, etc.). Entre os Kaingang, tanto a repressão da igreja (a católica no passado, a evangélica atualmente) quanto a destruição da floresta favorecem 1) o afastamento das mulheres de práticas antigas de cuidado e 2) o receio da utilização de remédios e práticas de saúde dos *kofá*, incorporados historicamente pelos próprios Kaingang como inadequados.

¹³⁴ Para um estudo detalhado sobre a história de vida de Maria Antônia Soares, ver Gonçalves (2012).

Nesse sentido, encontramos uma das maiores perversidades dos impactos do projeto civilizatório no plano intersubjetivo. Fazer acreditar às populações indígenas que eram inferiores social e culturalmente às demais populações foi uma maneira de transformar estruturalmente as representações que mulheres e homens indígenas tinham deles mesmos e dos seus ancestrais. Além dos territórios e dos corpos, esses povos foram também despossuídos da confiança que tinham neles mesmos e nos seus saberes. A despossessão da autoestima que em alguns casos levou ao menosprezo das próprias práticas foi/é uma das armas que possibilita a perpetuação da dependência dessas populações à assistência estatal. Para que a dialética da dominação seja efetiva, a criação de uma relação de dependência é imprescindível. É com estas intenções que os postos de saúde construídos pelos próprios kaingang e financiados com a exploração da sua força de trabalho viram se impor sobre os corpos dos homens, mulheres e crianças indígenas.

O caso da perseguição às parteiras é relevante no que corresponde à violência colonial/patriarcal. Poucas mulheres kaingang da geração atual têm seus filhos em casa. Pedro Ferreira explica o que aconteceu com as parteiras e as *kujà* no Toldo Votouro:

Entraram esses tais de médico profissional e já começaram a criar uma lei que os *kujà* não podiam mais usar o remédio do mato. Eles não podiam vir cuidar da gente mais e nós não podíamos mais cuidar da parteira senão ela podia levar um processo. Então, assim nossas parteiras que ajudavam bastante foram se afastando de nós e hoje, não estão mais trabalhando direto, algumas fazem ainda porque têm prática de trabalhar com isso, só que eles tiraram nós das mãos das parteiras (Entrevista com Pedro Arak-Xó Ferreira, agosto de 2017).

Tais ameaças buscavam proporcionar um afastamento das parteiras do resto da comunidade. A presença dos postos de saúde nos Toldos, Postos e Terras Indígenas colocou em marcha esse processo de dependência através do qual as mulheres foram incentivadas a usar os remédios e técnicas médicas dos não indígenas, fazendo-lhes acreditar que seus saberes, que até então lhes proporcionava sua autonomia, representavam um perigo para seu povo, escondendo atrás de uma máscara protecionista e salvacionista, suas verdadeiras intenções: obter o domínio sobre os territórios, os corpos e as subjetividades das populações indígenas e poder assim submetê-los docilmente a uma dinâmica de produção capitalista extremamente exploradora.

Em maio de 2017, na TI Kandóia, atendia um doutor, conhecido pelas mulheres como “Doutor *nūr nūr*”¹³⁵ que foi nomeado assim por algumas mulheres da comunidade porque costumava dormir nos horários de atendimento. Segundo Méri, moradora da TI Kandóia: “Ele nos

135 Esse doutor faleceu em 2018. *Nūr* em kaingang pode ser traduzido como “sono” ou como o verbo “dormir”. As mulheres da comunidade de Kandóia apelidaram o doutor dessa maneira em referência às suas sonecas em horários de trabalho.

dá receitas mas ele dorme encima delas...” As mulheres contam isso rindo, mas relatam que muitas vezes, tinham que ir até a cidade de Faxinalzinho (RS) para serem atendidas onde não sempre recebiam um trato adequado de acordo com seus problemas. Shaiane, uma mulher de 22 anos, me relatou que, após ter tido um problema com sua menstruação, foi consultar a doutora na cidade. A ginecologista do posto de saúde de Faxinalzinho na época, em agosto de 2017, era Maria Roberta Alessi, mais conhecida entre as Kaingang como “doutora Roberta, a açougueira”. A mulher ganhou esse apelido pelos tratamentos que costuma proporcionar às mulheres indígenas e não indígenas. A doutora é efetivamente conhecida na região por realizar cesárias sem esperar que o anestésico faça efeito, causando assim dor nas suas pacientes. A doutora apesar de ter sido alvo de numerosas intimidações, segue exercendo sua profissão no hospital comunitário de Nonoai (RS). Shaiane relata que durante uma consulta, a doutora lhe falou que tinha o “útero infértil” e que “nunca teria filho”. Shaiane tinha 19 anos de idade na época. A preocupação da doutora pela saúde reprodutiva das mulheres kaingang foi expressada também por outras mulheres kaingang da comunidade. Shen que se consultou com ela muitas vezes, me deixou a par da sua preocupação. Ao ganhar sua última filha, ela teve que receber anestesia e desde então sente “algo diferente” em relação à sua menstruação. A jovem mulher chegou a pensar que a doutora podia ter ligado suas trompas sem ela saber, logo após do seu último parto. Longe de especulações, Shen chega a imaginar tal possibilidade porque recentemente, em dezembro de 2019, uma das mulheres da comunidade foi consultar uma ginecologista na cidade de Erechim (RS) que encontrou no seu útero um Dispositivo Intrauterino (DIU) colocado há 18 anos atrás pela doutora Maria Roberta. Segundo Shen, a doutora tinha afirmado 15 anos atrás à então jovem mulher que tinha retirado o DIU. Após 18 anos sem conseguir ter filhos, essa mulher finalmente engravidou. Mas, conforme Shen, são muitas as mulheres que têm dificuldade para engravidar na comunidade. Assim, na TI Kandóia suspeita-se a doutora Roberta de impedir – através de ligação de trompas não consentidas ou da manutenção de DIUs nos útero das mulheres kaingang – a reprodução do seu povo.

Anteriormente vimos através do Rabo de Bugio como os agentes do SPI utilizavam os homens kaingang para castigar as mulheres causando-lhes infertilidade. Mais de 50 anos depois, são mulheres não indígenas, profissionais de saúde, que implementam verdadeiras políticas de extermínio da população kaingang violando os corpos das mulheres usando-se para isso da situação de dependência na qual o projeto civilizatório as colocou. Além disso, temos aqui um exemplo de violência colonial das mais significativa, pois trata-se do impedimento da reprodução física dessa população mediante a mutilação do corpo das mulheres. O fato de ser outra mulher a que exerce tal

violência ressalta o caráter estruturante dos processos de racialização na constituição da sociedade brasileira. E este não é o único exemplo do exercício de violência, seja ela física, simbólica ou moral, de parte de mulheres não indígenas sobre mulheres indígenas.

Em julho de 2017, os Kaingang de Kandóia construíram o novo posto de saúde já que o antigo estava caindo aos pedaços. Um ano depois o conheci, assim como a equipe rolante da SESAI de Passo Fundo (RS) que vem na aldeia uma vez cada três ou quatro meses com médicos especializados, dentistas e psicólogos, além de doutores generalistas e enfermeiras que atendem durante três dias o pessoal da comunidade. Nesta ocasião, acompanhei Nilva de Oliveira no posto de saúde da comunidade porque ela estava com um problema de saúde devido à sua anemia. Na recepção estavam três outras mulheres não indígenas, a psicóloga e duas enfermeiras, uma delas parecia ser a encarregada, também estava Juliana, a enfermeira kaingang que trabalhava na época diariamente no posto de saúde, mas que mora na cidade de Faxinalzinho. Um pouco antes do meio dia, a enfermeira chefe ordenou a Juliana passar a vassoura no local: “Oh Juliana, você passa uma vassourinha aí.” Enquanto as outras enfermeiras estavam trabalhando atendendo pacientes, a enfermeira chefe mandou Juliana, a única trabalhadora kaingang, a fazer a faxina. Durante toda a estadia da SESAI no posto de saúde da comunidade, Juliana, embora seja sem dúvida, a mais apta para atender os Kaingang, foi tratada mais como a subordinada das enfermeiras e médicas não indígenas que como enfermeira qualificada.

Este mesmo dia, Nilva estava se sentindo muito mal, foi então levada no hospital de Nonoi para ser internada. Ela estava sofrendo de anemia devido a um problema ginecológico que até então não conseguira resolver por falta de atendimento e acompanhamento médico. De noite, Silmar, seu marido, Daniel, um pastor da comunidade, Leco, o motorista da SESAI, Shaiane, sua filha, e eu, fomos visitá-la no hospital. Cada um de nós fomos autorizados a passar individualmente um tempinho com ela, e quando foi meu turno ela me comentou: “a doutora disse para mim, como tenho problema de ar, que tenho que sair da área dos índios porque eles vivem no meio da fumaça”. Para quem considera os banhos de fumaça como remédios, como é o caso de muitos kaingang, esse tipo de comentários resulta extremamente violento. A recomendação feita pela doutora não é nada menos que uma mudança radical de vida: “sair da aldeia”, apelando à ideia que o modo de vida não indígena seria o único realmente saudável. Silmar me comentou essa mesma noite que Nilva tinha repassado sua doença – que nada mais é que a asma – para seu filho, que pequeno, tinha sido tratado pela *kujà* Madalena e que desde então não teve mais problemas de falta de ar. Nilva, sendo evangélica, não quis se tratar com a *kujà* e não conseguiu resolver seu problema de saúde, a pesar de

ter sido internada várias vezes por ano. Em finais de setembro de 2020, Nilva se contaminou do Covid-19 no hospital de Nonoai (RS). Agravado pela sua asma e as diversas doenças que nunca foram atendidas com cuidado por parte dos médicos e agentes de saúde, o novo coronavírus levou-a no primeiro dia de outubro de 2020, após ter passado 8 dias na Unidade de Tratamento Intensivo (UTI) do hospital de Erechim (RS).

O tratamento recebido pelas mulheres kaingang dentro dos hospitais é racializado. Como ressalta Grosfoguel (2011, p. 98): “A racialização acontece através da marcação de corpos. Alguns corpos são racializados como superiores e outros corpos são racializados como inferiores¹³⁶.” Os primeiros merecem viver e os outros são ignorados ou descuidados como no caso de Nilva, ou violados e mutilados como no caso das outras mulheres da TI Kandóia. Nos hospitais do interior do RS, os problemas de saúde das mulheres kaingang aparecem como diretamente relacionados com sua condição étnica, ou seja, a um universo étnico/racial enraizado no imaginário colonial da sociedade nacional. Em outras palavras, a doença de uma mulher kaingang que sofre de anemia e falta de ar é relacionada à sua vivência comunitária e seu contato com “a fumaça”. O problema de saúde acaba então se tornando um problema étnico/racial e deve ser tratado como tal. Aos remédios materiais do mundo civilizado, juntam-se os remédios imateriais civilizatórios.

Ainda, Críthian Teófilo da Silva (2016), estudando o atendimento à saúde das populações indígenas no Brasil e no Canadá, destaca que o atendimento à saúde é diferenciado para essas populações cuja dor e sofrimento são banalizados. Nos imaginários que se reproduzem através da colonialidade do poder, a perda de uma criança indígena doente por exemplo, é trivializada. Os indígenas são considerados como culturalmente mais acostumados a ver morrer seus parentes. O trecho do manual de estudantes e professores da Associação de Hospitais Canadenses (1984, p. 50 apud. SILVA, C. T., 2016, p. 210) a seguir exemplifica: “há mais acidentes e mortes. A mortalidade infantil é elevada, mas a perda de uma criança dentro de uma comunidade indígena é aceita com um estado de espírito totalmente diferente que na sociedade do homem branco.”¹³⁷ Tais postulados, embora não sejam todos registrados em manuais, permeiam os imaginários das sociedades ocidentalizadas e então de muitos dos seus funcionários da saúde, o que favorece tratamentos médicos negligentes em relação a essas populações predefinidas como “acostumadas a sofrer”.

136 Tradução da autora. No texto original: “La racialización ocurre a través de marcar cuerpos. Algunos cuerpos son racializados como superiores y otros cuerpos son racializados como inferiores.”

137 Tradução da autora. No texto original: “There are more accidents and deaths. Infant mortality is high, but the loss of a child in an Indian community is accepted in an entirely different frame of mind than in a white man’s society [...]”

As mulheres e a relação que elas mantinham com seus corpos e a floresta foram vistas como ameaças para a ordem colonial/capitalista/patriarcal que se formou a partir da chegada das primeiras tropas coloniais no território conhecido hoje como Brasil. Não é por acaso que Andrea Smith (2005), descreve a violência contra os territórios e contra as mulheres indígenas como correlacionadas. Os corpos das mulheres kaingang, na época do SPI e no início da FUNAI, passam a ser vistos como ferramentas de produção econômica, o que provoca um desequilíbrio na economia doméstica e na organização social dos grupos kaingang. Vimos anteriormente como a exploração do trabalho dos Kaingang provocou rupturas no tecido social e cosmológico desta sociedade. Toda relação de exploração implica o domínio sobre o corpo de outrem, os corpos dos trabalhadores, homens, mulheres e crianças são colocados ao serviço do capital. À relação de exploração se adiciona uma face do patriarcado que consiste em ver as mulheres kaingang como elementos funcionais da reprodução do processo de acumulação de capital. Sílvia Federici, em um profundo estudo sobre a história da dominação patriarcal na Europa, compara os corpos das mulheres com as firmas onde são explorados os obreiros. Neste contexto, as mulheres são consideradas como produtoras de novos obreiros e seus corpos constituem-se como o “terreno principal de exploração e resistência” (2010, p. 29). No contexto (pós)colonial, além de constituir-se como produtoras de novos trabalhadores, as mulheres são também exploradas nas lavouras junto a seus filhos.

2.3.3 Capitalismo colonial/patriarcal

A *kujà* kaingang Iracema Nascimento me comentou que, durante o tempo do SPI em Nonoai, as mulheres grávidas também eram obrigadas a trabalhar nas lavouras coletivas, “até o último dia antes de dar à luz”, ela lembra. No Relatório Figueiredo, encontram-se trechos que afirmam que as mulheres que acabavam de parir tinham que deixar das suas crianças recém-nascidas, obrigadas a voltar para o trabalho:

Houve postos em que as parturientes eram mandadas para o trabalho dos roçados em dia após o parto, proibindo-se de conduzirem consigo o recém-nascido. O tratamento é, sem dúvida, muito mais brutal que o dispensado aos animais, cujas fêmeas, sempre conduzem as crias nos primeiros tempos. (RF, 1968, p.4914 apud. CLAUDINO, 2015 p. 60).

No que se refere aos Kaingang no Rio Grande do Sul, Rosinha lembra que sua mãe e as outras mulheres, no Toldo Votouro eram obrigadas a trabalhar nas lavouras e, quando seus filhos eram pequenos demais para frequentarem a escola, deviam ficar sob a vigilância dos funcionários. Pedro Ferreira que recorda os relatos dos seus pais conta que os funcionários ou a polícia indígena

que “cuidavam” do trabalho dos Kaingang nas lavouras, cavavam um buraco no chão onde eram deixadas as crianças durante o dia todo.

As crianças de certas mães, eles [quem vigiava o trabalho] estendiam um pano, isso quem me contaram foram minha mãe e meu pai, depois tem mais os companheiros que ainda estão aqui, eles também participaram, então eles [os funcionários] estendiam um pano grande assim, derramava açúcar para as criancinhas comer e se entreter aqui para as mães poder trabalhar. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).

As mulheres kaingang não costumam ficar longe dos seus filhos, sobretudo quando eles são muito pequenos. Para conseguir explorar a força de trabalho das mulheres, era necessário que seus filhos viessem com elas até as lavouras. “Adoçar” as crianças kaingang, foi uma tática para aumentar a produtividade incorporando as mulheres no sistema produtivo. Esse consumo frenético do açúcar nas crianças indígenas resultou no desenvolvimento de problemas de saúde além da adição à substância industrializada, outrora, desconhecida.



Fotografia 24. Mulheres e homem Kaingang trabalhando na lavoura. PI Cacique Doble/RS, IR7 - Museu do Índio, 1944

Entre os Kaingang, a criança é considerada com muito respeito e a mãe é responsável, até certa idade, da sua “educação” (CLAUDINO, 2015, p. 25). A amamentação da criança é considerada como imprescindível e, segundo Iracema Nascimento, o peito deve ser oferecido à criança até ela mesma decidir não querer mamar mais. Não somente as mães biológicas das

crianças podem/devem dar o peito, as avós e tias maternas são também procuradas, neste caso, as amamentadoras viram “mãe de leite.” O leite materno *gjenu* é considerado como necessário para a constituição do corpo forte e sã que permitirá à criança crescer sem pegar doença. Além disso, esta substância tem propriedades calmantes e é oferecida às crianças quando são muito agitadas ou quando brigam entre si (CARVALHO ROSA, 2011, p. 136). Com o padrão de vida imposta pelo capitalismo colonial que se sustenta, nas regiões periféricas, através também exploração da força de trabalho das mulheres, seja nas lavouras do SPI, seja mais recentemente, nos frigoríficos ou nas fazendas, como detalharemos posteriormente, a relacionalidade entre mãe e filho (mas também entre pai e filho, e entre o casal) se desequilibra. O corpo das mulheres kaingang encontra-se subjugado às necessidades da reprodução do capital.



Fotografia 25. Mulheres e crianças indígenas trabalhando na lavoura. PI Queimadas/PR. IR7 - Museu do Índio, 1944

A reprodução do sistema capitalista/colonial se baseia na retirada da autonomia dos seus sujeitos e é nesse sentido que o Estado, seja através do seu poder coercitivo, seja através de políticas de assistência, cumpre um papel fundamental na despossessão das populações indígenas dos seus territórios, mas também, dos seus corpos e na transformação das suas subjetividades.

As violências físicas exercidas sobre as mulheres indígenas eram também associadas à produtividade esperada nos Postos e Toldos indígenas e visavam amedrontar e domesticar as

mulheres. Entretanto, como já ressaltamos anteriormente, muitas famílias tentavam fugir do sistema de exploração do SPI. José Carlos, filho do antigo cacique conhecido como Paraguai – que foi morto uns anos após o assassinato de Ângelo Kretã em Mangueirinha (PR) – relata a situação vivida por sua mãe no PI Mangueirinha:

A mãe contava que ela, grávida não podia trabalhar. Daí o Chefe mandava surrar, o Chefe mandava surrar. Daí que o pai pegou a mãe e a minha irmã, porque eles queriam que a mãe fosse trabalhar mas a mãe não podia trabalhar porque estava nos últimos meses de gestação daí o pai tirou, roubou nós dali porque senão eles iam surrar ela, daí levou para Santa Catarina depois, nós retornemos de Santa Catarina. (Entrevista com José Carlos, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

Muitos Kaingang não aguentavam o trabalho forçado nas lavouras dos PI do SPI, outros, foram constrangidos a fugir da invasão dos seus territórios pelos colonos, como no caso da região do Salto de Jacuí por exemplo. Era comum nesses casos, que as mulheres se tornassem empregadas domésticas nas casas dos colonos, convertendo-se, muitas vezes em serventes¹³⁸. Além disso, a confecção e a venda/troca de artesanato é um dos elementos mais importantes da produção econômica dos Kaingang controlada pelas mulheres. Mesmo durante o tempo do SPI era comum que famílias kaingang conseguissem sair dos PI por temporadas para vender ou trocar seus artesanatos. Nesse sentido, a fabricação e comercialização de artesanatos se constituiu, em certa medida, como alternativa à exploração da sua força de trabalho, ao mesmo tempo em que possibilitou aos Kaingang assegurar uma determinada continuidade na prática e construção da sua territorialidade, vinculada por um lado, ao seu universo cosmológico – intimamente relacionada com os seres da floresta (animais, raízes, plantas, folhas, espíritos, etc.) que se expressa também na confecção dos artesanatos (FREITAS, 2005) – e por outro, ao fortalecimento dos vínculos de parentesco.

As mulheres kaingang nunca foram totalmente despossuídas da sua atuação política. Hoje em dia, e cada vez mais, as mulheres indígenas tomam a frente de cargos políticos no seio do movimento indígena, tornando visíveis demandas específicas no seio das comunidades. A primeira marcha das mulheres indígenas que aconteceu em Brasília em agosto de 2019 destaca-se como exemplo do fortalecimento do protagonismo feminino no seio do Movimento Indígena Nacional. Contudo, as mulheres passam a assumir também papéis políticos importantes nas suas comunidades, isso, porém não se dá sem alterações, tensões e confronto com os homens. Sem

138 Em alguns casos, durante esses períodos “fora do território”, as mulheres aprendiam a falar português e a conhecer “os modos de pensar dos *fóg*”, o que lhes permitiu se apropriar da linguagem e dos conhecimentos dos não indígenas para logo, utilizá-los para conseguir recuperar seu território. Este é o caso de Maria Keso Kandóia que abordaremos nos seguintes capítulos.

dúvida, o papel das Ações Afirmativas na universidade e a ascensão da luta feminista encarada por determinados setores da esquerda brasileira, entre outros elementos, contribuem a tais mudanças¹³⁹.

O projeto civilizatório constitui-se como uma reatualização da guerra de conquista. As frentes estatais associadas, em maior ou menor escala, ao agronegócio – maior frente de expansão capitalista no Brasil – buscaram transformar os primeiros habitantes deste continente em trabalhadores braçais e em “índios brasileiros”, apagando suas diferenças étnicas ao mesmo tempo em que os categorizavam como inferiores cultural e socialmente. O capitalismo colonial, respaldado e fomentado pelo Estado nacional, teve, nesta empreitada, um papel significativo. Os órgãos indigenistas exploraram o trabalho indígena se apropriando dos modos de produção não capitalista para reproduzir e expandir o capital. Para isso, despossuíram os indígenas dos seus territórios e lhes encerraram em uma condição de colonizado, o que assegurou que essas populações sejam sempre vistas e passem a se enxergar como inferiores aos exploradores. A superioridade inventada dos não indígenas correlacionada com a inferioridade ilusória, porém assimilada e naturalizada, dos indígenas e a manutenção, material e subjetiva dessas duas categorias, reverbera até hoje em vários aspectos da vida dessas populações. As relações de trabalho são até hoje o lugar onde essas categorias se reificam e assim, onde a colonialidade se materializa de forma mais significativa, algo que abordaremos detalhadamente no capítulo 5.

A próxima parte da tese é dedicada à TI Kandóia, cujos habitantes lutam incansavelmente há mais de 18 anos para recuperar o território que lhes foi retirado na década dos anos 1920. Resultado de um ensaio de antropologia histórica da região de Votouro a partir de fontes historiográficas e memórias dos Kaingang, o próximo capítulo tenta restaurar, nas palavras de Zulma Palermo (2005), partes de uma história que foi esmagada e apagada pelos setores dominantes da sociedade local e regional. Detalharemos o esbulho territorial e as formas de dominação atuais enraizadas na diferença colonial (MIGNOLO, 2005). Entretanto, a partir da etnografia, enxergaremos também as estratégias e as formas inventivas que os Kaingang desenvolvem para desafiar séculos de exploração colonial. Veremos como, apelando à memória das antepassadas, as lideranças políticas e culturais da TI Kandóia materializam os profundos desejos, dos seus filhos e netos, de reexistir e lutar para (re)construir tudo aquilo que foi roubado dos seus avós, bisavós e tataravós.

139 As associações de mulheres indígenas, como a Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracá no Rio Negro, criada em 1987 ou como a Associação Yamurikumã das mulheres do Xingu, entre outras, têm com certeza possibilitado um fortalecimento das exigências das mulheres indígenas dentro e para além das suas comunidades.

PARTE 2

TERRITORIALIZAÇÃO, TRABALHO, MEMÓRIA, IDENTIDADE E LUTA PELA TERRA KAINGANG NA REGIÃO DE VOTOURO (RS)

Do índio do mato ao índio do limpo

O diálogo a seguir foi gravado no decorrer de uma estadia de campo durante a qual, junto com colegas do Coletivo Catarse, estávamos iniciando uma filmagem para a realização de um documentário sobre as retomadas de terras kaingang na região do Alto Uruguai¹⁴⁰. Pedro Arax-Xó Ferreira, Malvina Kaféy Fortes e sua filha Genessi Yatã Pinto caminham pelos dois hectares recuperados na TI Kandóia e fazem a seguinte reflexão:

- “Eu só não entendo porque que os governos não pensam um pouco. Como que uma Terra Indígena vai ficar fora do rio? Porque os indígenas, o costume deles é procurar onde que tinha água boa para poder se instalar. Eles nunca ficavam lá fora do rio sempre gostavam de ficar perto dos rios. Aqui a terra faz a divisa com o rio Passo Fundo e a barra do rio Erechim. Os Kaingang gostavam de ficar onde ficam os rios, porque ali tinha caça, tinha o mel, porque a abelha sempre está trabalhando, mas ela precisa da água e os Kaingang eles viviam naquelas formas, eles gostavam do mel, gostavam da caça e como ali tinha. Então se instalavam ali porque antigamente os Kaingang viviam da caça. É o costume deles, não adianta, até o meu finado pai ele não comprava carne para nós, não ia lá no mercado tanto é que aquele tempo nem mercado tinha, ele não sabia comprar um pedaço de carne para nós porque ele sabia que ali no mato tinha. Então ele ia lá caçava um tatu, ia lá e trazia lá um quati ou trazia uma paca. Então eu cheguei a aprender a comer caça e fruta, nós não comprava fruta que nem hoje em dia porque no mato tinha quando via que nós queria, ele ia no mato trazer umas jabuticabas, a finada mãe cansou de trazer cesto assim cheio de jabuticaba tudo do mato, guavirova, eles traziam. Eu pelo menos sei o que é uma coisa do mato. Então as coisas de agora não interessam nenhum, não estou nem aí com as coisas de hoje porque a gente não tem, não me acostumei, não me criei assim” – comentou Pedro,

- “Que são essas coisas por exemplo, Pedro?” – perguntei,

- “As coisas de hoje, tu tens que lidar com banco. O que tem que lidar mais é com justiça e lá vai... Mas o índio não sabe lidar com isso, é isso que me refiro. Qual é o índio que hoje sabe lidar com as coisas do branco, não tem, ele pode até querer ser mas só que ele não vai conseguir porque ele não foi criado com isso: se ele se criou ali no mato, nós trazer ele aqui no limpo ele vai estranhar. Ele não vai viver aqui então temos que deixar lá no mato, lá é o lugar dele. O índio é isso aí. Tiraram as coisas dos indígenas e eles querem comparar os indígenas com eles mesmos só que não tem, não tem como, jamais. Índio é índio não adianta. Muitos dizem “índio é do mato”, é verdade só que aqui não tem mato” – ele respondeu,

- “Agora somos índios do limpo...” – analisou Malvina,

- “É por causa do veneno, as folhas do mato a gente não acha mais tão fácil, tem que ir longe para achar folha do mato para a gente comer, tem que catar aos poucos” – explicou Genessi, sua filha,

- “E agora onde têm os índios está nascendo, tu vê aqueles pequenos crescendo daqui a uns dias eles estão tudo dessa altura e onde que está a lavoura dos brancos não tem nada, está seco” – complementou Malvina,

- “É outra coisa né [mostrando o *fuva*¹⁴¹]. Esse aí é remédio, no momento que tu larga de comer carne, experimenta isso daí tu vai ficar com o corpo limpo. A preservação dos Kaingang está ali...” – finalizou Pedro.

140 Ver: <<https://memoriaterritorioepereguicao.wordpress.com/>> e <<https://memoireterritoireetpersecution.wordpress.com/>> ambos acessos em 31/03/2020.

141 O *fuva* é uma folha conhecida como “comida tradicional” dos Kaingang e por ser muito nutritiva, ela é conhecida como “a carne dos Kaingang”.

A expressão empregada por eles, “índio do limpo”, resume em três palavras os impactos do projeto civilizatório levado a cabo pelas instituições e agentes indigenistas do Regime Tutelar associado à expansão agrícola e capitalista que transformou os territórios kaingang em monoculturas a partir da década dos anos 1960. O diálogo aponta os processos de territorialização vividos pelos Kaingang de Kandóia, associados às relações de dominação ancoradas no racismo e na exploração do trabalho (QUIJANO, 1993). Pedro exalta aqui a diferença entre os modos de viver e as instituições dos “índios” – associados à floresta, à caça, pesca e coleta – e as dos “brancos” – associadas aos bancos e ao sistema judiciário – e ressalta assim aspectos da violência enraizada na diferença colonial (re)produzida pela colonialidade do poder que identifica os povos de acordo com “faltas” ou “excessos” inspirados do modelo civilizatório eurocêntrico (MIGNOLO, 2003, p. 39). Malvina, ela, constrói a categoria de “índio do limpo”, uma categoria que aponta à articulação entre processos de territorialização e a expansão capitalista correlacionada a estes, e a invenção do “índio” enquanto categoria subalterna originada na conquista europeia e que irá se reproduzir classificando e hierarquizando as pessoas segundo critérios baseados no imaginário da modernidade.

Dito de outra forma, a interpretação dos Kaingang em relação aos governos denuncia a despossessão do seu território sendo esta diretamente vinculada a uma persistente subalternização que se reflete na impossibilidade de alcançar uma posição de igualdade com “os brancos”. Isso se demonstra por um lado, através da sobrevalorização da Europa veiculada pelo mito da modernidade (DUSSEL, 1993) que correlativamente menospreza outras formas de conhecimentos e práticas, e por outro lado, pela interiorização e reprodução do discurso do colonizador (QUIJANO, 1993) que reitera o colonizado como um ser naturalmente inferior e inadequado à modernidade. A fala tocante de Pedro ressalta uma das faces perversa da relação colonial: os colonizados acabam incorporando exatamente o que o colonizador quer que eles acreditem, o que pertence ao colonizador não é, e nunca será, adequado para o colonizado (MEMMI, 1985, p. 152), colocando-os assim, de forma permanente, em uma condição de aprendiz na/da modernidade. A despossessão do território: “trazer o índios do mato para o limpo”, implica, como já apontamos, uma conseqüente desautonomia para os Kaingang que se veem forçados a depender da assistência das instituições estatais, por um lado, e do mercado de trabalho, por outro.

Porém, o *fuva*, a carne verde dos Kaingang e outros *vẽnh-kagtã* (remédios do mato) que ainda crescem nos dois hectares recuperados em Kandóia, apontam à persistência da profunda relação que os Kaingang mantêm e recriam com seu território, mesmo este sendo rodeado por lavouras de soja: “onde que está a lavoura dos brancos, não tem nada, está seco” nos diz Malvina.

Os dois hectares recuperados pela comunidade destoam na paisagem monocromática criada pelos avanços do capitalismo na região, e os Kaingang lembram-se de um tempo no qual a floresta se estendia do rio Passo Fundo ao rio Uruguai e até o rio Erechim.

O diálogo entre os três Kaingang nos fala também a respeito das territorialidades indígenas que devem ser diferenciadas do conceito de Terra Indígena. Como ressalta Gallois (2004), esse conceito se relaciona com o processo político-jurídico levado a cabo pela administração do Estado e foi originalmente estabelecido para lidar com os povos indígenas dentro do marco da tutela (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). No entanto, a noção de território se refere à construção da relação entre uma sociedade e o espaço habitado e percorrido por ela. Assim, como aponta Little (2002), devemos entender o território como “produto histórico de processos sociais e políticos”. Nesse sentido, os processos de territorialização formam parte da relação histórica entre os povos indígenas e o espaço. Na construção do território, os espaços recebem significados que se expressam mediante uma multiplicidade de referências que se associam a práticas rituais (BARABAS, 2008). Assim, os territórios kaingang devem ser apreendidos como (re)construções dinâmicas e relacionais, onde também se (re)elaboram identidades e memórias. Dessa maneira, se modificam e se transformam a partir dos processos históricos vividos pelos Kaingang e também das suas interações com os seres e pessoas que ali habitam. A memória dos antepassados surge como uma das fontes principais da construção das relações com o território, acompanhada pelas experiências de esbulho, despojo, confinamento e exploração, que se refletem na colonialidade do poder. Essa memória constitui, como veremos a seguir, um dos pilares da (re)construção do território enquanto espaço de interação entre a história e os horizontes futuros.

Os seres e as pessoas que compartilham estes espaços relacionais aparecem nas narrativas dos Kaingang como referências importantes da sua territorialidade, se associam a determinado sistema de referência e práticas territoriais compartilhadas no seio dos coletivos kaingang e impulsionam a ação coletiva. Pedro, por exemplo, mencionou os dois rios, o rio Passo Fundo e o rio Erechim como marcas territoriais dos Kaingang que habitavam a região de Votouro. Ainda, aponta a importância das abelhas e das árvores frutíferas para a reprodução social e econômica do seu povo, rememorando o tempo dos antigos, no qual seus antepassados viviam principalmente da pesca, caça e colheita, em resumo “do mato”, como costumam falar os Kaingang. *Nãn*, a floresta, mencionada por Pedro faz referência a um “mundo ideal”, hoje enxergado por alguns Kaingang e muitos dos seus apoiadores, como uma utopia associada ao *vãsy*, o tempo dos antigos

(TOMMASINO, 1995) e assim, se constitui como um horizonte de futuro na (re)construção e na recuperação do território despojado.

A segunda parte desta tese está dedicada à Terra Indígena Kandóia¹⁴², a sua história, seu presente e os porvires que seus habitantes tecem ao reconstruir-se enquanto grupo social e étnico (BARTH, 2011). No capítulo 3 abordaremos com detalhes os diversos processos de territorialização e desterritorialização que os Kaingang que hoje habitam a região de Votouro atravessaram, isso nos ajudará a entender o chamado “faccionalismo” como um produto desses processos, utilizando para isso, o exemplo etnográfico da formação e consolidação da retomada do território hoje conhecido como TI Kandóia.

O quarto capítulo será dedicado às violências vividas pelos Kaingang na retomada Kandóia, sejam estas relacionadas com a criminalização das lideranças, com violências físicas, morais e simbólicas, seja com um apagamento da história dos Kaingang que se manifesta tanto pela modificação de documentos históricos quanto pela destruição de marcas territoriais que fazem referência à presença antiga dos Kaingang na região.

No capítulo 5, focaremos na relação capital/trabalho dos Kaingang que habitam a TI Kandóia a partir de uma etnografia das relações sociais de produção nas plantações de cebola no interior de Santa Catarina, mas também, a partir de relatos e pesquisas bibliográficas e documentais sobre o trabalho assalariado nas empresas multinacionais processadoras de carne na região centro-oeste de Santa Catarina, onde muitos Kaingang são empregados.

Para finalizar, o sexto capítulo da tese aborda a reconstrução do território, da memória e das identidades dos grupos familiares kaingang que habitam hoje a retomada Kandóia. Veremos que tal reconstrução é principalmente protagonizada pelas mulheres da comunidade que mobilizam a trajetória de vida de outras duas mulheres: Maria Keso Kandóia, a incentivadora do movimento de retomada de Kandóia no início dos anos 2000 e Madalena de Paula, a antiga *kujà* da comunidade que veio a falecer em maio de 2018. Com base na nossa etnografia, buscamos entender como se (re)constroem hoje na TI Kandóia, as relações dos Kaingang com seu território a partir, por um lado, da recuperação da trajetória e história de vida de estas duas mulheres – cujos ensinamentos respectivos permeiam as ações quotidianas das novas lideranças possibilitando assim um fortalecimento da luta pela terra – e, por outro, do compartilhamento do sofrimento relacionado

142 Mesmo não sendo demarcada, os integrantes da comunidade insistem em chamar o território recuperado de Terra Indígena. Aprofundaremos mais adiante.

notadamente com as ondas persecutórias contra as lideranças da TI durante as duas últimas décadas.

Capítulo 3

História dos processos de (des)territorialização dos Kaingang da Terra Indígena Kandóia

Neste terceiro capítulo abordaremos a história da região de Votouro e mais especificamente da comunidade que habita hoje o território reivindicado como Terra Indígena Kandóia. Os grupos familiares que moram atualmente em essa TI viveram processos de territorialização que, mesmo que tenham sido agenciados sob um mesmo regime, o da tutela, paternalista e dominador, aconteceram em situações históricas diferentes. As memórias e interpretações desses processos influem diretamente na (re)construção do pertencimento ao lugar hoje por eles habitado.

A primeira parte do capítulo esboça uma história da região de Votouro e dos Kaingang que a habitam. Para isso, articulando fontes secundárias e narrativas dos Kaingang, abordaremos primeiramente a história dos *p'ai mág* Candoi, Votouro e Domingos Kandóia. Logo, nos aprofundaremos nos dois processos de territorialização mais marcantes das famílias que hoje moram na TI Kandóia, a saber: a saída forçada deste território, que foi conduzida a partir da metade dos anos 1920 pelo então fiscal dos índios; e a retirada forçada dos Kaingang do Toldo Ventarra, após a extinção desse no início dos anos 1960, em decorrência da reforma agrária levada a cabo pelo governo Brizola.

A noção de territorialização elaborada por João Pacheco de Oliveira (1998, p. 55) se refere a:

um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Este conceito está diretamente relacionado a noção de colonialidade do poder abordada anteriormente. Fruto da relação colonial, a territorialização das populações indígenas deve ser entendida como um processo de reordenamento social, econômico, político, subjetivo e também de reconstrução das identidades. Se bem esses processos não devem ser entendidos como de mão única, dirigida externamente e homogeneizadores (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998), conforme pontuamos nos dois capítulos anteriores, eles são resultados de determinadas situações históricas que constituem e moldam relações específicas de dominação. Como ressalta ainda o antropólogo brasileiro :

uma situação histórica se define pela capacidade por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir uma certa ordem política através da imposição de interesses, valores, e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 49)

Os processos de territorialização que estudaremos a seguir são produtos de determinadas situações históricas que configuraram as relações sociais e políticas assim como os processos subjetivos dos habitantes atuais da comunidade Kandóia. Tanto os Kaingang que habitavam a região de Votouro quanto os que foram trazidos de maneira forçosa de Ventarra, foram desterrados do seu território, despojados dos seus meios de reprodução social, econômicos, espirituais e culturais em prol de interesses econômicos ligados à expansão das frentes agrícolas no sul do Brasil, isso em tempos, espaços e governos diferentes. Antes de analisar tais processos, abordaremos a antiga história da região de Votouro articulando as lembranças de alguns Kaingang com fontes historiográficas, no intuito, por um lado, de contestar a história veiculada pelos fazendeiros da região e respaldada pelos meios de comunicação oficiais, e por outro, na tentativa de impulsionar futuros pesquisadores a aprofundarem a reconstrução histórica desta região a partir das memórias indígenas.

3.1 Votouro: O Refúgio dos Rebeldes

Aqui do município de Faxinalzinho, nunca aconteceu de existir índios que morassem aqui. Passavam índios, como passavam em todo Rio Grande do Sul, passavam em todo o Brasil, né? Mas aqui sempre foram terras do Estado e que foram habitadas sempre por brancos que foram atraídos pelo Governo da época. Na maioria foram imigrantes europeus que vieram pra colonizar essa área. (Celso Pelin, agricultor e ex-prefeito de Faxinalzinho (RS), In: ALMEIDA, S., 2016, p. 135).

Com tanta segurança, o prefeito do pequeno município de Faxinalzinho – criado em 1988 sobre o território kaingang onde hoje se encontra a retomada de Kandóia – afirma que nem os Kaingang, nem nenhum indígena, moraram nessas terras. Porém, à história veiculada pelo prefeito da cidade se contrapõe tanto a memória dos Kaingang quanto às fontes historiográficas. A região de Votouro, um antigo recanto de bosques e florestas de araucária é também conhecida por alguns Kaingang como um histórico refúgio dos rebeldes.

3.1.1 Candoi e os Votorões

Nas últimas páginas da sua tese de doutorado, Rogério Rosa (2005a) levanta uma hipótese: o cacique Hipólito Candoi, de quem se tem registros no Paraná a partir do início do século XIX, poderia ser oriundo da mesma parentela que o grupo que hoje se reivindica como descendente do antigo *p'ai mág* João Domingos Kandóia, filho do cacique Votouro, que habitava uma região coberta de floresta ao leste do rio Passo Fundo. Apesar de não ter registro sobre a migração do grupo liderado por Candoi – os Votorons – em direção ao rio Uruguai (ROSA, R., 2005a, p. 386), essa hipótese me chama bastante a atenção diante das narrativas históricas dos Kaingang em relação à região de Votouro e de sua possível articulação com os levantamentos dos dados históricos destacados por outros pesquisadores (MOTA, 1994; 2008; LAROQUE, 2000; BECKER, 1976; MÉLIA, 1985). O padre Chagas Lima em “Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava” descreve os índios que encontrou em 1809:

As diferentes hordas de gentios existentes pelos sertões de Guarapuava são: a dos Cames, Votorões, Dorins e Xocrens. As dos Cames e Votorões são as que se encontram nas vizinhanças dos campos, quando se formou a aldeia. A primeira avaliou-se ser de 152 indivíduos, a segunda de 120 mais ou menos... [...] (CHAGAS LIMA, 1842, p. 52, apud. FERNANDES, R., 2004, p. 98).

Segundo Lúcio Tadeu Mota (2008), Candoi se aproxima do aldeamento de Atalaia voluntariamente e querendo ser batizado. Porém, o padre Chagas lhe nega o batismo devido a seus costumes poligâmicos contrários aos preceitos da igreja. Devido à perseguição dos padres, em finais de 1813, mais de 220 índios se retiram de Atalaia. Candoi lidera a retirada dos Votorons rumo ao sudoeste para além do rio Iguaçu¹⁴³. No conflito, o padre Chagas registra 39 índios adultos e 9 crianças mortas em Atalaia. Em janeiro de 1814, os Kaingang/Camés retornam a Atalaia fugindo dos ataques de Candoi nos quais o seu genro, Capá, falece (MOTA, 2008, p. 403)¹⁴⁴. Ainda segundo o autor, Candoi continua alojado nos campos ao sudoeste de Guarapuava, além do rio Iguaçu no lugar chamado Covó. É em meados de 1817, após um ataque dos índios Cayeres que o cacique Candoi falece. O padre Chagas registra nesse ano a chegada em Atalaia de 52 índios Kaingang/Votorões. O padre relata: “em certa noite embriagada com as bebidas usuais em suas funções paganas, foram atacados pelos índios Cayeres, que mataram trinta homens

143 O grupo liderado por Araicó se teria retirado em direção ao noroeste segundo Mota (1994).

144 Mota (2008, p. 404) registra duas versões sobre os ataques dos Votorons aos Camés: a primeira, dos Kaingang/Camés, conta que eles simplesmente foram atacados por Candoi e “índios bravos” que este tinha convocado; a segunda, do reverendo Chagas, que disse ter ouvido entre os índios que chegaram a Atalaia: “Capá fora morto pelos mesmos Camés, sem outro motivo mais, de que hir-se este retirando com sua família para o Sitio, e morada de Candoi; o qual tendo noticia deste homicídio sem razão alguma, em vingança disto viera fazer este estrago nos Camés: o que hé muito mais verosímil.”

Kaingang/Votoron, dentre eles o cacique Candoi” (MOTA, 2008, p. 404). Segundo o autor, Chagas Lima acredita na veracidade do ataque e ainda aponta que somente conseguem escapar do ataque dos índios Cayere os índios que teriam chegado a Atalaia:

Levaram ainda mulheres e crianças, escapando apenas os que chegaram a Atalaia. Chagas Lima crê ser verdade a história desse ataque, pois, junto com as mulheres sobreviventes, vinham algumas que pertenciam aos índios Miencú, Yecain, Heraicá, Fagné, Covocafem, Yopó e Necafem, homens polígamos, que ele conclui terem sido mortos no assalto (MOTA, 2008, p. 404).

Uma das maiores preocupações do padre jesuíta é eliminar a prática da poligamia entre os indígenas. Aquela perseguição às práticas poligâmicas dos Kaingang provoca a retirada dos Camé e dos Votorões de Atalaia (FERNANDES, R., 2004, p. 100). Segundo o autor, os Kaingang/Camés passam a estabelecer alianças com os brancos enquanto os Kaingang/Votorões são mais “arredios” ao contato com os portugueses¹⁴⁵. Seguindo o fio da história do padre Chagas Lima, o grupo dos Votorons dificilmente teria chegado a atravessar o rio Uruguai e então a se instalar nas margens do rio Passo Fundo, pois teriam sido massacrados pelos índios Cayeres. Porém, não podemos descartar esta possibilidade, pois alguns elementos nos fazem pensar que parte dos Votorons poderiam sim, ter chegado até a região leste do rio Passo Fundo, atravessando o rio Uruguai, ao início do século XIX, dando o nome de Votouro à região¹⁴⁶. Além da semelhança entre, por um lado, o nome do chefe Candoi e os descendentes do cacique Votouro, os Kandóia, e por outro, o nome do grupo Votorons e o nome da região e do cacique Votouro, existem uma série de referências específicas na memória dos Kaingang em relação à região de Votouro que me parecem importantes apontar mesmo elas não sendo corroboradas, nem talvez corroboráveis pela historiografia. Os dois *p’ai mág*, Candoi e Votouro são lembrados pelos Kaingang por ter mantido a prática da poligamia por um lado e por outro do xamanismo. Chamado de “supersticioso”, Hipólito Candoi foi descrito pelo padre Chagas Lima da seguinte forma:

O velho polígamo e supersticioso chefe ao invés de recorrer ao supremo ser, decidiu construir com cera e penas duas imagens de papagaio com asas abertas, as quais ele pendurou sobre sua cama. E quando o vento e a fumaça que vinha do fogo deslocavam as imagens de um lado a outro de sua cabeça, Candoi fazia a reza de cura. A estas é que fazia seus votos com muita reverencia, dizendo: Iongjó! Iongjó! Cangantomy caraça pano tom, isto é, papagaio! Papagaio! Se eu sarar nunca mais despedirei setas contra vós... (CHAGAS LIMA, 1842 apud. ROSA, R., 2005a, p. 104).

¹⁴⁵ O autor analisa essa situação de uma forma interessante pois ele aponta o contato com os brancos como um “operador de divisões” entre os diferentes grupos, elemento de muito aporte em relação ao estudo do “faccionalismo” entre as sociedades Jê desde uma perspectiva histórica.

¹⁴⁶ Comentando essa possibilidade em uma conversa informal com o historiador Luís Fernando Laroque, me senti encorajada em evocar tais intuições e colocá-las no papel, isso mesmo sem ter certeza da sua veracidade histórica. De todas formas, os apontamentos que seguem abrem portas para pensarmos a história daquela região desde historicidades plurais.

Em relação a Votouro, ele era conhecido entre os Kaingang por ser um *p'ai mág* que também tinha o poder de *kujà*. No diálogo registrado pelo antropólogo Rogério Rosa entre os Kaingang Dorvalino Reféj Cardoso (que também formou parte da retomada de Kandóia) e Luís Thiago (ROSA, R., 2005a, p. 324), Reféj afirma que o cacique Votouro veio do Paraná. Além disso, Luís Thiago afirma também que Votouro era filho do *p'ai mág* Nonohay, porém, o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia declara que os dois *p'ai mág* eram *jamré* (ROSA, R., 2005a, p. 325) e Rodrigo Venzon conta que Votouro seria irmão de Nonohay por eles serem da mesma metade cosmológica, *kamé*. Entretanto, Ricardo Cid Fernandes (2004) afirma que Votouro era casado com uma das filhas do cacique Nonohay, seria assim seu *jamré si* (pessoa da metade complementar e da geração seguinte).

Diante das escassas referências sobre a história do cacique Votouro, perguntei ao atual *p'ai mág* Luís Salvador, mais conhecido como “Saci”, cacique da Terra Indígena Kanhgág ag Goj (Rio dos Índios), o que ele sabia da região chamada Votouro e do seu antigo cacique já que tinha encontrado muito pouca coisa “nos livros”. Segundo Luís Salvador que nasceu em Iraí (RS) há 51 anos, a região ao leste do rio Passo Fundo era conhecida antigamente por ser: “o refúgio dos Kaingang que se recusavam a obedecer às regras do casamento tradicional”. Respondendo aos princípios de dualidade e complementariedade que expusemos na introdução da tese, os Kaingang da metade *kamé* associada à marca comprida *tej* teriam que casar com os *kanheru-kré*, associada à marca redonda *rõr*. Porém, segundo Luís Salvador, haviam uns índios que se recusavam a “obedecer” a essas regras e que “gostavam de ter várias mulheres” porque “queriam ser livres”. Saci ressalta também que o próprio termo “votouro” foi primeiramente utilizado pelos Kaingang para denominar o filho oriundo de uma união entre pessoas que pertencem à mesma metade. Os “Votouro” seriam então os filhos de uniões “incestuosas” que teriam buscado refúgio na região leste do rio Passo Fundo. Entretanto, o cacique ressalta também que a forma de vida dos Votouro, diferente dos outros Kaingang, não é o resultado de uma exclusão de parte dos outros Kaingang, ao contrário, “viver em liberdade” é, segundo o cacique, o resultado de uma escolha de parte dos indígenas que pertenciam a esse grupo. Como afirma Luís Salvador: “os Votouro escolheram viver fora das leis dos Kaingang, queriam viver livres, ter muitas mulheres”. A narrativa do *p'ai mág* é extremamente interessante, pois aponta à existência de uma suspensão (ou inexistência) do sistema de metade no grupo dos “Votouro” instalado ao leste do rio Passo Fundo. Entretanto, podemos intuir que o “querer ser livre” que caracterizou o grupo dos “Votouro”, estaria associado, antes de tudo, ao rechaço do aldeamento que, como expressam os relatos trazidos no capítulo 1, proibia e

perseguia fervorosamente a prática da poligamia entre os Kaingang. Destarte, o relato de Saci também nos instiga a pensar que houve no período dos aldeamentos certas transformações nas relações matrimoniais dos Kaingang, provavelmente devidas à imposição da obrigação da monogamia.

3.1.2 Poligamia, casamento e chefia entre os Kaingang

Essas modificações devem ter atingido também um sistema antigo de relações sociais estruturadas no que os antropólogos chamam de “sistema de metades”. No caso apresentado acima, o cacique relaciona a poligamia com o não respeito desse sistema, porém como mostram os diagramas de parentesco 1 e 2 (abaixo), a prática da poligamia articulada com o respeito do sistema de metade permitia aumentar o grupo de parentela a partir das relações de afinidades entre por um lado, *jamré si* e *kakrã* (genro e sogro) e por outro entre *jamré* (cunhados), ambas relações entre afins de metades diferentes. A poligamia, respeitando a estrutura de relações de afinidade e reciprocidade do sistema de metade, parece ter sido um dos pilares da construção da chefia kaingang, o que explica também porque ela foi tão combatida. A seguir, os relatos do padre Chagas Lima e do padre Cimitille ressaltam a dificuldade em acabar com a poligamia dos antepassados dos Kaingang. Preocupado com estabelecer e manter a ordem monogâmica em Atalaia, o padre Chagas Lima relata que, espantado pelas práticas poligâmicas indígenas, não conseguiu “conter-se”:

Dois casos imediatamente acontecidos me obrigaram a tratar logo deste abuso, porque dois índios, um de nome Fingri¹⁴⁷, que já trazia duas mulheres e outro de nome Iongong¹⁴⁸, que já trazia quatro, intentarão ainda tomar na Atalaia outras novas esposas, dentre aquelas moças, que tinham vindo na mesma comitiva: o primeiro, sem embargo de algumas diligências, que de acordo com o Comandante em chefe pusemos para o desviar levou ao fim seus intentos; porém ao segundo, quando estava em ponto de fazer conduzir para sua casa a nova esposa, não pude conter-me, que lhe não fosse dizer pelo menos interprete nomeado acima: Que mulher devia ser uma só: que admitir mais que uma no leito conjugal era irritar a cólera do Todo Poderoso, e introduzir a discórdia na família [...] Não foi preciso mais para ficarem todos os índios entendendo que a poligamia era entre nós reprovada por princípio de religião. (CHAGAS LIMA, 1821, p. 237-8 apud. VEIGA, 1992, p. 303).

Ainda na região do Paraná o Frei Luiz de Cimitille relata a dificuldade que enfrentou para convencer os Kaingang de abandonarem a poligamia:

Não me foi possível fazer-lhe compenetrar-se de seu triste erro, nem convencê-lo que a poligamia era um pecado; que devia-se contentar com uma só mulher em lugar de 4 em sua companhia... o velho polígamo em lugar de mostrar desejos de ser instruído respondeu-me em sentido contrário, dizendo que não podia deixar de ter 4 mulheres, porque ele era “Traman” (isto é valente) (CIMITILLE, 1882, p. 285 apud. VEIGA, 1992, p. 304).

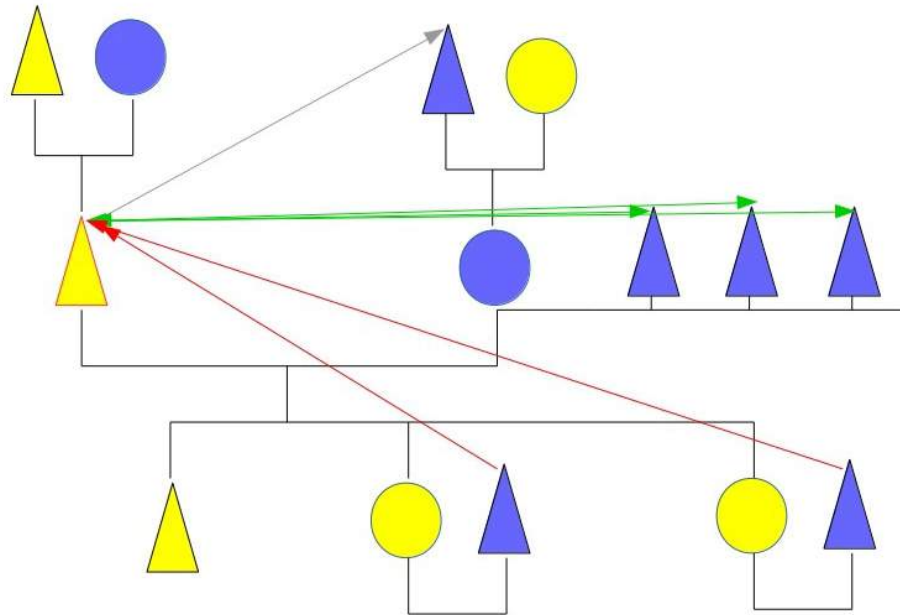
147 Mota (2008, p. 241) ressalta que Fingri foi batizado um dia antes da sua morte em janeiro de 1814. Ele, como muitos indígenas na época, faleceu em decorrência da peste.

148 Mota (2008, p. 242) aponta que em 1815, Iongong foi inclusive preso nas cadeias de Atalaia por se recusar à monogamia.

É de ressaltar que a narrativa apresentada por Cimitille aponta à importante relação entre poligamia e valentia, isto é, poder político, entre os Kaingang. Mabilde (1983, p. 48) apontou que os indígenas que praticavam a poligamia eram principalmente os *p'ai mág*: “Só o cacique principal tem o direito de possuir muitas mulheres. O cacique principal das vinte e três tribos de que já falamos possuía 19 mulheres.” Nesse sentido, se relacionamos a poligamia com a chefia e com o sistema de metade, vemos que essa possibilitava ao *p'ai mág* aumentar seus afins preferenciais. Tendo mais esposas, disponibilizava assim de muitos *jamré* e *jamré si* (WB – irmãos da esposa, DH – esposo das suas filhas) o que lhe permitiria aumentar sua rede de alianças conforme o esquema a seguir. No caso de poliginia sororal – casamento de um homem com várias irmãs – vemos que a multiplicação das relações de afinidade potencial se restringe aos DH (*jamré si*) ou genros. Restringindo a relação de aliança aos *jamré si*, a poliginia sororal evita uma acumulação de responsabilidades para Ego em relação aos seus FW (*kakrã*) e WB (*jamré*) pois a relação entre Ego e os DH é assimétrica, os *jamré si* (genros) respondem à autoridade do sogro, como foi apontado por Taunay (1888, p. 260 apud. FERNANDES, R., 2004, p. 113). Referindo-se à atuação dos chefes kaingang Candoi e Capa, respectivamente sogro e genro, Taunay ressaltou: “o genro deve acompanhar e servir ao sogro”. A relação entre genro e sogro é até hoje central na constituição das afinidades nos grupos domésticos (FERNANDES, R., 2004, p. 11). Neste sentido, se partimos do ponto de vista do sogro, casar suas filhas com um mesmo genro seria totalmente desvantajoso, este perderia a oportunidade de multiplicar suas alianças¹⁴⁹. Assim, a poliginia sororal só poderia ser favorável sendo restrita aos *p'ai mág*, e assim não reproduzível. As filhas de Ego (o *p'ai mág*) não casariam com um mesmo homem, possibilitando assim a multiplicação de *jamré si* (genros) que lhe devem acompanhamento e obediência sem a acumulação de responsabilidades devidas ao *kakrã* (sogro) – sendo estes vários em caso de poligamia e um só em caso de poliginia sororal. Ricardo Fernandes (2004, p. 118) resalta que são vários os autores que mencionaram o casamento de um homem kaingang com irmãs ou mulheres da mesma família (BORBA, 1908; TESCHAUER, 1927; MANISER, 1930), o antropólogo também aponta que Juracilda Veiga lhe indicou em uma comunicação pessoal, que um dos seus informantes na TI Nonoai referiu-se à existência da prática da polígina sororal no passado. Em todo caso, os diagramas a seguir nos indicam que o sistema poligâmico permitia multiplicar as relações de afinidade política unificando a parentela. Ego: o *p'ai*

149 Além disso, Ricardo Fernandes (2004) resalta os termos de parentesco kaingang para definir a irmã da esposa. Borba (1908) teria identificado o termo *pron* para esposa e *pron kaikó* (literalmente esposa da minha metade). No seu trabalho de campo na TI Palmas (PR), o antropólogo foi informado que a irmã da esposa também podia ser chamada de *ve*, termo que se refere à irmã.

mág, podia reunir assim, por meio do casamento, vários grupos familiares sob uma parentela – ou grupo local, retomando o vocabulário de Ricardo Fernandes (2004).



LEGENDA









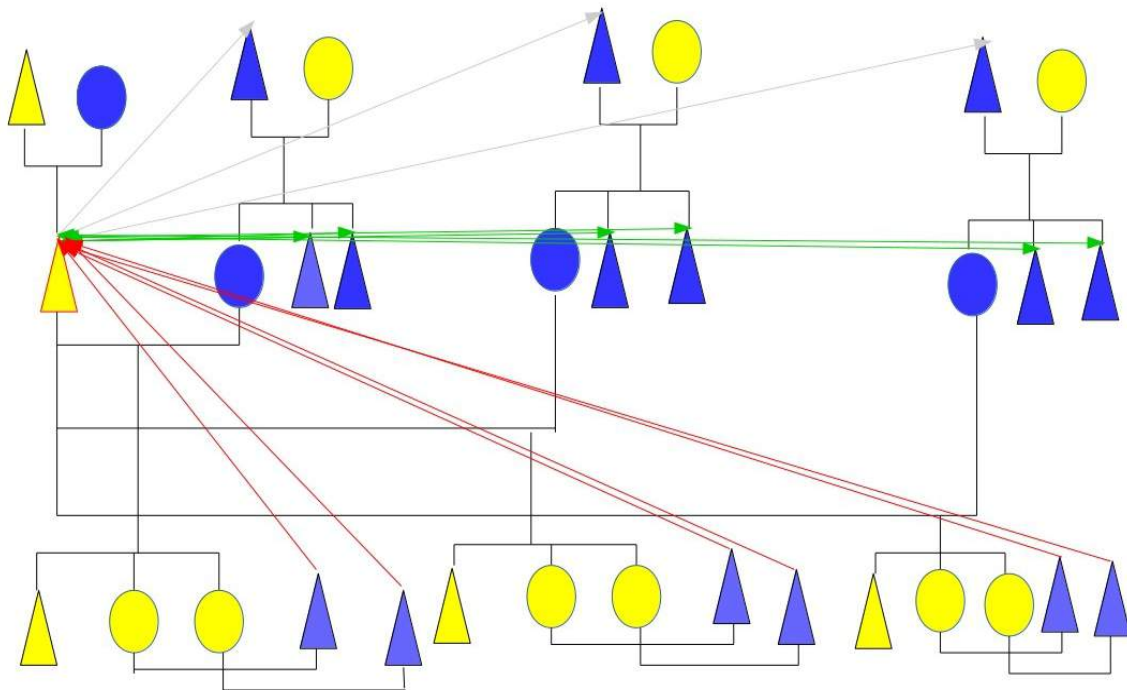
-  Ego
-  Homem Kanheru-kré
-  Homem Kamé
-  Mulher Kanheru-kré
-  Mulher Kamé
-  Vínculo de ego com os iambré xi (poder)
-  Vínculo de ego com os iambré (reciprocidade)
-  Vínculo de ego com o kakrã (deber)

Diagrama de parentesco 1. Modelo do sistema de parentesco monogâmico articulado com o sistema de alianças baseadas no dualismo e na complementariedade do sistema de metades - Elaborado pela autora.



LEGENDA

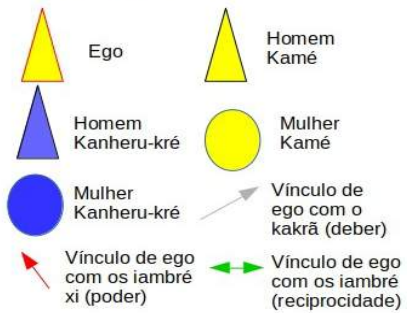
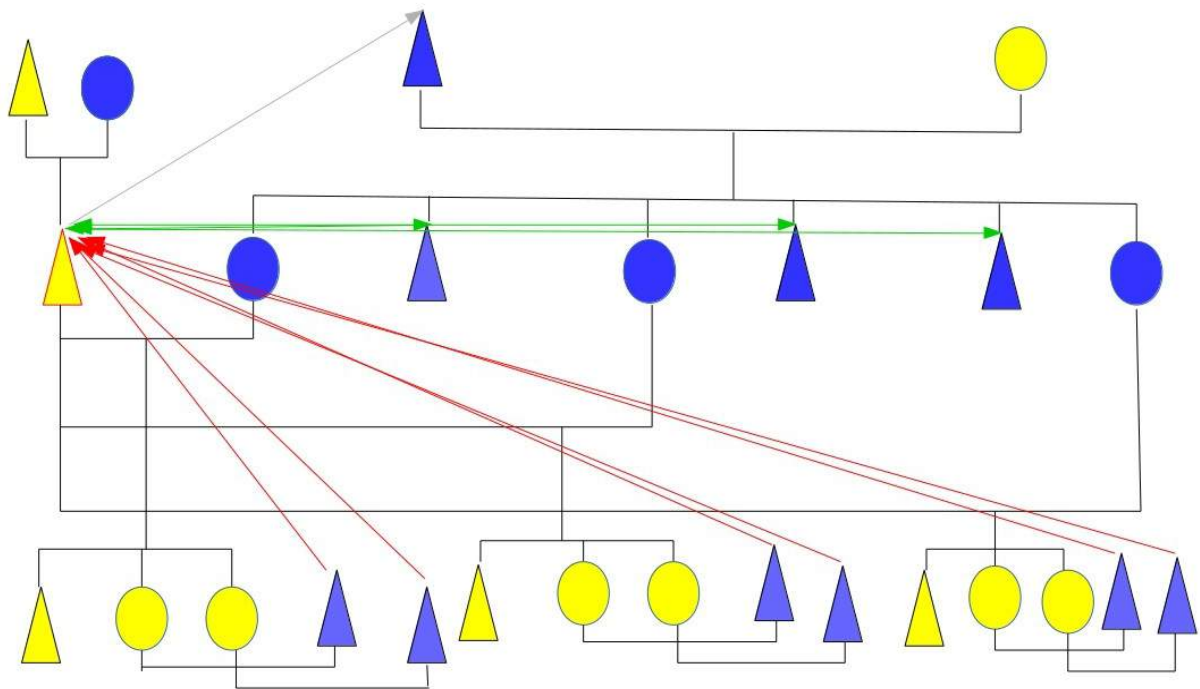


Diagrama de parentesco 2. Modelo do sistema de parentesco poligâmico articulado com o sistema de alianças baseadas no dualismo e na complementariedade do sistema de metades - Elaborado pela autora.



LEGENDA

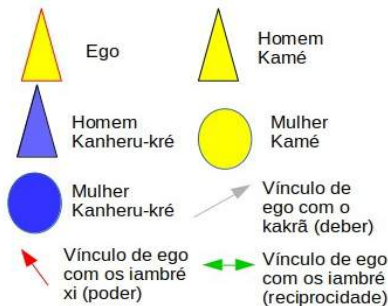


Diagrama de parentesco 3. Modelo de sistema de parentesco poligâmico (poliginia sororal) articulado com o sistema de alianças baseadas no dualismo e na complementariedade do sistema de metades - Elaborado pela autora¹⁵⁰

A política dos aldeamentos, proibindo a poligamia, enfraqueceu a dinâmica de fortalecimento do poder político por meio das alianças matrimoniais e possivelmente desestabilizou assim a chefia kaingang. Nesse sentido, torna-se muito compreensível a dificuldade que os missionários tiveram em combater a prática da poligamia. Entretanto, a monogamia tornou-se uma regra social para a maioria das comunidades kaingang, sendo o adultério, muitas vezes,

¹⁵⁰ Os três gráficos de parentescos acima apresentam uma situação na qual ego tem três filhos (com cada esposa), duas mulheres e um filho. Não necessariamente são representações das relações maritais e políticas passadas, como vimos, homens podiam ter até 19 mulheres e outros só tinham uma esposa. Outra limitação refere-se a não aparição nos esquemas das relações políticas das mulheres *jamré* e *rêgré* entre elas e com os homens. Nos próximos gráficos, mais recentes, veremos que as mulheres (sogra, esposas e *jamré*) foram e são extremamente importantes para a política interna e externa dos grupos kaingang.

veementemente condenado com penas de morte, de cadeia, “tronco” ou mesmo transferência (expulsão de uma pessoa ou do seu grupo familiar da comunidade por um tempo determinado ou indefinido). O padre Rambo afirma nos anos 1940, que no PI de Nonoai: “O casamento hoje em dia é monogâmico e indissolúvel na forma da lei. É celebrado perante o Coronel e registrado pelo Pôsto.” (RAMBO, 1947, p. 82, apud. VEIGA, 1992 p. 305). Pouco a pouco, a prática da poligamia entre os Kaingang foi se extinguindo conforme os avanços do processo colonial-civilizatório que abordamos nos capítulos anteriores. A região de Votouro, contrariamente a Nonoai, Guarita ou Campo do Meio, não foi transformada em um aldeamento, os Kaingang que por ali residiam, como o *p'ai mág* Votouro não sofreram então as mesmas pressões sobre suas práticas políticas, rituais e sexuais¹⁵¹.

No entanto, esse excuro sobre a poligamia não explica diretamente porque o *p'ai mág* Saci associa o desmembramento do sistema de metades à região de Votouro, e aos Votorões. No relatório de Delimitação e Demarcação da TI Kandóia (BRASIL, 2010), os Kaingang comentam que na região de Votouro, no tempo do *p'ai mág* João Domingos Kandóia (filho do cacique Votouro), só havia pessoa de uma das metades exogâmicas; todas as pessoas eram, ao parecer, da metade *kamé*. Para remediar a isso, o *p'ai mág* Nonoai teria enviado uma mulher *kanheru-kré* para casar com o cacique João Domingos Kandóia. Provavelmente trata-se de Leopoldina Koita¹⁵² quem, segundo Pedro Arak-Xó¹⁵³ Ferreira, veio de Nonoai para casar com seu avô.

Entretanto, analisando o sistema de metades kaingang, Nimuendajú (1982) afirma que os Votor constituem uma subdivisão da metade *kanheru-kré* no interior do sistema de metades kaingang. Veiga (1994) afirma que os Wonhetky seria a subdivisão dos Kamé, complementar aos Votor, os dois sendo considerados como uma “classe com funções e pinturas cerimoniais específicas” (FERNANDES, R., 2003). Os antropólogos entretanto ressaltam que essas subdivisões seriam consideradas pelos Kaingang como “impuras”. Ricardo Fernandes, na sua tese de doutorado (2003) levanta a hipótese que os Votor se originem a partir de casamentos entre um homem *kanheru-kré* e uma mulher *kamé* próxima¹⁵⁴. Ainda, o antropólogo afirma que uma contra argumentação consideraria que os Votor se originam de casamentos entre os Kaingang e os *fóg*.

151 A vida fora dos aldeamentos implicava porém em outro tipo de pressões externas como a guerra constante contra os bandeirantes paulistas, contra outros indígenas e militares que “caçavam” os “índios bravos” coagindo-os a aldear-se e também contra os colonos europeus que estavam chegando na região se apropriando dos territórios indígenas.

152 Ver diagrama de parentesco 4.

153 Em agosto de 2019, Pedro me comentou que sua mãe tinha-lhe dado o nome kaingang de Arak-Xó em referência ao antigo *p'ai-mág* que atuou no fim do século XIX e início do século XX na região de Ivaí (PR) (LAROCQUE, 2007, p. 266).

154 Porém o autor não dispõe de elementos etnográficos que lhe permita confirmar essa hipótese.

Assim, os Votorões poderiam ser filhos originários de um casamento entre uma pessoa kaingang e uma pessoa que seria inadequada segundo o sistema de casamentos entre metades.

Na região de Votouro, por volta da segunda metade do século XIX, segundo os relatos dos Kaingang, as pessoas eram todas *kamé*. Podemos afirmar então que tanto a origem do nome Votor, quanto a região do Votouro, refere-se também a um desequilíbrio em relação ao sistema de metades exogâmicas kaingang. Existe uma continuidade entre a origem dada aos Votorões e as relações sociais praticada na região leste do rio Passo Fundo, conhecida como Votouro, o que nos leva a pensar que o cacique Votouro e o cacique Candoi eram ligados por algum vínculo de parentesco.

3.1.3 O Refúgio dos Rebeldes: Batismo e morte do cacique Votouro

Retornamos então uns anos atrás na região de Atalaia. Ricardo Fernandes (2003) menciona a saída de Atalaia do grupo liderado por Hipólito Candoi a partir dos escritos do padre Chagas Lima em 1821. Em 1812, Candoi, após se restabelecer de uma enfermidade:

Foi para a guerra, levando para os sertões toda a sua família, que era numerosa, e outros muitos Votorões, com os quaes se foi alojar em uma campina além do Iguassú, aggregando a si hordas vizinhas, do que formou um corpo de 200 pessoas, com as **ques viveu em deboche**; até que em 1817 foi morto, com outros muitos da sua facção, **por ocasião das costumadas orgias...**¹⁵⁵ (CHAGAS LIMA, 1821, p. 48, apud. FERNANDES, R., 2003)

Da mesma forma que os “Votouro” descritos por Luís Salvador, os Votorões são caracterizados pelo padre Chagas Lima por serem poligâmicos e não aceitar com facilidade as leis do “casamento” (expressado em termos pejorativos como “deboche” e “orgias”). Além disso, a falta de referências historiográficas sobre os Kaingang que habitavam a região de Votouro ressalta a hipótese levantada por Luís Salvador de que esse grupo teria vivido “livre” – isto é, fora do aldeamento – rechaçando até certo ponto, o contato com os missionários, da mesma maneira que os Votorões descritos pelo padre Chagas Lima que eram, segundo ele, “arredios” ao contato com os portugueses. Dessa maneira, os dados trazidos pelos historiadores assim como pelos apontamentos do cacique Saci nos permitem fortalecer a hipótese levantada por Rogério Rosa (2005a) segundo a qual o grupo dos Votorões liderado por Hipólito Candoi em Atalaia e nos campos de Palmas, na primeira metade do século XIX, faz parte de uma mesma parentela que o grupo liderado pelo cacique Votouro na região leste do rio Passo Fundo no norte do atual estado do Rio Grande do Sul, onde dados historiográficos registram sua presença a partir dos anos 1850. É de ressaltar também que o filho do cacique Votouro, que se tornaria *p’ai mág*, chama-se João Domingos Kandóia, nome muito próximo, e muito possivelmente relacionado ao cacique Hipólito Candoi. Além disso, o

155 Ênfases da autora.

cientista social Rodrigo Venzon que convive com os coletivos kaingang há décadas, comentou que seria efetivamente possível que Votouro tenha sido filho de Hipólito Candoi:

Isso é compatível porque o Nonoai, ele morreu em 1895 com 130 anos, em Iraí tem os registros, e segundo os relatos do Kasu¹⁵⁶, com 155 anos. Então o Votouro também deve ser alguém do século XIX e por isso diziam Votouro velho porque era uma pessoa muito velha. É compatível que ele fosse filho de Hipólito Candoi por exemplo e talvez ele seja pai dos outros Kandóia. (Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

É por volta de 1850 que os jesuítas atravessam o rio Passo Fundo onde encontram o *p'ai mág* Votouro como ressalta o padre Julian Solanellas:

Viejo Vutoro, cacique de una partida de salvajes que tiene su toldo a cinco léguas hacia levante, en una campiña rodeada de inmensos bosques, al outro lado del río Passo Fundo. Este índio é de estatura alta, magro, muito venerável pelos seus cabelos brancos e pelos anos, que passam certamente de cem, mas sobretudo pelos seus modos afáveis e patriarcais que dão a ideia de um Isaac ou de um Jacob. (PÉREZ, 1901 apud. LAROQUE, 2000, p. 104).

É esse mesmo padre que o batiza em 1851:

Dios quiso, llegué antes de entrar el sol al término de mi viaje: entré en una pequeña y hermosa campiña rodeada de bosques, y en ella cuatro ó cinco ranchos de bugres, en uno de los cuales encontré vivo al salvaje por quien habia andado tan escabroso camino: grand consuelo inundó mi corazón viéndome ya a su lado. Ofrecile una camisa que llevaba y yo mismo se la puse, pues estaba como el Señor lo crio, sin más que un harapo en la cintura y le di á comer de lo que yo había llevado para mí: luego le declaré el objeto de mi visita, que era abrir las puertas del cielo con el bautismo: mostróse muy contento y agradecido, y me pidió que lo bautizase luego, como lo hice.” (PÉREZ, 1901, p. 568-69, apud. LAROQUE, 2000, p. 107).

O batismo de Votouro acontece após insistência do padre por atravessar uma região de densa floresta para logo se auto convidar na casa do velho Votouro. Além disso, é preciso ressaltar que antes de ser batizado em 1851, Votouro se negou 3 vezes a receber o batismo (ROSA, R., 2005a). Embora o cacique tenha se mostrado, segundo o relato do padre: “contento y agradecido”, a iniciativa do batismo não surgiu dele. Outro dato interessante é a forma como o padre se aproxima do cacique: colocando uma camisa no seu corpo, dando-lhe comida e batizando-lhe, ou seja, através de uma atitude “amansadora” se retomamos o conceito que o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia salientou no primeiro capítulo.

Além disso, a nudez do cacique Votouro assim como a dificuldade do padre em chegar até sua casa – por ela ser rodeada de bosques – confirma a ideia mencionada por Luís Salvador que Votouro e sua gente tinham escolhido viver “livres”, isto é, fora dos aldeamentos. Ainda é interessante ressaltar que segundo o padre Julian Solanellas, o cacique Votouro foi batizado quando ele tinha mais de 100 anos, em 1851. De fato, são quase inexistentes até hoje as fontes

156 João Carlos Kasu Kanheró é atualmente um dos mais antigos Kaingang no RS.

historiográficas que mencionam o cacique Votouro antes do seu batismo¹⁵⁷. Essa ausência de dados indica provavelmente que o cacique e sua gente se esforçaram em evitar o contato com o aldeamento, análise que se articula com a narrativa de Luís Salvador quando faz referência à região do Votouro como “o refúgio dos rebeldes”. Além disso, Simonian (1994a, p. 7) afirma que o Toldo Votouro não havia sido mencionado nas listagens oficiais dos relatórios anuais dos presidentes da província e do Diretório Geral dos Índios do Rio Grande do Sul depois de 1851, após a morte do cacique Votouro, até início do século XX. Provavelmente isso se deve ao fato que o grupo era considerado pelos administradores como subordinado ao aldeamento de Nonoai (SIMONIAN, 1981, p. 50-51), mas também, porque ainda como mencionou Luís Salvador, aquela região, muito provavelmente manteve-se relativamente afastada da administração estatal até inícios do século XX, constituindo-se dessa maneira como um espaço de refúgio dos indígenas que se recusavam à política do aldeamento e que podiam assim, em certa medida, reproduzir o modo de vida dos antigos, inclusive a poligamia.

Resumindo: Candoi e Votouro são provavelmente *p'ai mág* de uma mesma parentela, mas não temos dados suficientes para saber quais seriam seus vínculos. Segundo o padre Chagas Lima, Votouro teria tido mais de 100 anos em 1851, o que faria dele um contemporâneo do *p'ai mág* Candoi. Porém, outros registros (que veremos a seguir) afirmam que Votouro vive até mais ou menos 1865, data aproximadamente na qual seria assassinado pelo *p'ai mág* Condá. Seguindo as reflexões de Luís Salvador, os Votorões ligados ao cacique Candoi, assim como os seguidores do cacique Votouro se opuseram fervorosamente ao aldeamento e à monogamia. Assim, a região ao leste do rio Passo Fundo constituiu-se como um “refúgio”, recôndito na floresta, onde os indígenas conseguiam manter a poligamia e provavelmente outras práticas rituais. Em relação à manutenção ou à suspensão do sistema de metades naquela região, as informações trazidas pelos Kaingang de Kandóia que afirmam que na época de João Domingos Kandóia só havia pessoas *kamé* confirmam assim o depoimento de Luís Salvador. Porém, segundo Pedro Arak-Xó Ferreira, foi através de uma aliança matrimonial entre João Domingos Kandóia e Leopoldina Koita, oriunda de Nonoai, que se reestabeleceria o sistema de metade, enquanto segundo Luís Salvador, foi a atuação do cacique Condá na região que permitiu reestabelecer a “ordem”.

157 Simonian (1981, p. 50-51) ressalta que em 1851 o padre Pares informa sobre a presença de 4 grupos de Kaingang subordinados ao aldeamento de Nonoai: um grupo comandado por Vitorino Condá e Nicafé, constituído de 25 famílias e “150 almas”; o grupo de Nonohay de 50 famílias e 250 “almas”; e a de Votouro de 8 famílias e 40 “almas”. Essa subordinação ao aldeamento se deve provavelmente ao batismo recente do cacique.

Durante a preparação de uma comida na cozinha de Cleci Shen Pinto na TI Kandóia em agosto de 2019, comentei para a família o que Luís Salvador tinha me falado sobre a região de Votouro: que tinha sido um “refúgio dos rebeldes” porque seus habitantes “não respeitavam as marcas” e queriam “ter muitas mulheres”. A primeira reação das mulheres foi debochar do *p’ai mág* e todas acabamos fazendo brincadeiras no meio da cozinha. Porém, após um tempo de reflexão, Shen disse: “Mas Clé, tem sentido, porque nós aqui não sabemos muito bem nossas marcas, não é como lá em Nonoai ou Peikãr (TI Rio da Varzêa) que eles todos sabem bem direitinho¹⁵⁸.”

Perguntei também a Luís Salvador sobre o casamento do cacique Votouro com uma das filhas do *p’ai mág* Nonohay. Segundo ele, o cacique Votouro teria “roubado” a filha de Nonohay e foi somente após a atuação do *p’ai mág* Condá na região – que aliás, teria casado com uma irmã de Votouro – que ter-se-ia implementando a organização social kaingang tradicional seguindo as regras de casamento entre metades diferentes: “O Condá, ele veio para aquela região e ele botou ordem e mandou os Votouro obedecer as regras do casamento”, relatou Saci em julho de 2019. No Relatório de Identificação e Delimitação da TI Kandóia (BRASIL, 2010), os antropólogos destacam que o cacique Votouro teria sido assassinado pelo cacique Condá, que teria chegado no atual estado do Rio Grande do Sul, por volta dos anos 1850, após ter sido contratado em 1847 pelo governo da província de São Pedro do Rio Grande do Sul para atuar no aldeamento dos Kaingang espalhados pelos campos de Nonoai. Além de roupas oferecidas também foi acertado que lhe seria ajustada uma “gratificação mensal de 50.000 reis logo que a aldeia reunisse 500 almas” (LAROQUE, 2000).

O cacique Condá é considerado hoje por muitos Kaingang como um “colaboracionista” por ter realizado diversos pactos com os representantes do governo. Segundo o relato do Saci, Condá teria ajudado a “botar ordem” na região do Votouro, casando com a irmã do cacique e reestabelecendo as regras do casamento tradicional kaingang. É porém, muito provável que Condá, respondendo ao acordo que ele fez com o governo da província, tenha atuado em prol da política dos aldeamentos buscando convencer os Kaingang que habitavam a região de Votouro a se aldearem. As disputas entre os dois caciques teriam, segundo alguns relatos dos Kaingang, levado o cacique Votouro à morte, em um lugar conhecido pelos Kaingang de Kandóia como *ngá xá*, a calha.

Em relação à morte do *p’ai mág* Votouro temos várias versões¹⁵⁹. Laroque (2000, p. 104), a partir da versão dos padres jesuítas que o visitaram em 1851, afirma que: “em decorrência da idade avançada e de sua dificuldade para andar sozinho ou ficar sem auxílio de alguém, não viveria muito

158 Ressalto que o não respeito do casamento entre metades opostas não implica portanto uma suspensão do princípio do dualismo e da complementariedade na organização social kaingang, como detalharemos mais adiante.

159 Ver também: Mota, (1994) e Santos (1970).

mais tempo [...]”. Além disso, o historiador menciona que em uma correspondência de 18 de agosto de 1854 enviada ao presidente da Província pelo diretor do aldeamento de Nonoai, José Joaquim de Andrade Neves, Votouro aparece já, como falecido. Porém, existe outra versão relatada pelos Kaingang de Kandóia, e especificamente por Pedro Arak-Xó Ferreira, segundo a qual, Votouro fora assassinado por seu *jamré*, o *p'ai mág* Condá. Tal versão chama bastante a atenção, primeiro porque é muito provável que a morte do cacique Votouro tenha sido informada pelo diretor do aldeamento sem ser confirmada, já que Votouro não se encontrava mais aldeado em Nonoai naquele período¹⁶⁰, segundo, porque os dados informados pelos Kaingang em relação ao assassinato de Votouro confirmam o caráter recalcitrante do cacique e do seu grupo em relação às negociações com os *fóg* e à monogamia.

Para os Kaingang de Kandóia, o *p'ai mág* Condá é o responsável pela morte do *p'ai mág* Votouro. Entretanto, temos entre os Kaingang várias explicações sobre os motivos daquele assassinato. No relatório final de Identificação e Delimitação da TI Kandóia (2010), os antropólogos trazem o testemunho de Divercindo Garcia que afirma que Condá matou Votouro “por causa dos brancos”. Esta disputa, segundo os antropólogos, teria acontecido por causa do acesso ao passo do Goio-ên que liga, através do rio Uruguai, os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Porém, Pedro Arak-Xó Ferreira, bisneto do cacique Votouro comentou que o assassinato do seu bisavô seria ligado a uma briga por “mulheres” com o cacique Condá:

Daí na calha foi onde os *jamré* se desentenderam e é onde acabaram matando o cacique Votouro porque se desentenderam por causa das mulheres. Naqueles tempos, o *jamré* dele era de Chapecó, não me lembrou o nome, e o cacique Votouro foi morto aqui na calha. Acho que um se envolveu com a mulher do outro, mas o cacique Votouro era daqui. Até a segunda prima da minha mãe ela era parteira, era *kujà*, fazia remédio do mato, cuidava da família quando precisava, era dos Fortes, Maria Fortes¹⁶¹. (Pedro Ferreira, setembro de 2018, TI Kandóia).

Existem duas coisas importantes neste relato. A primeira, é a conexão das famílias Fortes¹⁶² e Kandóia que como veremos adiante, atuaram como aliadas (e assim se mantêm até hoje) na retomada do território de Kandóia. É de ressaltar que a parteira e *kujà* Maria Fortes era tia-avó de

160 Segundo Laroque (2000, p. 105), em decorrência de algumas negociações, depois de 1849, parte do grupo do Votouro teria se mudado para o aldeamento de Nonoai e passou a fazer roças com seus próprios porretes já que as ferramentas que lhes tinham sido prometidas nunca teriam chegado. O historiador ainda ressalta que com o não cumprimento do acordo de parte do Governo Provincial é muito provável que o grupo do Votouro tenha deixado o local.

161 Crépeau (1997, p. 12) e Rogério Rosa (2011, p. 116) afirmam que a *kujà* Maria Fortes era de metade *kanheru-kré* e que tinha dois *jágré*, um cachorro e São João Maria.

162 Segundo Rodrigo Venzon, uma filha do *p'ai mág* Nonohay chamada Ana Maria teria casado com o tropeiro José Raimondo Fortes. Nonohay teria então criado 3 dos seus netos, filhos de homens não indígenas. São deles, do tronco familiar Fortes, segundo o cientista social, que descende a maioria da população de Nonoai, Iraí, Serrinha e mesmo de Votouro.

Malvina Fortes (ou seja, irmã de Adriano Fortes que era seu avô) atual sogra do cacique de Kandóia e portanto importante liderança política-cultural da comunidade.

A outra diz em relação ao caráter do conflito entre o cacique Votouro e o cacique Condá. Segundo os relatos dos Kaingang e os relatos historiográficos, Votouro casou com uma das filhas do cacique Nonohay, enquanto Condá casou com uma das irmãs do cacique Votouro. Para Rodrigo Venzon, Condá teria casado com uma irmã do cacique Nonohay, o que corresponde aos relatos dos Kaingang mencionados anteriormente, já que segundo Venzon, Votouro e Nonohay eram irmãos e então da mesma marca, *kamé*, mas segundo Iracema Nascimento, descendente do cacique Nonohay, este era *kanheru-kré* e seria justamente por isso que ele teria enviado uma das suas filhas para casar com Votouro, para reestabelecer o sistema de metade na região.

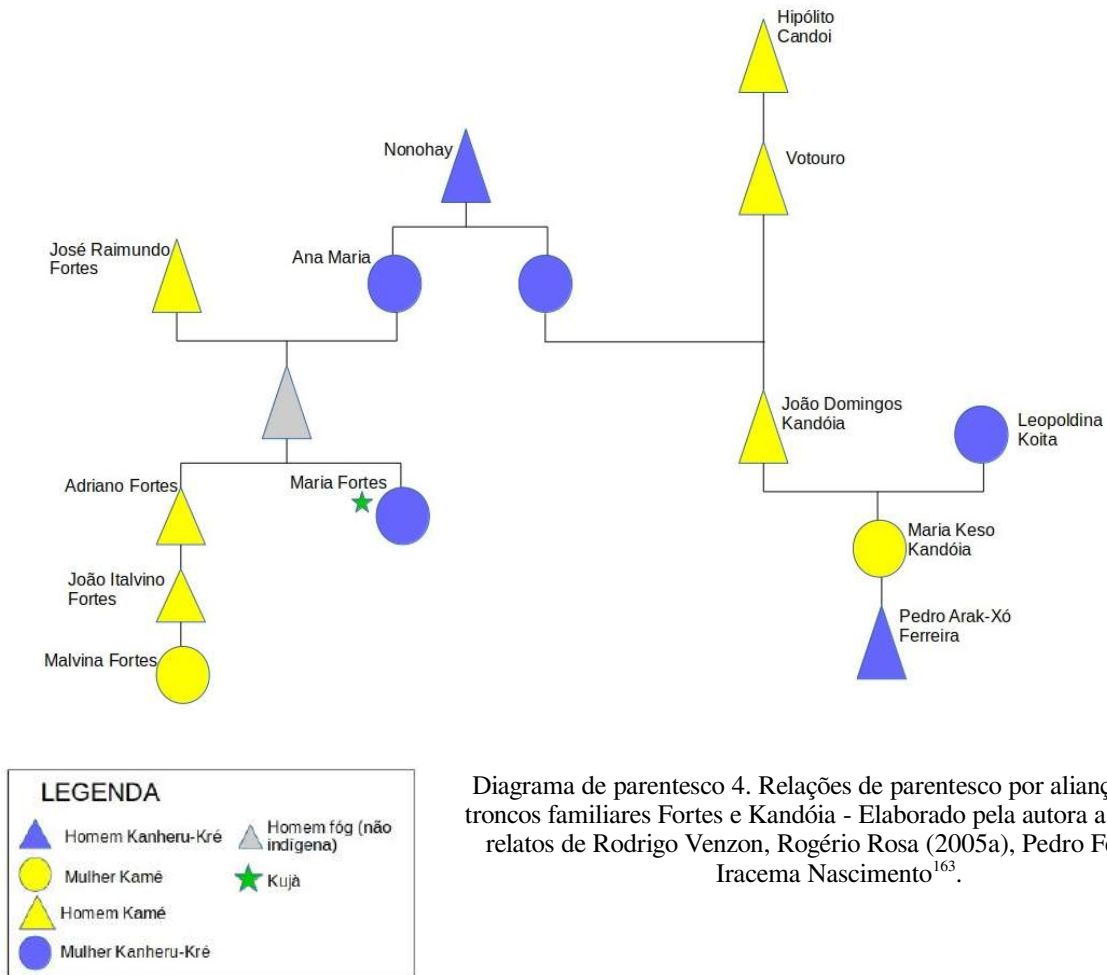


Diagrama de parentesco 4. Relações de parentesco por aliança entre os troncos familiares Fortes e Kandóia - Elaborado pela autora a partir dos relatos de Rodrigo Venzon, Rogério Rosa (2005a), Pedro Ferreira e Iracema Nascimento¹⁶³.

Segundo Luís Salvador, é o *p'ai mág* Condá que chegou para “botar ordem” na região controlada pelo *p'ai mág* Votouro e reestabelecer a monogamia e o respeito ao casamento entre metades. Todas essas narrativas parecem se complementar e se articular entre si. Condá sendo contratado pelo Governo da Província de São Pedro para aldear os Kaingang teria, como ressalta Saci, “botado ordem” na região onde o cacique Votouro e sua gente se encontravam, e a origem do conflito entre os dois pode ser vinculada tanto aos problemas com os não indígenas – pois ele buscava aldear e confinar os Kaingang – quanto a assuntos “de mulheres”, seria pois possível que

163 Segundo Venzon (comunicação pessoal, 2019), os Fortes são *rá rór* (*kanheru-krê*) porém o pesquisador afirma que existem registros de pessoas dessa família no Votouro que são *kamé*. Nosso esquema é baseado nos testemunhos dos Kaingang e na lógica do casamento dualista. É obviamente possível que tenham tido mudanças nas marcas de algumas pessoas para elas evitarem casar com uma pessoa da mesma metade, uma prática comum entre os Kaingang. Além disso, hoje, parte dos Kaingang de Kandóia afirmam não lembrarem de que marca são, isso porém e como veremos a seguir não implica que não estejam casando com pessoas ligadas à troncos familiares da metade complementar.

Condá, por exemplo, tenha condenado Votouro por ter várias mulheres. Podemos levantar também a possibilidade de Votouro ter casado com uma das irmãs de Condá, ou com uma das suas sobrinhas, filha do *p'ai* Domingos (irmão de Condá), já que o filho que se tornaria *p'ai mág* é conhecido como João Domingos Kandóia, pai de Maria Keso Kandóia.

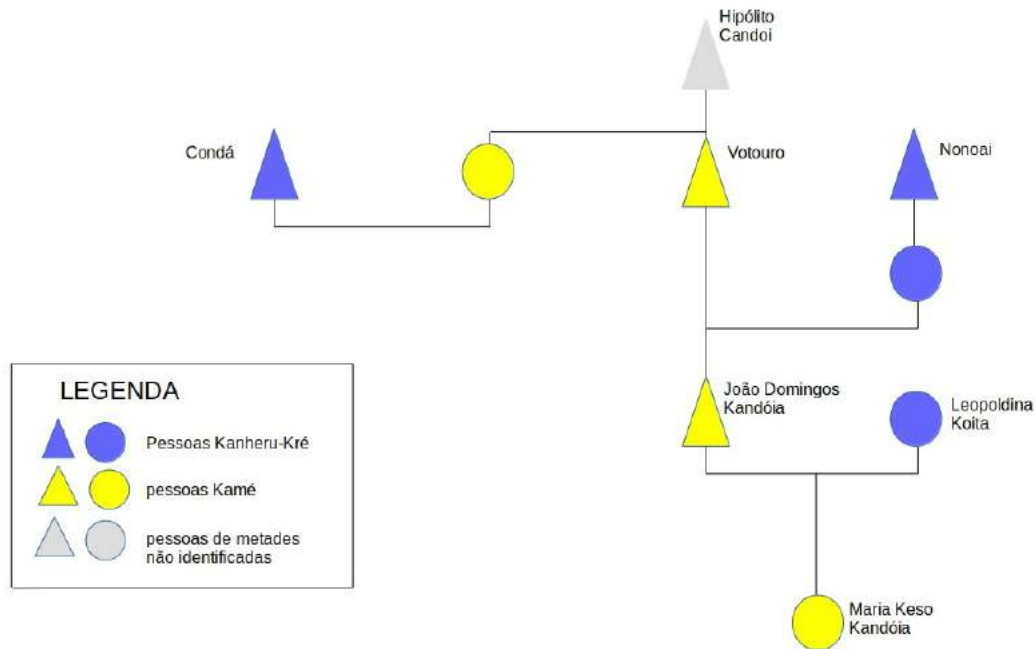


Diagrama de parentesco 5. Relações de parentesco ligadas ao tronco Votouro. Elaborado pela autora a partir de dados de Rogério Rosa (2005a) e das narrativas orais dos Kaingang Luís Salvador, Pedro Ferreira e Iracema Nascimento.

Os dados e as hipóteses levantadas aqui trazem mais dúvidas que conclusões, porém podem ajudar a entrever possibilidades de reconstituição da história antiga da região de Votouro e dos Kaingang que hoje a habitam. Além disso, problemáticas como os conflitos entre *jamré* (entre Votouro e Condá), a suspensão ou ausência de regras relacionadas às metades cosmológicas assim como o fato da região de Votouro ser lembrada como um recanto de liberdade diante dos avanços da colonização, podem ajudar à restauração da história e à reconstrução das identidades e dos significados dos territórios, fortalecendo assim o pertencimento das novas gerações kaingang a aquela região.

O lugar específico conhecido pelos Kaingang como “calha” ou *ngá xá* no idioma kaingang, faz parte da memória coletiva da família Kandóia, pois, se refere ao lugar onde foi assassinado o

cacique Votouro¹⁶⁴. Ademais, a calha é considerada até hoje pelos Kaingang como um lugar histórico de pesca e coleta. Pedro Ferreira relata a história dos seus pais:

Como eles viviam embaixo na calha, o pai fazia os paris¹⁶⁵ dele. Eles ficavam lá, acampavam lá um tempo, ficavam lá para comer peixe, não se preocupavam. É jeito de Kaingang. Hoje é diferente, nessa época, ninguém se preocupava com dinheiro, naquele tempo só queriam comer e beber. Então lá na calha é onde que o pai armava o paris onde que ele fazia a casinha. (Pedro Arak-Xó Ferreira, agosto de 2017, TI Kandóia).

Como ressaltamos no capítulo 2, ideias positivistas começaram a impregnar o imaginário rio-grandense a partir de finais do século XIX. O jornal “A Federação” foi um dos palcos de difusão de tais ideias que tiveram impactos também nas políticas e práticas governamentais em relação às populações indígenas. Em 1908, o então governador do estado de Rio Grande do Sul, Carlos Barbosa Gonçalves cria o órgão indigenista, a “Proteção Fraternal aos Indígenas do Rio Grande do Sul”. É o engenheiro Carlos Torres Gonçalves que assume a chefia do órgão até sua extinção em 1928. Em 1910, a Secretária de Estado dos Negócios das Obras Públicas registra a existência de 100 indígenas no Toldo Votouro e em 1912 salienta a necessidade de demarcar o Toldo: “Falta ainda medir e demarcar terras dos seguintes toldos: Votouro, no município de Passo Fundo; Inhacorá e Guarita, no município de Palmeira, Lagoão, no município de Soledade¹⁶⁶” (SECRETARIA DE OBRAS PÚBLICAS/RS, 1912 p. 119). Em 1918, a Comissão de Terras de Erechim, tendo como presidente o então doutor Carlos Barbosa, demarca o Toldo Votouro com 3.100 hectares. No resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Votouro/Kandóia aprovado pelo então presidente da FUNAI em 2009¹⁶⁷, a antropóloga Juracilda Veiga relata que as informações relativas à demarcação do Toldo Votouro são confirmadas pelo ajudante de corda da Inspetoria de Terras:

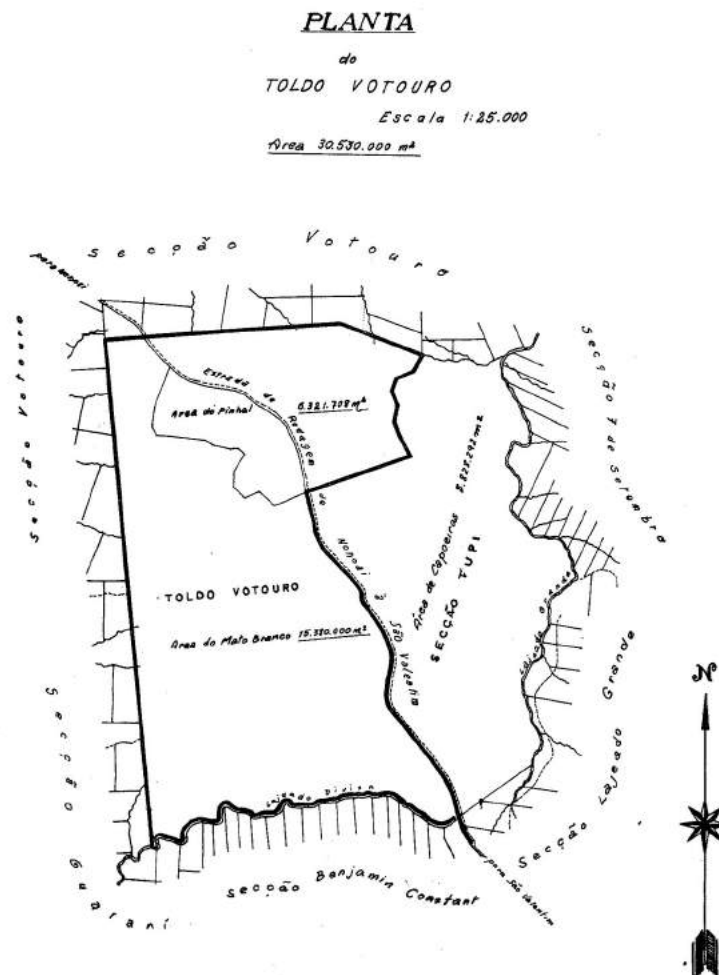
Este toldo acha-se situado entre o Rio Passo Fundo e o Lageado Grande, sobre a estrada de rodagem Boa Vista – Nonohay (em exploração). Os índios vivem dispersos fazendo suas moradas isoladamente desde as margens do Passo Fundo e Erechim até o Lageado Grande. Neste ponto fizeram eles sua maior concentração.” O ajudante de corda estimou a população em 38 famílias, tendo sido calculados 80 hectares por família, e demarcou um espaço onde havia maior concentração de índios.

164 Além disso, a região da calha também faz referência a antigos conflitos entre Kaingang e Xokleng. Natalino Fortes, um dos interlocutores dos antropólogos que realizaram o Relatório de Identificação e Delimitação da TI Votouro/Kandóia/Faxinalzinho (BRASIL, 2010), afirma que seu bisavô, Francisco Fortes Kajerô teria “flechado alguns selvagens na água”.

165 Os paris são uma técnica de pesca utilizada pelos Kaingang.

166 O princípio adotado para as demarcações procedidas pelo governo estadual considerava como “terras dos índios as que se acham por elles ocupadas (...) o Estado as considera taes independente de qualquer título especial de domínio, e simplesmente em virtude da prioridade da ocupação” (Relatório da Secretaria dos Negócios das Obras Públicas/RS de 1916, p. 165-166).

167 Fonte: <https://www.normasbrasil.com.br/norma/despacho-62-2009_72421.html> acesso em 21/03/2020.



Mapa 3. Planta do Toldo Votouro demarcado em 1918 - (Simonian, 1980, p. 24)

A partir de finais do século XIX¹⁶⁸, descendentes de portugueses – também conhecidos na região como caboclos – e colonos recém chegados da Europa começam a se instalar na região de Votouro. Porém, os locais que fazem referência ao território kaingang conhecidos hoje como Kandóia seguiam habitados e percorridos pelos Kaingang, notadamente pelos descendentes do *p'ái mág* Votouro que residiam em um lugar conhecido hoje como Votouro Velho. A revolução de 1923, chamada também de “guerra dos Chimangos e Maragatos” marca o primeiro momento da retirada forçada dos Kaingang daquela região. Mais uma vez, é sob a máscara da proteção que a administração do governo do estado desenvolve práticas genocidas no intuito de liberar as terras para a chegada de colonos europeus e abrir assim as portas para a exploração de madeira e agrícola

168 Segundo Kujawa, (2017, p. 336), Candido Francisco Lemes teria comprado o direito de posse da fazenda Fachinal Votouro em 1871 iniciando assim o processo de colonização particular da região que se incrementou com a chegada de posseiros no final do século XIX e início do século XX.

na região. Após esse episódio, famílias kaingang seguiram habitando e percorrendo a região até pelo menos inícios dos anos 1960, quando foram obrigados a trabalhar como peões nas lavouras dos colonos que, anteriormente, os despojaram do seu território.

3.2 A retirada dos Kaingang de Votouro Velho

A lei de Terras de 1850 mencionada anteriormente tinha como objetivo organizar a situação dos registros de terras e legalizar as que se encontravam ocupadas sem autorização para logo reconhecê-las como devolutas (GIARETTA, 2008). O seu objetivo era assim possibilitar o financiamento da imigração, pois esta lei proibia aquisições de terras que não fossem por outro meio que através da compra. Terras devolutas também foram vendidas a empresas colonizadoras, como a empresa Luce Rosa & Cia Ltda¹⁶⁹, criada em 1883, que colonizou várias áreas da região do Alto Uruguai, possibilitando assim financiar a chegada de imigrantes no sul do país (GRITTI, 2004)¹⁷⁰.

O período da Republica Velha (1889-1930) na região se caracteriza pela expropriação do território dos povos indígenas mediante notadamente a promoção da imigração europeia pelo governo do estado, e a produção agrícola que passou a transformar as florestas de araucárias da região de Votouro em lavouras.¹⁷¹ Para os Kaingang que habitavam a região de Votouro, tais políticas governamentais marcaram o início de longos processos de territorialização. Foram efetivamente retirados do seu território a partir da década de 1920, realocados nos limites do Toldo Votouro vendo como, pouco a pouco, os lugares de memória dos seus antepassados iam sendo atropelados, mais uma vez, pela chegada da colonização europeia. É também a partir deste período, que vem se assentando a estrutura da colonialidade do poder no sul do Brasil. Em relação aos Kaingang, esta tem sua expressão notadamente no manejo pacífico de possíveis conflitos pela administração estatal e pelo enraizamento de relações de dominação baseadas na sedução e no amansamento entre representantes locais do governo do estado e as populações indígenas. O exemplo da expropriação territorial vivida pelos Kaingang de Kandóia, no início dos anos 1920 é apenas um exemplo de processos expropriatórios – vinculados a uma ideologia de progresso e de

169 Segundo Gritti (2004), a sede central da empresa colonizadora encontrava-se em Porto Alegre mas possuía também escritórios em Passo Fundo e Santa Maria.

170 É a partir de 1895 que o governo do estado passa se responsabilizar pela colonização criando a já mencionada anteriormente DTC, porém questões referentes à imigração eram administradas pela União. O acordo com a União foi quebrado em 1914 por parte do governo do estado o que possibilitou um rápido desenvolvimento dos núcleos coloniais na região do Planalto e no norte do Alto Uruguai (GIARETTA, 2008).

171 Fabris (1996) relata que vários posseiros chegaram na região do Alto Uruguai no final do século XIX fugindo da revolução federalista.

desenvolvimento¹⁷² – que aconteceriam com muitos grupos indígenas em todo o país e que continuam se perpetuando na atualidade.

3.2.1 Os acordos entre João Domingos Kandóia e o governo do estado

Segundo a pesquisadora Lúcia Simonian (1994a), logo após 1910, a Comissão de Terras de Erechim discriminou 31.000 hectares reconhecendo, ao mesmo tempo, muitas posses de não indígenas. A área referida chegava até o rio Passo Fundo e incluía, entre outros locais, o distrito de Votouro e o local conhecido hoje como “Votouro Velho” onde residia o antigo *p'ai mág* Votouro. A pesquisadora também afirma que naquela época, os Kaingang estavam organizados em “postos”, um localizado em Votouro, outro em Erval Seco e um terceiro na saída para Nonoai, mas também se encontrava muitas residências de famílias extensas espalhadas pela área.

Após a morte do *p'ai mág* Votouro, seu filho, João Domingos Kandóia assume o comando do grupo. A memória dos Kaingang faz referência a um acordo realizado entre o governo do estado e o então *p'ai mág* João Domingos Kandóia que teria selado a demarcação dos 31.000 hectares correspondentes ao território do grupo de Votouro. Diante dos relatos dos Kaingang, Lúcia Simonian afirma ter realizado em 1990 uma pesquisa junto ao Escritório de Terras Públicas de Erechim e à Diretoria de Terras da Secretária de Estado da Agricultura. Não encontrou no entanto nenhum documento referente a tal demarcação. Porém, a pesquisadora aponta que o próprio Carlos Torres Gonçalves, diretor de Terras e Colonização do governo do RS informou que 31.000 hectares tinham sido demarcados (SIMONIAN, 1994a p. 9).

Os Kaingang afirmam que foram seus avôs que demarcaram o território, oferecendo sua força de trabalho em troca da terra. Pedro Arak-Xó Ferreira, neto de João Domingos Kandóia, lembra que seu avô trabalhou na abertura da estrada que liga o porto do Goio-ên (rio Uruguai) a Erechim. Pedro evoca as negociações do seu avô com o governo do estado: “inventaram de abrir a tal de estrada daí, o finado vô, eles pediram pra ele se ele queria ganhar um pouco, porque pagavam, daí ele abriu a estrada até Erechim, de picão”. Lembra também que seu avô convidou o “caboclo” Ernesto Ferreira para ajudar na abertura da estrada, especificamente no trecho que liga o rio Passo Fundo com o Paiol Grande¹⁷³ (Erechim) oferecendo-lhe em troca, uma das suas filhas para casamento, Maria Keso Kandóia, a mãe de Pedro. Ele recorda:

Até meu pai ajudou a abrir a estrada que é da calha lá embaixo até Erechim. Porque era só uma picada, o tempo da tropa ainda. [...] Naquela vez era recém que eles [os colonos]

172 Sobre a história da antropologia do desenvolvimento e sua relação com a colonialidade do poder em América Latina, ver o livro de Pablo Quintero (2015b).

173 O lugar onde, como vimos no capítulo 2, os Kaingang tinham que ir a vender sua produção de legumes e grãos.

estavam começando a vir para aca. Aí botava os produtos deles para levar para Erechim. Tempo que era do paiol velho acho que ainda tem esse nome daquele paiol velho lá. (Pedro Ferreira, agosto de 2017, TI Kandóia).

Pedro ainda conta que o funcionário do governo quis pagar em dinheiro seu avô por seus serviços e aos dos outros Kaingang, mas o *p'ai mág*, incentivado por seu grupo, decidiu exigir a demarcação do seu território em vez de dinheiro. O governo do estado aceitou a negociação prometendo a demarcação de 31.000 hectares para os Kaingang. Porém, esse acordo não foi cumprido pelos representantes do governo. Através do depoimento de Nitã, Simonian (1994a, p. 9), sabemos que o Chefe da Comissão de Terras de Erechim chamou João Domingos Kandóia, também conhecido como Vénxyn e mostrou-lhe o mapa: “[...] ai está tua terra; está paga a tua área. Branco não pode entrar, se entrar diz pra tua gente manda flechada” (NITÃ, 1994, apud. SIMONIAN, 1994a, p. 9). Esse mapa foi mencionado à pesquisadora pelos Kaingang que na época não sabiam do seu destino, inclusive evocam a possibilidade que tenha sido destruído pelos não indígenas que estavam interessados nas suas terras. Pedro, assim como outros Kaingang da TI Kandóia também assinalaram a existência de um mapa que inclusive foi utilizado nos estudos demarcatórios, porém, nunca cheguei a ver o mapa, pois a pessoa que estaria na sua posse não mora mais na TI Kandóia e por respeito à atual liderança da TI e evitar assim reavivar antigas tensões políticas, decidi não ir atrás de tal documentação.

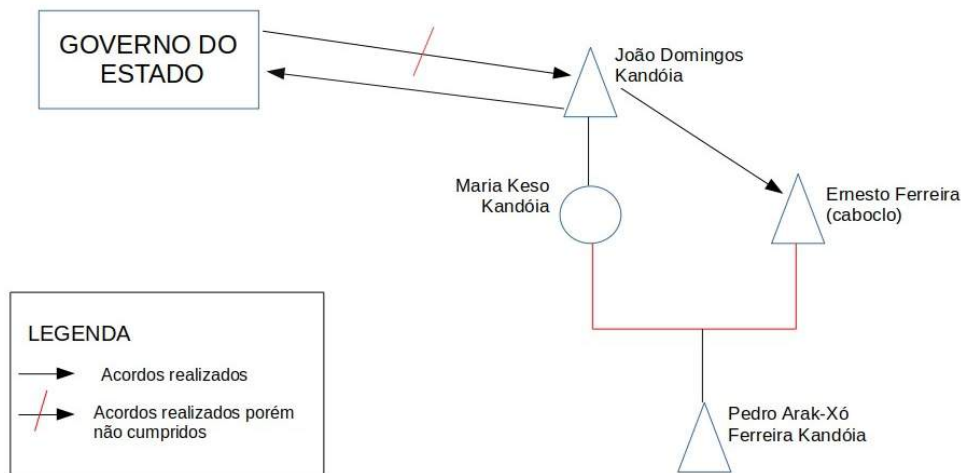


Gráfico 1. Acordos realizados entre os Kaingang de Votouro e o governo de estado do RS em relação à demarcação dos 31.000 hectares referentes ao território indígena de Votouro - Elaborado pela da autora.

Além disso, os Kaingang relataram à Lígia Simonian (1994a, p. 11) que a partir de 1918, seus avôs realizaram várias viagens até Paiol Grande para recuperar suas terras, sem conhecimento das leis, armadilhas e intrujices dos não indígenas, os Kaingang tinham pouca probabilidade de conseguir a demarcação do seu território.

Egino Trindade foi o primeiro “encarregado dos índios” do Toldo Votouro, demarcado de forma errada em 1918, como apontamos. Em 1922, Osório Torres, contratado pela Inspetoria de Terras de Erechim, o substituiu. O fiscal dos Índios está até os dias de hoje muito presente na memória dos Kaingang cujos pais e avôs, “cresceram junto com ele”. Efetivamente, Osório Torres foi encarregado da gestão do Toldo Votouro durante várias décadas, estima-se que pelo menos até finais dos anos 1940. Ainda hoje, seus descendentes habitam o local conhecido como Votouro Velho, do qual os Kaingang foram retirados, por ele mesmo, na década dos anos 1920. Em relação ao lugar de nascimento de Osório Torres, há polêmicas, seus descendentes afirmam que teria nascido no Votouro Velho em 1886 enquanto os Kaingang afirmam que ele chegou para trabalhar no início da década dos anos 1920 já que era conhecido por seus trabalhos em Campinas do Sul (RS) onde atuava como fiscal dos índios no território conhecido hoje como TI Fág Kava (Serrinha). Os Kaingang relatam que seus avôs foram obrigados a se retirarem do seu território e especificamente dos locais conhecidos como Votouro Velho e Ore Xá (Barro Preto) – que na época se constituíam como espaços de moradias permanentes – por causa da “guerra”. A guerra à qual se referem os Kaingang é conhecida como “Revolução de 1923” ou “Guerra dos Chimangos e Maragatos”.

3.2.2 Os Kaingang, a guerra dos Chimangos e Maragatos e a ação indigenista de Osório Torres

O conflito armado opunha os “assisistas” ou Maragatos¹⁷⁴, um grupo composto por dissidentes do Partido Republicano Riograndense (PRR) e por antigos federalistas que apoiavam o diplomata e pecuarista Francisco de Assis Brasil, dos Chimangos¹⁷⁵ (antigamente conhecidos como pica-paus¹⁷⁶), liderados por Antônio Augusto Borges de Medeiros que, na época, era governador do estado de Rio Grande do Sul¹⁷⁷. O conflito inicia quando Borges de Medeiros é reeleito para seu quinto mandato em 25 de novembro de 1922. A oposição, que tinha lançado a candidatura do

174 Os Maragatos usavam um lenço vermelho. Eram seguidores do político Gaspar Silveira Martins (1835-1901), fundador do Partido Federalista. Esse partido é o sucessor do Partido Liberal que durante o Império se constituía como a oposição do PRR.

175 Os Chimangos usavam na guerra um lenço branco e o nome Chimango se refere uma ave de rapina magra e de nariz comprido e curvo.

176 O termo pica-pau durante a Revolução Federalista (1835-1845) (ou Revolução Farroupilha) identificava os republicanos que eram dirigidos pelo então presidente do Estado Júlio de Castilhos.

federalista Assis Brasil, ficou indignada após as eleições e denunciou fraude eleitoral. Além disso, devemos considerar que os anos 1920 se caracterizaram por uma situação de crise econômica no estado. Diante da queda da demanda mundial de carne (devido principalmente à retração do consumo europeu), Borges de Medeiros implementou uma política de modernização dos transportes e resolveu cobrar as dívidas dos criadores de gado (KUHN, 2004). Após as eleições, o governo eleito de Borges de Medeiros comprou e enviou armas e munições para várias intendenções do estado, principalmente as de Soledade e Caxias do Sul prevendo uma reação da oposição¹⁷⁸. Os principais confrontos da revolução aconteceram na região da serra de Passo Fundo e Palmeira. Após 300 dias de conflito armado, 21 combates e mais de 1.000 mortos, o movimento acabou em um acordo chamado Pacto de Pedras Altas. Ficou estabelecido que a Constituição seria revisada e que após terminar seu mandato, Borges de Medeiros não voltaria a se reeleger (ANTONACCI, 1981).

Em Votouro foi organizado um contingente revolucionário comandado pelo capitão José Ferreira. Em um confronto que manteve com forças legalistas no dia 3 de março de 1923, Ferreira derrotou o capitão Jaime José Machado e em 19 de setembro, novamente em Votouro, o coronel rebelde João Bento de Souza foi derrotado pelo governista Tenente Coronel Edmundo Dalmácio de Oliveira¹⁷⁹. Pela proximidade do conflito com os territórios habitados pelos Kaingang, é muito provável que esses tenham integrado as fileiras dos exércitos, tanto do lado dos Maragatos quanto dos Chimangos. Embora não tenha encontrado fontes historiográficas oficiais que comprovem a contratação dos indígenas para combater, a memória dos Kaingang faz referência à sua participação nos confrontos. Simonian (1994a, p. 11), relata, por exemplo, que os Kaingang que na época habitavam o território de Votouro “lutaram bravamente ao lado dos Maragatos”. Pedro Arak-Xó Ferreira, lembra que seu avô, o *p’ai mág* João Domingos Kandóia, foi encarregado por um Chimango de entregar uma carta para os Maragatos:

O finado vô contou que o Chimango chegou com um cavaleiro e disse para ele que tinha que entregar uma carta pros Maragatos. Eles pediram pro finado vô entregar a carta para os Maragatos, daí naquela carta contava a hora e o encontro deles para fazer combate. Daí, meu avô foi lá entregou a carta e veio daí chegou na casa dele. Mas daí quando ele chegou lá pra entregar a carta dele, tinha um certo vigia deles com arma dele, acostando no cavalo e cuidando. Daí o finado vô ficou meio que com medo de chegar nele, daí de longe ele bateu e disseram pra ele: “que que é?” E ele falou que mandaram entregar uma carta para

177 Borges de Medeiros foi presidente do Rio Grande do Sul de 1913 a 1928 antes de ceder seu cargo a Getúlio Vargas.

178 Tal oposição articulou três grupos: os federalistas, liderados por Wenceslau Escobar e Raul Pilla; democratas liderados por Assis Brasil e Fernando Abbott e dissidentes republicanos, comandados por Pinheiro Machado e Menna Barreto (ANTONACCI, 1981).

179 Fonte: <<http://www.saovalentim.rs.gov.br/sao-valentim/municipio/historico/>> acesso em 22/03/2020.

o comandante deles. Daí o finado vô disse que fizeram um acampamento grande e teve que passar para todos eles. Daí ele chegou, o comandante olhou e leu e disse: “se apronta” – ele disse – “Pega tua família e se retira, que nós vamos ocupar aqui.” Meu vô pegou a família e foi lá em baixo se esconder, tem o rio que desce lá é bem perto de uma outra comunidade. (Pedro Arak-Xó Ferreira, setembro de 2018, TI Kandóia).

Os Kaingang foram então utilizados como mensageiros na guerra entre os Chimangos e Maragatos e logo retirados do seu território pelos mesmos comandantes ou coronéis que combateram nos locais habitados pelos Kaingang. Ainda, o cientista social Rodrigo Venzon comentou que Jovino Silva de Oliveira, pai de Dona Lurdes que hoje mora na aldeia Porfi Gá (São Leopoldo) e que era natural de Ventarra, combateu na revolução de 1923. Segundo o pesquisador, Jovino buscou durante a vida toda o soldo dele sem nunca conseguir receber sua aposentadoria. Jovino morreu sem receber a sua devida pensão, em Erval Grande, localidade próxima de Votouro.

Conforme o relatório da Secretaria de Obras de 1925 no item VI “Serviço de Proteção Indígena” (apud. SIMONIAN, 1994a, p. 11), os Toldos indígenas da zona norte do estado foram “assolados pelas tristes consequências do espírito de desordem”. A pesquisadora ainda afirma que muitos combatentes acabaram se fixando nos locais de acampamento utilizados durante a guerra, ocupando assim os territórios indígenas. Porém, a memória dos Kaingang é sobretudo atravessada pela ação do então fiscal dos índios, Osório Torres quem efetivou a retirada dos Kaingang dos locais de Votouro Velho e Ore Xá. Valério de Oliveira relata:

Daí o que que ele [Osório Torres] fez, na época? Ele chamou alguns dos velhos desses aí que agora morreram e ele disse: “oh, naquele dia lá vocês vão ter que sair daqui porque vai dar guerra”. Daí os índios se assustaram e daí entraram em acordo com o velho. Daí, ele disse: “eu vou ajudar vocês, vou dar roupa, vou dar charque, vou dar tudo para vocês saírem daqui. Daí vocês saem daqui e ajudo vocês lá”, ele disse, ali em Campina. Daí eles se acamparam aí daí o velho tinha um burro que era um cavalo e eles tinham aquelas coisas do lado e estava cheio de coisas era feito de couro de algum cesto, estava cheio de charque naquilo. Então depois ele levou o resto das coisas de todos eles de caminhão daí, levou tudo mundo para lá. (Valério de Oliveira, maio de 2017, TI Kandóia).

Ainda, Pedro narra que antes do momento do combate no Votouro, onde seu avô se encontrava, Osório Torres ofereceu-lhe comida e prometeu que ninguém iria mexer nas suas galinhas:

[...] Daí enquanto que deu o combate ele deu o charque por finado vô para comer com a família. Meu vô tinha as galinhas ali daí ele disse: “deixa aí que ninguém vai mexer”. Esse é o tempo em que deu o combate entre Chimango e Maragato. (Pedro Arak-Xó Ferreira, setembro de 2018. TI Kandóia).

Os Kaingang, refletindo hoje sobre a retirada dos seus avôs do seu território o analisam como parte de uma estratégia do fiscal para se apossar das suas terras. Pedro Ferreira comenta:

Já, os colonos vieram se apossando, começaram na verdade, uns chegaram assim como amigo só que por trás disso aí o chefe começou negociar com os colonos que estavam

entrando aqui dentro e ele acabou convencendo os indígenas que tinham que sair. Ele dizia que senão eles iam ser atropelados [pela guerra] (Pedro Ferreira, agosto de 2017, TI Kandóia).

Cléci Shen Pinto, esposa do atual cacique da TI Kandóia, também reflexiona sobre a história:

Aquela vez tinha moradores indígenas e aquele Torres era chefe da área de Votouro e como era chefe ele fazia a cabeça dos índios, dizia que ia dar boa parte de terra e casa boa porque aqui só usava casa de capim. Ele falava assim e eles iam indo até que ficou vazio, eles iam levando todos os índios até que ficou vazio. (Cleci Shen Pinto, TI Kandóia, setembro de 2017).

Ainda Valério de Oliveira nos explica a estratégia Osório Torres para que sua família ficasse com a terra dos Kaingang¹⁸⁰:

Ele fez isso para tirar os índios daqui e ficar com as terras. Isso aí era dos índios e é área dos índios e muitas vezes eles [os colonos] sentam acima e não contam, mas eles sabem, sabem que é dos índios mas eles não contam. Então por isso que a gente fica preocupado hoje faz 18 anos que nós estamos aqui e não vou sair. (Valério de Oliveira, TI Kandóia, maio de 2017).

As interpretações dos Kaingang são bastante pertinentes visto que a família do antigo fiscal dos índios reside ainda na região, inclusive, o prefeito da cidade de Faxinalzinho, James Ayres Torres¹⁸¹ mora em uma casa na frente da atual sede da TI Kandóia, no território reivindicado pelos Kaingang como tradicional, e possui extensas terras onde cria gado e produz soja.



Fotografia 26. Moradias da família Torres, descendentes do antigo fiscal dos Índios, Osório Torres. TI Kandóia, maio de 2017 – Clémentine Maréchal

180 Diante da elaboração dos laudos antropológicos para a demarcação da TI Votouro/Kandóia, os colonos se articularam para não prestar depoimentos que seriam favoráveis aos Kaingang, se recusando então a contarem a verdade sobre a história da região. Abordaremos com maiores detalhes esse assunto mais adiante.

181 Jaime Ayres Torres foi eleito prefeito da cidade de Faxinalzinho nas últimas eleições, tomou posse em 1/01/2021.

As estratégias utilizadas pelo fiscal dos índios para retirarem os indígenas das suas terras sem provocar um conflito são características das políticas do Regime Tutelar que abordamos anteriormente. Escondendo seus verdadeiros interesses atrás de uma fachada de ação protetora, o funcionário da Inspeção de Terras convenceu os Kaingang de se retirarem do seu território ancestral. Tal convencimento, no entanto, deve ser lido como um ato efetivo de coerção (FANON, 2011). Osório Torres articulou para isso, tanto as armas da sedução quanto as do amedrontamento. Prometeu aos Kaingang “casas boas” e “muita terra” ao mesmo tempo em que os advertiu que se ficassem morando ali seriam “atropelados” pela guerra. Tal relação perdurou no tempo, após a retirada dos Kaingang de Votouro Velho já que Osório Torres seguiria encarregado dos índios no Toldo Votouro, instalando-se porém, nesse mesmo território expropriado dos Kaingang.

A relação entre os Kaingang e o fiscal dos índios transformou-se em uma relação tutelar com aspectos de parentesco ritual (PITTS-RIVERS, 1976) e permeia a memória dos Kaingang até os dias de hoje. Efetivamente, mesmo que os Kaingang interpretam a atuação do fiscal como uma estratégia que visava a espoliação do seu território, eles lembram também da proximidade que este mantinha com alguns dos Kaingang, especialmente com as lideranças. O filho de Osório Torres, Dinarte Torres foi amamentado por Maria Keso Kandóia, filha do então *p'ai mág*, João Domingos Kandóia. Conforme ressalta Antônio¹⁸²: “diz que a mãe dele [de Dinarte] tinha pouco leite, daí pegaram uma índia que foi ela que amamentou ele, e hoje, eles negam, viu como que é.” Nilva de Oliveira, assim como Cleci Shen Pinto, Malvina Fortes, Genessi Yãta Pinto e Idália de Paula comentaram, em diversas ocasiões que efetivamente, Maria Keso Kandóia fora “madrinha de leite” do filho de Osório Torres. Jorge Kagnãg Garcia, quando fala no tempo da sua infância também lembra-se do fiscal e de Dinarte, com quem ele cresceu. Em uma discussão com ele, durante o processo de identificação e delimitação da TI Votouro/Kandóia, no início dos anos 2000, Kagnãg rememorou a Dinarte que tinham crescido juntos, comentou sobre o episódio em fevereiro de 2020: “eu me criei na mão do teu pai, o velho Torres é igual a meu pai” – falou o *kujà* para o filho do antigo fiscal dos índios¹⁸³. A última parte da frase de Kagnãg é impactante, pois aponta à relação de parentesco e de compadrio que foi se tecendo entre o antigo fiscal dos índios e os Kaingang. No relatório de identificação e delimitação da TI Votouro (2010), os antropólogos também mencionam que os Kaingang se referem a Osório Torres como: “um chefe bondoso, que agradava os índios com

182 Antônio é um colono, descendente de italianos que mora do lado da sede da TI Kandóia. Foi solidário com os Kaingang durante a retomada de Kandóia, inclusive cedendo um pedaço da sua propriedade para eles se instalarem. Em represália, o colono sofreu uma série de ataques organizados pelos fazendeiros e agricultores da região.

183 No próximo capítulo abordaremos de forma mais detalhada as narrativas dos colonos da região de Kandóia que negam a presença histórica dos Kaingang no intuito de barrar os processos de demarcação de terras.

presentes, roupas, cobertas”, ressaltando ainda algumas palavras dos Kaingang: “todo mundo queria bem o fiscal Torres, o cacique obedecia ele”. Nesse mesmo sentido, Rodrigo Venzon considera que a relação entre a família Torres e os Kaingang era mais de cunho clientelista. Segundo o pesquisador, Osório Torres e seus descendentes ofereciam ferramentas, roupas e cobertas aos indígenas para possibilitar a entrada dos colonos na região.

Aproveitando por um lado, a não inclusão desses territórios na demarcação oficial do Toldo Votouro e por outro a “Revolução de 1923”, Osório Torres utilizou ferramentas de dominação tais como a sedução e o amedrontamento para convencer os Kaingang a se retirarem do seu território, isso sem gerar conflito. Pacificar as relações com os indígenas era, como vimos no capítulo anterior, necessário para o estabelecimento de uma gestão e administração dessas populações que seriam, alguns anos depois, recrutadas enquanto mão de obra superexplorada nas lavouras crescentes dos colonos e na exploração de madeira. Através da expulsão dos Kaingang do Votouro Velho, Osório Torres apropriou-se das terras onde sua família reside até hoje. Os Kaingang retornaram a Votouro Velho de forma definitiva somente em início dos anos 2000, como abordaremos a seguir. Porém, dos 31.000 hectares prometidos pelo governo do estado na década de 1910, somente 2 podem ser habitados hoje pelos Kaingang de Kandóia¹⁸⁴.

Ao serem retirados do seu território, os Kaingang de Kandóia foram levados para a zona chamada “Campinas”, conhecida também como *Kokré* (atual divisa com a TI Votouro), um local que segundo Rogério Rosa (2005a, p. 369), era considerado como um dos mais perigoso para morar devido ao uso de feitiços. Dessa maneira, vários Kaingang seguiram morando na beira dos rios, tirando seu sustento da pesca, caça e coleta, até que, impossibilitados pelos avanços dos colonos e a expansão de suas lavouras, foram reduzidos aos limites do Toldo Votouro.

Na década de 1940, a primeira sede do Posto de Inspeção de Terras do Noroeste (ITN) é construída, Osvaldo Floriano Torres é nomeado Chefe do Posto e o *p'ai mág* João Domingos Kandóia e sua família – inclusive a *kujà* Cristina Kandóia – passaram a morar em um “toldinho, perto do cemitério” onde se encontra a atual divisa entre a TI Votouro e TI Kandóia (ROSA, R., 2005a, p. 285)¹⁸⁵. É também a partir da década dos anos 1940 que políticas governamentais (estaduais e federais) são dirigidas à transformação dos indígenas em trabalhadores braçais, convertendo assim os Toldos indígenas em reservas de trabalhadores. Na região de Votouro, tal

184 Não estamos contando aqui os 3.041 hectares da TI Votouro homologada em 2000.

185 Rogério Rosa aponta através das palavras do Kaingang Luís Thiago (2005a, p. 285) que após a morte de João Domingos Kandóia, em finais dos anos 1940, Torres teria alargado seus poderes políticos.

exploração – do território e dos indígenas – deu-se, sobretudo a partir da extração de madeira que na época, abundava na região.

3.2.3 Extração de madeira e autoritarismo: a consolidação da colonialidade do poder no Toldo Votouro

Acompanhando a expansão agrícola, na região de Votouro, como em outros Toldos ou Postos Indígenas, a exploração de madeira tornou-se um dos negócios mais favoráveis ao desenvolvimento do capitalismo regional¹⁸⁶. Com o surgimento da indústria madeireira na região, os Kaingang que ainda percorriam ou moravam no território de Kandóia sustentando sua alimentação com o fruto da araucária, o pinhão, a caça e a pesca não conseguiram manter por muito mais tempo a reprodução de sua vida econômica, social, ritual e espiritual a partir do modo de vida “dos antigos”.

O colono Antônio, que na década dos anos 1950 já morava na região de Votouro, relata por exemplo a história do seu pai:

Meu pai tinha o segundo ano primário e era tido como engenheiro, para tu ver a dificuldade de alguém saber de alguma coisa, e ele era um crânio. Ele montava serraria para serrar tábua movida à água. Só vinha o motor a vapor e ia embora. Ensinava os outros a usar e logo ia montar outras serrarias. [...] Ele comprou uma terra do estado de Rio Grande do Sul em 1953. (Antônio, TI Kandóia, maio de 2017).

Ainda, Antônio lembra :

Essa estrada que sai aqui [que liga a sede da TI Kandóia a Faxinalzinho] meu pai dizia que andava a cavalo, ou em algum jipe, caminhão não passava, tiravam as tábuas com carroça. Ali no Faxinal Grande arrastavam 5 ou 6 tábuas com os burrinhos e depois largavam para baixo as tábuas, caíam lá na água, alguém esperava ali para fazer os pacotes, depois eles empacotavam elas, faziam a balsa que eles faziam bem amarrada, quando tinha enchente, soltavam que ia embora no rio Uruguai, aproveitavam a enchente para ir embora. (Antônio, TI Kandóia, maio de 2017).

Segundo Simonian (1994a, p. 25) e Venzon (comunicação pessoal, 2019), a exploração do trabalho indígena assim como o desmatamento aconteceria na região de Votouro de forma significativa a partir da década de 1960, época também marcada por uma profunda política anti-indígena. Tal política tem sua expressão na memória dos Kaingang que relataram durante o processo de identificação e delimitação da TI Votouro/Kandóia que os fiscais que sucederam a Osório Torres eram “ruins”: “O Porfírio era brabo, entrava no mato a cavalo de ‘çoitera’ e pegava os índios. Botava no tronco. O Lourenço era muito brabo, tinha cavalo para buscar os presos. Raspava o cabelo das índias, botava os índios no tronco.” Simonian (1994a, p. 25) aponta que no relatório da

¹⁸⁶ Sobre o PI Xaçepó, ver notadamente: Almeida, C. e Nötzold (2014).

4ª Inspeção de Terras¹⁸⁷, foram arrecadados Cr. 59.477.00 no ano de 1960 somente através da exploração de madeira. É também a partir dessa época que a pesquisadora registra a instauração do *panelão* no Toldo Votouro assim como a obrigação dos Kaingang desse Toldo a trabalharem em lavouras comunitárias, mergulhando assim a população kaingang de Votouro na pobreza.

Rodrigo Venzon em uma comunicação pessoal (2019) lembrou de um Chefe de Posto do SPI chamado Lorinaldo Veloso, que veio de Pernambuco para o RS onde administrou os Kaingang durante algum tempo. Após uma temporada de gestão do Posto Indígena Ligeiro, Lorinaldo esteve em Votouro e Nonoai na década dos 1960¹⁸⁸. Venzon destaca que Veloso era conhecido entre os Kaingang por proibir uma série de coisas que eles gostavam de fazer, e um dos métodos que utilizava para impedir a reprodução de modalidades específicas da socialidade kaingang era varrer o *gá kri pĩ*, o fogo de chão. Até hoje, o fogo de chão é um marcador territorial, social e espiritual extremamente significativo para os Kaingang que costumam se juntar ao seu redor para conversar e se aconselhar. Varrê-los, isto é, apagá-los do território na tentativa também de extinguir momentos de socialidade e cumplicidade entre os Kaingang é mais um exemplo do carácter autoritário e explorador do SPI.

A reforma agrária levada a cabo durante o governo de Leonel Brizola a partir de 1962 teve seus impactos também sobre o Toldo Votouro que foi reduzido pela metade. 1.515 hectares foram retirados dos Kaingang, sendo 883 destinados a agricultores não indígenas e outros 632 para uma reserva florestal¹⁸⁹. Aos Kaingang, que foram considerados como agricultores, foram reservados 20 hectares por família, o Toldo Votouro registrava na época 72 famílias, isto é, um total de 1.440 hectares para o Toldo. A reserva florestal abrangia o local conhecido como Kukrej ou Campina, onde tinham sido realocados pelo antigo fiscal Osório Torres, os Kaingang de Kandóia. Assim, esses grupos familiares que tinham sido expulsos do seu território algumas décadas antes, foram novamente forçados a abandonar o território no qual estavam reconstruindo sua vida. Segundo Simonian (1994a, p. 55) a década dos anos 1960 também é caracterizada por um aumento do autoritarismo em relação às comunidades indígenas e notadamente no Toldo Votouro. Com a ditadura, a militarização dos Postos Indígenas se reforçou e foram utilizadas estratégias de

187 A partir de 1956, a administração dos Toldos Indígenas era dirigida pela Inspeção Florestal (4ª Inspeção de Terras).

188 No Relatório Figueiredo (RF) (v.29, f. 83), temos registros de Lorinaldo Veloso trabalhando no PI Nonoai junto a João Lopez Veloso e José de Almeida. É provável que Lorinaldo tenha atuado paralelamente em Votouro ou um tempo depois, antes que a FUNAI entrasse em 1968.

189 Fonte: <http://www.portalkaingang.org/index_votouro.htm> acesso em 23/03/2020.

amedrontamento e castigo para intimidar os Kaingang e sobretudo para assegurar a cooptação e colaboração das lideranças indígenas.

A “transformação” do “índio do mato” para o “índio do limpo” para retomar os conceitos de Pedro Arak-Xó e Malvina Kaféj, se fez a partir da expulsão dos Kaingang de Kandóia do seu território, primeiramente sendo removido do local onde seus antepassados, os Votorões, residiam e logo, removidos do Kukrej, local onde foram realocados na década de 1920. Tal “transformação” ou “passagem” constitui-se para muitos Kaingang também como um marco temporal associado à diferença entre o tempo dos antigos *vãsy* e o tempo atual, *uri*. A diferença entre o *vãsy* e o *uri* não necessariamente corresponde a uma ruptura radical ancorada em uma época específica, como aponta Tommasino (1998), os Kaingang buscam e encontram diversas maneiras de viver o *vãsy* no tempo atual. Porém, para os Kaingang de Kandóia, como, acredito, para muitos outros, o *vãsy* desvaneceu com o crescimento da dependência dos Kaingang em relação ao Estado e ao mercado de trabalho sendo impossibilitados – em um primeiro momento pelo despojo e logo pelas práticas autoritárias e exploradoras dos administradores indigenistas – de reproduzir seus modos de vida autônomos. Tais processos não são característicos de uma situação histórica que tenha atingido exclusivamente as populações kaingang. Como expressões das especificidades da formação histórica da colonialidade do poder no Brasil, situações parecidas foram registradas, em suas particularidades, por muitos pesquisadores¹⁹⁰. Um exemplo, levantado por Patrícia Rodrigues (2018, p. 197) é o da fazenda Canuanã situada na margem direita do Araguaia que, nos anos 1960, expulsou posseiros e ordenou ataques contra os Avá-Canoeiro no intuito de se apropriar das suas terras. Diante de tal extensão territorial da fazenda (que era registrada, antes das expropriações, com 100.000 hectares), os Xavante foram incorporados como peões da fazenda, forçados a trabalharem para a abertura de pistas de avião além de serem constrangidos a desmatar seu território sendo também explorados nas roças da fazenda, da mesma forma que os Kaingang de Kandóia, e de muitos outros locais, onde foram também utilizados e/ou massacrados para favorecer a expansão dos latifúndios no país.

No capítulo anterior abordamos a articulação entre os processos de (des)territorialização dos Kaingang e a acumulação do capital durante o período do SPI e no início da FUNAI. O exemplo dos Kaingang de Votouro, e mais particularmente dos descendentes do *p'ai mág* Votouro, aqui levantado traz à tona uma história de longa duração que se refere a um lugar específico e aos

190 Ver entre outros: em relação às populações Ticuna (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015), com os Terena (FERREIRA, 2007), Patrícia Rodrigues (2018) com os Xavantes e os Avá Canoeiro e com os Kaiowá (MURA, 2019).

seus primeiros habitantes que foram convencidos de maneira coercitiva, com medo, promessas e regalias, a se retirarem do seu território para logo serem expulsos novamente, forçados a contentar a autoridade do governo do estado. Entretanto, nem todos os moradores da atual TI Kandóia possuem a mesma trajetória histórica. Enquanto o grupo familiar ligado ao tronco velho do *p'ai mág* Votouro foi expulso do seu território a partir dos anos 1920, sendo seduzido com regalias e traído com negociações cujos acordos não foram respeitados, outros grupos – após terem vivido um processo de territorialização vinculado a contextos políticos e econômicos regionais que abordamos anteriormente (confinamento em aldeamento e logo expropriação do trabalho mediante a ação indigenista do governo do estado) – foram expulsos à força do seu território sendo este entregue a colonos europeus e a diversas instituições durante o período da reforma agrária iniciada pelo governo Brizola no início dos anos 1960. Este é o caso das famílias de Paula e de Oliveira, dois troncos familiares importantes da liderança política da atual TI Kandóia, como detalharemos a seguir.

Diante de tal violência, os Kaingang desenvolveram estratégias para reconstruir seu território e tecer novos significados identitários com ele. O objetivo do próximo ponto é dar a conhecer as especificidades do processo de (des)territorialização dos Kaingang que habitavam o território de Ventarra até que esse fosse extinto no início dos anos 1960, sendo parte da sua população transferida até o Toldo Votouro. Somente dessa maneira poderemos ter uma ideia das problemáticas que atravessaram a retomada e a (re)constituição da TI Kandóia nos anos 2000, assunto que abordaremos no último ponto deste capítulo. Mesmo que acontecessem regidos por uma mesma estrutura de dominação, os processos de (des)territorialização devem ser entendidos a partir das dimensões específicas das respectivas situações históricas, sociais e territoriais e das relações interétnicas que as permeiam. Tais situações produzem diversas relações e interpretações da história e impulsionam processos de (re)construção do território e das identidades específicos relacionados também com processos subjetivos particulares. Entender esses processos nas suas peculiaridades, sem deixar portanto de enxergá-los como enraizados na matriz global do capitalismo colonial/moderno nos permitirá entender de forma mais profunda as estratégias desenvolvidas pelos Kaingang da TI Kandóia para a (re)construção e reconfiguração das identidades e o fortalecimento do seu território enquanto espaço relacional e ritual na luta pela demarcação das suas terras, como veremos no capítulo 6.

3.3 A extinção do Toldo Indígena Ventarra: (des)territorialização e relações de poder em Votouro

Uma série de reformas territoriais atingiu diretamente os territórios kaingang a partir dos anos 1940, no Rio Grande do Sul, mas também no Paraná, conforme abordamos no capítulo 2. Se a partir dos anos 1940 e 1950 os Kaingang tiveram sua força de trabalho explorada pelos órgãos estatais através do sistema *panelão*, e sua organização social, econômica e política subsumida aos interesses do capital, o início da década de 1960, no Rio Grande do Sul é marcado também por uma nova expulsão dos seus territórios previamente demarcados, mediante consideráveis reduções desses ou até sua extinção total como foi o caso do Toldo Ventarra.

Como já apontamos no capítulo anterior, o governador do estado de RS, Leonel Brizola, eleito em 1959 implementou uma reforma agrária no estado e para iniciá-la até doou uma de suas propriedades ao município de Osório (RS), esperando que outros fazendeiros “conscientes” seguissem seu exemplo (BRAGA, 2015, p. 68). Porém, os primeiros prejudicados com tal reforma foram as populações indígenas, cujos territórios foram entregues a colonos, instituições e até empresas madeireiras. Em 1963, o Toldo Ventarra foi dado como extinto¹⁹¹. Todos os Kaingang que ali moravam foram levados forçosamente para outras áreas que também estavam sendo reduzidas. Muitas famílias kaingang de Ventarra foram transferidas para o Toldo Votouro que, no mesmo momento, via seu território reduzido pela metade. Esses deslocamentos provocaram uma desestruturação na organização social, política e econômica dos Kaingang oriundos de Ventarra que chegaram a um local que para muitos era desconhecido e muitas vezes sendo considerados como invasores tanto pelos indígenas dos outros Postos ou Toldos onde eram levados, quanto pelos funcionários indigenistas¹⁹² (SIMONIAN, 1994c).

No caso do Toldo Votouro, a chegada dos Kaingang de Ventarra também provocou tensões e animosidades de parte dos próprios Kaingang que, novamente despojados do seu território, foram confinados em espaços menores, enxergando os Kaingang de Ventarra como responsáveis por tal situação. Assim, são esses deslocamentos adicionados a uma considerável redução territorial do Toldo Votouro e o consequente confinamento da sua população que chegaria a provocar certos

191 Em 1993 os Kaingang voltam a Ventarra iniciando-se assim o processo de recuperação das terras expropriadas. A nova demarcação foi homologada em abril de 1998.

Fonte: <http://www.portalkaingang.org/index_ventarra.htm> acesso em 24/03/2020.

192 Alguns grupos familiares porém – como os pais de Luís da Silva que também foram transferidos de Ventarra para Votouro nos anos 1960 – tinham habitado anteriormente o território de Kandóia, no local conhecido como Ore Xá (barro preto).

conflitos entre grupos familiares oriundos de territórios diferentes gerando mais adiante, disputas relacionadas com o controle político do território.

Através desse exemplo específico, buscamos apontar à importância dos processos históricos e da situação colonial na produção dessas disputas e assim enxergarmos quais são as estratégias utilizadas pelos Kaingang para superá-las diante de contextos políticos adversos. O entrelaçamento dos processos vinculados aos troncos familiares dos descendentes do *p'ai mág* Votouro e dos grupos familiares de Ventarra que foram transferidos para Votouro nos interessa particularmente para entendermos a retomada e a constituição da TI Kandóia. Em inícios dos anos 2000, aliados com grupos ligados ao tronco Votouro, alguns Kaingang oriundos de Ventarra ajudariam em tal recuperação territorial e ainda hoje moram na TI Kandóia, como é o caso, por exemplo, de Valério de Oliveira, Luís da Silva e Deoclides de Paula, sendo este último o atual cacique da comunidade. Assim, nossos apontamentos buscam trazer a retrospectiva desse processo de (des)territorialização extremamente violento vivido pelos Kaingang de Ventarra e ressaltar as estratégias e os mecanismos desenvolvidos por eles para sobreviver e reconstruir suas identidades e seu território. Destacaremos a importância por um lado das alianças matrimoniais para conter tensões internas acirradas pelo esbulho e o despojo e por outro, a busca do equilíbrio no poder político (que se articula também com as alianças matrimoniais) como estratégia de enfrentamento às políticas genocidas atuais nos territórios kaingang em conflito. Esses dois elementos, como veremos mais adiante, se enraízam na reprodução de práticas sociais utilizadas pelos Kaingang historicamente e que encontram suas expressões nos princípios de dualidade e complementariedade ancorados na sua cosmologia.

3.3.1 História, relações interétnicas e gestão indigenista estadual no Toldo Ventarra

Na segunda metade do século XIX, os Kaingang que habitavam os campos de Erechim resistiram tenazmente à colonização europeia da região sendo liderados pelos caciques Nicafim e Nicahi (SIMONIAN, 1994c). Nicafim é conhecido através dos estudos historiográficos kaingang por ter lutado fervorosamente contra tropeiros, fazendeiros e indígenas aliados desses últimos. Rechaçando o aldeamento e atuando por diversas frentes, Nicafim ficou conhecido pelos conflitos com os colonos das fazendas Três Cerros e Quatro Irmãos (LAROQUE, 2000; BRINGMANN, 2010). Em março de 1854, comandados por Nicafim, os Kaingang dos campos de Erechim pretendiam negociar junto ao governo a retirada dos fazendeiros das suas terras, porém, não sendo ouvidos pelo governo, resolveram assaltar a fazenda Quatro Irmãos, então na posse de José

Clementino dos Santos, matando seus ocupantes. Uns anos depois, viajaram até Porto Alegre com o objetivo de negociar mais uma vez com o governo (SIMONIAN, 1994c). Diante da infrutífera iniciativa, os Kaingang voltam a atacar, dessa vez, assaltando a fazenda Três Cerros em 1856.¹⁹³ Em decorrência da morte dos colonos da fazenda Quatro Irmãos, os Kaingang foram encarcerados e suas crianças foram “distribuídas” entre a população de Cruz Alta (SIMONIAN, 1994c, p. 11).¹⁹⁴

O Toldo Ventarra, situado na mesma região habitada antigamente pelo *p'ai mág* Nicafim, nos campos de Erechim, foi demarcado em 1911 pela DTC, contando somente com 753 hectares. Em troca dessa demarcação, Simonian (1994c, p. 9) ressalta que os Kaingang foram explorados na abertura da via-férrea. Utilizando a mesma estratégia de João Domingos Kandóia em Votouro, a então liderança da região de Ventarra, conhecida como Gongui Geraldo de Oliveira, rejeitou o pagamento em dinheiro, exigindo assim terra para seu povo.

As condições de vida no Toldo Ventarra eram muito precárias, conforme o relato da antropóloga Lígia Simonian que destacou que houve vários casos de desnutrição no decorrer da primeira metade do século XX (1994d, p. 18-19). O primeiro “encarregado” dos índios, Seu Tehobaldo Morengo, que administrou o Toldo durante aproximadamente 30 anos, incentivava os casamentos interétnicos, forçava os Kaingang a trabalhar sem receber nem dinheiro, nem comida além de castigar no tronco e na cadeia os Kaingang que não aceitavam tais condições. Simonian (1980, p. 9) registra o depoimento de um Kaingang que trabalhava como cozinheiro no Toldo Ventarra durante a época do *panelão*¹⁹⁵: “Lá se trabalhava mais para o posto que para si; tinha *panelão* de 18, 20 dias. Eu mesmo trabalhei de cozinheiro, me dava dó de ver os índios levar comida em lata de azeite.” Em relação aos casamentos interétnicos, Simonian (1980, p. 9) registra que dois irmãos da família Reis, Antônio e Laudelino se casaram respectivamente com a polaca Paulina Saboienko e a alemã Martiana Krug. Rodrigo Venzon analisa:

Os Kaingang de Ventarra andavam se comportando como “índios mansos” e então eles não entendem porque eles foram retirados de Ventarra se eles tentavam viver o mais próximo da vida dos não indígenas, inclusive eles tinham feito dois casamentos que de certa forma eram casamentos rituais de indígenas com mulheres não indígenas. Isso seria uma forma de fazer a paz com os vizinhos, então eles casaram dois irmãos que são da família Reis que o pai deles eram caboclo e a mãe indígena e aí eles casaram com uma colona polonesa e com uma colona alemã. (Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

193 Bringmann (2010, p. 116-117) porém menciona que os fazendeiros dessa região estavam enfrentados e utilizaram-se dos Kaingang para resolver problemas pessoais relativos aos limites das suas propriedades.

194 Simonian (1994c, p. 11) também ressalta que os que conseguiram fugir se instalaram no Toldo Chimbanguê.

195 Assim como o Toldo Votouro, o Toldo Ventarra era administrado pelo governo do estado do RS, mas receberam também influências de parte do governo federal reproduzindo nos Toldos práticas de gestão econômica e política aplicadas nos Postos Indígenas do SPI.

O pesquisador ressalta assim os esforços dos Kaingang de Ventarra para estabelecer boas relações e alianças com os colonos europeus que habitavam a região. O mesmo ainda lembra que tais relações inclusive desembocavam na incorporação desses colonos nas práticas rituais dos Kaingang:

Teve uma situação muito interessante de uma senhora polonesa, ela era vizinha e ela deu depoimento que ela casou com alguém que morava perto dos indígenas. As mulheres indígenas para fazer amizade com ela chegavam na casa dela e pegavam a roupa dela e lavavam a roupa dela para demonstrar uma solidariedade e construir uma amizade e ensinaram a pescar peixinhos para alimentar as crianças dela. Então, elas estabeleceram uma relação tão próxima que ela acabou exercendo um ritual de *pén*: ela preparava as crianças para o sepultamento quando morria uma criança, naquela época tinha muita mortandade infantil. Por ser a pessoa menos próxima deles sem ter uma relação de parentesco, ela podia tocar as almas sem risco. Isso aconteceu na década de 1950 (Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

As relações entre a população kaingang e os colonos europeus na região de Ventarra passava também pela criação de laços de afinidade e amizade, inclusive pela incorporação de não indígenas nas práticas xamânicas e rituais dos Kaingang. De tal maneira, a construção das identidades kaingang também é atravessada historicamente por essas relações, assim como o são suas práticas sociais e culturais. Madelena de Paula, *kujà* que viveu no Toldo Ventarra ensinou a seus filhos e netos que não podiam sair de noite nas sextas-feiras devido ao perigo de lobisomens¹⁹⁶. Esses seres extraordinários são considerados até hoje como guerreiros perigosos que os Kaingang mais corajosos deviam enfrentar antigamente. Essas relações interétnicas se caracterizam pela incorporação de pessoas não indígenas no seio das comunidades kaingang que por um lado englobam a diferença e por outro se alimentam dela para constituir-se como grupo sócio-étnico.

Em relação aos casamentos interétnicos, por um lado, Venzon ressalta que esses tinham como objetivo assentar relações de amizade e aliança com os não indígenas, por outro lado, Simonian (1994c) registrou também casamentos de homens não indígenas com mulheres kaingang. Segundo a pesquisadora, os homens não indígenas buscavam casar com as mulheres kaingang para garantirem seu acesso à terra¹⁹⁷.

196 Originados na Europa, os lobisomens chegaram no Brasil por meio da colonização europeia. A história dos lobisomens veio, então, a se reconfigurar segundo as regiões e as reelaborações das populações que tiveram contato com ela. É comum no Brasil pensar que o lobisomem nasce depois que a mãe teve sete filhos, mas, no sul, era comum associar a transformação do homem em lobisomem à prática do incesto (CASCUDO, 2012). Os Kaingang com quem conversei sobre isso, não relataram caso de transformação de Kaingang em lobisomem.

197 A pesquisadora também ressalta a partir do depoimento de Xangu, um Kaingang de Ventarra, que afirma que após a retirada dos Kaingang do Toldo, esses colonos não quiseram manter o casamento: “Estes brasileiros que tão junto com nós, casaram com Índia, então quando deu a cortação da terra que os brancos tomaram também, eles não quiseram ficar junto com o Índio. Então depois venderam pra lá e voltaram pra área” (SIMONIAN, 1994c, p. 30).

Nos Postos Indígenas controlados pelo SPI, como em Nonoai, casamentos interétnicos eram muito pouco comuns, os indígenas haviam sido proibidos sair da aldeia e até certo período, eram mais controlados que nos Toldos administrados pelo governo do estado. Dessa maneira, tais relações históricas e sociais atravessaram de forma diferente a construção das identidades dos grupos kaingang. Inclusive, os grupos que se identificam hoje como kaingang são o resultado de um entrelaçamento de múltiplas identidades que foram sendo (re)criadas historicamente e nas quais os processos de territorialização e as relações com os não indígenas e com outros grupos indígenas têm um papel fundamental. Por exemplo, Venzon relatou-me, em uma entrevista, que as famílias de Oliveira e de Paula que habitavam o Toldo Ventarra antes de 1962 eram descendentes de Xokleng que foram incorporados a grupos kaingang após serem aprisionados pelos brancos:

Os de Oliveira eram Xokleng porque descendiam da família Campos Novos que era Oliveirio. Os brancos aprisionaram ele próximo de Lajeado e ele recebeu o nome de Oliveirio. Daí ele foi levado para Borboleta onde tinha irmãs dele que era dessa família Campos Novos, inclusive essa que era casada com um de Paula. A esposa dele era da família Alves dos Santos, era filha do Sebastião Alves dos Santos, que era um português que veio de São Paulo, com a Santa Vieira que era uma senhora que era mestiça Guarani. Teve um dos filhos dele que foi para Ventarra e que casou com uma indígena Kaingang da família Silva e daí ficou a família Silva de Oliveira e por exemplo o pai do seu Batista de Oliveira¹⁹⁸ era Federico Silva de Oliveira era neto desse indígena Xokleng. [...] Os de Paula, eles são descendentes de uma indígena Xokleng que morava em Borboleta e ela casou com um africano que era de São Francisco de Paula daí vem a família deles. De Borboleta eles foram para Serrinha e a partir de Serrinha que eles foram para as outras áreas. Daí a Xokleng era da família Campos Novos porque Soledade se chamava Campos Novos dos Bugres, então esses indígenas eram Xokleng. A família de Paula é uma única família e descendem dessa indígena Xokleng com esse africano. Porque provavelmente teve uma época aí que teve 200 Xokleng que estiveram aldeados juntos com 60 Kaingang no aldeamento de Santa Isabel que era próximo onde hoje é Monte Caseros e os Xokleng permaneceram 12 anos ali. Então eu acredito que nesse período em torno de 1860 mais ou menos que foi o período quando ela casou com esse africano que era de São Francisco de Paula que era próximo dali. Tem várias famílias que foram assimiladas dentro dos Kaingang: tem a família Campos Novos que veio ali dos campos de Soledade e depois foi para Serrinha e a partir dali e aí tem outras famílias que foram descendentes de crianças Xokleng que ficaram entre os Kaingang nas guerras (Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

Os Kaingang são conhecidos através dos estudos etnológicos (VEIGA, 2000; BAPTISTA DA SILVA, 2002; CRÉPEAU, 2000; ROSA, R., 2005a) por “englobar o outro”. Na sua dissertação de mestrado em educação, o Kaingang Zaqueu Claudino (2015) até conceitualizou tal processo de englobamento através do termo: *kaingangalização*, referindo-se, no seu caso, à necessidade de criar novas normas educacionais que sejam adequadas às práticas culturais e sociais dos Kaingang. Nesse sentido, o depoimento de Venzon sobre a história dos grupos familiares de

198 Batista de Oliveira que nasceu no Toldo de Ventarra foi transferido junto a sua família em 1962 para o Toldo Votouro onde tornou-se uma importante liderança. Foi cacique durante muitos anos e ajudou nos processos de recuperação territorial e demarcação da TI Ventarra nos anos 1990.

Paula e de Oliveira é elucidativo. Descendentes de casamentos interétnicos entre Xokleng e *fóg sá*¹⁹⁹ tornaram-se kaingang no convívio nas aldeias e também através do estabelecimento de laços matrimoniais com homens e mulheres kaingang. A *kaingangalização*, porém, não deve ser vista como um movimento de mão única através do qual os Kaingang apenas absorvem outras identidades dentro da sua e que seria impermeável. Pelo contrário, tal processo, enraizado na cosmologia dualista kaingang deve ser entendido como uma construção histórica de estratégias de guerra e sobrevivência diante da expansão da colonização. Além disso, elementos e práticas sociais e culturais características dessas identidades englobadas, sejam elas xokleng, polonesas ou “africanas” tornaram-se parte da cosmologia kaingang que vem se reelaborando a partir do estabelecimento de novas relações sociais, sendo estas impulsionadas por processos de territorialização específicos, muitas vezes relacionados com processos globais de expansão do capitalismo colonial. Dessa maneira, uma polonesa exercendo um papel ritual de *pén* e a existência de lobisomem nas práticas xamânicas são resultados dessas relações interétnicas articuladas com estratégias relacionais específicas de alguns grupos kaingang, enraizadas em uma cosmologia que se alimenta e transforma a partir da incorporação, nas suas narrativas e nas suas práticas, da diferença²⁰⁰.

Em todos os cantos do RS, nos PI, nos Toldos ou mesmo nos acampamentos temporários, as identidades kaingang foram se construindo nas relações com os colonos europeus e com os funcionários estatais mediante relações de afinidade e aliança ou de dominação e exploração, muitas vezes entrelaçando estas diferentes modalidades. Porém, é importante ressaltar que mesmo que Toldos e PI fossem submetidos a uma administração estatal com diretivas homogêneas e centralizadas, os chamados “fiscais” ou “chefes” que controlavam os territórios indígenas utilizavam diferentes ferramentas no intuito de dominar os indígenas.

Em Ventarra, segundo os relatos de Simonian (1994c), os Kaingang tinham que trabalhar na produção de erva mate e criavam animais como porcos e galinhas. Neste Toldo, a tortura era praticada de forma comum contra quem não obedecia ou era suspeito de ter cometido algum

199 Literalmente: não indígena de cor preta.

200 O professor Pablo Quintero, em uma aula na disciplina do PPGAS: “Sociedades Indígenas” que cursei em 2016, relatou que, durante a elaboração de um livro realizado pelos indígenas Qom (no chaco argentino) que visava narrar a história das lutas pelo território, um homem dos mais antigos da comunidade afirmou que antigamente existiam “mamute” na região. Após ter visto o filme “A Era do Gelo” na televisão, ele tinha incorporado à história do seu povo, a existência do animal pré-histórico. Longe de ser só uma brincadeira, tal relato ajuda a pensar como elementos produtos das interações e relações sociais e interétnicas mas também elementos da modernidade – inclusive relações de poder – são incorporados à memória, às narrativas históricas e (re)constróem assim identidades, práticas sociais, territórios e significados. Sobre o livro dos Qom ver (CONSEJO QOM DE PAMPA DEL INDIO, 2014).

“furto”. Além disso, o álcool era utilizado como facilitador da exploração do trabalho e a dependência à substância surgiu como consequência das condições precárias de existência provocadas pela atuação dos órgãos indigenistas. Mesmo que existisse, desde 1926 uma lei que proibia a venda de álcool para os indígenas²⁰¹, os funcionários desses órgãos apoiavam os comerciantes – que se aproveitavam da dependência dos indígenas para lucrar – afirmando que: “era mais fácil lidar com indígenas bêbados que sóbrios” (SIMONIAN, 1994c, p. 25). Assim, a venda de álcool para as populações indígenas se constituiu, ao mesmo tempo, como uma fonte de renda para os comerciantes – que muitas vezes eram os mesmos que empregavam os Kaingang nas lavouras – e como uma ferramenta de pacificação social e amansamento²⁰² para os funcionários nos Toldos que incentivavam os indígenas a consumir tais bebidas para mantê-los sob controle²⁰³. A dependência a essas substâncias tornou-se pior e teve consequências drásticas para vários Kaingang de Ventarra a partir do momento em que foram expulsos do seu território.

3.3.2 A retirada dos Kaingang de Ventarra

Na década dos 1960, o diretor da Inspeção de Terras de Erechim, Antônio Pereira de Souza se candidatou a deputado estadual prometendo que entregaria as terras dos indígenas para os colonos. O esbulho começou no ano 1960 com a retirada, no Toldo Ventarra, de 200 hectares dos 753 demarcados em 1911. Esses 200 hectares foram destinados a uma escola rural. Em 1962, José de Souza, um administrador da Inspeção de Terras de Erechim chegou ao Toldo Ventarra com uma “portaria” que ditava a expulsão dos Kaingang de sua terra. Estes pediram uma cópia do documento que no entanto nunca lhes foi entregue. Além disso, Rodrigo Venzon (comunicação pessoal, 2019) enxerga a retirada dos Kaingang de Ventarra como uma armadilha do governo para, em realidade, explorar madeira, uma atividade que, como vimos, vinha se desenvolvendo com intensidade em toda a região.

Quem requereu as terras indígenas não eram agricultores, requereram para cortar madeira porque tinha muitos pinheiros na terra indígena. Então foi um artifício que os políticos encontraram para retirar os indígenas de lá e explorar madeira e essas pessoas que entraram ali eles ficaram durante 3 anos explorando a madeira enriqueceram e venderam a terra, nenhum deles era agricultor. (Entrevista com Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

Os Kaingang foram retirados à força do seu território entre 1962 e 1964. Os que se recusavam a sair recebiam ameaças de morte. Juvêncio de Paula (o tio paterno do atual cacique da

201 Ver nota 81.

202 Ver no capítulo 1 o testemunho do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia.

203 No capítulo 5 abordaremos a utilização do álcool como uma ferramenta de dominação utilizada nas relações de trabalho pelos donos do capital e seus intermediários que ao mesmo tempo em que caracteriza as relações de poder colonial, facilita sua reprodução.

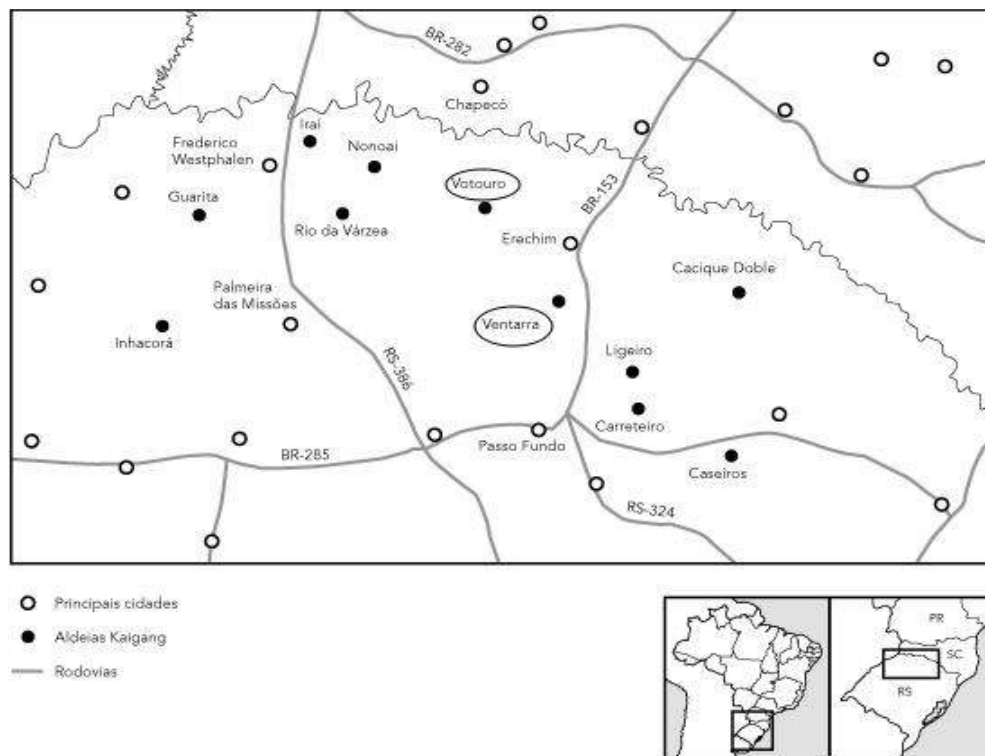
TI Kandóia) disse à antropóloga Lígia Simonian (1994c) que suas roças estavam prontas quando tiveram que sair, e que inclusive foram aproveitadas pelos colonos após sua expulsão, o mesmo destino tiveram seus pomares. A expulsão dos Kaingang é lembrada ainda pelos antigos moradores do Toldo Ventarra, como Batista de Oliveira:

Trouxeram nós acima de um caminhão, que nem boi. Era umas 45 famílias. Nós até de medo da polícia nós fomos. Nos trouxeram de lá no tal de Tico-Tico, fica lá no fundo, ficamos lá sofrendo prometeram comida para nós e quando chegamos aqui, pam, acabou a promessa daí. Na verdade quando nós chegamos aqui não tinha nada, ficamos abandonados, deixaram nós no tempo que nem quem joga um gado na invernoada, cada um depois se vira, faz uma casa de capim, de taquara. Eles falaram que iam mandar nós para uma terra melhor, que iam dar tudo não sei o que, com mais recursos, mas, na verdade, foi só conversa deles e daí ficamos por aqui, estamos aqui até agora (Batista de Oliveira, agosto de 2017, TI Votouro).

Os 533 hectares que sobraram após a primeira expropriação de 1960 foram distribuídos entre os colonos e diversas instituições do município de Getúlio Vargas, entre elas a Secretaria de Educação e Cultura, a Sociedade de Amigos de Erebango, a Sociedade Escolar Beneficente Jacinto Godoi, a Sociedade Getuliense de Assistência ao Menor Desamparado e a Mitra Diocesana de Erechim (SIMONIAN, 1994c, p. 32). O governo do estado que parecia muito preocupado com uma repartição mais justa dos meios de produção desconsiderou porém os indígenas que foram os primeiros em ser afetados pela política da reforma agrária. Ignorados pelo governo e invisíveis aos olhos da sociedade brasileira, foram despojados do seu território, levados em caminhões de carga, “que nem boi”, conforme os interesses dos governantes. Além disso, as promessas mencionadas por Batista de Oliveira relacionadas à terra e assistência foram também apontadas por Simonian (1994c, p. 26). Os funcionários da Inspeção de Terra de Erechim prometeram aos Kaingang: “uma gleba de terra, 15 casas prontas para pessoas idosas, assistência médica e transporte gratuito para os doentes e mulheres velhas”. O único que receberam foi um total de 28.000 cruzeiros a repartir entre todas as famílias, o que provocou tensões entre as famílias mais do que ajudá-las (SIMONIAN, 1994c). Essa situação de precariedade extrema e de abandono quase total de parte dos organismos indigenistas e sobretudo, o exílio forçado teve, segundo Batista de Oliveira, umas repercussões nefastas para seu povo, notadamente no que diz ao consumo excessivo de bebida alcoólica:

Sempre a cachaça foi liberada, proibida mas não proibida também. O pessoal do Ventarra aqui [em Votouro] começou a beber por não estar na terra deles, de saudades. Por isso que estava falando do meu pai. Ele vivia mais fora da área bebendo. Muitos índios do Ventarra morreram fora das áreas, saíram, foram trabalhar pelos colonos, com artesanatos, e bebiam e foram morrendo. (Entrevista com Batista de Oliveira, agosto de 2017, TI Votouro).

Diante do despojo, algumas lideranças tentaram retornar ao Toldo Ventarra negociando com os funcionários da Inspetoria de Terras em Erechim. Em 1963, Batista de Oliveira e Juvêncio de Paula foram recebidos pelo funcionário Adelque Morgante que ofereceu aos Kaingang uma “colônia” em troca do seu silêncio (SIMONIAN, 1994c, p. 29). Logo, organizou-se uma comitiva indígena que se deslocou até Porto Alegre para tratar com o governo do estado, participaram da comitiva Juvêncio de Paula e Batista Paulo (respectivamente o tio e o pai do atual cacique da TI Kandóia, Deoclides de Paula). As lideranças foram ameaçadas de prisão pelos funcionários da Inspetoria de Terras (SIMONIAN, 1994c, p. 30). Outros Kaingang decidiram retornar a Ventarra por sua conta. Venzon relatou-me a história do Kaingang Fernando Elias que voltou caminhando até sua terra natal junto dos seus irmãos. O jovem e seus irmãos eram levados de volta para o Toldo Votouro, mas estes insistiam e a cada tentativa de retorno ao território, morria um dos irmãos na estrada. Ainda, Juvêncio de Paula relatou a Simonian (1994c, p. 30) que o último administrador do Toldo Ventarra, Nei Mesquita dos Santos tinha ordenado a queima das casas dos Kaingang que tinham se negado a sair²⁰⁴.



Mapa 4. Algumas TI kaingang no norte do RS - Retirado e adaptado de Hökerberg, Duchiate e Barcellos (2001, p. 263).

204 Ainda a antropóloga menciona que o jornalista Moises Westphalen após escrever um artigo no Correio do Povo, fez uma representação na Procuradoria da República do Rio Grande Sul contra os abusos de parte dos funcionários contra a população kaingang, porém a PGRS não viu “transgressões que merecem ser punidas.” (SIMONIAN, 1994c, p. 31).

Como aponta Batista de Oliveira, vários Kaingang foram trabalhar fora do Toldo Votouro nas plantações dos colonos sobretudo depois de 1967 quando termina o sistema *panelão* e a administração dos Toldos Indígenas é transferida para a FUNAI. Muitos dos Kaingang de Ventarra acabariam trabalhando como peões nas lavouras do colono Antônio Tonatto e dos fazendeiros que hoje se negam a admitir a presença histórica dos Kaingang na região. Dessa maneira, os Kaingang de Ventarra passariam a tecer vínculos com o território e também com os agricultores e fazendeiros que tinham se apossado do território kaingang anteriormente.

Os Kaingang de Ventarra foram levados para os locais chamados Barra Seca e Tico-Tico, conhecido pelos Kaingang como *sēsi ag goj* (rio dos passarinhos), no interior do Toldo Votouro. Silmar Paulo, filho de Ernesto Paulo que também foi deslocado de Ventarra até o Toldo Votouro, me levou na TI Votouro para me mostrar onde o governo do estado tinha conduzido seus parentes e outros grupos familiares. O jovem lembra:

É da época dos nossos finados pais, são em 5 irmãos aí tem outros meus tios também que são dos Cardoso, acho que foi na época do Brizola, em 62 por aí quando tiraram os índios do Ventarra Alta na época quando no Votouro já vivia vários índios da nossa etnia mesmo. O cacique daqui cedeu esse lugar do Tico-Tico que se chama o *sēsi ag goj*, aí ficaram nessa região aqui acima. O povo kaingang ele sempre procura arrumar lugar próxima da água por causa da água, sempre foi um povo que tu arruma lugar mas sempre procura arrumar perto do rio, da água. Então, na época do meu pai, viveram vários anos aqui, mais de uns 15 anos. O cacique Olímpio que arrumou o lugar para eles aqui, depois que se afastaram eles subiram. Então é aqui que meus pais, minha mãe viveu com meu pai com o resto dos meus irmãos que hoje estamos ali [na TI Kandóia], também moraram os Cardoso e também os da Silva que hoje é o Luís da Silva que hoje mora no Kandoia com nós lá. O pai dele também viveu aqui, a mãe dele também [...] Era mais mato, já tinha esses matos abertos para plantar um feijão, uma batata, um aipim, o cultivo para eles comer e o rio para eles pegarem o peixe, mas foi bastante famílias que morou nessa região. (Silmar Paulo, janeiro de 2020, TI Votouro).



Fotografia 27. Tico-Tico, local onde os Kaingang de Ventarra primeiramente se instalaram ao chegar no Toldo Votouro. TI Votouro, janeiro de 2020 – Clémentine Maréchal



Fotografia 28. *Sžsi ag goj* (rio dos passarinhos), local onde chegaram os Kaingang oriundos do Toldo Ventarra. TI Votouro, janeiro de 2020 – Clémentine Maréchal

A chegada dos 200 Kaingang de Ventarra no Toldo Votouro coincidiu com a redução do Toldo pela metade e com a chegada de famílias kaingang da Área Indígena Serrinha que também foram despejadas do seu território em consequência da reforma agrária²⁰⁵. Tais deslocamentos forçados, combinados com uma considerável redução do Toldo Votouro provocaram uma série de tensões entre os Kaingang. Rodrigo Venzon relata:

Quando os Kaingang de Ventarra foram levados para Votouro, os Kaingang de Votouro foram expulsos das suas casas e tiveram que ficar morando no mato. Além disso o loteamento da seção Tupi já tinha acontecido então a área já tinha sido reduzida. Eles foram todos despejados e foram pro mato e daí os Kaingang de Ventarra ganharam parte das casas. Dizem que passaram dois anos até eles começarem a conversar, pela questão da injustiça. Os brancos colocaram um grupo contra outro. (Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

Assim, grupos familiares kaingang que não necessariamente se conheciam ou cujos antepassados já tinham tido desavenças, foram forçados a habitarem um mesmo território em um contexto de redução drástica do espaço. Expulsar os Kaingang de Votouro da Barra Seca e do Tico-Tico para que ali se instalassem os grupos oriundos de Ventarra foi uma estratégia dos funcionários do governo para consolidar seu poder no território indígena. Por um lado, colocavam a responsabilidade da expulsão dos Kaingang de Votouro nas costas das famílias que recém chegavam de Ventarra, e por outro, com a entrega de casas e terras para os Kaingang oriundos de Ventarra, asseguravam-se sua colaboração para a administração do Toldo²⁰⁶. Mais uma vez, com uma máscara do cuidado e assistência, os funcionários estatais escondiam seus verdadeiros interesses, a ancoragem do seu poder político e econômico no território. As rivalidades entre estas famílias se intensificariam e os funcionários as utilizaram durante anos como um instrumento muito efetivo de dominação.

Em 1968, o Toldo Votouro é entregue à FUNAI, conta então com 1.585 hectares, no ano seguinte, a FUNAI estabelece a GRIN em todas as áreas indígenas, inclusive em Votouro (SIMONIAN, 1994a). Na década dos 1980 são denunciados abusos de parte dos Chefes do Posto da FUNAI, notadamente perseguições, tortura, prisão e ameaças de morte contra os Kaingang que

205 As terras retiradas na década de 1960 foram recuperadas na década de 1990, em um processo que envolveu a FUNAI e o governo estadual. Através da Portaria nº 969, de 30/09/1993, a FUNAI constituiu Grupo Técnico para identificar e delimitar as Terras Indígenas Votouro e Guaraní Votouro. Foi em 1998 que foi concluído o processo de demarcação da Terra Indígena Votouro, a qual passou a ter a superfície total de 3.341,0977 hectares.

206 Não é casualidade se 4 grandes caciques da TI Votouro são oriundos do Toldo Ventarra como Vidal Paulo que assumiu o cacicado da TI ainda na década de 1960, após João Domingos Kandóia sair da liderança (ROSA, R., 2005a, p. 290). Segundo o antropólogo, Vidal Paulo já morava no Toldo Votouro na década de 1950, porém segundo Rodrigo Venzon ele seria provavelmente irmão de Chico Paulo, avô paterno do atual cacique de Kandóia, Deoclides de Paula, família que chegou no Toldo Votouro após a extinção do Toldo de Ventarra. Nas décadas seguintes, Batista de Paula e Jacir de Paula, ambos netos de Chico Paulo assumiriam o cacicado. Batista de Oliveira cujos depoimentos expusemos anteriormente também foi cacique de Votouro na década dos anos 1990.

se recusavam ao trabalho forçado nas lavouras coletivas. Simonian (1994a, p. 57) ressalta o depoimento do Kaingang Antônio Kaximbag Pedroso que em 1980, denunciou a FUNAI pela venda ilegal de madeira. Cinco anos mais tarde, Kaximbag junto a outros Kaingang de Votouro fez novas denúncias e ratificou as antigas na Assembleia Legislativa do RS. Devida a lentidão da justiça, Kaximbag voltou à Assembleia Legislativa em 1991 ratificando suas denúncias anteriores contra o então Chefe de Posto Renato Padilha:

O Sr. Renato tem esse receio de nós, então ele convence o cacique para prender os índios e transferir. E assim acontece, por ordem do chefe do posto. Ele sabe que nós estamos enxergando tudo lá dentro. Com toda a lavoura que ele está fazendo lá, a comunidade não sabe para onde está indo o lucro. Ele está plantando com os fazendeiros e, depois, chama o cacique da área que ele comunique os índios que aquela lavoura é uma lavoura da comunidade... o cacique... ele está orientado pelo Sr. Renato, para defendê-lo. A comunidade não vê nenhum tipo de ajuda... Ele explora a comunidade (CCDH, 1991 apud. SIMONIAN, 1994a p. 57).

Kaximbag, sua família e seus aliados seguiram sendo hostilizados, perseguidos e aprisionados, dificultando assim sua permanência na comunidade. Tal relato permite brevemente ressaltar a utilização da chefia indígena, mediante sua cooptação, para assegurar os interesses econômicos do Chefe de Posto. Caciques e coronéis indígenas eram escolhidos pelo Chefe do Posto e cooptados rapidamente, tornando-se assim representantes dos seus interesses. A ele e ao seu grupo de lideranças, chamados também de “policiais”, era delegado o exercício da repressão e a execução de castigos contra os opositores. Dessa maneira, as desavenças entre grupos familiares foram se intensificando provocando muitas vezes violências extremas entre grupos kaingang em desacordo²⁰⁷.

No intuito, de detalhar algumas das estratégias políticas internas dos Kaingang da TI Kandóia, que se encontram em uma situação de conflito aberto com os fazendeiros e colonos da região há quase 20 anos, elaboramos uma pequena genealogia desta retomada. Buscamos assim abordar a constituição de um coletivo kaingang – que se reconhece como “comunidade Kandóia” ou “TI Kandóia”, ou simplesmente “Kandóia” – a partir das trajetórias históricas dos seus habitantes, que como vimos se enraízam em processos de (des)territorialização específicos.

Como ressalta João Pacheco de Oliveira (1999), os processos de territorialização devem ser abordados também a partir do protagonismo indígena, nesse sentido, esta genealogia nos ajudará para, no capítulo 6, entender quais são os mecanismos utilizados pelos Kaingang que habitam e

207 Andrey Cordeiro Ferreira no seu trabalho junto aos Terena afirma que a introdução dos papéis como cacique, coronel e policiais indígenas, isto é, cargos de autoridade ao serviço do Chefe do Posto, introduziram ou reforçaram formas de poder coercitivo e centralizado. É dessa maneira, segundo o antropólogo, que facções indígenas se constituíram, utilizando e monopolizando o poder do Estado para subordinar seus “rivais” (FERREIRA, 2007, p. 211).

compartilham este território, para reconstruí-lo assim como as suas identidades, ao redor de símbolos, pessoas, fatos históricos e valores que se ressignificam na luta pela demarcação das suas terras. Antes disso, a genealogia nos traz elementos fundamentais, como o protagonismo das mulheres e a importância das alianças matrimoniais para a manutenção do equilíbrio – no território e na liderança – ancorado nos princípios do dualismo e da complementariedade, pilares das práticas sociais e xamânicas dos grupos kaingang.

3.4 Pequena genealogia da retomada de Kandóia

Aguardando a demarcação de suas terras, as 120 famílias kaingang de Kandóia moram hoje em dois hectares de terras, cercadas por fazendas de produção de soja e criadores de aves, gado e porcos. Grande parte dos adultos trabalham, como veremos no capítulo 5, como empregados nos frigoríficos da região e/ou, por temporadas, nas plantações de cebola e maçã, ou ainda prestando seus serviços nas plantações dos fazendeiros ou colonos da região, enquanto outros se mantêm exclusivamente com a fabricação e comercialização de artesanato, meio de sustento que, no entanto, com uma constante devastação do território, se torna cada vez mais difícil.

O processo de recuperação do território de Kandóia começou no início de março de 2002 sob a iniciativa de Maria Keso Kandóia, filha de João Domingos Kandóia, por sua vez, filho do antigo cacique Votouro que deu seu nome à região, como vimos anteriormente. Algumas das famílias recém-chegadas de Ventarra envolvidas no processo de recuperação territorial se constituíram como importantes “estrategistas²⁰⁸” antes e durante a retomada de Kandóia e o seguem sendo até hoje. Entretanto outro tronco familiar, ligado diretamente ao antigo cacique Votouro se constituiu nessa retomada como o motor da ação política inicial. A família Kandóia/Ferreira era aliada de grupos domésticos ligados à família Fortes, que a partir de 2002, após a instalação das famílias no Votouro Velho, entrariam em um conflito aberto com a família de Paula. Esses conflitos, que são conhecidos comumente como “disputas por poder”, não nascem portanto do processo de recuperação da TI Kandóia, eles se vinculam aos processos de (des)territorialização e à ação indigenista enquadrada dentro do Regime Tutelar.

A luta pela recuperação da TI Kandóia proporcionou a formação de uma união (aliança) entre vários grupos locais (articulação entre vários grupos domésticos). Como ressaltamos no capítulo 1, antigamente os Kaingang dividiam-se em grupos onde cada liderança *p'ai mág*,

208 O termo “estrategista” é comumente utilizado pelos Kaingang para se referir à capacidade das lideranças de conhecer o modo de pensar dos políticos não indígenas para assim poder atuar da melhor maneira em função dos interesses do seu grupo. O conceito foi utilizado durante minhas estadias de campo primeiro pelo antigo cacique da TI Votouro, Batista de Oliveira e também pelo cacique da TI Kanhgág ag Goj, Luís Salvador.

controlava um espaço político-territorial autônomo e subordinava grupos locais dirigidos por uma liderança menor *p'ai*, que por sua vez era responsável pela autoridade de grupos domésticos (LAROQUE, 2000; FERNANDES, R., 2004). Múltiplas histórias de combate entre os Kaingang e as frentes evangelizadoras e colonizadoras trazem à tona a formação de alianças temporárias entre unidades político-territoriais autônomas como estratégia política dos Kaingang para enfrentar os invasores (MOTA, 2008). Porém, e como também vimos, os não indígenas foram (e ainda são) incorporados à política kaingang tanto como potenciais aliados quanto como potenciais inimigos. Os casamentos, que segundo a tradição kaingang devem realizar-se com pessoas de metades opostas, isto é, de troncos familiares diferentes²⁰⁹, são seladores de alianças políticas, como já foi esclarecido por Ricardo Fernandes (2003; 2004) e ressaltado também por Gibram (2012).

A ideia dessa genealogia é trazer os diversos relatos da retomada de Kandóia assim como as interpretações, pelos diversos envolvidos, das “disputas” que aconteceram no início da retomada e que conduziram a vários grupos domésticos à saída do território. Além de contextualizar a situação etnográfica, esta genealogia, articulada com a história dos processos de (des)territorialização analisados anteriormente, nos permitirá enxergar com certa profundidade as conexões entre história, política e parentesco entre os Kaingang na região de Votouro. Nesse sentido, não buscamos elaborar aqui um modelo representativo da estrutura das relações entre parentesco e política. Tal interseção – que aliás incorpora território e cosmologia – foi ressaltado e aprofundado por Ricardo Fernandes (2003; 2004) e traz vários elementos pertinentes. O que nos interessa aqui é entender como os Kaingang enxergam hoje essas disputas e quais são os elementos que eles mobilizam para subvertê-las em um contexto de luta pela demarcação de suas terras.

Partimos de antemão da ideia que as chamadas “disputas internas” foram, senão provocadas, fortemente potencializadas pelos processos de (des)territorialização abordados anteriormente. Porém, isso não significa que descartamos a relação entre cosmologia e história, pois, apontamos a importância do princípio do dualismo e da complementariedade para a organização social dos grupos kaingang, princípio que se expressa em muitas das suas práticas sociais, seja no casamento, na política interna, no xamanismo e mesmo no trabalho. Hoje, e devido aos impactos das ondas colonizadoras, tal princípio não se expressa necessariamente através do sistema de metades, pois muitos são os Kaingang que não lembram da sua “marca”, mas, como veremos, esse se manifesta,

209 Como vimos anteriormente, a pertença às metades é patrilinear. Existem casos na atualidade nos quais os descendentes se identificam mais com o tronco da mãe que com o do pai. Isso, geralmente em casos de casamentos interétnicos, ou dependendo do local de residência permanente (se a filha mora com a mãe que é separada do pai, por exemplo).

por exemplo, nas relações entre homens e mulheres, crentes e católicos e na liderança política. Como ressalta João Pacheco de Oliveira no seu trabalho junto aos Ticuna (2015, p. 39), a existência de facções não seria possível se não estivessem apoiadas em instituições nativas.

Entretanto, o princípio do dualismo, pilar da organização social kaingang, não deve ser associado às “disputas de poder” ou ao chamado “faccionalismo”. Pois, na cosmologia kaingang, o dualismo se correlaciona com a complementariedade. A diferença é a condição de produção de alianças, e assim da manutenção do equilíbrio (MARÉCHAL, 2019a). Dessa maneira, na medida em que disputas internas – que podem chegar a ser extremamente violentas – são potencializadas por ações “externas”, como, por exemplo, a cooptação de caciques pelo Chefe de Posto, os Kaingang também mobilizam ferramentas para restaurar o equilíbrio e apaziguar tensões entre grupos “inimigos”. Tais ferramentas se enraízam justamente no princípio de dualismo e complementariedade, como apontaremos a seguir.

Essa pequena genealogia da retomada foi realizada com base ao relatório da FUNAI publicado no diário oficial da União em 2010, com acesso a arquivos da imprensa local e regional da época, com trechos retirados de algumas conversas que tive com os Kaingang que participaram da retomada e elaborada a partir da etnografia que venho desenvolvendo com os Kaingang da TI Kandóia desde 2014.

3.4.1 Política e Parentesco na TI Votouro antes da retomada de Kandóia

A TI Votouro é conhecida por suas muitas vezes violentas, “disputas internas” históricas e atuais entre lideranças vinculadas a “facções²¹⁰” inimigas, sendo estas, organizadas com base nas relações de parentesco (consanguinidade e afinidade) e alianças, pois, como já apontava Lévi-Strauss (2012), as alianças matrimoniais são a base da constituição dos grupos sociais. Tais disputas porém, não podem ser analisadas senão como relacionadas aos processos históricos de territorialização incluindo a (re)construção do território e das identidades kaingang. No processo de retomada de Kandóia, destacou-se a atuação política de 4 grupos familiares – que chamaremos de “turma” apropriando-nos do conceito utilizado pelos Kaingang – associados a 3 locais de “origem” diferentes sabendo entretanto que integrantes desses 4 grupos têm desenvolvido historicamente laços com o território do antigo *p'ai mág* Votouro em diferentes momentos. Oriundos de Ventarra, mas que encontravam-se na TI Votouro no momento da retomada, ressaltamos a importância de

210 Segundo Ricardo Fernandes (2004, p. 98), o padre Chagas Lima é o primeiro a utilizar o conceito de “facção” para se referir aos tipos de grupos que compõem a sociedade kaingang. Entretanto, os Kaingang não utilizam esse conceito nem o reapropriaram dos antropólogos.

grupos domésticos associados às famílias de Oliveira e de Paula²¹¹ (alguns dessa família têm o sobrenome Paulo²¹²). Vindo da TI Serrinha, membros de grupos domésticos associados à família Fortes chegaram apoiando a iniciativa de Maria Keso Kandóia e seu grupo local (família extensa). Outro grupo familiar importante na (re)constituição da TI Kandóia é a família Pinto que segundo Rodrigo Venzon descendem de uma aliança entre Maximilio Ribeiro do Nascimento e Maximilia Pinto:

Os Pinto eles descendem de Maximilio Ribeiro do Nascimento e Maximilia Pinto. Maximilia Pinto era não indígena, descendente de paulistas e Maximilio Ribeiro, a mãe dele era Guarani e o pai dele era irmão de Augusto Caetano do Nascimento que é o pai do seu Alcindo Nascimento e então avô de Iracema Nascimento. Augusto foi para Borboleta e casou com uma Guarani e daí o filho deles casou com uma não indígena daí essa geração alguns migraram para Ventarra. Por exemplo teve o Evaristo Ribeiro que era um dos caciques de Ventarra, são descendentes do Evaristo Pinto Ribeiro, a sua esposa eu não sei quem ela era, mas era uma indígena de Ventarra. (Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

Seguindo com as informações de Venzon, vemos que as famílias Fortes e Pinto são próximas, já que o pai de Maximilio Ribeiro do Nascimento era irmão de Paulina Caetano do Nascimento, sendo ela casada com Domingos Rodrigues Fortes:

Tinha Fortes em Votouro, Serrinha, Nonoai e Iraí. Eles são descendentes desses dois irmãos o Benedito Rodrigues Fortes chamado de Chicuta casado com Maria Bernardina da Cruz, uma não indígena, e o outro é o Domingos Rodrigues Fortes casado com Paulina Caetano do Nascimento e ela era irmã do Augusto Caetano do Nascimento que era avô paterno da Iracema. (Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

211 Como veremos adiante não são todos os membros da família de Paula que participaram da retomada de Kandóia, o grupo familiar dividiu-se em dois já que o cacicado estava nessa época nas mãos de Jacir de Paula, primo de Deoclides de Paula que tornara-se cacique de Kandóia nos meses que seguirão a retomada.

212 Os Kaingang com sobrenome de Paula ou Paulo que moram na TI Kandóia afirmam que houve um problema com seus sobrenomes. Expulsados de Ventarra, foram registrados a sua chegada no Toldo Votouro onde houve confusão com os registros. Segundo Venzon (comunicação pessoal, 2019), os encarregados de registrar os sobrenomes dos Kaingang de Paula se basearam no gênero da pessoa que ia ser registrada: “se era uma mulher era de Paula, se era um homem era Paulo, mas, é a mesma família”. Doravante, o sobrenome Paulo deve ser entendido como análogo ao sobrenome de Paula.

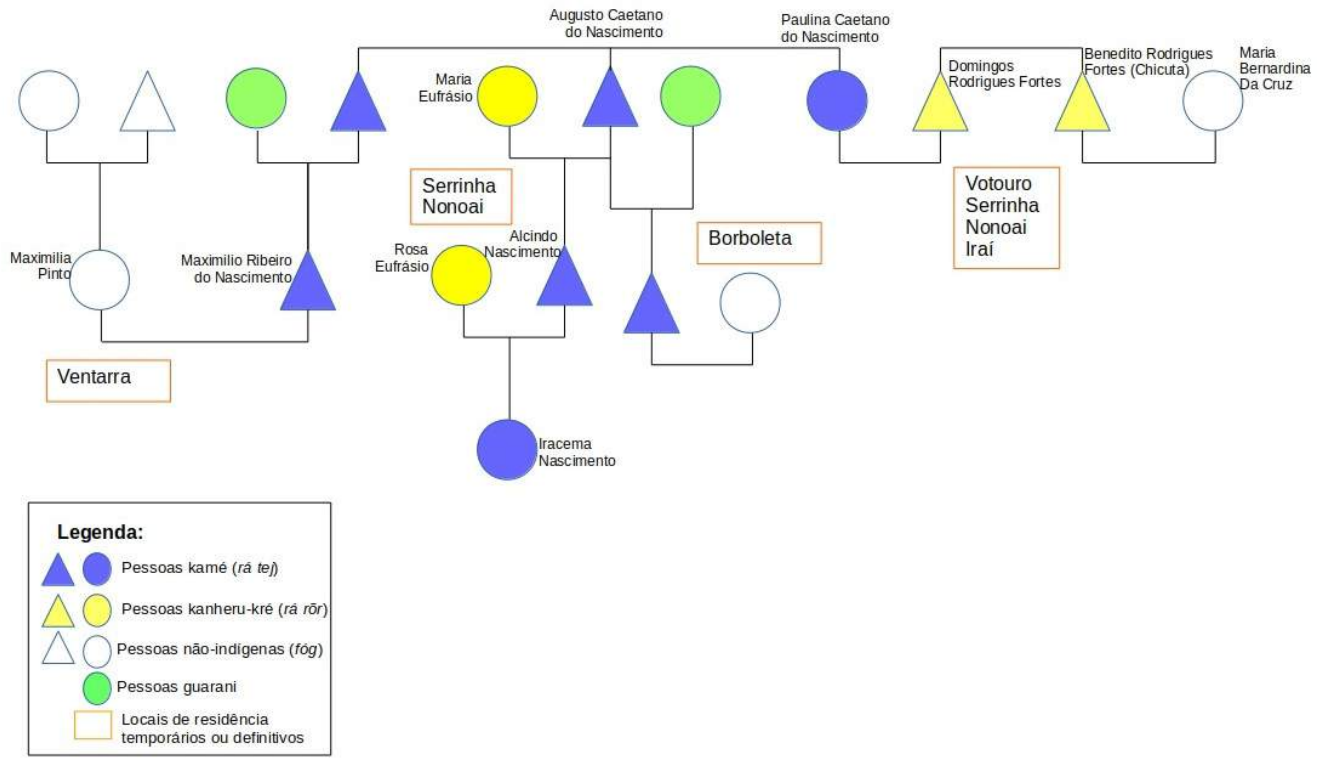


Diagrama de parentesco 6 – Famílias Pinto e Fortes em finais do século XIX - Elaborado pela autora.

O diagrama acima nos indica três elementos importantes. Primeiro, aponta que as famílias kaingang Pinto e Nascimento são uma mesma, pois os Pinto, tornam-se kaingang na aliança matrimonial entre uma mulher de origem paulista com Maximilio Ribeiro do Nascimento, filho de uma Guarani e do irmão de Paulina Caetano do Nascimento. Nesse sentido, podemos estabelecer, como vemos no diagrama, que os descendentes com sobrenome Pinto pertencem à metade *kanheru-kré*, como os que possuem o sobrenome Nascimento. Paulina estabelece, dessa maneira, a primeira aliança matrimonial entre as famílias Pinto (do Nascimento) e Fortes, casando-se com Domingos Rodrigues Fortes, isto é, o segundo elemento. O terceiro diz respeito ao uso do sobrenome Pinto, mesmo que os ascendentes não sejam de origem kaingang. Ao parecer, os descendentes de Maximilia Pinto e Maximilio Ribeiro do Nascimento mantiveram o nome da mãe não indígena. Outra possibilidade seria que esse casal de paulistanos tenha tido um filho que casou com uma mulher kaingang.

Nos diagramas a seguir, podemos ver as relações de parentesco entre a família Fortes e Pinto, e entre as mulheres Pinto e os homens de Paula. No diagrama 7, vemos que dois irmãos da família de Paula, filhos de Chico de Paula e Maria Farias, respectivamente oriundos de Ventarra e

Serrinha (mas que chegaram juntos em Votouro após sua expulsão de Ventarra), casaram com mulheres que residiam há mais tempo em Votouro: Ernesto de Paula casou com Dominga Pinto, Pedro de Paula com Lourdes Cardoso²¹³, e Batista de Paula, provavelmente na época já era casado com Madalena de Oliveira (filha de Prudente de Oliveira e Josefa Pinto).

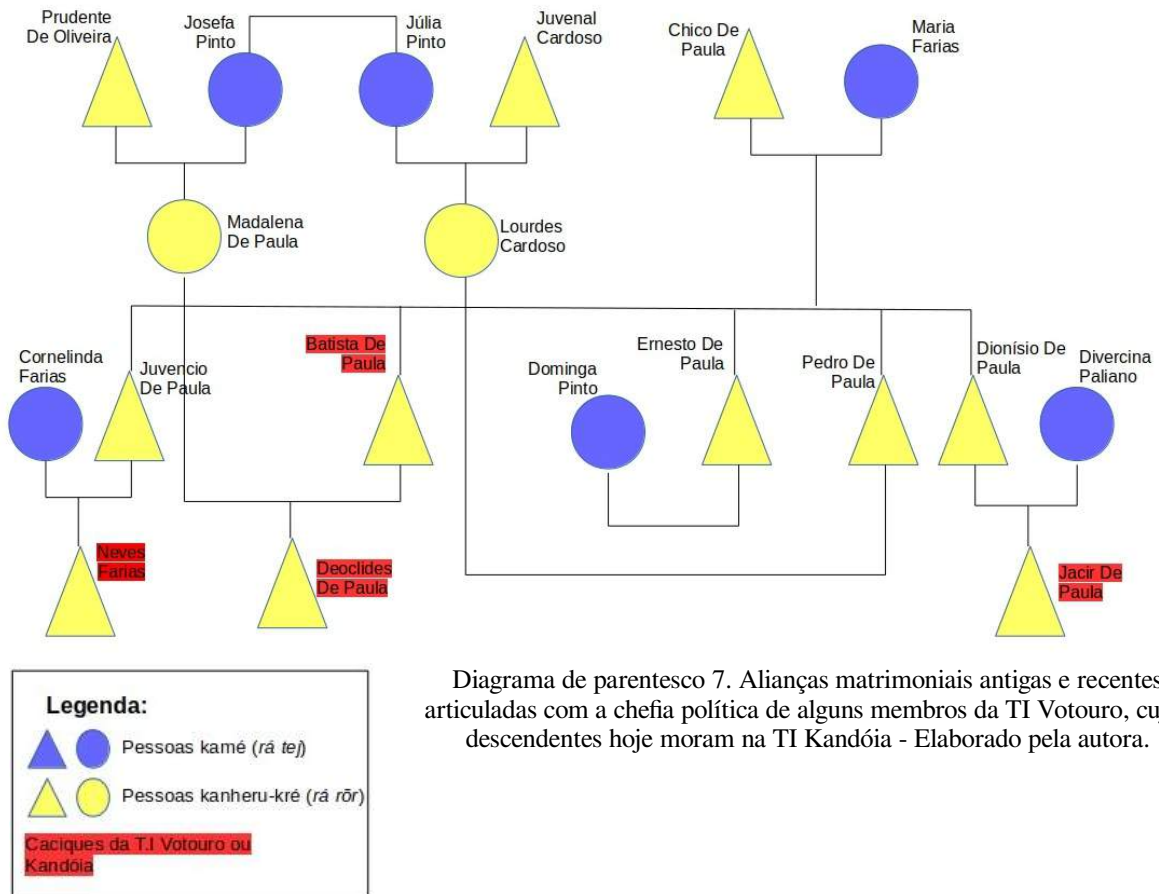
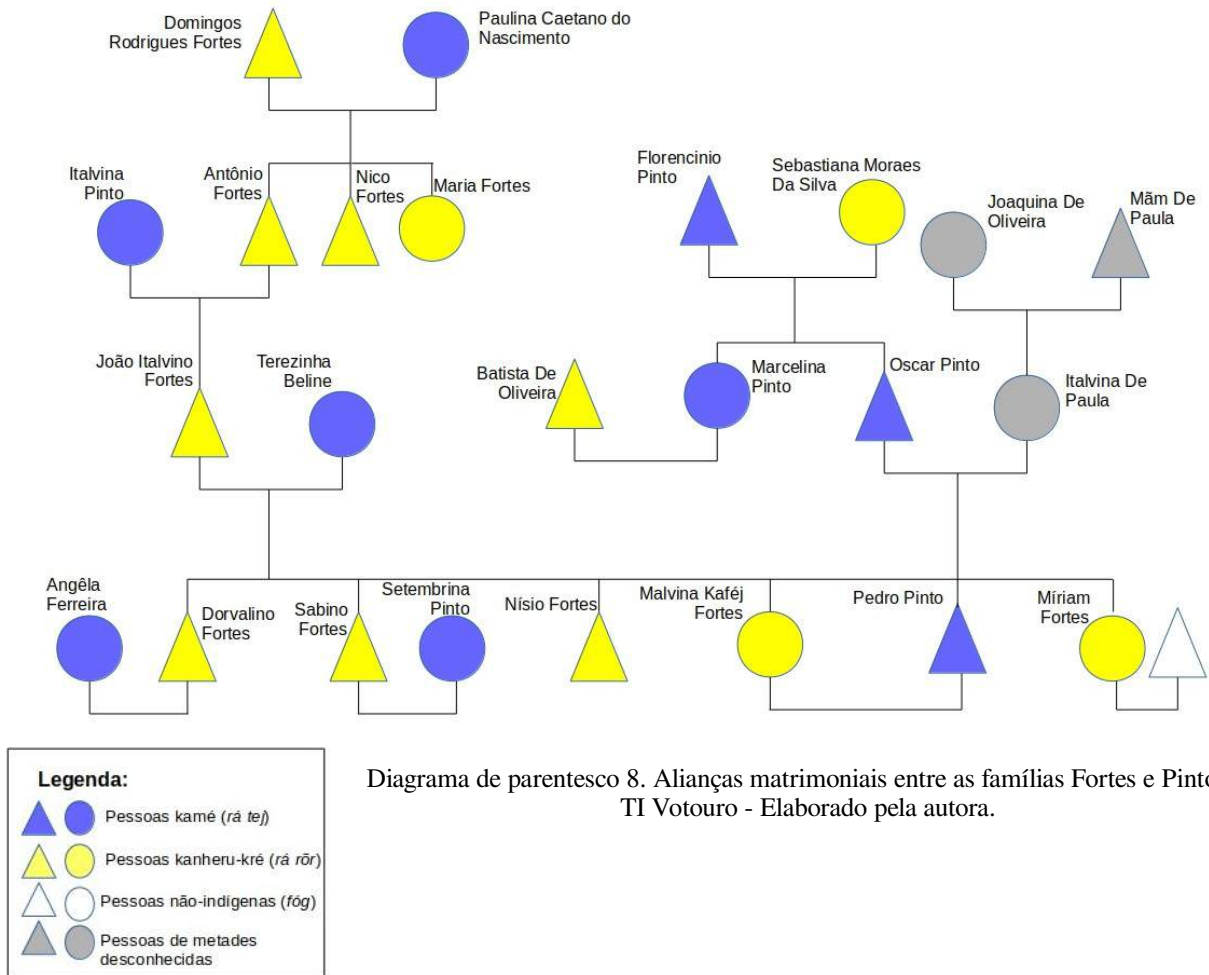


Diagrama de parentesco 7. Alianças matrimoniais antigas e recentes articuladas com a chefia política de alguns membros da TI Votouro, cujos descendentes hoje moram na TI Kandóia - Elaborado pela autora.

213 A partir dos apontamentos de Rogério Rosa (2005a, p. 324), sabemos que a família Cardoso seria originária da TI Nonoai.



Como vemos no diagrama de parentesco 8, Batista de Oliveira é casado com Marcelina Pinto (filha de Setembrina Moraes da Silva com Florencinio Pinto). Em relação à família Fortes, o mesmo diagrama nos indica que Adriano Fortes (o avô de Malvina Fortes) casou com Itelvina Pinto. Antônio Fortes era filho de Domingos Rodrigues Fortes e Paulina Caetano do Nascimento, tia paterna de Maximilio Ribeiro do Nascimento quem dá origem ao tronco kaingang Pinto. Um dos filhos de Adriano Fortes, João Italvino Fortes (o pai de Malvina Fortes) teve cinco filhos (três homens e duas mulheres). Sabino Fortes e Malvina Fortes casaram respectivamente com Setembrina Pinto e Pedro Pinto, reafirmando uma aliança entre as famílias Fortes e Pinto. Dessa maneira, vemos que as alianças matrimoniais entre as famílias Fortes e Pinto assim como com as famílias de Oliveira e Pinto são antigas.

Além disso, vemos que as filhas de Josefa Pinto e Júlia Pinto, Madalena de Paula e Lourdes Cardoso casariam respectivamente com Batista de Paula e Pedro de Paula, incorporando assim a

família de Paula em uma aliança com a família Pinto. O diagrama 8 nos mostra também que as alianças matrimoniais entre a família de Paula e Pinto poderiam ser antigas, Oscar Pinto casou com uma mulher chamada Italvina de Paula, filha de Joaquina de Oliveira com Mãe de Paula, entretanto, não dispomos de informações relativas à origem de Mãe de Paula, pois, como veremos adiante, existem famílias de origem Guarani que também possuem o sobrenome de Paula.

Desconheço o momento em que a família Pinto se instalou no Toldo Votouro. É possível que tenham se instalado primeiramente em Serrinha, já que Alcindo Nascimento – que seria então primo de Maximilio Ribeiro do Nascimento, nasceu lá – e que logo tenham se deslocado para Votouro, pois, como veremos mais adiante as Áreas de Serrinha e Votouro são vinculadas por vários caminhos que os Kaingang costumavam utilizar para encontrar os *jamré* e realizar encontros. Além disso, o complexo territorial tradicional kaingang na região ao sul do rio Uruguai engloba as áreas de Iraí, Rio da Várzea, Nonoai, Serrinha e Votouro, e eram comuns os deslocamentos temporários ou definitivos entre as aldeias, no que tange ao Votouro, notadamente com Serrinha e Nonoai.

O que nos dizem estes dois últimos diagramas de parentesco é que a família Pinto, ao que parece, constituiu-se como um núcleo preferencial para o estabelecimento de alianças matrimoniais das famílias Fortes e de Paula na TI Votouro. Considerando a importância das alianças matrimoniais para a ação política kaingang, é possível que essas alianças articuladas com uma estreita colaboração com o Chefe do Posto, tenham possibilitado um acesso e certa permanência no cacicado da TI Votouro das lideranças Batista de Paula, a partir da relação genro-sogra com Josefa Pinto; Batista de Oliveira, com a relação genro-sogro com Florencinio Pinto; e Dorvalino Fortes, através da relação neto-avó com Italvina Pinto e de cunhado-cunhada (*jamré fi*) com Setembrina Pinto e de cunhado (*jamré*) com Pedro Pinto.

Tais relações de afinidade potencial são atravessadas, como vemos nos dois diagramas de parentesco, pelo princípio dualista característico dos grupos Jê. Partindo do princípio de descendência, a família Fortes é considerada como *rá tej* (pertencendo à metade cosmológica *kamé*), nesse sentido, seguindo tal princípio, seus membros poderiam casar somente com membros de uma família pertencendo à metade *kanheru-kré (rá rôr)*, como a família Pinto. Temos uma situação similar com a família de Paula. Entretanto, Madalena de Paula, da marca *rã tej* casou com Batista de Paula da mesma marca, assim como Pedro Paulo que casou com Lourdes Cardoso, segundo nossas informações, também da metade *rá tej*.

Na atualidade, como veremos mais adiante, os jovens de Paula casam preferencialmente com pessoas que pertencem à metade *kanheru-kré*, porém não o fazem ditados por uma regra social explícita da comunidade, como afirma Shen Pinto: “Em outras terras, como em Nonoai ou Rio da Várzea, eles são bem exigentes com as marcas, nós aqui não, muitos não sabem mais que metades eles são.” O que é interessante é que mesmo sem a regra explícita do casamento entre metades diferentes, muitos dos jovens tendem a casar com pessoas que pertencem à metade oposta à sua.

3.4.2 A retomada de Kandóia

Na memória e interpretação dos Kaingang de Kandóia, os conflitos mais recentes entre as famílias Fortes e de Paula têm por origem outros motivos que apontaremos a seguir já que ressaltam elementos importantes da organização social e política kaingang. Voltando à retomada de Kandóia, a articulação política que deu nascimento à recuperação do território se realizou, segundo os relatos de Malvina Fortes e Pedro Arak-Xó Ferreira (filho de Maria Keso Kandóia), ao redor de três grupos aliados. O primeiro grupo era liderado por Maria Kandóia, o segundo por Dorvalino Fortes – que após a retomada se tornou cacique de Kandóia – e o terceiro por Batista de Oliveira, que fora cacique da TI Votouro na década dos 1990. Segundo os Kaingang, esses grupos “estrategiaram²¹⁴” a recuperação do território, e eram organizados em “turma²¹⁵” – sendo este o conceito utilizado pelos Kaingang para se referir ao grupo de parentes ou afins associados a cada uma das lideranças acima citada – constituída por pessoas pertencentes a um mesmo grupo familiar. Nas palavras de Batista de Oliveira, que faleceu em junho de 2018 e com quem conversei em agosto de 2017: “Nós tínhamos o Dorva [Dorvalino Fortes], meu companheiro, nós estrategiamos, acampamos...” Malvina Fortes, irmã de Dorvalino, também ressalta que receberam o apoio político-espiritual do *kujá* Jorge Kagnãg Garcia, enteado da irmã de Maria Keso Kandóia, Jesus Domingos Kandóia, e que no momento da organização da retomada se deslocou até o local junto com mais dois companheiros que moravam na região de Bananeira na TI Nonoai²¹⁶. Pedro Arak-Xó Ferreira ainda explica:

Não é só aquela família que fica liderando, como aqui tinha uns Fortes, também tinha os *jamré*, se consideravam os Domingos Kandóia e os Fortes. Tinha uns que eram Garcia. Na nossa cultura é bastante considerado os *kenke*, primo-irmão, *invé* seria quase como dizer

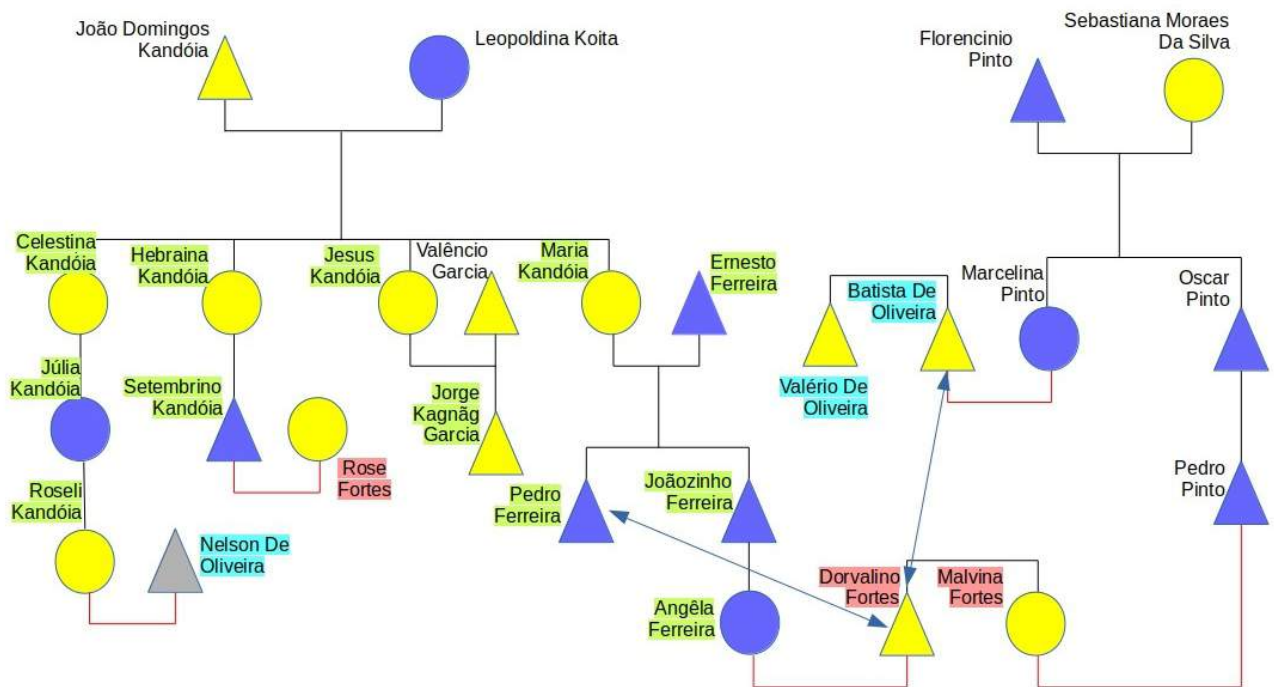
214 A capacidade de elaborar estratégias, isto é, conhecer e analisar o contexto antes de realizar uma ação política, é uma das melhores qualidades atribuídas a uma liderança kaingang, pelo menos no que tange às retomadas de terras.

215 Possivelmente os Kaingang tenham recuperado este termo associado ao trabalho. Nas lavouras, os peões são organizados em turmas para a realização de tarefas. Durante os puxirões e as lavouras coletivas da época do SPI, é provável que estas turmas tenham sido organizadas com base nas relações de parentesco como mais uma forma eficaz de subsumir o trabalho dos Kaingang ao capital.

216 Jorge Kagnãg Garcia é filho de Valêncio Garcia com uma mulher Guarani, Margarida De Paula. Após a morte da sua mãe, ele passou a conviver com Jesus Domingos Kandóia e Valêncio Garcia.

uma prima-irmã da mesma marca, *iog* como um tio, embora que não é da mesma família mas, é considerado como tio, daí vai sempre do lado das marcas, o lado contrario (Pedro Arak-Xó Ferreira, agosto de 2017, TI Kandóia).

Como vemos no diagrama abaixo, os casamentos entre grupos familiares diferentes potencializam alianças possibilitando a formação de “turmas” em um grupo político, chamado mais comumente na antropologia política de “facção” ou parentagem, como apontou Ricardo Fernandes (2003). Isso destaca a importância, mais uma vez, das alianças matrimoniais para a constituição dos grupos políticos afins entre os Kaingang.



Legenda:

- ▲ ● Pessoas kanheru-kré (*rã rōr*)
- ▲ ● Pessoas kamé (*rã te*)
- Turma Kandóia “liderada” por Pedro Ferreira
- Turma “liderada” por Batista De Oliveira
- Turma “liderada” por Dorvalino Fortes
- Alianças matrimoniais selando afinidades políticas
- ↔ Alianças políticas respaldadas pela relação *iog - jēnyē* e *kakrã - iambrē si*

Diagrama de parentesco 9. Alianças políticas entre turmas para a retomada de Kandóia ancoradas nos laços de parentesco - Elaborado pela autora.

Os casamentos entre Setembrino Kandóia e Rose Fortes, Dorvalino Fortes e Ângela Ferreira sustentam a aliança entre as turmas Kandóia – liderada por Pedro Ferreira e Maria Keso Kandóia – e Fortes, encabeçada por Dorvalino Fortes; o casamento entre Roseli Kandóia e Nelson de Oliveira ampara a relação de afinidade entre as famílias de Oliveira e Kandóia e como explicou Batista de Oliveira acima, Dorvalino Fortes e ele mesmo, eram companheiros. Malvina Fortes, irmã de Dorvalino é casada com Pedro Pinto, sobrinho de Marcelina Pinto, casada com Batista de Oliveira, dessa maneira, é provável que a relação de afinidade entre Dorvalino Fortes e Batista de Oliveira tenha se transformado em uma relação de parentesco, passando este a ser considerado como “sobrinho” por parte de Batista de Oliveira. Nesse sentido, as relações de afinidade com a liderança que logo assumiria o cacicado desta retomada, Dorvalino Fortes, e seus dois principais companheiros, Pedro Ferreira e Batista de Oliveira, se manifestam através de configurações específicas da relação “tio-sobrinho²¹⁷” que abordamos, entretanto, a partir dos termos de parentesco kaingang com o auxílio da *kujà* Iracema Gá Teh Nascimento e da psicóloga kaingang Rejane Paféj Nunes.

No primeiro caso, como vemos, Pedro Ferreira é *iog*, tio paterno, de Ângela Ferreira, pois Ângela e Pedro são da mesma metade. Ângela é casada com Dorvalino Fortes, temos então uma relação de afinidade por aliança, ancorada no sistema de metade, com o marido da filha do irmão, chamado em kaingang de *jamré si*, visto que os dois são de metades opostas, temos uma relação *kakrã-jamré si*. No segundo, embora o vínculo apareça a primeira vista um pouco menos obvio, Batista de Oliveira é considerado como *iog*, “tio”, de Dorvalino Fortes²¹⁸, através das alianças matrimoniais de Batista de Oliveira com Marcelina Pinto e de Malvina Fortes com Pedro Pinto. Batista de Oliveira é considerado então *iog*, tio da mesma marca, de Dorvalino Fortes sendo ele considerado *jěnyě*, sobrinho da mesma metade. Dorvalino Fortes formou então uma aliança política com duas lideranças ascendentes (*kakrã* e *iog*), uma de cada metade. Tais laços de afinidade devem, porém, ser entendidos como situacionais e, podem até ser temporários. No caso da aliança entre Dorvalino Fortes e Batista de Oliveira, esta foi possibilitada também por alianças políticas anteriores que permitem ancorar a afinidade no parentesco. Efetivamente, em Votouro, antes da retomada de Kandóia, Batista de Oliveira e Dorvalino Fortes conformaram uma aliança política contra o antigo cacique Batista Paulo, chamado também de “Batistão”. Depois da saída de Batistão

217 Os sobrinhos são também comumente chamados de *kosi*, mesma palavra utilizada em referência aos filhos. Em várias situações, os maridos das sobrinhas são também chamados *kosi*, pois as relações de parentesco e afinidade são situacionais, sujeitas ao desenvolvimento e à transformação das relações.

218 Segundo Veiga (2000), o termo de parentesco *iog* é utilizado para se referir a todos os homens da família da geração superior.

do poder, em finais dos anos 1990, Dorvalino Fortes, então coronel da TI, assumiu o cacicado, tornando-se inimigo do seu antigo cacique, com quem, provavelmente tinha sido aliado anteriormente. As 3 turmas²¹⁹ principalmente compostas por membros de um mesmo grupo familiar (irmãos, irmãs, tios, tias, primas e primos) aliaram-se formando assim um grupo maior, “facção” ou “parentagem”, sendo esta encabeçada por Dorvalino Fortes estabelecendo dessa maneira uma estratégia política para a recuperação do território Kandóia. Temos então aqui três turmas formando uma facção, sendo que uma delas engloba as outras.

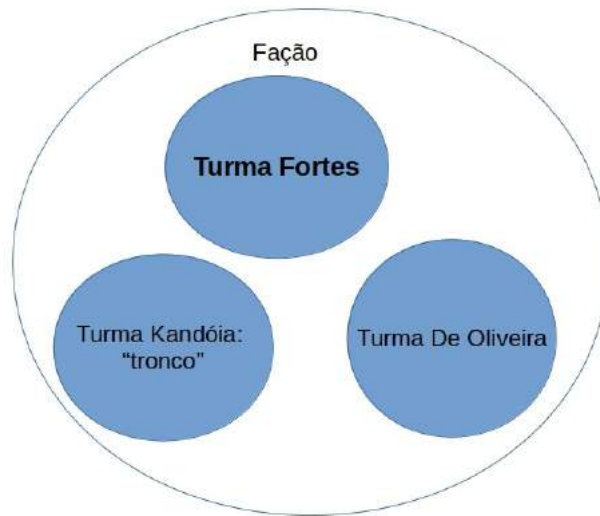


Gráfico 2. Organização da facção política kaingang na primeira retomada de Kandóia – Elaborado pela autora.

Malvina Fortes relata que ela e Pedro Ferreira foram os primeiros a acampar no território. Instalaram-se no local conhecido pelos Kaingang como a antiga “sede”, um lugar onde hoje encontra-se uma caixa d’água. Malvina relata: “Nos instalamos lá, acampamos e as 4 da manhã, a turma do meu irmão [Dorvalino Fortes] chegou, e nós retomamos aqui.” Pedro afirma que a ideia de retomar o território de Kandóia veio da sua mãe, Maria Keso Kandóia, filha de João Domingos Kandóia e neta do antigo *p’ai mág e kujà* Votouro.

Quando minha mãe me falou que aqui era uma reserva indígena que era da família dela, quis retomar também. Nós tínhamos os *jamré*, nós tínhamos os tios, tínhamos as tias que eles iam todos juntos então o que nós fizemos? Nós se reunimos lá [em Votouro] junto com ela trazendo os *jamré*, os sobrinhos que era todos da família, para confirmar que a gente ia lutar junto e foi feito a gente veio pra aca, trouxemos ela, trouxemos a maioria da família que veio junto (Pedro Ferreira, agosto de 2017, TI Kandóia).

219 No diagrama apresentado aqui, aparecem sobretudo os membros da turma Kandóia, disponho efetivamente de poucas informações em relação aos membros das outras turmas, mas, pelos relatos ouvidos dos Kaingang, sabemos que essas turmas também eram compostas por membros dos respectivos grupos familiares.

Mais uma vez a relação estreita entre parentesco e política aparece na nossa etnografia, agora a partir das memórias de Pedro Ferreira que lembra que sua mãe, casada com Ernesto Ferreira²²⁰ teve 8 filhos: José Domingos Kandóia que teria casado com uma mulher de Nonoai; Tacilio Kandóia, que teria saído de Votouro durante a época do SPI²²¹ para se instalar na cidade; Celestina Kandóia, casada com Arthur Ayres de Paula, um dos grupos domésticos que apoiou a retomada de Kandóia; Jesus Domingos Kandóia casada com Valêncio Garcia, cujo filho e *kujã*, Jorge Kagnãg Garcia irá ajudar na retomada; Hebraina Kandóia, mãe de Setembrino Kandóia casado com Rose Fortes, outro grupo de apoio da retomada; João Chiquinho Ferreira, cuja filha, Jandira Kandóia casou com Massiminio Reis, o casal hoje mora na Reserva Indígena Kondá (SC); Celestino Kandóia e Maria Keso Kandóia casada com Ernesto Ferreira e mãe de 6 filhos, todos eles fizeram parte do processo de retomada de Kandóia.

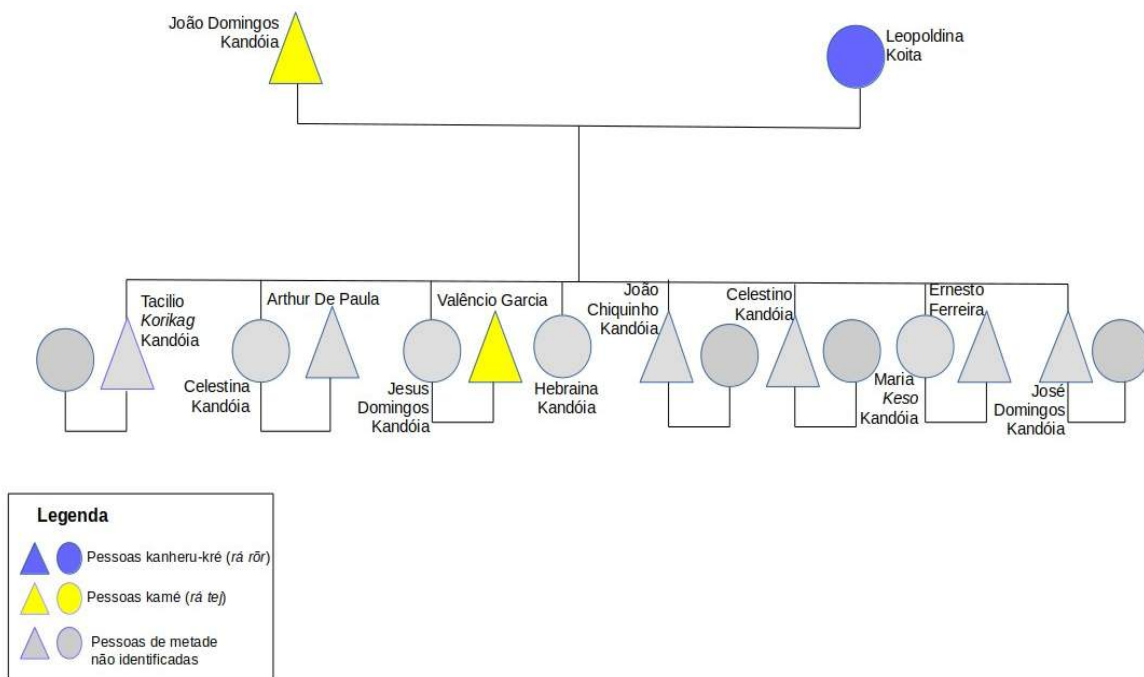


Diagrama de parentesco 10. Filhos, filhas, genros e noras de João Domingos Kandóia – Elaborado pela autora.

220 Segundo Rodrigo Venzon (comunicação pessoal, 2019), os Ferreira são correntinos. Seriam ervateiros de origem Guarani. Ressaltamos no início do capítulo que Ernesto Ferreira tinha casado com Maria Kandóia a partir de uma troca realizada entre João Domingos Kandóia e Ernesto Ferreira. Ernesto casou com Maria em troca do seu trabalho na construção da estrada que ligava Paiol Velho a Votouro nas primeiras décadas do século XX, provavelmente quando Maria ainda era uma criança.

221 Mesmo que o Toldo Votouro tenha sido administrado pelo governo estadual, os Kaingang de Kandóia lembram desse tempo como “a época do SPI”.

Seguindo a lógica do sistema de metades kaingang, os filhos de João Domingos Kandóia e Leopoldina Koita deveriam ser todos *kamé*, porém, como vimos anteriormente, os Kaingang de Kandóia tanto quanto o cacique Luís Salvador, lembram que foi uma mulher *kanheru-kré* de Nonoai que possibilitou o reestabelecimento do sistema de metades já que encontravam-se nesse território só pessoas da mesma metade, *kamé*. Como a transmissão da metade, tradicionalmente se faz de forma patrilinear, a presença de uma mulher *kanheru-kré* não poderia ter modificado a estrutura do tronco familiar Kandóia, pois todos os filhos seriam igualmente *kamé*. Várias são as possibilidades, todos os filhos podem ter sido *kanheru-kré*, o que explicaria o casamento de Jesus Kandóia com Valêncio Garcia, de metade *kamé*, e de Celestina Kandóia com Arthur de Paula, também de metade *kamé*. Além disso, na sua tese de doutorado, Rogério Rosa (2005a, p. 328) menciona a *kujà* Cristina Kandóia como descendente de João Domingos Kandóia que segundo a memória dos Kaingang, praticava o xamanismo na região onde foi sepultado o cacique Votouro. Segundo o antropólogo, essa mulher seria de metade *kanheru-kré*. Outra possibilidade seria que a metade de Leopoldina Koita tenha sido repassada exclusivamente para suas filhas no intuito de estabelecer alianças com homens *kamé*. Efetivamente, o diagrama nos indica que as mulheres Kandóia tiveram um protagonismo na retomada de Kandóia notadamente no fato de estabelecer alianças matrimoniais com outros grupos. O diagrama a seguir apresenta as alianças matrimoniais dos filhos e filhas de Maria Keso Kandóia que participaram da retomada de Kandóia.

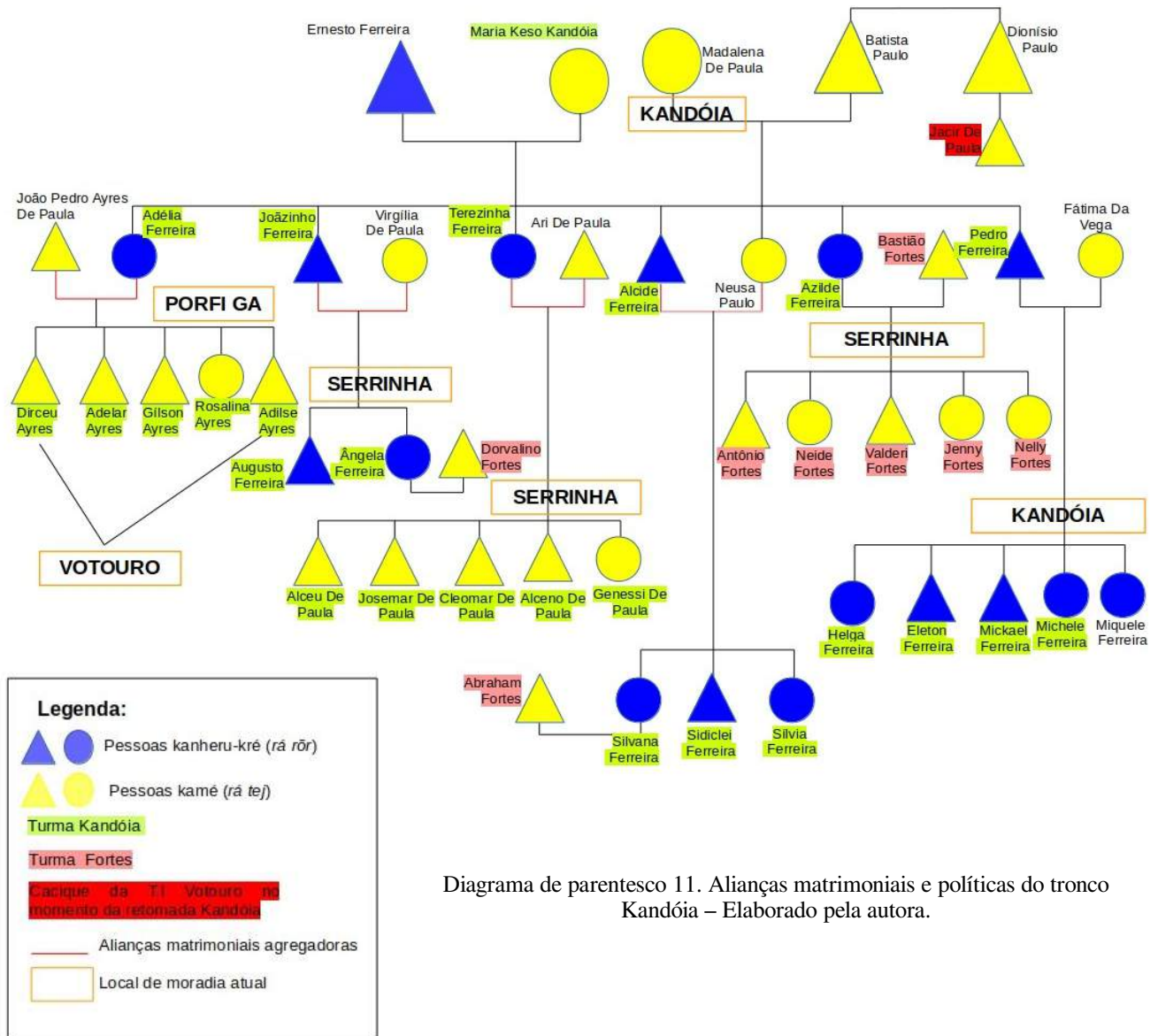


Diagrama de parentesco 11. Alianças matrimoniais e políticas do tronco Kandóia – Elaborado pela autora.

Este diagrama nos apresenta uma série de elementos interessantes que decidimos detalhar sobretudo porque Maria Keso Kandóia constitui-se hoje como o símbolo mais importante da luta pela demarcação da Terra Indígena Kandóia. Nesse sentido, a turma Kandóia é encabeçada por ela embora não seja ela quem “estrategiou”, em questões operativas, a retomada. Porém, foi ela quem incentivou seus parentes a realizá-la. Antes da retomada, Dorvalino Fortes tinha sido forçado a sair de Votouro em decorrência de disputas com o então cacique, Jacir de Paula, e encontrava-se morando então na TI Serrinha. Junto da sua turma – parte dos seus integrantes sendo filhos de uma união entre uma mulher da turma Kandóia e um homem da turma Fortes – foram a acampar na

região de Votouro Velho no intuito de retomar o território ancestral do *p'ai mág* Votouro. No diagrama vemos a existência de alianças matrimoniais entre os filhos e filhas de Maria Keso com homens e mulheres da família de Paula (ou Paulo). Adélia Ferreira e João Pedro de Paula, Joãozinho Ferreira e Virgília De Paula, Terezinha Ferreira e Ari de Paula e Alcide Ferreira e Neusa Paulo, esta última sendo filha do antigo cacique de Votouro, Batista Paulo, e então irmã do atual cacique de Kandóia, Deoclides de Paula. Parte da família de Paula foi assim englobada pela facção dirigida por Dorvalino Fortes, sendo incluídos na turma Kandóia a partir de tais alianças matrimoniais, nas palavras de Pedro Ferreira: “esses aí, os filhos de Terezinha com Ari de Paula, eram todos aliados do Dorva.” Como veremos adiante, alguns meses após a chegada das turmas Kandóia, de Oliveira e Fortes na retomada, outras duas turmas iriam se juntar ao acampamento, uma liderada por outro filho de Batista de Paula, Deoclides de Paula, e outra, pelo então ex-candidato ao cacicado de Votouro, Dorvalino Reféj Cardoso. No primeiro momento do acampamento, existiu uma aliança entre a turma liderada por Deoclides de Paula e a facção liderada por Dorvalino Fortes, esta aliança será rompida e Deoclides de Paula tornar-se-ia cacique de Kandóia enquanto as outras 3 turmas saíam de Kandóia, seja por um tempo, como no caso de Pedro Ferreira, seja de forma definitiva. Conforme podemos ver no diagrama 11, muitos integrantes das turmas Kandóia e Fortes moram hoje nas TI Serrinha ou na Reserva kaingang Porfi Gá (São Leopoldo, RS), alguns poucos ainda moram na TI Votouro.

Outro elemento interessante é a relação entre a metade e o nome da pessoa. Conforme Iracema Nascimento, o *kujà* nomeavam os recém-nascidos escolhendo um nome correspondente a sua metade. Os nomes em kaingang fazem geralmente referência a flores, plantas, pedras ou animais, mas era muito comum que os filhos tenham um nome de uma mesma raiz, conforme a *kujà*: “Os filhos todos têm um mesmo tronco, e isso vai no nome, por isso que meus filhos todos, eles são *ka*, que é árvore, em kaingang.” Efetivamente, os três primeiros filhos de Iracema Nascimento, a saber, Katumé, Karindé e Kapri são nomes com o mesmo prefixo “ka”, os dois últimos chamam-se Kenshe e Kenguin. Katumé e Karindé são oriundos de um casamento entre Iracema e seu primeiro marido enquanto teve os três outros filhos com João Padilha. Nesse sentido, os nomes também seriam uma maneira de identificar e reconhecer a marca das pessoas. O que também nos chama a atenção é que os nomes em português também podem seguir a mesma regra, por exemplo, os nomes dos filhos de Iracema em português são Adilson, Adenilson, Audisseia,

Jonathan e João Ernesto. À exceção de Jonathan e João Ernesto²²² (cujos nomes em kaingang também diferem dos três filhos anteriores), os filhos de Iracema possuem um nome em português com o mesmo prefixo. Se olharmos o diagrama acima, temos, em alguns casos, uma situação similar. A mais flagrante é a dos filhos de Neusa Paulo e Alcide Ferreira, respectivamente chamados de Sidiclei, Silvana e Sílvia. Os três últimos filhos de Pedro Ferreira e Fátima da Vega também têm nomes parecidos: Michele, Miquele e Mickaël. Dessa maneira, é muito comum que as novas gerações de fratrias tenham nomes em kaingang com raízes diferentes e nomes em português muito parecidos, expressando-se com isso, uma reconfiguração e adaptação de um sistema antigo o que possibilita também (re)criar referências identitárias, mesmo que, como vemos no diagrama, trate-se muito mais de algumas expressões do que um sistema rígido.

Voltando à retomada de Kandóia, logo depois do primeiro acampamento, as famílias acamparam em um local conhecido como Votouro Velho, no atual município de Faxinalzinho, em uma encruzilhada entre as estradas que ligam a TI Votouro e o município de Faxinalzinho. O lugar do acampamento encontrava-se em frente a residência do antigo fiscal dos índios, Osório Torres. Como já apontamos, ainda hoje, a família Torres possui muitas propriedades rurais na região e Jaime Ayres Torres é hoje o prefeito da cidade de Faxinalzinho.

Poucos dias após a retomada, os Kaingang receberam uma reintegração de posse de parte da prefeitura municipal de Faxinalzinho e foram forçados a se retirar do local. Malvina Fortes lembra:

Minha mãe disse que ali era o nosso lugar, que tinha gente que morava, que tinham 5 ou 6 famílias. Daí nós viemos ali, acampamos fizemos nossas casas e quando nós terminamos nossas casas, a polícia já estava descendo. Disse que nós não podíamos ficar aí e nós dissemos que nós tínhamos que ficar porque é terra dos nossos avós, dos nossos pais dos nossos bisavós. E daí eles disseram que nós não podia, daí que nós viemos pra aca [...] Daí eles colocaram a liminar acima de nós e veio 3 carros da polícia que desceram e eles disseram que não podíamos fazer assim, que não podia, porque essa terra tinha dono, mas não tinha dono ali é nosso. É os agricultores falaram contra nós mas nós ficamos ali. De tardezinha nós descemos pegar nossos cobertores para nós dormir, quando chegamos estava tudo atorado de facão. Era nossas casinhas eram todas atoladas, uma parte eles queimaram. Eles fizeram com nós daí voltamos pra lá de novo. (Malvina Fortes, setembro de 2017, TI Kandóia).

Os Kaingang acampados se mudaram então para um novo local de aproximadamente 4 hectares e que pertence ao governo do estado (onde se encontra hoje a escola indígena Maria Kandóia Keso), à prefeitura municipal de Faxinalzinho e à aposentada Matilde Fuzinato. Desde o início da retomada, os Kaingang sofreram ameaças por parte dos não indígenas que vivem na

222 O nome em português de João Ernesto foi dado em referência aos seus antepassados João Grande e Ernesto Padilha.

região, mas também por parte de alguns Kaingang da TI Votouro que não reconheciam o acampamento de Kandóia como “legítimo”. Tais tensões são relativas a disputas antigas que têm sua origem nos processos de (des)territorialização vividos pelos Kaingang, à gestão indigenista dos funcionários do Estado que se utilizaram delas e das rivalidades para acumular poder e dinheiro, elementos que são reforçados por restrições e exigências do processo de demarcação de terras que não contempla todos os aspectos relativos à territorialidade kaingang.

Entre fevereiro e março de 2002, duas solicitações de demarcação foram encaminhadas à FUNAI. A primeira, de parte da TI Votouro, exigia a revisão dos seus limites visando à ampliação da TI. A segunda demanda tinha sido enviada pelos acampados que reivindicavam a criação de uma nova Terra Indígena, a TI Kandóia em referência ao antigo cacique e filho do *p'ai mág* Votouro, João Domingos Kandóia. Essa disputa dividia o então cacique da TI Votouro, Jacir de Paula e os acampados de Kandóia então liderados por Dorvalino Fortes.

No início de agosto de 2002, os colonos de Faxinalzinho realizaram um acampamento nas imediações da aldeia Kandóia que durou cerca de dez dias, bloqueando também as estradas para impedir que os Kaingang recebessem alimentos, forçando-os assim a desocupar o acampamento (FUNAI, 2010).²²³ Em março de 2003, os Kaingang fecharam várias vezes as estradas de modo a pressionar o governo e a FUNAI para iniciar os estudos relativos à demarcação das suas terras.²²⁴ Em finais de junho de 2003, o Kaingang Adilson Cardoso de 23 anos, neto de Batista de Oliveira e acampado na retomada Kandóia, é assassinado no centro da cidade de Faxinalzinho após o baile da festa junina.²²⁵ Em resposta, os Kaingang fecharam novamente as estradas denunciando a violência dos não indígenas e exigindo a criação de um GT por parte da FUNAI. Com o aumento da tensão, o então prefeito da cidade de Faxinalzinho, Ivori Sartori, decretou situação de emergência, fechando o comércio e suspendendo as aulas nas escolas do município.²²⁶

Esses conflitos entre os Kaingang de Kandóia e os colonos foram também acompanhados de tensões entre os Kaingang da TI Votouro e do acampamento Kandóia. Segundo comentaram algumas pessoas, o então cacique da TI Votouro teria recebido considerável quantia de dinheiro, de parte dos fazendeiros, para impedir a criação do GT de demarcação da TI Kandóia. Além disso,

223 Fonte na imprensa regional: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/faxinalzinho-se-fecha-para-impedir-entrada-de-indios>> acesso em 29/03/2020.

224 Fonte: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-fecham-mais-duas-estradas>> acesso em 29/03/2020.

225 Fonte na imprensa regional: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/clima-de-tensao-culmina-em-morte>> acesso em 29/03/2020.

226 Fonte: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/acordo-evita-confronto-em-faxinalzinho>> acesso em 29/03/2020.

lembra-se que um fazendeiro contrário ao acampamento de Kandóia pagou uma pessoa para atirar contra a casa de um dos colonos que apoiava os Kaingang acampados. Em setembro de 2003, foi criado um GT de Identificação e Delimitação da TI Votouro/Kandóia/Faxinalzinho, porém este foi rapidamente paralisado, pois algumas das lideranças da TI Votouro se negavam a realizar os estudos sem a retirada dos acampados de Kandóia (BRASIL, 2010).

Alguns meses após a realização dos primeiros acampamentos em Kandóia, ainda no ano de 2002, Deoclides de Paula (filho de Batista Paulo) e atual cacique da TI Kandóia se mudou para o acampamento junto com Dorvalino Reféj Cardoso, antigo candidato a cacique nas eleições de 2003 na TI Votouro que, alias, foram organizadas pela FUNAI e mediadas pela Polícia Federal e Militar²²⁷. Elas opunham então Jacir De Paula e Dorvalino Cardoso²²⁸.

Após a chegada desse grupo de aliados (a turma de Deoclides e a de Dorvalino Cardoso) no acampamento Kandóia, uma disputa interna estourou entre o então cacique Dorvalino Fortes e Deoclides de Paula. Tal disputa terminou com a expulsão do antigo cacique e seu grupo de aliados (as turmas Kandóia, de Oliveira e Fortes) da comunidade. Dorvalino Fortes foi expulso junto à sua esposa Ângela Ferreira, Pedro Ferreira que era então “capitão” da comunidade e Valério de Oliveira, então “coronel” também foram expulsos assim como Luís da Silva (integrante da turma de Oliveira) que era então “policia”. No caso de Valério, Pedro e Luís, eles retornaram após cinco meses para Kandóia. Porém, a maioria dos integrantes das turmas Fortes e Kandóia se encontram até hoje fora de Kandóia. Malvina Fortes e seu marido Pedro Pinto também voltaram para Kandóia após alguns anos, quando sua filha maior, Cleci Shen Pinto casou-se com Deoclides de Paula, na época já cacique de Kandóia.

227 Como ressalta Ferreira (2007), nessas disputas, a FUNAI atua como arbitro cabendo a ela a resolução do conflito político interno. Nessa ideia de mediação, os órgãos indigenistas SPI e FUNAI instauraram nas TI kaingang o castigo chamado de “transferência”, isto é, o deslocamento de uma pessoa, seu grupo familiar ou sua parentagem inteira para outras TI, argumentando ser um meio de evitar a ampliação dos conflitos internos (FERNANDES, R., 2003). Nas últimas décadas, a TI Votouro tem sido alvo de várias intervenções da Polícia Federal dentro da TI sob o pretexto da necessidade de mediação dos conflitos internos. Em consequência dessas intervenções, muitos Kaingang encontram-se hoje encarcerados, muitas vezes sem o apoio jurídico necessário para encarar tais situações. Porque esses conflitos opõem os indígenas entre si, os Kaingang envolvidos não recebem o apoio institucional de organismos que costumam apoiar “a causa indígena”. As intervenções da PF, da BM (que às vezes são acionadas pelos próprios Kaingang) e de todo o aparato repressivo do Estado é mais um exemplo da sua hipocrisia com os povos indígenas. Pretendendo mediar conflitos, as instituições estatais assumem mais uma vez um papel protecionista utilizando o pretexto de que os indígenas não seriam capazes de resolver seus próprios conflitos, mas, os entrega e os abandona nas garras de um sistema prisional cruel e totalmente inadaptado às suas realidades.

228 Fonte: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/policia-intervem-para-garantir-eleicao-de-cacique-caingangue>> acesso em 29/03/2020.

O gráfico 2 nos mostra a organização política dos Kaingang na realização da retomada de Kandóia. A facção, o grupo maior, congrega turmas conformadas, como vimos por laços estreitos de consanguinidade e afinidade. Porém uma das turmas, lideradas por um chefe superior, a liderança principal, engloba as outras. Existem laços de parentesco, via aliança matrimonial, entre as diferentes turmas e suas lideranças, que fortalecem assim a facção. Efetivamente, as obrigações decorrendo das alianças matrimoniais fortalecem a união entre turmas diferentes e estabilizam assim a aliança política. As afinidades seladas entre as turmas Kandóia e Fortes superam as outras alianças, pois até hoje, nota-se um grande apreço entre por exemplo Dorvalino Fortes e Pedro Ferreira, isso, acreditamos que se deve à conformação de laços históricos de afinidade. Por exemplo, antigamente, os territórios de Votouro e Serrinha eram ligados por várias estradas utilizadas pelos Kaingang para se encontrarem.

A turma liderada por Deoclides de Paula chegou em Votouro após a extinção do Toldo Ventarra, os Kaingang oriundos de Ventarra e os residentes de Votouro foram inimizados pelo governo do estado, o que criou tensões e disputas que se mantiveram presentes tendo repercussões até hoje nas relações entre os Kaingang oriundos dessas respectivas famílias. Sem dúvida os elementos históricos não são capazes de explicar tais disputas na sua totalidade, porém, eles devem ser considerados, e não somente como um “agravante” da sua tradição, como se os Kaingang tivessem algum tipo de “predisposição” para brigar. A ação política dos Kaingang é atravessada por relações de parentesco que também se adaptam e reconfiguram diante das situações históricas e das iniciativas, interpretações e intencionalidades dos Kaingang. Nesse sentido, para termos uma ideia da pluralidade das dimensões que atravessam tais disputas, é imprescindível ouvirmos as interpretações e os significados que os Kaingang dão a esses conflitos. O cacique Deoclides de Paula nunca me comentou nada a respeito da disputa com Dorvalino Fortes, porém, nunca me impediu de falar com as famílias que eram aliadas do antigo cacique, pelo contrário.

Segundo alguns Kaingang, antigos aliados e afins de Dorvalino Fortes, o conflito estourou entre as duas lideranças porque uma das irmãs de Deoclides casou-se com um colono vizinho e engravidou. Respeitando as “regras do casamento tradicional kaingang”, o cacique, Dorvalino teria rechaçado esse casamento por ser proibida a união entre uma kaingang e um *fóg* e vice-versa. Dorvalino teria então pedido à jovem que se retirasse da comunidade. Deoclides, descontente com a decisão da liderança teria consolidado um grupo de afins com os Kaingang que ainda residiam na TI Votouro (irmãos, primos, tios e sobrinhos) para ajudá-lo a destituir Dorvalino Fortes e tomar o

cacicado. Segundo uma das Kaingang entrevistadas a esse respeito, parte da turma de Oliveira, antes aliada com Dorvalino Fortes, juntou-se a Deoclides de Paula nessa empreitada.

Na versão de Shen Pinto, filha de Malvina Fortes e esposa atual de Deoclides de Paula, Dorvalino Fortes teve que sair da aldeia, nas suas palavras: “por causa das folias da sua esposa.” Segundo ela, a esposa de Dorvalino ter-se-ia envolvido com outros homens de Kandóia que teriam sido castigados (com “cadeia” ou transferência), mas ela não teria recebido nenhuma forma de punição de parte do cacique, seu marido. Essa injustiça teria revoltado a comunidade que ter-se-ia levantado contra o cacique destituindo-o do poder, ao considerar suas decisões como desrespeitosas com a comunidade como um todo. Nas palavras de Shen: “Isso é desrespeito à comunidade, ele não castigava a mulher dele e ela tinha errado.” Shen ainda ressalta que não tinha sido a primeira vez que isso tinha acontecido com sua tia, ela lembra que teve que sair junto a sua mãe (Malvina Fortes, irmã de Dorvalino Fortes) e seu tio, da TI Votouro quando ela e toda sua família foram transferidas até Peikãr (Rio da Várzea) pelo mesmo problema, uns anos antes.

Embora as duas versões sejam contraditórias a respeito de quem teria errado: Deoclides, no primeiro caso, por defender sua irmã e Dorvalino, no segundo, por defender sua esposa, nas duas versões o papel das mulheres e das suas escolhas é significativo no que tange à estabilidade do poder político. Nas duas versões, por defenderem mulheres próximas (consanguínea ou afim, respectivamente irmã e esposa) que teriam cometido um erro, os caciques teriam faltado o respeito à comunidade que exigia que estas fossem tratadas da mesma maneira que qualquer pessoa que errasse. Nesse sentido, para Shen, a mulher do cacique tem a mesma responsabilidade que seu marido, deve se comportar de maneira exemplar. Ela mesma ressalta: “Por isso que eu não saio muito, não vou muito nos bailes, porque se eu errar, pode custar muito para toda a comunidade.”

O “favoritismo” relacionado às relações de parentesco é efetivamente muito criticado pelos Kaingang que não são beneficiados por tais arranjos. Porém, acredito que deve ser entendido mais como consequência das disputas políticas que como causa. Entretanto, tal desigualdade de tratamento pode, com certeza ser utilizada no intuito de desestabilizar o poder do cacique, e é, sem dúvida, por isso que Shen insiste tanto em manter um comportamento exemplar na comunidade. As interpretações dos Kaingang em relação às disputas entre Dorvalino e Deoclides são interessantes porque trazem à tona a responsabilidade que as mulheres têm na manutenção dos homens próximos a elas no poder, isto é, do seu grupo doméstico, pois as relações de afinidades entre genro-sogra e genro-sogra, além das que envolvem os filhos da esposa com o marido, implicam em uma série de responsabilidades de parte da liderança política para com a família da esposa, que em consequência

da aliança, torna-se também, parte da liderança. Dessa maneira, as mulheres incorporadas à liderança mediante alianças matrimoniais possuem a capacidade de desestabilizar o poder, podendo entre outras coisas, provocar conflitos sérios.

Longe de querer estabelecer aqui um modelo de estrutura da organização política dos Kaingang, trouxemos um exemplo etnográfico que nos permite apontar alguns elementos que nos parecem pertinentes para entender a constituição da TI Kandóia dentro do contexto político adverso ao qual seus integrantes estão sendo confrontados. Um dos elementos fundamentais é a utilização das tensões e rivalidades entre os Kaingang de parte dos não indígenas, sejam eles fazendeiros ou funcionários indigenistas. Vimos também que tais rivalidades podem ser criadas pelos próprios funcionários, como o que aconteceu no Toldo Votouro na chegada dos Kaingang de Ventarra. Ressaltamos porém a importância do princípio dualista característico das sociedades jê que entendemos, nos termos de Ricardo Fernandes (2004), não como um produto da sociabilidade, mas sim como condição para o estabelecimento de relações sociais. As relações (de aliança e afinidade) são possibilitadas pela complementariedade que inevitavelmente acompanha o dualismo. Para finalizar nossa genealogia da retomada, veremos como atuam esses dois princípios, (dualismo e complementariedade) em uma situação na qual os esforços da liderança estão orientados a reestabelecer um equilíbrio na comunidade para evitar o estouro de tensões e rivalidades historicamente provocadas ou reforçadas pela ação indigenista²²⁹.

3.4.3 Alianças matrimoniais e equilíbrio sociopolítico na TI Kandóia

Conforme vimos nos capítulos anteriores, a estrutura da organização política das comunidades kaingang foi consideravelmente afetada pelos processos coloniais e civilizatórios. A militarização das aldeias que iniciou com a política oficial dos aldeamentos a partir de 1845 e que se reforçou consideravelmente durante a época da ditadura militar, se expressa ainda hoje através dos nomes dados aos cargos políticos das lideranças kaingang, na maioria das TI. A TI Kandóia é organizada politicamente através de duas esferas de poder: a Liderança (o conjunto de lideranças comandadas pelo cacique) e o Conselho²³⁰ conforme apresenta a tabela a seguir:

229 Destacamos porém que os conflitos entre grupos kaingang não sempre são ou buscam ser apaziguados. Muitas vezes, o conflito constitui-se como motor da dinâmica social e política e proporciona a elaboração, construção e o desenvolvimento da ação política.

230 Sobre a origem do Conselho e a sua apropriação por parte da política indigenista no período do SPI, remeter-se ao capítulo 2.

Cargo	Funções	Qualidades esperadas
Cacique: Deoclides de Paula	<ul style="list-style-type: none"> - Relações com a política indigenista (CIMI, FUNAI, CEPI²³¹), com outros setores da sociedade e com as outras TI em relação à luta pela demarcação de terras e problemas judiciais. - Mediação com agentes externos à comunidade para elaboração de projetos visando o melhoramento da infraestrutura dentro da comunidade. - Resolução de conflitos internos - Mediação com os empreiteiros para trabalho fora da comunidade²³². - Gestão dos recursos coletivos - Nomeação do vice-cacique e do presidente do Conselho - Apoiar na organização de festas e/ou cultos dentro da comunidade 	<ul style="list-style-type: none"> - Estratégia. - Conhecimento das leis e do pensamento dos brancos. - Sentido de justiça: tratar tudo mundo por igual: Respeito. - Manter equilíbrio na liderança política.
Vice-cacique: Jair Sales	<ul style="list-style-type: none"> - Assume o papel de cacique quando o cacique não está na comunidade. - Idas a Passo Fundo e a Brasília nas reuniões sobre direitos indígenas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Respeito à autoridade do cacique - Aprender a mediar relações com os agentes externos à comunidade.
Coronel: “Panela” (filho de Adelaida de Paula)	<ul style="list-style-type: none"> - Superior do capitão: cuida dos assuntos internos à comunidade - Informa e auxilia o cacique - Pode ser mobilizado para reuniões fora da aldeia 	<ul style="list-style-type: none"> - Seriedade - Obediência e lealdade ao cacique - Responsabilidade sobre o capitão
Capitão: Giovani de Paula ²³³	<ul style="list-style-type: none"> - Cuida dos assuntos internos à comunidade. - Ajuda na organização de eventos que acontecem dentro da comunidade. 	<ul style="list-style-type: none"> - Tratar todo mundo por igual e fazer respeitar as leis internas - Comprometimento com a comunidade.

231 Conselho Estadual dos Povos Indígenas.

232 Como veremos mais adiante a comunidade conta com duas frentes de trabalho sazonais: as plantações de maçã intermediadas pelo cacique Deoclides de Paula e as plantações de cebola, mediadas por Silmar Paulo. Aprofundaremos essa questão no capítulo 5.

233 Em inícios de fevereiro de 2020, Silmar Paulo, primo-irmão do cacique assumiu o cargo após Giovanni ter-se separado da sua esposa Carla Fortes com quem logo voltou a se reconciliar em agosto de 2020.

Cabo: Romildo de Paula	<ul style="list-style-type: none"> - Tem as chaves da cadeia: é encarregado de prender os infratores (causas de abuso de álcool, violência doméstica, adultério, separação). - Passa de casa em casa para avisar dos acontecimentos na comunidade. (Encontros no posto de saúde, reuniões gerais da comunidade etc.) 	<ul style="list-style-type: none"> - Seriedade - Comprometimento com a comunidade.
Policiais (<i>poi</i> ou <i>poisi</i>) (4 ou 5)	<ul style="list-style-type: none"> - Ajudantes do cabo, vigiam a cadeia e o tronco e cuidam da tranquilidade da comunidade. 	<ul style="list-style-type: none"> - Respeito à autoridade superior - Seriedade e comprometimento com a comunidade.

Título	Funções
Presidente do Conselho: Marco de Oliveira (filho de Valério de Oliveira)	<ul style="list-style-type: none"> - Complementa o poder do cacique e o aconselha nas suas decisões. - Decide de sanções em relação a problemas internos (separação, adultérios etc.) quando o cacique não consegue decidir sozinho.
Conselheiros: 9 pessoas, a maioria ligadas à família de Valério de Oliveira e à igreja evangélica.	<ul style="list-style-type: none"> - Aconselham as lideranças e o cacique no bom funcionamento da comunidade e nos assuntos políticos externos.

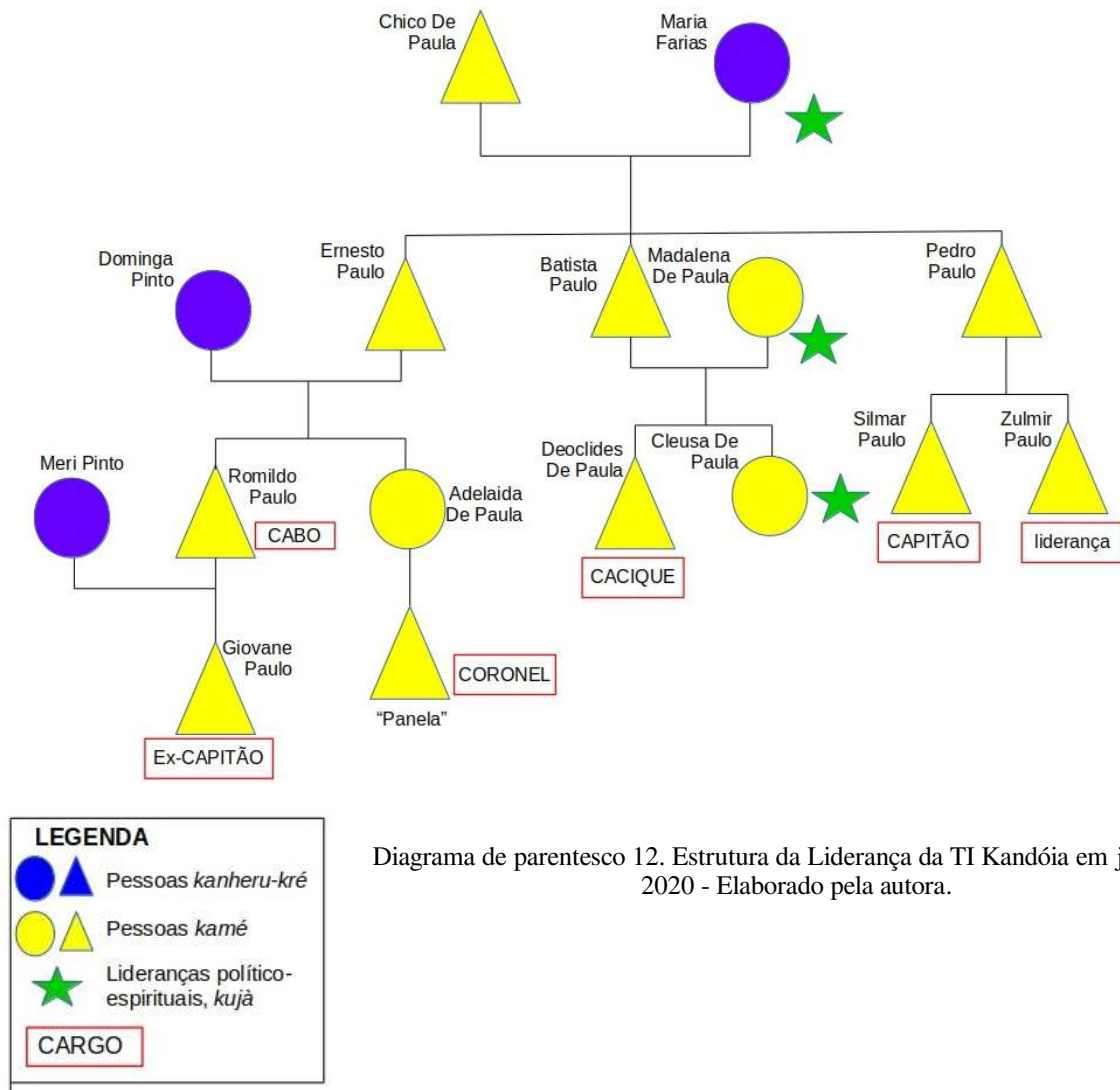
Tabela 1. As lideranças da TI Kandóia e suas responsabilidades em setembro de 2019.

A responsabilidade do cacique, como vemos baseia-se tanto na representação política quanto na gestão econômica dos recursos coletivos. Vimos no capítulo 2 como as estruturas políticas e econômicas tradicionais foram subsumidas às autoridades indigenistas e nesse sentido, é impossível entender a organização política kaingang sem considerar sua interseção com o sistema político estatal (FERREIRA, 2007, p. 249). O mesmo autor analisa a luta pelo poder nas aldeias terena como uma luta pelo exercício da “cogestão” dentro do Regime Tutelar, isso se deve em especial à presença dos órgãos indigenistas no seio das TI Terena que o antropólogo estuda. No caso específico da retomada kaingang, as autoridades indigenistas encontram-se ausentes da gestão política e econômica da aldeia, isso não significa porém, que a política desenvolvida pelo cacique não seja influenciada por elas.

Deoclides se mantém como cacique há mais de 15 anos. Retirou-se do cargo entre 2017 e 2018 entregando a responsabilidade para Luís da Silva, o homem mais velho da comunidade. Essa saída da liderança teve mais que ver com as perseguições políticas que Deoclides sofreu que com uma destituição de poder. A comunidade, insatisfeita com o papel assumido por Luís da Silva

exigiu que Deoclides assumisse o cargo novamente. O cacique consegue se manter na liderança até hoje e isso se deve a vários motivos. Um deles é relacionado com seu conhecimento, inigualável na comunidade, dos processos judiciais no que se refere à demarcação e outros assuntos legais nos quais os Kaingang estão envolvidos. Tal conhecimento das leis, dos advogados, assim como sua experiência na coordenação do CEPI e do Conselho Nacional dos Povos Indígenas (CNPI) o coloca, nos olhos dos outros Kaingang, como a única pessoa realmente capacitada para assumir a função de intermediário entre o poder judiciário e a comunidade²³⁴. Acredito no entanto que este não seja o único motivo da sua manutenção no cacicado. Primeiramente, através da tabela podemos ver que existe uma divisão – ligada às alianças políticas anteriores – na estrutura da liderança. A maioria dos cargos de lideranças (coronel, capitão, cabo) foram entregues a consanguíneos do cacique (primos paralelos, filho da sua prima e filho do seu primo) enquanto o Conselho é entregue a outra turma, considerada como potencialmente inimiga do cacique. Essa turma é composta por familiares do antigo aliado de Dorvalino Fortes, Batista de Oliveira.

234 Deoclides de Paula é hoje coordenador do CEPI, foi parte do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) e membro tutelar do CNPI de 2007 a 2013. Realiza esforços para “democratizar” esse conhecimento. Em agosto de 2019 foi organizado o I Encontro dos Caciques na TI Kandóia. Além de reunir lideranças kaingang de todo o RS, Deoclides incentivou homens e mulheres da comunidade em participar das reuniões, uma delas foi organizada por um advogado do Conselho de Missão entre os Povos Indígenas (COMIN) no intuito de explicar de forma simples e didática, os direitos dos povos indígenas e os ataques que eles sofreram ao longo dos últimos anos. Porém, em início de 2021, Deoclides foi retirado do cacicado constringido a entregar suas funções a Marcos de Oliveira, filho de Valério de Oliveira.



Além disso, essas duas famílias, que hoje constituem um novo grupo (através das alianças matrimoniais entre as filhas da família Fortes/Pinto e os integrantes da turma de Paula), também são divididas segundo sua pertença religiosa, e tem também sua expressão na organização espacial da comunidade. Os integrantes do grupo ligado a Valério de Oliveira são, na maioria, evangélicos enquanto a turma de Paula se definem como católicos. A comunidade – embora os Kaingang estejam confinados em dois hectares – é assim dividida em duas partes, de um lado mora a “facção” ligada a Deoclides de Paula e por outro a “facção” ligada a Valério de Oliveira, conforme indicamos no desenho abaixo. As antigas turmas Fortes e Kandóia moram no meio da comunidade. Nos casamentos que observei, a regra da uxorilocalidade não se aplica a todos os casos.

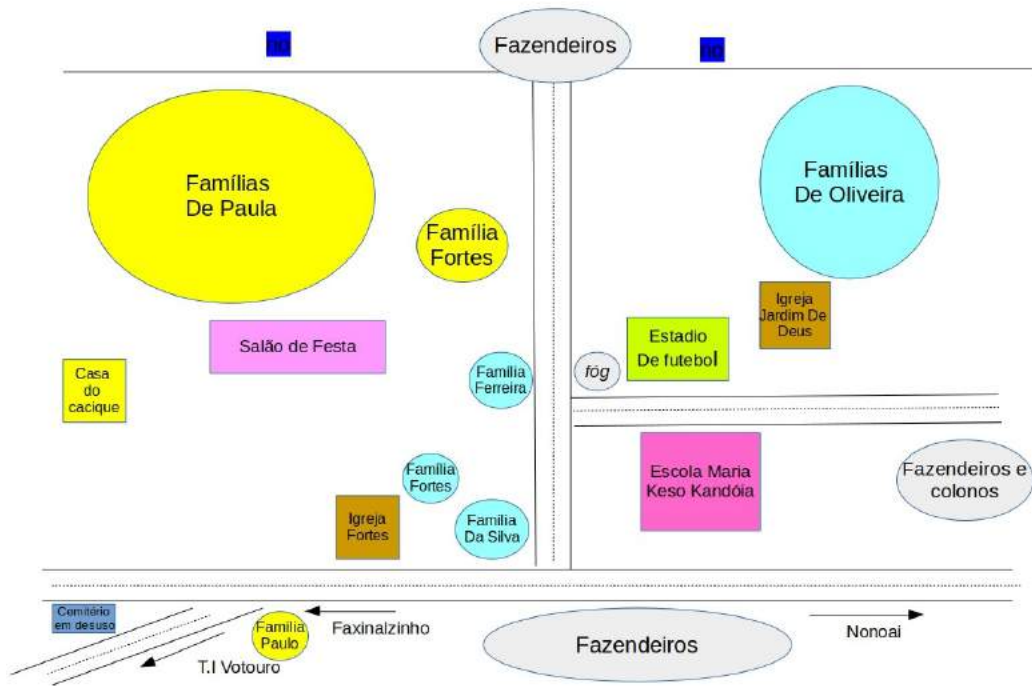


Gráfico 3. Mapa esquemático da comunidade Kandóia em abril de 2020 – Elaborado pela autora.

As mudanças de casas também acontecem com relativa frequência, mas, o espaço da aldeia é dividido conforme alianças políticas e pertencimento religioso, em uma configuração que se apresenta hoje na forma de uma divisão da aldeia entre as famílias de Oliveira, que preside o Conselho e cujos integrantes são majoritariamente evangélicos e moram à direita do campo do futebol; e de Paula, encarregada da Liderança e cujos integrantes são majoritariamente católicos e moram do lado esquerdo do campo do futebol. Vale lembrar que Deoclides é filho de Madalena de Paula, antiga *kujà* da comunidade, que faleceu em maio de 2017, e que está provavelmente a ponto de repassar seus *jãgré* e sua potencialidade para sua filha Cleusa de Paula. O catolicismo dos integrantes da família de Paula é, dessa maneira, profundamente vinculado às práticas xamânicas kaingang, como abordaremos mais adiante.

Em relação ao núcleo familiar Fortes, Malvina que hoje o encabeça, virou sogra do cacique porque há cerca de dez anos atrás, sua filha, Cleci Shen Pinto casou-se com Deoclides e mudou-se da TI Votouro para a TI Kandóia, logo após, Malvina e o resto da sua família chegaria também de volta a Kandóia. Dessa maneira, embora tal casamento não tenha sido planejado por ela, tem como resultado o progressivo reestabelecimento na liderança política do seu núcleo familiar, como vemos através do diagrama seguinte, multiplicaram-se as alianças matrimoniais (ou tentativas, pois os

casou com Deoclides de Paula) e genros (Deoclides de Paula, Jocelino Paulo, Giovani de Paula) e entre cunhadas (Idália de Paula e Cleci Pinto-Fortes, que hoje compartilham uma netinha chamada Fÿn). Isso não significa que as tensões entre as famílias desapareceram, pois estão permeadas por experiências históricas e fortes disputas, nesse sentido, estas alianças matrimoniais mais recentes demandam um esforço constante, por parte das duas famílias, para estabelecer pouco a pouco laços de afinidades e manter o equilíbrio na relação. Essas possibilitam assim por um lado a participação de Malvina e seu grupo nos assuntos políticos da comunidade e por outro, uma certa pacificação das tensões que ainda se manifestam, porém de forma mais sutil, entre os integrantes dessas duas famílias. Os primos e sobrinhos do cacique e ele mesmo, ao se tornarem genros de Malvina Fortes, se submetem a certas obrigações com ela, como por exemplo, garantir que ela esteja vivendo em uma casa confortável e que não lhe falte de nada. Além disso, através dessa aliança, Malvina e seu núcleo familiar tem como responsabilidade dar apoio às iniciativas do cacique, por exemplo, durante os encontros realizados pelo cacique com representantes indígenas e/ou não indígenas, são as mulheres de Malvina (filhas, netas e sobrinhas) que devem se encarregar da preparação da comida e do acolhimento dos convidados. Ainda, através dessa aliança, Malvina hoje está organizando um grupo de dança com suas netas chamado Keso Fi Kré em homenagem à Maria Keso Kandóia. Realizam apresentações durante os encontros políticos dentro e fora da comunidade e Malvina se responsabiliza – embora seja de maneira extraoficial e informal – pelos assuntos político-culturais da comunidade.

Como vimos até agora, a comunidade está “dividida” em vários aspectos: parte dos integrantes são evangélicos, outros identificam-se como católicos, os mesmos são ligados a famílias cujas lideranças ocupam cargos diferenciados na política. Os evangélicos, ligados à família de Oliveira são encarregados do Conselho enquanto que os homens de Paula cuidam da Liderança. O primeiro grupo mora ao lado esquerdo do campo de futebol enquanto o segundo grupo a sua direita. Por um lado, as alianças matrimoniais entre famílias marcadas por rivalidades históricas possibilitam um apaziguamento dos conflitos que no entanto se mantém latentes, entre as famílias Fortes e de Paula. São, sem dúvida, a forma mais eficaz de transformar inimizade em afinidade. Por outro lado, onde há divisões, desenvolvem-se mecanismos para evitar que o conflito ecloda. Vimos que a política interna estava dividida em duas estruturas diferentes, porém, complementares, ocupadas respectivamente por grupos familiares não aliados. Inclusive Pedro Ferreira, antigo e

nesse caso, com seu irmão, Dorvalino Fortes. Inclusive, chegou a repassar o seu sobrenome para uma das suas filhas, Carla Fortes.

maior aliado de Dorvalino Fortes, em junho de 2017 foi nomeado presidente do Conselho²³⁶, em uma tentativa, de parte do cacique, de equilibrar o poder. Embora mudem os integrantes da Liderança e do Conselho de forma frequente, a estrutura dualista do poder político permanece. A turma de Deoclides de Paula (principalmente consanguíneos) está a cargo do cacicado e a turma de Oliveira do Conselho. O Conselho é englobado pela Liderança e então pelo poder do cacique, mas tal estrutura dual do poder político permite estabilizar os conflitos latentes na comunidade. Em níveis religiosos, temos uma situação parecida: até pouco tempo atrás, antes do falecimento da *kujà* Madalena de Paula, realizava-se cada 13 de junho, a festa de Santo Antônio encabeçada por Madalena em homenagem a seu *jãgré*, e essa festa era considerada como a mais importante do ano para os familiares da *kujà*. Entretanto, os cultos evangélicos são hoje, os eventos os mais frequentes, assim como os bailes. O salão comunitário é nesse sentido, um espaço disputado para, por um lado, a realização de cultos ou festas da igreja evangélica, e por outro os bailes semanais ou mensais, geralmente organizados por integrantes da família de Paula. O cacique, Deoclides, é responsável por contentar os pedidos de todo mundo. É uma tarefa árdua, pois como apontamos, os conflitos e tensões não desaparecem, e a arte do cacique encontra-se na sua capacidade em englobar as divisões para não fazê-las eclodir.

Nesse sentido, mesmo que as tensões entre os grupos familiares opostos não se expressem em um conflito aberto, elas permanecem latentes nas relações sociais e políticas dos Kaingang, como já apontou Ricardo Fernandes (2003). As palavras da esposa do cacique, Shen, o explica quando afirma que caso Deoclides ou ela mesma cometesse um erro, a comunidade tiraria ele do cargo e colocaria outra pessoa. Deoclides, para se manter no cacicado tem que se esforçar para evitar centralizar demais o poder.

As disputas e os conflitos “internos” são resultados de uma articulação entre concentração territorial (confinamento) e uma gestão indigenista que fomentou a centralização política nas aldeias indígenas, estimulando assim a criação de aristocracias indígenas (FERREIRA, 2007). As divisões – entre evangélicos e católicos; unidades familiares e metades cosmológicas – ao mesmo tempo que são resultados dos processos históricos, também estão ancoradas na organização social tradicional kaingang.

Temos aqui uma situação na qual o cacique atua de modo a evitar que as tensões estourem, buscando equilibrar o poder com seus rivais potenciais, englobando-os na estrutura da organização política kaingang. Nem todos os caciques kaingang atuam dessa maneira, nem todas as

²³⁶ Em decorrência de uma doença, teve que abandonar o cargo alguns meses depois.

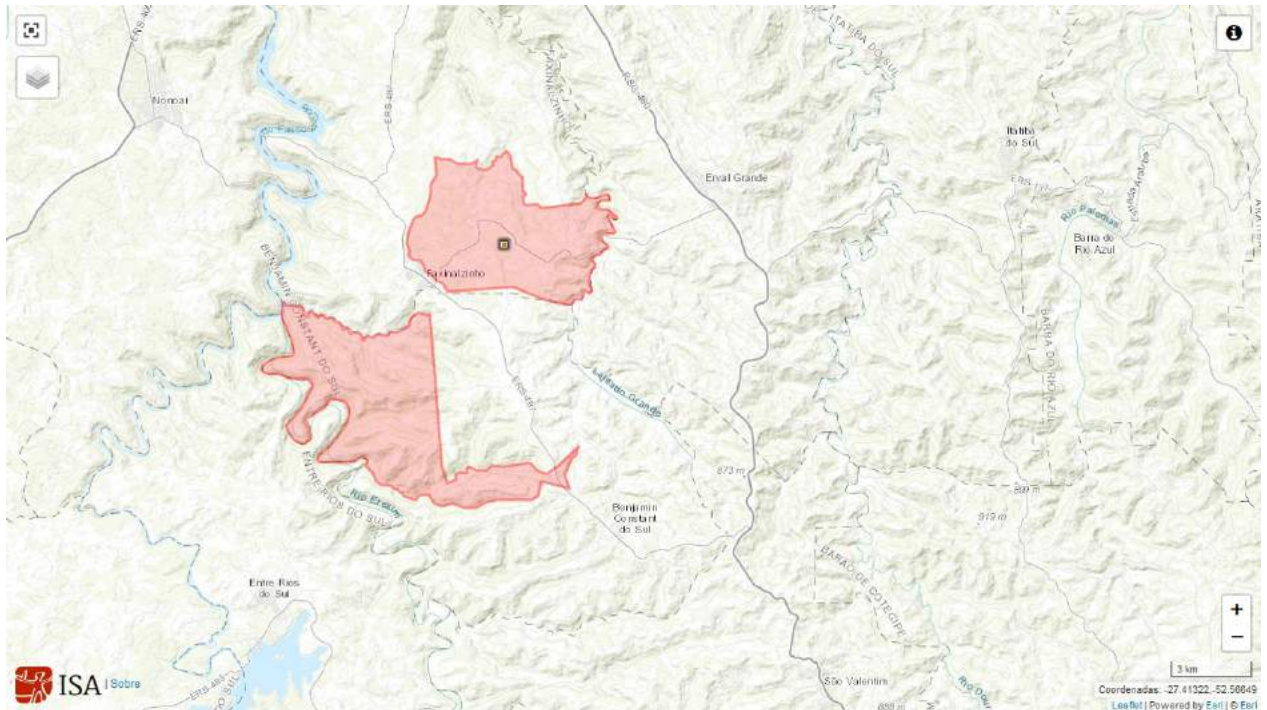
configurações da organização social e política são as mesmas nas aldeias kaingang. Tratando-se de uma retomada, onde a população se confronta cada dia com conflitos externos, manter os conflitos internos em um segundo plano parece, sem dúvida, a melhor opção para a maioria das lideranças kaingang na comunidade, mesmo que todas elas não concordem com todas as decisões do cacique. Assim, o cacique, sendo impulsionado notadamente por sua esposa, busca, mediante vários mecanismos (divisão dos cargos de lideranças entre famílias historicamente “rivais”, delegação da liderança político-cultural, ajuda na organização dos cultos evangélicos, etc.) equilibrar o poder com a finalidade de garantir uma harmonia política que permita à comunidade enfrentar a violência externa. Estamos analisando aqui um caso particular que não pode ser generalizado, e no nosso caso, em vez de vivificar as feridas deixadas pelos processos de (des)territorialização, a atuação indigenista e as disputas “internas” que neles se originaram, Deoclides de Paula, esforça-se junto às outras lideranças, em buscar diversas maneiras de estabelecer um equilíbrio social e político na comunidade.

Efetivamente, embora as tensões estejam latentes, a comunidade se mantém unida diante do contexto adverso que os Kaingang têm enfrentado nos últimos dezoito anos em relação às forças políticas, econômicas e jurídicas na região. Um pequeno exemplo dessa adversidade é a criação em 2003 do “Movimento Pró-Faxinalzinho”, por parte de alguns moradores do município que, desde então, segundo a imprensa local: “luta para provar que a localidade nunca foi área indígena, mas fazia limite com a Reserva de Votouro em Benjamin Constant do Sul²³⁷.”

Voltando à situação jurídica do processo de demarcação da TI Kandóia, após a paralisação do primeiro GT, os estudos de delimitação da TI Votouro/Kandóia seguiram a partir de julho de 2004 quando a Portaria 961 foi publicada. Durante uma reunião realizada em 15 de abril de 2005 entre a Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI e o coordenador do GT, os Kaingang da TI Votouro, os Kaingang da retomada de Kandóia, as antigas lideranças Kaingang da retomada (entre elas, Dorvalino Fortes), representantes das prefeituras municipais de Faxinalzinho e Benjamim Constant do Sul, representantes do COMIN e do Ministério Público Federal (MPF), os resultados

237 Fonte: ver nota 231.

do trabalho do GT foram apresentados e chegou-se a proposta atual²³⁸: a TI Votouro/Kandóia poderia ser demarcada com uma superfície de 5.977 hectares²³⁹, conforme o mapa a seguir.



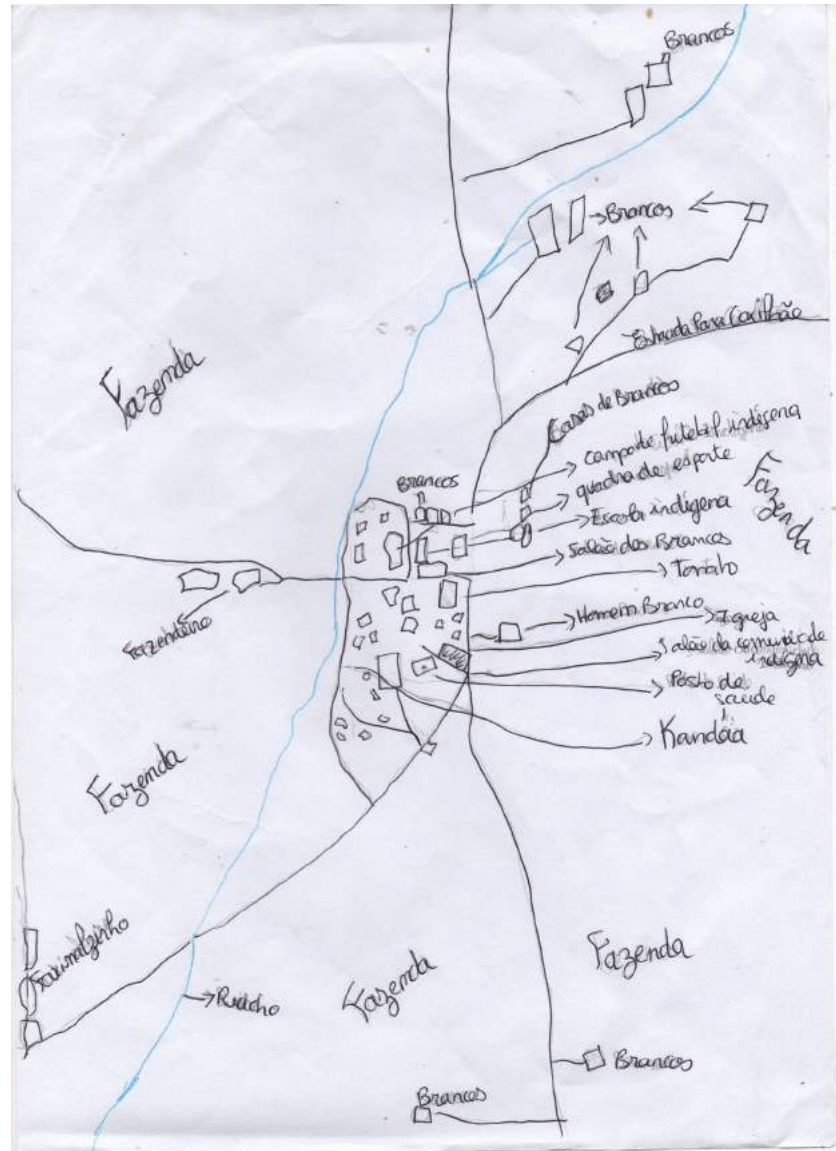
Mapa 5. TI Votouro/Kandóia delimitada segundo o GT da FUNAI (2010)²⁴⁰

238 Segundo é apontado na Medida Cautelar de Exibição Nº 2008.71.17.000262-0/RS (publicada em julho de 2008 no Diário Eletrônico da Justiça Federal da 4ª região), a Portaria 1403, de 10 de novembro de 2006, constituiu um novo GT para realização de estudos complementares da TI Votouro/Kandóia. Outras duas portarias, uma de 2007 (Portaria nº 1087, de 06/11/2007) e outra de 2008 (Portaria nº 82 de 23/01/2008), foram lançadas com a finalidade de realizar o diagnóstico fundiário da Terra Indígena. A medida cautelar citada acima tratava, entre outras questões, da solicitação à FUNAI para apresentar todos os documentos relativos ao processo administrativo de identificação da TI Votouro/Kandóia no prazo de 60 dias, sob pena de aplicação de multa diária de R\$1.000 por atraso na entrega. No entanto, ressalta-se que tal medida cautelar foi um pedido dos moradores e agricultores que ocupam as terras dos indígenas e que seriam incorporadas na delimitação do território Kaingang. Eles queriam ter acesso aos documentos que indicavam os procedimentos que estavam sendo realizados. Após prorrogações de prazos e inclusão de novos profissionais para integrar a equipe, o Relatório de Identificação e Delimitação da TI Votouro/Kandóia foi apresentado em 2010 com todos os seus estudos complementares, tendo o seu resumo sido publicado em 24 de fevereiro de 2010, no Diário Oficial do RS. Em 31 de agosto de 2010, por meio da Apelação Cível Nº 2008.71.17.000262-0/RS, a Associação de Moradores do Município de Faxinalzinho (ASMOF) e outros solicitaram novamente que a FUNAI expusesse o procedimento administrativo que estava sendo elaborado para a demarcação da TI Votouro/Kandóia, já que os moradores desejavam ter acesso a estes documentos, reiterando pedido já feito anteriormente. Fonte: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=rs-violencia-e-criminalizacao-marcam-luta-indigena-kaingang-pelo-seu-territorio>> acesso em 30/03/2020.

239 O Grupo Técnico de diagnóstico fundiário indicou a existência de 304 laudos de ocupações de não indígenas nas áreas da TI Votouro/Kandóia. Das ocupações que se localizam no interior da área indígena, 161 ficam no município de Faxinalzinho e 141 em Benjamin Constant do Sul. Em Faxinalzinho, encontra-se a maior parte das ocupações sem titulação. Fonte: ver nota 243.

240 Fonte: <<https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/4179>> acesso em 30/03/2020.

Porém, desde então, a comunidade está à espera da Portaria do Ministério de Justiça que permitiria encaminhar a delimitação, demarcação e por fim a homologação da TI Kandóia. Como veremos no próximo capítulo, os Kaingang se empenharam em pressionar o Ministro da Justiça para que aprovasse o relatório que até hoje se encontra engavetado. O panorama político atual, notadamente com o Parecer da Advocacia Geral da União (AGU) 001/2017 conhecido também como a tese do “Marco Temporal”, torna ainda mais difícil a luta pela demarcação e os Kaingang de Kandóia vivem até hoje em uma situação muito precária. Conforme podemos ver no mapa desenhado pelo jovem Leomar Garcia (filho de Cleci Shen Pinto), os Kaingang estão rodeados de fazendas, inclusive dentro dos 2 hectares cedidos pelo governo do estado residem moradores não indígenas.



Mapa 6. Comunidade Kandóia – Elaborado por Leomar Garcia em agosto de 2019

A comunidade conta com uma escola estadual: a escola de ensino fundamental rebatizada no ano de 2018 como a escola “Maria Kandóia Keso”, onde três professoras, uma merendeira e uma faxineira da comunidade trabalham. A diretora da escola e uma das professoras são não indígenas e residem na cidade de Faxinalzinho. As relações entre as duas funcionárias públicas e a comunidade são relativamente cordiais. O posto de saúde indígena foi reconstruído em agosto de 2017 pelos Kaingang após a estrutura antiga ter caído em desuso. Uma nova médica assumiu o cargo após o falecimento do antigo médico. Essa, muito bem quista pelos Kaingang sofreu, em menos de 3 meses de atuação, uma emboscada na estrada que liga a cidade de Faxinalzinho à TI

Kandóia. Os Kaingang relatam que a jovem, que estava dirigindo, foi cercada por um carro e ameaçada por dois homens que a incentivaram a deixar o seu cargo. No posto de saúde, trabalham uma enfermeira Kaingang, Juliana de Paula, no entanto, mora na cidade de Faxinalzinho; um agente de saúde indígena e um motorista contratado pela SESAI. As condições de saneamento na aldeia são péssimas, até finais de 2017, não havia banheiros e nem chuveiros na comunidade, uma situação de precariedade extrema considerando que, devido ao confinamento nos dois hectares cedidos pelo governo do estado, os Kaingang não podem tomar banho nos rios que, no entanto formam parte do território reivindicado, sob o risco de serem violentados pelos fazendeiros ou colonos, ou porque as águas estão poluídas. Em outubro de 2017, a SESAI disponibilizou recursos para a construção de 5 banheiros (com chuveiros e WC) dentro da TI, porém, como apontam os Kaingang, 5 banheiros para mais de 350 pessoas, não são condições de saneamento e higiene adequadas para as 110 famílias, incluindo 170 crianças, que moram na comunidade.

Grande maioria dessas crianças nasceram na TI Kandóia, eles têm seu umbigo enterrado nesse território. A partir da relação carnal que se estabelece com o enterro do umbigo, quando nasce a criança, a terra é considerada como a guardiã da memória dos antepassados e da história do povo kaingang (BRAGA, 2015). Abordaremos nos próximos capítulos os vínculos que os Kaingang (re)estabelecem com o território de Kandóia a partir das relações sociais que seus habitantes tecem com sua memória e entre si (LEFEBVRE, 1974).



Fotografia 29. Cleci Shen Pinto na TI Kandóia, agosto de 2018 - Billy Valdes.

Ressaltamos neste extenso capítulo a importância da história dos kaingang na região conhecida como Votouro em uma tentativa de articular a memória dos Kaingang com elementos da historiografia. Apontamos a probabilidade do *p'ai mág* Votouro – e sua descendência – ser parente do *p'ai mág* Candói que lutou veementemente contra os aldeamentos e a monogamia na região de Atalaia. Dessa maneira, observamos a importância das relações de parentesco, notadamente através dos casamentos, para a elaboração de alianças políticas, e nesse sentido, ressaltamos a poligamia como sendo uma estratégia política de expansão do grupo de afins. Logo, abordamos os diversos processos de territorialização e desterritorialização dos grupos kaingang que hoje habitam a TI Kandóia, a saber, por um lado, a retirada dos descendentes do cacique Votouro na década dos anos 1920 e, por outro, a extinção do Toldo Ventarra, o que levou ao deslocamento de várias famílias até o então Toldo Votouro. Nestes processos, os Kaingang foram utilizados pelo governo do estado tanto em guerras, quanto como mão de obra superexplorada notadamente na extração de madeira. Apontamos assim para a consolidação da colonialidade do poder no sul do Brasil em relação às populações kaingang como diretamente relacionada com a instituição do Regime Tutelar. Tais deslocamentos forçados, acompanhados por uma ação indigenista tutelar, forjaram a aparição e/ou

a consolidação de disputas entre grupos familiares como também intrafamiliar. No contexto da retomada de Kandóia, que estudamos aqui, o princípio do dualismo e da complementariedade característico das sociedades jê atua como catalisador e estabilizador dessas tensões provocadas pelos processos históricos. Lideranças políticas e mulheres indígenas buscam, diante do contexto político adverso, equilibrar o poder através das alianças matrimoniais, mas também em outros âmbitos da vida coletiva como por exemplo, através da liderança política ou da gestão das atividades religiosas e culturais. Embora as relações entre facções permaneçam assimétricas, pois a facção opositora é englobada pela que detém o poder político-econômico, os Kaingang utilizam e mobilizam, neste contexto, as divisões como estabilizadoras das relações sociais, mais do que como motivo de conflito. Veremos no capítulo 6 como as identidades e a memória na TI Kandóia se reconstróem sendo estas atravessadas pelo princípio do dualismo proporcionando porém a elaboração de novos significados que visam ao estabelecimento e o fortalecimento de uma comunidade que compartilha processos históricos, memórias e símbolos, criando assim uma série de significados para as futuras gerações. Mas, por agora, no próximo capítulo, veremos quais foram as estratégias dos fazendeiros, apoiados pelo governo municipal e estadual, e respaldados pela imprensa oficial, para deslegitimar o acesso dos Kaingang ao seu território ancestral. Apontaremos assim as estratégias recentes dos fazendeiros e do governo para fomentar o esbulho do território e da história dos Kaingang. O capítulo 4 desse trabalho visa também entender a profundidade dos vínculos que os Kaingang tecem ou voltam a tecer com seu território, notadamente através dos significados que são dados às marcas territoriais ancoradas em sua memória.

Capítulo 4

Devastar o território para eliminar os indígenas: Políticas genocidas e memória da floresta em Kandóia

*Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!
 Mas caio da vida e da morte
 E range o armamento contra nós.
 Mas enquanto eu tiver o coração aceso
 Não morre a indígena em mim
 E nem tampouco o compromisso que assumi
 Perante os mortos
 De caminhar com minha gente passo a passo
 E firme, em direção ao sol.
 Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro
 Carrego o peso da família espoliada
 Desacreditada, humilhada
 Sem forma, sem brilho, sem fama.
 Mas não sou eu só
 Não somos dez, cem ou mil
 Que brilharemos no palco da História.
 Seremos milhões unidos como cardume
 E não precisaremos mais sair pelo mundo
 Embebedados pelo sufoco do massacre
 A chorar e derramar preciosas lágrimas
 Por quem não nos tem respeito.
 Eliane Potiguara (2004, p. 102-103)*

The pen is a weapon; it can discharge volleys of meaning hurled toward the bull's eye of truth; it can deafen the ear with the roar of a people's voice clamoring for justice. It can kill lies emitted in ink from oppressor's presses making beasts of holy men justifying their slaughters [...], Sarah Webster Fabio e The Black Panthers²⁴¹.

A memória coletiva dos moradores não indígenas da região de Faxinalzinho está arraigada com um imaginário que veicula a ideia que o território ocupado por eles nunca foi habitado por indígenas. Esta memória se construiu e se perpetua na reprodução da invisibilização da história dos povos originários e no seu apagamento, seja ele material ou simbólico. A produção do esquecimento é pois, uma das tecnologias da colonialidade e assegura sua reprodução enquanto matriz de dominação inserida na estrutura de poder mundial atual. Como já destacamos, para Aníbal Quijano (2002, p. 4), o padrão de poder oriundo da colonização europeia articula-se entre a colonialidade, que se configura a partir da ideia de raça como linha transversal da dominação social; o capitalismo, como padrão universal de exploração; o Estado como instituição centralizadora do controle social e

241 Poema de Sarah Webster Fabio e as Panteras Negras chamado "Free By Any Means Necessary", escrito em 1968. Disponível: <<http://rapdj.tripod.com/thoughts1.htm>> acessado em 03/11/2020.

da autoridade coletiva; e com o eurocentrismo, como força hegemônica de controle da subjetividade. Essa articulação se expressa também no exemplo etnográfico a seguir, pois é uma minoria de fazendeiros e colonos descendentes de imigrantes europeus, apoiada por representantes do Estado e respaldados pela imprensa local, regional e em certa medida nacional, que molda, transforma, nega ou reinventa a história local, mas que por sua vez, está inserida e submetida às regras do mercado mundial capitalista²⁴².

Neste capítulo ressaltaremos a importância do território conhecido hoje como Kandóia para os Kaingang, vendo como os vínculos com este local se expressam através das suas narrativas históricas, assim como na continuidade e na reinvenção de práticas sociais associadas à sua história. Os lugares de memória que apresentaremos aqui são locais que os Kaingang consideram como sagrados²⁴³ e, portanto são lugares cujos significados permeiam a construção das pessoas e de suas identidades individuais e coletivas. Efetivamente, a região de Votouro está cheia de marcas territoriais que fazem referência à presença antiga dos Kaingang e dos seus antepassados na região. Não é casualidade, aliás, se, justo após a iniciativa de retomada do território de Kandóia por parte dos Kaingang, no início dos anos 2000, os fazendeiros, colonos e moradores da região se organizaram para impedir a demarcação da Terra Indígena Votouro/Kandóia/Faxinalzinho. Sabendo que estas marcas territoriais, assim como as próprias memórias e histórias de vida dos Kaingang – ambos elementos associados à ancestral presença indígena na região – facilitariam a delimitação e demarcação do território, os colonos e habitantes da região se negaram a prestar depoimentos ou reescreveram a história nos documentos e no próprio território, tornando invisível a presença indígena, apagando-os da memória coletiva. Para Halbwachs (1997), a memória individual é sistematicamente influenciada pelo contexto social no qual se insere e nesse sentido, cria-se uma memória de grupo, coletiva, que supera as memórias individuais dos seus integrantes. O historiador Pierre Nora (1978, p. 398), define a memória coletiva como a lembrança ou o conjunto de lembranças conscientes ou não, de uma experiência vivida e/ou mitificada por uma coletividade

242 Alguns agricultores da região são chamados de “produtores integrados”, vendem sua produção para empresas ou frigoríficos que previamente têm-lhe fornecidos grãos, aves e agroquímicos que logo são descontados da sua produção. Este sistema tem demonstrado ao mesmo tempo uma dependência cada vez maior desses produtores em relação a tais empresas multinacionais, o que favorece uma exigência de produtividade de parte dos produtores cada vez mais alta. Sobre o tema, ver o documentário “Corda no Pescoço” da ONG Repórter Brasil acessível aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=roaHOYLZG_Y> acesso em 11/04/2020.

243 No decorrer do capítulo detalharei a que se refere essa noção de “sagrado” mobilizada na situação etnográfica. Não é do interesse da pesquisa aqui, aprofundarmos nas teorias clássicas da antropologia do sagrado (DURKHEIM, 1989; LÉVI-STRAUSS, 2002; DOUGLAS, 1991), mas sim, entender como este conceito está sendo utilizado pelos Kaingang, que apropriando-se da linguagem antropológica, buscam legitimar sua presença no território. Um movimento parecido foi notado em relação ao conceito de “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

viva, da identidade na qual o sentimento do passado forma parte. No caso abordado aqui, a memória coletiva dos habitantes da região de Votouro se (re)constrói com base num processo de produção do esquecimento e de apagamento das memórias individuais. Os pais e avós dos não indígenas que moram na região conviveram com os Kaingang desenvolvendo com eles também relações de compadrio.

Dessa maneira, aqui, o apagamento da história indígena se reatualiza na história oficial através de narrativas cujos autores omitem deliberadamente sua própria convivência com os Kaingang. No intuito de inviabilizar os processos demarcatórios e deslegitimar as demandas dos indígenas, os moradores da região de Faxinalzinho modificam a história – através dos seus discursos, e também, de documentos oficiais – e se empenham em destruir as marcas territoriais que fazem referência à ancestralidade, à memória e também que possibilitam a reprodução das práticas socioeconômicas atuais dos Kaingang.

Além disso, diversas estratégias são utilizadas com o objetivo de retirar os Kaingang de seu território. Esta combinação de mecanismos e dispositivos que visam o extermínio da presença indígena na região constitui-se como um conjunto de práticas genocidas ao serviço dos interesses do capitalismo colonial/moderno. Entre essas ferramentas encontram-se as estratégias mais clássicas que já abordamos anteriormente, como a cooptação de outras lideranças indígenas, a violência física, as mutilações do território e dos corpos das mulheres, as intimidações e a atemorização. Mas, destacam-se também, mecanismos que visam a produção do esquecimento e a construção de uma memória social e coletiva não indígena, inclusive direcionada para os mesmos indígenas. Trata-se do apagamento da história através da destruição do território e a consequente transformação da paisagem. Para os povos de tradição oral, a paisagem é o espaço onde se escreve a história (SANTOS-GRANERO, 2004). A memória se constrói a partir das marcas inscritas no território. Assim, cortar uma árvore corresponde, para essas populações, algo tão desastroso quanto a queima de arquivos históricos para populações que enraízam seu conhecimento na escrita (NEVES, 2006).

Na primeira parte do capítulo, abordaremos a forma com a qual os colonos e fazendeiros modificam a história da região, seja através dos seus depoimentos durante os processos de demarcação de terra, seja, nos documentos oficiais e na imprensa. Dessa maneira, veremos como os poderes locais estão articulados na tentativa de expulsar mais uma vez os indígenas de suas terras constituindo uma política genocida que tem sua expressão na destruição do território e principalmente das marcas territoriais associadas à história. Essas referências territoriais também,

possibilitam a (re)produção de relações sociais, econômicas e cosmológicas dos Kaingang, o que abordaremos no segundo ponto. Contudo, a memória dos Kaingang que permeia suas práticas territoriais e identitárias se expressa no entrelaçamento da experiência do esbulho, da resistência e das trajetórias de vida dos *kofá*. Este capítulo tem como objetivo, por um lado, testemunhar esse entrelaçamento e por outro, denunciar as práticas e a política genocida dos representantes das instituições estatais brasileiras submetidas e alimentadas pelo capitalismo.

4.1 Colonialidade do Poder e Necropolítica em Kandóia

É importante salientar que o negacionismo histórico de parte dos colonos e fazendeiros da região de Faxinalzinho está diretamente relacionado com o processo jurídico que visa à demarcação da TI Kandóia. É dentro deste contexto que se desenvolvem práticas de apagamento da história indígena na região, através da falsificação de documentos, a invenção de narrativas que negam a presença dos Kaingang e a afirmação de símbolos que se sobrepõem aos que ancoram a história indígena no local. À (re)invenção da história, encontram-se associados múltiplos mecanismos de amedrontamento, incluindo violências físicas, com a finalidade de expulsar os Kaingang do seu território. Tais violências são respaldadas pela imprensa regional que elabora matérias tendo como base a imaginários coloniais que fomentam a reprodução de uma necropolítica enraizada em um racismo estrutural (MBEMBE, 2016). É o que abordaremos neste primeiro ponto do capítulo.

4.1.1 Apagar a história para ficar com a terra

Em janeiro de 2020, na TI Nonoai, o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia relatou para mim uma conversa sua com Dinarte Torres, filho do antigo “fiscal dos índios”, que atuou por 30 anos no Toldo Votouro. Conforme o *kujà*:

No início da retomada, eles [as lideranças kaingang] fizeram uma reunião, levaram 2, 3 daqui [de Nonoai], eu, outro que mora no Pinhalzinho e mais um, nós fomos em 3 e ficamos discutindo se era Terra Indígena. Daí eu fui falar com Dinarte e ele disse: “Eu nunca ouvi falar, nunca soube que era aqui nos pontos, no Faxinalzinho, eu nunca soube que era Terra Indígena”. Daí eu disse para ele: “Dinarte, desculpa, eu te conheço desde criança, desde piá, nós se criamos juntos! Você conte a verdade! Não era verdade que morava aqui o velho Foki²⁴⁴? Ele não morava aqui na Kandóia? O finado Foki? Você conheceu ele.” Ele ficou sem jeito, eu segui falando: “já conheci ele na época que teu pai mandava, mandava no poder indígena e você está dizendo que aqui nunca foi, mas, eu vi índio morando aqui, tinha mais de 4 moradores aqui no Faxinal e essas regiões.” E ele abaixou a cabeça. “Então você tem que falar a verdade!” (Jorge Kagnãg Garcia, janeiro de 2020, TI Nonoai).

244 Não consegui identificar quem era o velho Foki. Segundo Kagnãg, trata-se de um Kaingang casado com uma esposa que não podia ter filhos, o casal morava na época no Votouro Velho, e Foki era parte da liderança de João Domingos Kandóia.

Lembramos que Dinarte foi amamentado por uma mãe de leite kaingang, Maria Keso Kandóia que alimentou o colono porque sua mãe biológica tinha “o peito seco”. Dito de outra maneira, se Dinarte Torres sobreviveu, foi graças a uma mulher kaingang. Nas sociedades kaingang, todas as crianças que uma mulher amamenta são consideradas *kosi* (filhos), pois o leite materno é responsável pela inserção da criança na rede de parentesco (CARVALHO ROSA, 2011). Nesse sentido, os relatos de Dinarte sobre a inexistência da presença indígena na região de Faxinalzinho são para os Kaingang vistos como mentiras inaceitáveis e indignantes, suas palavras expressam uma falta de reciprocidade e reconhecimento em relação à Maria Keso Kandóia e a todos eles, conforme Malvina Kafey Fortes expressou em maio de 2014:

Ele [Dinarte] foi criado pela Maria Kandóia, ela que alimentou ele porque sua mãe não tinha leite, e agora viu, eles mentem, negam. O mesmo Torres, ele foi meu padrinho, ele me apadrinhou e agora eles dizem que aqui nunca foi indígena, eles mentem, tu viu. (Malvina Kafey Fortes, agosto de 2017, TI Kandóia).

Os testemunhos dos colonos não provêm então de uma falta de informações sobre a presença indígena na região. Todos eles conhecem muito bem a história, seus pais e avós conviveram de fato com os Kaingang, inclusive muitos deles chegaram a explorar a mão de obra indígena em suas lavouras. Porém, essa convivência histórica é silenciada e negada de forma estratégica de acordo com o medo dos colonos em perderem as terras que tomaram dos indígenas. Dessa maneira, durante o período dos estudos de identificação e delimitação da TI, a grande maioria dos habitantes não indígena da região de Faxinalzinho se negou a dar depoimentos, ou, caso o fizessem, ocultariam a presença indígena na região, prestando assim falsos testemunhos para os antropólogos contratados pela FUNAI. Tais depoimentos são respaldados pelas narrativas históricas oficiais que podemos encontrar no sitio de internet da prefeitura de Faxinalzinho. Na rubrica do “histórico da cidade”, a história começa em 1916 pela chegada de “desbravadores provindo de Nonoai”. Reproduzimos abaixo a totalidade do “histórico da cidade” publicado no sitio de internet da prefeitura de Faxinalzinho:

Os primeiros desbravadores, provindo de Nonoai, estabeleceram-se às margens do Arroio Pinheiro, pelos idos de 1916, logo após varias famílias chegaram a Votouro, mais adiante vieram famílias de origem italiana, estabelecendo-se em Faxinalzinho, com a emancipação aumentou a população da cidade. A região era coberta de mata, muitos pinheiros, cedros, grápias, angicos, etc. Havia na mata uma clareira grande que foi chamada de Faxinal Grande, nome que conserva até hoje e onde há uma comunidade com o mesmo nome; em contraste, havia outra clareira menor de mato raso, que foi chamada de Faxinalzinho, daí o nome. Os colonizadores primitivos usavam essa clareira como área comum de pastoreio. Além da sede e de Faxinal Grande, há ainda as comunidades de Coroados, Votouro, Coxilhão, Tope da Serra, Coxilhão Pompéia, Rincão dos Menezes e Linha Quatro. A região por muito tempo foi povoada por grande número de famílias que na maioria praticavam agricultura de subsistência, com a precariedade, na década de 70, proveio um

bom número de agricultores, que premidos pelo minifúndio dos seus locais de origem, compravam as terras de diversas famílias, cada um, deslocando essas famílias para cidades da região. Começaram então a mecanização da lavoura, no que foram seguidos por antigos proprietários do lugar, na época foi montada no distrito de Faxinalzinho uma cerâmica e uma madeireira, posteriormente construída postos de recepção e beneficiamento de grãos e comércio em geral que alavancou a economia do município²⁴⁵.

Como vemos, tal relato omite os indígenas da história da região de Faxinalzinho. Primeiramente, porque a história começa em 1916, dois anos antes da demarcação oficial do Toldo Votouro, como relatado no terceiro capítulo. A história anterior a esta data está sendo omitida pela história oficial. Além disso, em nenhum momento da narrativa, os indígenas são mencionados, nem como “selvagens”, como costumam sê-los em outras narrativas históricas. Dois detalhes, porém, indicam a presença kaingang na região ocupada pelos “desbravadores” e logo pelos imigrantes europeus. O primeiro, é a menção da vegetação nativa, da mata de araucária, das grápias, dos angicos, *ka rug mág*, e dos cedros, *fó*, todas, e principalmente a araucária, *fág*, são árvores com as quais os Kaingang costumam se relacionar, seja na utilização dos seus frutos e sementes para sua alimentação, seja para elaboração de rituais como o *kiki* (CRÉPEAU e ROSA, R., 2018), ou também na utilização das suas folhas para a elaboração de remédios tradicionais *vēnh-kagtã*. O outro detalhe diz respeito aos nomes de duas das comunidades mencionadas no histórico da cidade, Coroados e Votouro. Os dois nomes fazem referência aos Kaingang, pois “coroados” era um etnônimo dado aos Kaingang durante o século XIX pelos colonizadores (missionários, aventureiros e militares) referindo-se ao corte de cabelo dos indígenas que tinham o cabelo “tonsurado em forma de coroa” (MABILDE, 1983) enquanto Votouro, como já apontamos no capítulo anterior, é o nome do antigo cacique kaingang que habitava a região²⁴⁶.

A história veiculada pela prefeitura de Faxinalzinho, embora omita os Kaingang da construção da região – inclusive na sua dimensão econômica, pois os Kaingang como apontamos, foram explorados nas lavouras dos colonos, na extração de madeira e na abertura de estradas – oficializa uma história local que rejeita a presença indígena, dando volta à história de maneira a que sejam os Kaingang que apareçam como invasores. Ademais, através dessas narrativas, além de negar a história indígena, os órgãos oficiais invisibilizam também as experiências de despojo vividas pelos Kaingang na década de 1920. Tais estratégias de mudança de narrativas históricas oficiais

245 Fonte: <<https://www.faxinalzinho.rs.gov.br/pg.php?area=HISTORIA>> acesso em 07/04/2020.

246 Mota (2008, p. 13-14) relata que foi durante o século XIX que os Kaingang foram chamados de “Coroados”. Na guerra de conquista levada a cabo pelas forças militares e missionárias, foram dado novos nomes aos espaços conquistados, mas também às pessoas alvos da dominação colonial em um momento em que se buscava sua dissolução na sociedade nacional. O historiador ainda aponta a partir dos registros historiográficos do frei Luiz de Cimitile e Alfredo E.Taunay que os Kaingang não gostavam de ser chamados de “coroados”.

também foram observadas em Carazinho (RS) entre 2013 e 2015 quando a reivindicação dos Kaingang pela demarcação das suas terras se intensificou (MARÉCHAL, 2019a, p. 42-43).

A própria criação do município de Faxinalzinho em 1988 foi, segundo o colono Antônio, uma forma de apagar a história indígena da região:

O município ia ser chamado Votouro, porque toda essa região aqui é Votouro, o nome era Faxinal do Votouro, mas daí, eles inventaram uma história pro município porque eles não queriam dar um nome indígena. A sede da cidade ia ficar lá na frente da casa do Quides [Deoclides de Paula], mas não quiseram ceder, eu fui vereador da primeira turma da cidade. (Antônio, maio de 2017, TI Kandóia).

É de ressaltar que este município é criado em 1988, data na qual é elaborada a atual Constituição Federal que reconhece às populações indígenas o direito a seu território tradicional, conforme o capítulo 231 da mesma:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição Federal de 1988).²⁴⁷

Nesse sentido, é provável que ao ver estruturar-se mudanças na política e legislação relativa aos indígenas e sabendo da presença histórica e cotidiana dos Kaingang nos locais que conformam o atual município de Faxinalzinho, evitou-se dar ao município o nome do antigo cacique indígena. Isso, no intuito, por um lado, de impossibilitar os Kaingang voltarem à sua terra e, por outro, viabilizar a criação de uma narrativa histórica e de símbolos associados a essa invenção historiográfica, na qual os indígenas seriam totalmente apagados. Estas fábulas buscam produzir esquecimento e têm como objetivo o extermínio dos indígenas e de sua história na região. A partir delas, molda-se uma memória social que é repassada para as novas gerações, na qual é incorporada e reproduzida a ideia de que “nunca houve indígena na região.” Podemos entender este processo de reinvenção e reforma da história local a partir da ideia de “trabalho de enquadramento da memória” (POLLAK, 1992, p. 206). A memória coletiva dos habitantes não indígenas da região se solidifica ao redor da negação da presença histórica dos Kaingang na região, e, através de tais processos, os símbolos associados a eles também desaparecem da memória coletiva, perdendo seus significados. Isto se expressa no depoimento que apresentaremos a seguir, que foi retirado de uma página nas redes sociais da família Torres em finais de abril de 2014, após o estouro de um novo conflito entre os Kaingang e os não indígenas que terminou com a morte de dois colonos²⁴⁸.

Que tristeza ver a terra em que nossos antepassados habitaram ser invadida, destruída, usurpada por pessoas que se quer tem direito a ela. Todos sabemos da história que ali foi

247 Fonte: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm> acesso em 09/04/2020.

248 Detalharemos este episódio um pouco mais adiante.

plantada pela nossa família e pelas famílias que ainda residem e são descendentes dos antigos moradores. Não se pode conceber a ideia de que uma comunidade inteira tem que sucumbir a ganância de poucos por um pedaço de terra que não lhes pertence. Não se pode aceitar que vidas sejam ceifadas para que alguns poucos usufruam e destruam a história, a infância, a juventude e a velhice de famílias inteiras. **Como vamos entregar o nosso VOTOURO a um bando de pessoas que não fazem parte da história, que não compartilharam com todos os acontecimentos que estão na memória de cada um de nós que vivemos no querido VOTOURO** e dos que ainda lá estão. Para que todos saibam, nós TORRES, MOURA TORRES, AYRES TORRES, TORRES GARCEZ, e tantos outros TORRES que nascemos, vivemos e compartilhamos a história do nosso VOTOURO, temos a dizer que amamos aquela TERRA que de uma forma ou outra é nossa também, é nossa História e nossa vida. Não há coisa pior do que não ter histórias para contar. Não ter lembranças. Não ter memória. Não vamos deixar nossa história morrer pela ganância de poucos. Não vamos deixar mais sangue inocente manchar a Terra. Vamos lutar por Justiça, com calma, com Paz e Serenidade.(Família Torres, no Facebook, 30 de abril 2014).²⁴⁹

Este depoimento contradiz efetivamente as narrativas que apresentamos até agora. A história da região, na perspectiva dessas famílias – seja ela reescrita de acordo com uma estratégia do momento, seja ela realmente incorporada pelas novas gerações – é a história do território sendo usurpado pelos indígenas que “não fazem parte da história”. Como vimos, a família Torres que assina tal depoimento, é a mesma que retirou os Kaingang do seu território no início dos anos 1920 e que ocupou e se instalou em suas terras onde até hoje eles moram. Um dos fatos curiosos do discurso acima apresentado é a apropriação do nome do antigo cacique kaingang “Votouro”, citado 3 vezes pelos colonos que negam, escondem ou, no caso das gerações mais novas, ignoram, a sua origem. A disputa de narrativas transforma-se em uma disputa pela memória a partir do momento em que o esquecimento se efetiva. “Votouro”, para as novas gerações Torres é um nome que faz referência exclusivamente à história da sua família, sendo omitida a referência ao antigo *p'ai mág* da região, porém muito bem conhecido pelos antepassados dos Torres. A referência indígena é assim absorvida por uma narrativa histórica oficial local e passa a ser incorporada como símbolo da presença histórica dos colonos ligados à família Torres na região, de tal modo que os descendentes do antigo fiscal dos índios, Osório Torres, possam crescer imaginando que o território onde nasceram, nunca foi habitado por nenhum indígena. Uma armadilha que possibilita o incremento de disputas de memória e fomenta, na atualidade, uma série de ações violentas em contra da população kaingang, perpetuando e reatualizando assim os fundamentos raciais da colonialidade do poder.

249 Grifos da autora. Fonte: <<https://www.facebook.com/groups/705160979526834/>> acesso em maio de 2014.



Fotografia 30. Placa do local “Votouro” colocado pelo município de Faxinalzinho indicando a data oficial da criação do local (1870) ignorando a presença anterior dos indígenas Kaingang ligados ao cacique Votouro, TI Kandóia, junho de 2019 - Marina Stringhini.

Estas estratégias narrativas são orientadas principalmente por interesses econômicos e se enraízam na ideia de que as populações indígenas são invasores do Brasil. Ressaltamos no capítulo 2, como foram elaborados mecanismos de controle social, econômico e espiritual na tentativa de subsumir estas populações ao Estado – incorporando-os à nação brasileira – e ao Capital, mas, a construção de narrativas em torno a história local ou nacional também é uma forma de controle social e manipulação da população. A própria perpetuação da utilização do conceito de “índio” enquanto categoria jurídica, administrativa e no senso comum, para referir-se às populações nativas da América é uma forma, como ressalta o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza (2004, p. 190), de aliená-los, como se fossem de outro continente. A narrativa apresentada pela família Torres também busca desenraizar os indígenas do seu território no intuito de deslegitimar suas reivindicações territoriais atuais.

Após a morte dos dois colonos em Faxinalzinho em finais de abril de 2014, os parentes da família Torres se empenharam em desvincular, através de várias postagens nas redes sociais, os Kaingang da história da região, e um dos argumentos utilizados para criminalizar os indígenas era que o conflito que havia estourado não tinha relação com uma disputa histórica relacionada com o processo de demarcação de terra. Para isso, os descendentes da família Torres, assim como de

outras famílias da região, postaram uma série de fotografias antigas dos seus antepassados com o intuito de comprovar sua versão da história além de buscar recriar uma união ao redor de uma identidade construída em referência a esta memória seletiva que apagou da história dos seus antepassados a presença e o convívio, nem sempre conflituoso, com os Kaingang²⁵⁰.

Porém, a memória não é homogênea e é disputada também no seio dos grupos que *a priori*, compartilham os mesmos referentes históricos ou os mesmos interesses. Esse é o caso de alguns colonos, descendentes de italianos que não aceitaram negar a história da presença indígena em Faxinalzinho, como Antônio que relata:

Meus pais lembram que aqui era minado de índios, eu também, sempre vi índios aqui. Minha sogra era viva ainda, e era minado de índios, estavam eles com balainhos, iam buscar bergamotas para baixo, pescavam então a história era só índio por aqui (Antônio, agosto de 2017, TI Kandóia).

Antônio nasceu no ano 1945 e passou a morar em Votouro, no local onde se encontra hoje a TI Kandóia, em meados dos anos 1950, quando seu pai comprou uma terra do governo do estado. Isto significa que antes da chegada da sua família, até pelo menos os anos 1970, os Kaingang continuavam frequentando aquela região e habitando o território. A coragem de Antônio por relatar a verdade e se negar às articulações políticas anti-indígenas dos seus vizinhos quase lhe custou a vida. O agricultor que mora com seus dois últimos filhos, sofreu repetidas ameaças de morte por telefone e sua casa foi alvo de 19 tiros no início dos anos 2000. A violência física e simbólica em relação aos indígenas e as pessoas que os apoiam, arraigada no racismo, caracteriza o *modus operandi* dos colonos e fazendeiros da região no intuito de amedrontar e expulsar os indígenas do território em disputa, é o que abordaremos a seguir.

250 Ver os dados de maio de 2014 nesta página: <<https://www.facebook.com/groups/705160979526834/>> acesso em 30/05/2020.

4.1.2 A racialização da violência

Após a retomada de Kandóia em 2002, os setores econômicos e políticos locais, respaldados pelo poder executivo representado pelas forças policiais e apoiados pela imprensa local e regional²⁵¹, iniciaram uma campanha anti-indígena na região com o objetivo de impedir que os Kaingang recuperassem suas terras. Essa campanha foi tomando corpo na criação do já mencionado “comitê Pro-Faxinalzinho” e desde então, os agricultores que se declaram contra os Kaingang de Kandóia se articulam para deslegitimar sua presença no município e seus arredores, embora os laudos antropológicos iniciados em 2002 e aprovados pela FUNAI em 2009 comprovem a presença histórica e tradicional kaingang no 5.800 hectares por eles reivindicados.

Tais violências, porém, foram totalmente invisibilizadas pela imprensa regional e local. Por exemplo, um *jamré* de Deoclides me relatou um episódio que marcou toda a comunidade. No dia em que a esposa de Deoclides, Shen, estava por dar a luz, o cacique a levou até o hospital de Nonoai, apressado pela emergência do parto, não respeitou uma limitação de velocidade nas ruas desertas de Faxinalzinho. Os policiais da BM, vendo o carro de Deoclides – que já conheciam – indo rápido demais, atiraram nele. Felizmente, ninguém ficou ferido e Shen conseguiu ganhar a criança sem maiores problemas²⁵².

Em 2014, o então Ministro da Justiça José Eduardo Cardozo tinha se comprometido com as lideranças kaingang a: “realizar uma reunião de diálogo com a finalidade de dar prosseguimento aos processos de demarcação de terras do RS, entre o Ministério da Justiça, governo do estado do Rio Grande do Sul, caciques/lideranças indígenas e agricultores no dia 5 de abril de 2014.”²⁵³ Entretanto, o Ministro adiou a reunião para o dia 12 de abril e acabou cancelando a reunião afirmando não poder comparecer no encontro. Indignados com a situação e esperando desde 2002 uma resposta em relação à demarcação de suas terras, os Kaingang de Kandóia realizaram um protesto bloqueando a estrada que liga Benjamin Constant a Faxinalzinho em finais de abril de 2014. Durante o protesto, um agricultor e dois dos seus agregados que dirigiam um caminhão que transportava ração para animais, não respeitaram o protesto dos Kaingang e furaram o bloqueio,

251 Nos referimos aqui aos grandes veículos de comunicação. Principalmente ao grupo da Globo/RBS em um nível nacional, à Zero Hora e Correio do Povo e em um nível regional assim como a rádio Uirapuru de Passo Fundo que desde 1999 faz parte do grupo Rede Gaúcha Sat da RBS, para um nível mais local.

252 Os Kaingang visitaram a delegacia de polícia de Faxinalzinho e tal visita teve como resultado a ausência policial na cidade nos anos seguintes, até 2017. Podemos analisar tal resposta como uma “autodefesa legítima contra a violência ilegítima do racismo” nos termos elaborados por Elsa Dorlin (2019). Aprofundaremos a seguir.

253 Extrato da “Memória de reunião com os caciques e lideranças Kaingang do Rio Grande do Sul”, assinado pelo Ministro de Justiça, José Eduardo Cardozo, em 19 de março de 2014. Documento fotocopiado e entregue à autora pelos Kaingang da TI Kandóia e anexado ao final desse trabalho.

cortando com motosserra os troncos das árvores colocados na estrada. O conflito se acirrou e os colonos sequestraram um jovem kaingang. Horas mais tarde, os dois colonos Anderson e Alcimar de Souza foram encontrados mortos. Nos dias seguintes, os supermercados e as escolas fecharam na pequena cidade de Faxinalzinho estabelecendo assim um clima tenso. O prefeito, Celso Pelin resolveu até fugir da cidade pretextando temer uma suposta “invasão” dos indígenas. Porém, o terror foi dirigido contra a comunidade kaingang. O CIMI relatou que no dia 30 de abril, aproximadamente a 100 km do local onde foram mortos os agricultores, no município de Barão de Cotegipe (RS), 4 Kaingang foram abordados, revistados, interrogados e golpeados por policiais da BM e do Batalhão de Operações Especiais (BOE). Mesmo que se identificassem como moradores de outra Terra Indígena, sofreram ameaças. Os policiais afirmaram que fariam justiça nas aldeias, estradas e campos da região e que todos os indígenas receberiam um tratamento semelhante ao dos agricultores mortos em Faxinalzinho. Ainda declararam que duas entidades de agricultores, a Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar da Região Sul do Brasil (FETRAF) e a Federação da Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul (FARSUL) não deixariam os indígenas sem punição²⁵⁴.

Após duas semanas de pânico na cidade de Faxinalzinho, no dia 9 de maio de 2014, as lideranças kaingang da comunidade de Kandóia foram convocadas a uma reunião de “conciliação” no centro cultural de Faxinalzinho. A presença de agentes da FUNAI não impediu que a BM prendesse sete lideranças e as levasse para a superintendência da PF em Porto Alegre²⁵⁵. Cinco delas permaneceram presas até o dia 21 de junho de 2014 no presídio de Jacuí, em Charqueadas (RS). No dia da operação, os familiares das lideranças que estavam presas foram alvos de vários tipos de violência, sem que nenhum registro tivesse sido realizado pela imprensa, que também se encontrava no local. Os Kaingang relataram que os policiais apontaram uma arma na cabeça de uma criança que chorava, que os proibiram de falar na sua língua e que os insultaram através de “brincadeiras”. Ademais, afirmaram também que um professor kaingang foi espancado na frente dos seus alunos em uma escola da TI Votouro, e que uma quantidade de dinheiro foi oferecida para uma jovem de treze anos na saída da escola, em troca de informações.²⁵⁶

254 Fonte: ver nota 231.

255 O CIMI ainda relatou que houve tentativa de dificultar o acesso dos advogados dos Kaingang ao inquérito policial pelo delegado da PF, Mário Vieira. O delegado também tem dificultado o acompanhamento dos advogados durante as investigações, como, por exemplo, durante a oitiva dos indígenas no dia 14 de maio de 2014, que não foi comunicada com antecedência pelo mesmo. Fonte: ver nota 231.

256 “Depois das prisões, passamos a ficar totalmente isolados e perseguidos pela Polícia Federal. Os homens não podem sair da aldeia – nem para trabalhar e nem mesmo para ir ao mercado – porque a polícia está parando e entrando nos ônibus e intimidando as pessoas, criando medo. [...] Esse abuso de autoridade por parte da polícia se repercutiu

A operação foi comandada pelo delegado Mario Luiz Vieira, que afirmou na imprensa local que: “se trata de um caso de homicídio qualificado e não de demarcação de terras”, e que a prisão das lideranças indígenas foi: “o presente de Dia das Mães para a mãe dos irmãos mortos pelos indígenas”²⁵⁷. Não é casualidade que os jornalistas da rádio Uirapuru insistem em separar a morte dos agricultores dos processos de demarcação de terras. Aquelas mortes são tratadas como fatos isolados, descontextualizados do processo histórico, no qual se inscrevem as reivindicações dos Kaingang e, além disso, a imprensa local apagou totalmente a versão dos indígenas silenciando assim a violência vivida cotidianamente por eles na região, isto com o objetivo de difundir e reforçar o imaginário da ameaça do “índio selvagem”²⁵⁸ que pode servir de justificativa para a implementação de uma série de operações e medidas repressivas contra os Kaingang.²⁵⁹

Alguns meses depois, em 17 de novembro de 2014, a comunidade de Kandóia foi invadida por um efetivo de guerra do Estado brasileiro com a aprovação da população local. Um verdadeiro cerco militar foi armado contra esta comunidade. Na operação, que recebeu o nome de “Operação Kandóia”, helicópteros, viaturas e cavalaria das forças policiais da BM, além da Polícia Federal (PF), do BOE e peritos invadiram as casas dos Kaingang às 6 horas da manhã, obrigando a todos os habitantes a se submeter à coleta de amostras de saliva. Nesta operação, que aconteceu sem qualquer mandato judicial, todos os homens e adolescentes foram fichados e fotografados e todos os celulares grampeados²⁶⁰. Além disso, os Kaingang foram culpados de antemão, antes mesmo da abertura da investigação, tanto pelos policiais que os apresaram no dia 9 de maio de 2014 quanto pela imprensa nacional que afirmou em suas manchetes, no dia após a morte dos colonos, que os indígenas tinham matado os agricultores, conforme as imagens a seguir.

inclusive nas escolas. Na escola da Terra Indígena de Votouro/Benjamin Constant, os policiais entraram na sala de aula e bateram em um professor indígena na frente das crianças, para tirar informações sobre o ocorrido. Quando os indígenas pediram o mandato para fazer isso, os policiais disseram que não precisava de nada. Em outra escola, em Faxinalzinho, uma pessoa ofereceu 500 reais para que uma menina de treze anos desse informações. [...] A Polícia Federal também passou a fazer rondas em volta do nosso acampamento, e mesmo dentro dele, para intimidar-nos. Tivemos, assim, que cercar a aldeia e conversar com as crianças porque elas ficaram com muito medo: cada vez que veem uma pessoa branca, saem correndo” (Pronunciamento da Comunidade Kandóia/Votouro, 2014, p. 250).

257 Fonte: <<http://www.radiourapuru.com.br/regiao/23222/policia+federal+prende+indios+acusados+de+matar+agricultores+em+faxinalzinho>> acesso em 09/04/2020.

258 Por exemplo, o prefeito de Faxinalzinho, Selso Pelin, declarou pela rádio Uirapuru (artigo que logo foi difundido pela Zero Hora no dia 9 de maio de 2014) que tinha saído da cidade por medo a que os indígenas “invadissem” a cidade.

259 Para mais detalhes ver Maréchal (2018; 2019a).

260 Fontes: <<http://rdplanalto.com/noticias/7762/operacao-kandoia-policia-federal-apresenta-balanco-do-trabalho-em-faxinalzinho>> e <<http://www.dpf.gov.br/agencia/noticias/2014/11/pf-cumpre-mandados-de-busca-e-apreensao-para-apurar-autoria-de-homicidios>> ambos acessos em 09/04/2020.



Fotografias 31 e 32. Titulares da imprensa nacional acusando os Kaingang de assassinato sem provas²⁶¹.

O delegado Mario Vieira também culpou os Kaingang publicamente de forma parcial. Além disso, o mesmo insultou e debochou dos indígenas de maneira a humilhá-los e provocá-los no dia da prisão das lideranças²⁶². Neste exemplo, como em muitos outros, a mídia reitera a hierarquização da sociedade (re)produzida pela colonialidade do poder. Os Kaingang, classificados como “índios” são acusados, sem prova nenhuma, de ter “perseguido e matado” dois “agricultores”. Reifica-se assim a diferença imaginária entre o “índio” preconcebido como “selvagem e vagabundo” e o “agricultor”, o “trabalhador e cidadão de bem” (ALATAS, 1997). Como ressalta a psicóloga social Sandra Jovchelovitch (2000, p. 179) a respeito das representações sociais da mídia, determinados grupos possuem mais oportunidades do que outros de assegurar sua versão da realidade. Esses grupos são, de forma geral, os grupos cujos interesses econômicos se alinham com a ideologia representada pelo poder estatal (neste caso, o desenvolvimentismo e o progresso) e a identidade criada ao redor de tal ideologia (o brasileiro, ou riograndense – gaúcho – trabalhador e de preferência, branco).

Dessa maneira, em situações como estas, assim como nos inumeráveis casos de assassinatos de indígenas nos territórios em conflito, da população negra na periferia ou de pessoas trans ou homossexuais, a versão das vítimas é raramente ouvida pela imprensa corporativa e a violência é transfigurada em “enfrentamentos” ou “conflitos” com as forças policiais ou com os fazendeiros²⁶³. Os corpos das pessoas relegadas na zona da não-humanidade, a zona do não-ser²⁶⁴, são corpos

261 Fonte: <<https://oglobo.globo.com/brasil/dois-agricultores-sao-mortos-por-indios-em-conflito-agrario-no-rs-12329491>> acesso em 09/04/2020.

262 Ver Comunidade de Votouro/Kandóia (2014, p. 249-251).

263 Entre muitas pesquisas, ver Geísa Mattos (2017), CIMI (2011) e Benevides e Nogueira (2020).

264 Para Grosfoguel (2011), a zona do ser e do não-ser não são lugares geográficos específicos mas uma posicionalidade nas relações raciais de poder. O autor aponta que há uma diferença qualitativa entre a maneira como se dão as opressões interseccionais que se vivem na zona do ser e as que são vividas na zona do não-ser, no “sistema-mundo capitalista/patriarcal ocidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial.

considerados descartáveis e os mecanismos para fazê-los ou deixá-los morrer estão enraizados em políticas genocidas mobilizadas desde a constituição da modernidade e reatualizadas à luz de novas tecnologias de governo (MBEMBE, 2016).

Ao mesmo tempo em que nos perguntamos “quem deve/pode morrer?”, “quem é descartável?” na sociedade moderna, é pertinente refletir sobre o poder de matar, isto é, quem detém o direito e a legitimidade para exercer violência e sobre quem? Como ressalta Aníbal Quijano (2002, p. 9):

A força e a violência são requisitos de toda dominação, mas na sociedade moderna não são exercidas de maneira explícita e direta, pelo menos não de modo contínuo, mas encobertas por estruturas institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública e “legitimadas” por ideologias constitutivas das relações intersubjetivas entre os vários setores de interesse e de identidade da população.

De acordo com Quijano, a violência é monopolizada por “estruturas institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública”, isto é, o Estado, e tal exercício da violência é legitimado pelas ideologias que fundam a sociedade moderna ao redor de identidades construídas em base à reprodução da colonialidade do poder. Assim, a violência é aceita pela população a partir do momento em que esteja associada, ou ao Estado (as forças policiais) ou aos que incorporam estas ideologias (os representantes do capital e seus “justiceiros” ou “vigilantes”). A violência é assim utilizada para conduzir os sujeitos de acordo com critérios estabelecidos de antemão (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 88). É dessa maneira que a imprensa local, regional e nacional, controlada pelos interesses do capital²⁶⁵ se constitui como um poder que reforça as estruturas da dominação. Por um lado, legitima a violência dessas duas forças (Estado e Capital) e por outro, discrimina a população sobre a qual a violência é historicamente exercida de forma contínua, e muitas vezes, invisibilizada. Além disso, a imprensa corporativa costuma vulgarizar, espetacularizar e despolitizar qualquer tipo de resposta de parte dos subalternos a tal violência estrutural. Utiliza-se uma manipulação do discurso, transformando o assassinato em “enfrentamento”, legitimando assim a reação das forças repressivas, sejam estas públicas ou privadas. Ademais, atuando como uma força mobilizadora de emoções, a imprensa pode incentivar iniciativas de *linchamento* – o exercício coletivo de violência sobre um alvo determinado por parte de uma multidão mobilizada – tendo como alvo as populações indígenas, alimentando a discriminação. Manipulada e/ou articulada com a imprensa oficial

265 Desde 1970, o jornal Zero Hora é controlado pela RBS, cujo dono, Eduardo Sirotsky Melzer, faz parte do conselho de grandes organizações internacionais como a wine.com.br ou a e.bricks digital. Para mais informações: <<https://ebrickventures.com/pt-br/empresas/>> acesso em 31/05/2020. Para exemplos mais claros da relação entre a Globo e os interesses do agronegócio ver, por exemplo, a série de propaganda “Agro é pop” difundido pelo próprio canal.

arraigada nos imaginários coloniais e os interesses do Capital, a multidão que busca “se autodefender” dos “perigosos indígenas” (re)produz finalmente uma “defesa da raça” – branca – quando considera que o Estado não cumpre seu papel de “defesa dos cidadãos” (DORLIN, 2019, p. 123). Isso se exemplifica na região de Votouro através das repetidas emboscadas violentas vividas pelos Kaingang por parte dos moradores não indígenas.

Nos casos apresentados aqui, podemos distinguir quatro tipos de violência: A violência institucional, exercida por corpos especializados (forças policiais e militares); legal, legitimada e pouco questionada pela maioria da população, e respaldada pela imprensa corporativa. Essa violência tem como objetivo, como aponta Foucault (2008), de destruir os inimigos do Estado, seja mediante a eliminação física, seja a partir de um controle social que se efetiva através de múltiplas artimanhas (cooptação, chantagem, tortura etc.). O segundo tipo é uma violência não institucional, mas legitimada pelos governantes, exercida por indivíduos especializados em técnicas de “defesa” (artes marciais, manipulação de armamento e tecnologias de repressão e tortura), empresas de segurança privada, jagunços, paramilitares ou milicianos que representam interesses econômicos privados e geralmente a ideologia veiculada pelo governo. Contam assim, em geral, com o respaldo ou o silêncio da imprensa, o suporte extraoficial do governo e o apoio de certo setor da população. Nesses casos, as vítimas geralmente são culpadas, e os carrascos assumem o papel de vítimas. Trata-se de eliminar os inimigos do governo ou de pessoas consideradas como “entraves” ao sistema e aos interesses do governo e do Capital, mas, de forma “delegada” de maneira que os representantes do Estado ou do setor privado não sejam tidos como responsáveis por tais atos de violência. O terceiro tipo de violência se enraíza em uma prática do *linchamento* e da autodefesa coletiva, mobilizada por imaginários sociais e racializados fortemente veiculados pela imprensa. Este tipo de violência é mais difusa já que exercida por uma multidão não especializada, cujo sentimento de justiça deixou de ser representado pelas autoridades oficiais. Apesar de não ser uma forma de violência oficialmente legalizada, esta violência é fortemente incentivada pelos veículos de comunicação oficiais e, hoje em dia, pelo próprio governo. Tem sua expressão no caso abordado aqui nos espancamentos e ameaças de morte cotidianas, assim como a espoliação e o estupro do território kaingang, que apesar de ações denunciadas pelos indígenas poucas vezes encontram resposta pela via judicial.

A última forma de violência, é a violência que responde à violência colonial/racista do Estado e do Capital. Pode ser chamada de “revolucionária”, já que parte de baixo para cima no

objetivo de subverter a estrutura vertical da dominação²⁶⁶. Se defender atacando, como afirma Elsa Dorlin (2019, p. 150) é precisamente a afirmação de um direito que é injustamente negado. Assim, o que a autora chamou de “autodefesa legítima frente à violência ilegítima do racismo” passa pelo reconhecimento do sujeito, enquanto sujeito político protagonista da sua existência e do seu devir enquanto ser individual e coletivo. A violência revolucionária busca, nesse sentido, desmitificar a violência do opressor. Entretanto, esta é considerada ilegítima aos olhos da maioria da população, que se encontra alienada nas ideologias constituintes da sociedade colonial. Dessa maneira, tal violência é criminalizada pelo poder judicial – que também se encontra preso nas estruturas da dominação colonial²⁶⁷ – mas também, pela imprensa que a desvirtua estrategicamente do contexto social e político no qual se insere, reforçando assim as estruturas ideológicas da subjetividade colonial, convencendo o resto da população da ilegitimidade do uso da violência pelas pessoas subalternizadas e racializadas como inferiores.

A esses quatro tipos de violência, podemos adicionar uma outra forma de violência que se exerce entre as populações subalternizadas e que já abordamos brevemente nos capítulos anteriores. Na zona do não-ser, a violência é naturalizada, os corpos subalternizados e colonizados não têm o mesmo valor que os das pessoas que habitam a zona do ser. O quinto tipo de violência se dá nessa zona, no lugar da infra-humanidade, geralmente com a indiferença mais total dos órgãos institucionais e da imprensa já que nessa zona, as pessoas são consideradas como descartáveis. Quando há uma intervenção de parte das forças policiais na tentativa de “resolver conflitos” nas TI, trata-se mais de uma demonstração de força, repressão e autoridade de parte dos corpos policiais que uma mediação atenta aos problemas e as dinâmicas dos grupos envolvidos nos atos de violência. Dessa maneira, muitas vezes, a ação policial dentro das TI, em vez de ajudar na resolução de conflitos têm provocado ainda mais disputas entre os próprios indígenas.

A zona do não-ser corresponde à classificação racial da sociedade na estrutura colonial, e as fronteiras entre os quatro tipos de violência apresentados aqui correspondem também à divisão

266 O pensador anarquista peruano Manuel González Prada, quem inspirou a obra de José Carlos Mariátegui, em 1904 apontava à legitimidade dos indígenas em se rebelarem: “À violência responderia [o índio] com a violência, escarmentando ao patrão que lhe arrebatava as lãs, ao soldado que lhe recruta em nome do governo, ao montonero que lhe rouba gado e bestas de carga.” (Tradução da autora, no texto original: “A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebatava las lanas, al soldado que le recluta en nombre del gobierno, al montonero que le roba ganado e bestias de carga”).

267 Não estamos dizendo aqui que todos os representantes do poder judiciário trabalham ao serviço dos interesses do capitalismo colonial. Ao contrário, vários juizes, na questão indígena, têm-se destacado por defender veementemente os povos originários. Porém, a estrutura de uma justiça supostamente “cega” e “igual para todos” coloca certos entraves nas considerações históricas da violência, e sua perpetuação em contra de determinadas populações para quem muitas vezes, a única saída para se manter vivos e dignos, ou até para se fazer ouvir, é responder com violência.

racial da sociedade. Como ressalta Stoler (2013), o racismo é inerente ao encontro colonial e necessário para justificar uma tomada do poder e da propriedade. Dessa maneira, à racialização dos corpos que abordamos brevemente no capítulo 2, adiciona-se uma racialização da violência. Esta se expressa por um lado na linha divisória entre quem pode e quem não pode (sendo respaldado pela lei, ou não) exercer violência, e por outro, em uma naturalização dos acontecimentos violentos em contra (ou entre) pessoas racializadas como indígenas ou negras. Dito de outra maneira, um ato violento na mão de um policial²⁶⁸, um fazendeiro, um miliciano ou de qualquer representante dos interesses do capital, em contra da população racializada como negra ou indígena, é legitimado pela população, poucas vezes é judicializado e costuma ser maquiado pela mídia oficial. Ao contrário, atos de legítima defesa, de recuperação ou defesa territorial realizados nas aldeias indígenas, nos quilombos, nas periferias brasileiras ou mesmo nas ruas da cidade, são criminalizados antes de serem investigados, despolitizados e muitas vezes transformados pela mídia de modo a culpabilizar e criminalizar as populações oprimidas para impedir que tais atos, entretanto legítimos, ganhem popularidade entre o resto da população.

Os casos de indígenas assassinados por jagunços, pistoleiros, fazendeiros ou policiais são extremamente numerosos. Em 2014, o relatório anual do CIMI conta com 138 assassinatos de indígenas, em 2018, 135 assassinatos contra indígenas foram registrados; dos mortos, 8 são kaingang. Dos assassinados, um era adolescente e três eram mulheres. Os métodos empregados vão desde armas de fogo até espancamento com facão e machado (CIMI, 2018, p. 84-86). No entanto, nenhum desses casos recebeu tanta atenção, por parte da imprensa corporativa, quanto a morte dos colonos de Faxinalzinho. Mesmo o assassinato do pequeno kaingang Vitor Pinto, de dois anos de idade, degolado na rodoviária de Imbituba (SC) no verão de 2015 não ganhou tanta atenção de parte da imprensa²⁶⁹. No nível judicial, o assassino foi encaminhado primeiramente a um hospital psiquiátrico, embora a única doença mental manifestada pelo jovem tenha sido o racismo, uma doença da modernidade, que justifica práticas e políticas genocidas que há mais de 500 anos vêm conduzindo a sociedade brasileira. Matheus Avilá Silveira foi, um ano e meio depois, em março de 2017, condenado a 19 anos de prisão em regime fechado.²⁷⁰

268 Mesmo que o policial, fazendeiro ou miliciano tenha a cor da pele negra ou se identificar como indígena, este atua como representante da estrutura de dominação enraizada na colonialidade do poder e no racismo.

269 Hoje, 10 de abril de 2020, colocando “Vitor Kaingang” no motor de busca Google, a única fonte da imprensa de massa que encontramos refere-se é uma reportagem da Globo, de 2016 cujo titular é: “mãe relata que assassino fez carinho antes de matar o garoto”. Fonte: <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2016/01/mae-relata-que-assassino-fez-carinho-antes-de-matar-garoto-indigena-em-sc.html>> acesso em 10/04/2020.

270 Fonte: <<https://cimi.org.br/2017/03/39318/>> acesso em 09/04/2020.



Fotografia 33. Ato denunciando o assassinato da criança kaingang Vitor Pinto. Chapecó, janeiro de 2016 - Jacson Santana (CIMI)



Fotografia 34. Ato do Fórum Social Mundial Temático de 2016 em Porto Alegre denunciando o silêncio da mídia - Fernanda Kaingang²⁷¹

271 Fonte: <https://radioyande.com/default.phppagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=493> acesso em 10/04/2020.

A violência contra as populações indígenas, especialmente nas áreas de conflito, se materializa sobretudo na vida cotidiana, e se expressa de diversas maneiras. Em abril de 2019, os Kaingang de Kandóia relataram que a nova médica que atende a comunidade dois dias por semana foi agredida por “homens da cidade”. Dois carros trancaram a jovem na estrada e a ameaçaram no intuito de dissuadi-la de trabalhar para a comunidade kaingang. Segundo Cléci Shen Pinto: “ela contou para nós. Eles trancaram ela na estrada e falaram para ela que não podia trabalhar na aldeia, que tinha que atender o pessoal da cidade, e não “esses índios”, ela falou para nós”. Outros exemplos referem à perseguição dos jovens que colhem bergamotas nas fazendas vizinhas da sede da aldeia. Em 2017, uma menina de Kandóia, de 13 anos, foi espancada quase até morte quando voltava em direção à aldeia sendo vista pelos colonos com uma sacola de bergamota. Os jovens que colhem as frutas relatam que muitas vezes são surpreendidos pelos colonos que apontam uma arma na sua direção ameaçando-os.



Fotografia 35. Crianças kaingang com laranjas na mão. TI Kandóia (local invadido por não indígenas), outubro de 2017
- Clémentine Maréchal.

Luís da Silva, o homem mais velho da comunidade relata a situação atual na comunidade:

Temos medo de levar um tiro ainda de noite. O tempo que foram presos os índios, naquele tempo, nem dava para ficar perto da estrada que eles atiravam na gente. Andaram judiando o Deoclides esse tempo, entraram uns buscando dentro da casa deles, chamaram: “o Deoclides tá em casa” a mulher não abriu senão ia dar um tiro nela, foram camppear ele. Dá medo ainda de sair. Nós temos bem dizer, não podemos sair para vender artesanato, é

perigoso nos matos, aqui é perigoso eles pegarem em nós. (Luís Da Silva, junho de 2017, TI Kandóia).

Desde 2014, os Kaingang de Kandóia vivem praticamente em um cerco. Ainda em 2020, 6 anos após os acontecimentos da morte dos dois colonos e mesmo que a culpabilidade dos indígenas não tenha sido comprovada, os Kaingang vêm sendo governados por uma verdadeira política da morte. Os poderes econômicos são os que ditam essa política cujos instrumentos são, ora respaldados, ora silenciados pelos poderes políticos. Impedir que uma médica exerça seu trabalho na aldeia indígena ou impossibilitar que os Kaingang colham frutas para se alimentar e dificultar assim seu direito de ir e vir, equivale ao impedimento da sua reprodução física e social. Equivale à produção da morte. E, como o alvo dessa política é uma determinada população, podemos dizer que esta necropolítica tem como objetivo a produção de um genocídio indígena. Mas, tais políticas genocidas são possibilitadas pela reprodução das estruturas materiais e ideológicas que fundam a colonialidade do poder. As estruturas materiais da matriz de dominação colonial se manifestam a partir da desigualdade social (QUINTERO, 2013). Os Kaingang são, no nosso caso, despossuídos da sua terra e de seus meios de reprodução social; e as estruturas ideológicas dessa matriz correspondem às formas que tomam as relações intersubjetivas, isto é, as representações que os não indígenas têm e difundem sobre os indígenas, e as representações que os indígenas passam a ter deles mesmos, como resultado de tais representações e relações sociais. Estas representações são, como já apontamos, arraigadas no imaginário colonial que associa, de forma paradoxal, porém real, os povos originários da América a invasores do território nacional. Alguns depoimentos de representantes políticos e econômicos de Faxinalzinho nos ajudam a detalhar nosso ponto:

Você vai na lavoura, você vê os índios andando no meio da tua lavoura, vai no teu açude, lá estão eles! Pra eles não existe lei, só existe lei pra nós. Então, a insegurança é muito grande e o próprio município perde com isso porque ele tem que dar assistência médica, ele tem que dar transporte escolar, a estrutura do município não tá projetada pra isso. Ali tem acho que umas 100 famílias indígenas. Às vezes tem mais, às vezes tem menos, mas todos eles estão ali quando precisam de saúde é o município que tem que acolher né? E há lei pra isso, existe lei, né? (Celso Pelin, prefeito de Faxinalzinho, apud. ALMEIDA, S., 2016, p. 92).

O então prefeito da cidade de Faxinalzinho, o maior representante político local, no ano de 2016, se indignou porque ele considera que os indígenas não devem ser tratados como seres humanos. Segundo ele, o município não deve garantir o atendimento à saúde dessas populações, nem possibilitar que elas frequentem a escola no município²⁷². Além disso, a primeira frase do

272 A escola estadual Maria Kandóia Keso se responsabiliza só pelo ensinamento fundamental dos Kaingang, após, eles devem ir até Faxinalzinho para cursar o ensino médio.

prefeito exemplifica muito bem a representação do indígena como um invasor: “Você vai na lavoura, você vê os índios andando no meio da tua lavoura, vai no teu açude, lá estão eles!” Se os indígenas são retratados aqui como invasores é porque são considerados como um “empecilho” ao desenvolvimento econômico regional, da mesma forma como eram considerados na época do nascimento do Estado-nação: “o próprio município perde com isso”. Nesse mesmo sentido, Ido Marcon, presidente da Associação de Moradores Agricultores Familiares de Faxinalzinho (ASMOF, RS) consegue condensar e articular em três frases os imaginários coloniais mais comuns em relação aos indígenas, embora estes sejam contraditórios entre si e totalmente errôneos se consideramos as experiências históricas dessas populações:

O índio precisa é de apoio, porque tem que ensinar ele a trabalhar, ele não foi domesticado pra trabalhar na terra, o índio foi domesticado pra trabalhar com artesanato, fazendo balaio. E hoje, 99% dos índios aqui não são índios. Aqui tem italiano, tem polonês, é uma “cacissação” de gente dentro da área indígena. Tem índio aqui que é mais loiro do que (risos). (Ido Marcon, presidente da ASMOF, apud. ALMEIDA, S., 2016, p. 57).

O presidente da Associação dos moradores de Faxinalzinho inicia sua fala associando os indígenas a animais que teriam sido “domesticados”, mas que o foram de forma errada já que segundo ele, “o índio não foi domesticado para trabalhar a terra”. O segundo preconceito de Marcon baseia-se na ideia que os indígenas não estão acostumados a trabalhar, elemento que se contradiz com a história dos Kaingang da região, a qual abordamos anteriormente. Aliás os próprios colegas da Associação dirigida por Marcon, empregavam até pouco tempo atrás, os indígenas em suas lavouras. Para finalizar, esses índios mal domesticados e não acostumados ao trabalho não seriam, na visão de Marcon, “índios de verdade”, mas “italianos, poloneses e loiros...” Tal esquizofrenia retrata no entanto ideias compartilhadas por grande parte da sociedade brasileira em relação às populações indígenas do sul do país, pelo menos, no interior do RS. Aqui, esses preconceitos giram em torno de três eixos: o primeiro, a não-humanidade dessas populações, isto é o que legitima as políticas genocidas – o indígena é um invasor que não merece ser tratado como ser humano. O segundo eixo é a ideia do índio como vagabundo e empecilho ao desenvolvimento da economia do país. E, o terceiro é a ideia de que não existe mais indígena no sul do país, aquela ideia do “falso índio” que se aproveita das políticas de assistência do Estado. Entretanto, esses preconceitos são mobilizados e utilizados em determinadas circunstâncias como estratégia política e econômica que visa legitimar o exercício cotidiano da violência e viabilizar políticas genocidas contra essas populações para assegurar a manutenção dos interesses econômicos das elites. O

racismo é assim utilizado para legitimar práticas genocidas que permitem garantir a manutenção do poder político e econômico das elites locais (STOLER, 2013).

Após nos deter nas representações sociais dos colonos em relação aos Kaingang na região de Kandóia, é interessante apontar algumas das interpretações dos Kaingang em relação à perseguição e à criminalização das suas lideranças. Vejamos o testemunho do cacique, Deoclides de Paula:

O ministro da justiça, às 5 horas [no dia da morte dos dois colonos] foi na imprensa e disse que era para prender os índios e dar uma prisão exemplar para eles. Ele nem tinha investigado o que que era, mas, para quebrar nossas pernas do Movimento Indígena, ele fez isso. Então ele nem pediu a saber quem que foi, então acabou a PF fazendo operações que vocês nem imaginam para pegar indígenas daqui. Têm indígenas que nem estavam na época porque o movimento estava trabalhando fora, mas igual estão no processo hoje. Então hoje a gente tem 19 indígenas que praticamente estão para ir para júri popular e 4 desses não estavam aqui naquele dia do movimento que aconteceu, mas igual estão processados. Eu fui para a cadeia porque era cacique. Então é uma criminalização da instituição para não se demarcar a terra, entendeu, é para eles terem o poder de não demarcar as terras. Então o que a gente percebe e não é só aqui não, em várias aldeias estão perseguindo as lideranças, e elas estão sendo processadas para ficar quietinhas, para não se mexer, inclusive a própria PF, está indo em aldeias para trocar caciques. (Deoclides de Paula, setembro de 2018, TI Kandóia).

Para Deoclides, a prisão das lideranças em maio de 2014 assim como a “Operação Kandóia” tiveram como principal objetivo a desmobilização das forças políticas indígenas organizadas no “Movimento Indígena”, para assim impossibilitar a demarcação da Terra Indígena Kandóia, como outras que se encontram na mesma situação de disputa territorial, como Passo Grande do Rio Forquilha²⁷³, Sertão, Mato Castelhana, Carazinho ou Rio dos Índios. Encarcerar as lideranças, obrigar outras a empreender os caminhos da clandestinidade ou persegui-las mediante pomposos processos judiciais, são estratégias muito eficientes para calar os movimentos políticos. A interpretação de Deoclides é interessante, pois, coloca em evidência que os setores econômicos e políticos regionais, que hoje em dia são claramente respaldados pelo Governo Federal, esforçam-se para impossibilitar a demarcação das TIs, e além das estratégias abordadas no início do capítulo,

273 Em novembro de 2016, em uma nova operação policial, mais de 180 homens armados, helicópteros, cães e cavalaria foram enviados na TI Passo Grande da Forquilha, declarada como Terra Indígena, porém, que aguarda a demarcação e retirada dos não indígenas. Foram presas 8 pessoas, 5 Kaingang e 3 pequenos agricultores em Sananduva e Cacique Doble (RS). As prisões foram decretadas em relação a um incêndio que teria destruído as plantações de soja dos fazendeiros da região no dia 20 de novembro. Em consequência dos incêndios, o prefeito da cidade de Sananduva, Leovir Benedetti, decretou o estado de calamidade pública. Os Kaingang e os agricultores foram acusados pelos crimes de “organização criminosa com fins de extorsão e incêndio criminoso”. Os Kaingang afirmaram que o incêndio teria sido uma montagem por parte dos próprios fazendeiros. Em março de 2018, o juiz federal Luiz Carlos Cervi da 1ª Vara Federal de Erechim anulou a demarcação da TI Passo Grande da Forquilha baseando-se para isso, na tese do Marco Temporal (lei 001/2017).

Fonte: <<https://cimi.org.br/2018/03/contrariando-o-stf-juiz-suspende-demarcacao-de-ti-kaingang-com-base-no-marco-temporal/>> acesso em 18/04/2020.

organizam-se também na tentativa de enfraquecer o Movimento Indígena, encarcerando ou perseguindo as lideranças, mas também, intrometendo-se na política indígena com a intenção de criar ou se aproveitar de disputas internas: “a própria PF está indo em aldeias para trocar caciques”.

A demarcação das TIs, na óptica dos colonos e fazendeiros representa um perigo relacionado com seus interesses econômicos. Entretanto, o processo de demarcação e homologação das TIs garante a todos os não indígenas o recebimento de indenizações das benfeitorias. Porém, implica o abandono do seu lugar de moradia, da sua casa, do lugar onde se teceu uma trajetória familiar, etc. Ao longo dos séculos passados, os indígenas foram despojados dos seus territórios, exterminados, escravizados, estuprados e explorados. Tiveram que abandonar seus territórios que foram violados, foram forçados a violentar-se entre si para sobreviver beneficiando assim aos dominadores, porém, nunca receberam nenhuma indenização. Isso é o que Valério de Oliveira, antigo presidente do Conselho da TI Kandóia, analisa:

Hoje se tu vai a entrar na terra, eles são capazes de te dar um tiro. Por isso que hoje a gente tem que se cuidar, na época os brancos não queriam que os índios pegassem a terra deles de volta, e nós queremos nossa terra de volta. Porque se for, na verdade, na certa mesmo, os brancos deveriam pagar para os índios o tempo que eles ocuparam a terra deles, e agora é nós que temos que pagar para eles para eles poder sair. Então seria muito pela contramão, por exemplo, eles poderiam agora pagar para nós quanto dinheiro eles têm que passar por ficarem acima da nossa terra. (Valério de Oliveira, agosto de 2017, TI Kandóia).

Na visão de Valério, em um sistema justo, os colonos, ou o próprio Estado, deveriam pagar uma indenização aos indígenas que estão aguardando a demarcação da sua terra e que, confinados em pouco espaço, não têm como reproduzir seus modos de vida autônomos. O que expressa Valério relaciona-se com o que Walter Mignolo chama de diferença colonial isto é: “o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder” (MIGNOLO, 2003, p. 10). A diferença colonial é o lugar da injustiça. De uma injustiça que se perpetua através da reprodução de relações materiais e intersubjetivas ancoradas na colonialidade do poder. Deoclides de Paula relata também a materialização da diferença colonial a partir da atuação da polícia:

Quando é uma reintegração de posse contra indígenas se encontra fácil 200/300 agentes da PF para fazer operações, agora quando acontece que nem no Vicente Dutra que precisava fazer uma operação, como é já uma área demarcada era para o pessoal da FUNAI fazer o levantamento fundiário para indenizar os colonos, aí não aparece porque: “é difícil arrumar contingente”, porque: “dá muito gasto”, mas quando é operações para tirar índio, fazer reintegrações de posse ou para prender lideranças ou comunidades indígenas daí sim tem dinheiro para tudo, para helicóptero, cavalaria montada aí tem tudo. (Deoclides de Paula, setembro de 2018, TI Kandóia).

As expressões da diferença colonial aparecem aqui atravessando todos os âmbitos da vida das populações subalternizadas. Ela é social e econômica (mediante o histórico esbulho territorial

dos povos originários), é política (mediante a racialização da violência), é epistêmica (através da hegemonia do saber ocidental); e tem sua expressão em cada pequeno momento e cada detalhe da vida cotidiana dessas populações, como ressaltamos anteriormente. Ainda se manifesta também no espaço das ciências sociais, sobretudo quando pessoas que recebem um título se tornam “especialistas” e possuem assim certa autoridade para emitir, não só análises ou interpretações, mas também, especulações sobre os projetos de vida das populações indígenas para justificar ou legitimar políticas governamentais. Os cientistas sociais Henrique Kujawa, Aldomar Rückert e João Carlos Tedesco dissertam sobre a demarcação da TI Kandóia e afirmam:

A origem da atual demanda [a demarcação da TI Kandóia] está relacionada aos conflitos políticos e econômicos nas terras indígenas demarcadas e vinculam-se mais às necessidades econômicas dos indígenas do que a um vínculo cultural e ancestral com a terra. Os indígenas não vivem mais e não vão viver de caça, pesca e coleta, pois já estão integrados, mesmo que subalternamente, ao mercado capitalista; portanto, a solução dos seus problemas passa por projetos que proporcionem geração de renda. Neste sentido, a ampliação das terras comete uma grande injustiça com os agricultores sem com isso solucionar os problemas dos indígenas que estão na origem da origem da reivindicação da ampliação da área (KUJAWA, RÜCKERT e TEDESCO, 2014, p. 127).

Concordamos com os pesquisadores que parte das atividades de reprodução social e econômica dos Kaingang foram subsumidas ao Capital e que dessa maneira, eles constituíram, e ainda constituem, um “exercito de trabalhadores” superexplorável. É também evidente que existem na região alguns pequenos proprietários que possuem, ou não, títulos de propriedade e que assim se encontram submetidos à lei do mercado capitalista, inclusive, alguns avicultores tiveram que se endividar para contemplar o nível de produtividade exigido pelas empresas agroindustriais. Porém, os indígenas não são de forma alguma responsáveis pela miséria social dos pequenos proprietários rurais e não têm porque, portanto, abdicar das suas reivindicações territoriais. Ademais, Kujawa, Rückert e Tedesco afirmam que os Kaingang não possuem vínculo ancestral e cultural com o território de Kandóia, afirmação que desmentimos anteriormente e que seguiremos aprofundando. Aliás, tais vínculos se tecem no entrelaçamento da memória dos ancestrais, das experiências do esbulho e das projeções de um horizonte futuro. Nesse sentido, a postura determinista dos autores nega aos Kaingang toda possibilidade de mudança, reinvenção e subversão das condições históricas impostas sobre eles. O “retorno da terra”, que pode ser entendido como o “lento restabelecimento do vigor do território recuperado” (ALARCON, 2013, p. 169), impulsionado pelas retomadas, implica nesse sentido, muito mais que “projetos para gerar renda”, como nos explica Luís da Silva, morador de 70 anos da TI Kandóia:

Hoje não tem mais caça, nem madeira não tem mais, nem fruta só existe fruta do que eles plantaram, eles têm arrancado tudo. Porque nós vamos retomar aqui para nós sobreviver e

para trazer a fruta do mato de volta. Esperar os remédios né, que vêm do mato. Queremos de volta o que nós sempre ocupava, as nossas caças, os nossos peixes, nossos passarinhos, nossos viados, não existe mais, porque não tem mais mato, então nós queremos para nós poder se criar de volta, para nós criar eles também para nós ter com que a gente vive porque nós índios não queremos a terra para ficar rico. (Entrevista com Luís Da Silva, agosto de 2017, TI Kandóia).

É justamente por isso que uma das tecnologias do genocídio mais eficaz é a destruição das marcas territoriais que remetem à história kaingang, e que ao mesmo tempo, possibilitam a reprodução social, econômica e cosmológica da sua vida autônoma. Apagar a história corresponde a arrasar todas as referências que lembrem ou evoquem a presença indígena na região com o objetivo de tornar inviável qualquer tipo de retorno...

4.2 Memória da Floresta, política da morte

No laudo de identificação e demarcação da TI Kandóia (BRASIL, 2010), os antropólogos citam vários locais de referência “histórico-simbólica”, como o local de batismo do cacique Votouro, seu lugar de moradia e o lugar onde se localizava o *fág ror mág* (grande pinheiro redondo). Além disso, os antropólogos referem-se também a vários pontos de pesca e coleta de pinhão e taquaras, de barreiro e ceva para caça de animais. As referências territoriais associadas a experiências históricas dos Kaingang seguem presentes na sua memória assim como o esbulho do território, que se constitui também como um lugar de memória.



Fotografia 36. Antiga sede do Toldo Kaingang Votouro. Hoje o território é ocupado pela família Malinski. TI Kandóia, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.

Foi a partir de caminhadas realizadas com os Kaingang que me levaram a determinados locais considerados por eles como relevantes para a história e a constituição atual do grupo que este subcapítulo foi elaborado. Detalharemos aqui as memórias que por sua vez desenham práticas sociais atuais em relação a dois locais específicos: Votouro Velho e Ore Xá (Barro Preto). Por encontrar-se relativamente perto da sede da aldeia Kandóia, os Kaingang levaram-me várias vezes no Barro Preto com a dupla intenção de mostrar a importância histórica e material que tem esse local para eles, assim como a constante desflorestação que o espaço sofre nas mãos dos colonos, embora a área se encontre em litígio. Em relação a Votouro Velho, o peso histórico do local atravessa séculos, séculos que são também marcados por esforços de apagamento e invisibilização dos indígenas no local, o que os Kaingang denunciam nos depoimentos a seguir. Ainda mencionamos dois outros lugares que permeiam a memória dos Kaingang por serem históricos pontos de conexão entre aldeias, trata-se de Pori Mág, que ligava a região de Votouro com a de Nonoai e de Peikar Si que conectava a área de Serrinha com a de Votouro.

Infelizmente, por falta de logística, não consegui registrar todos os locais que formam o tecido social e identitário desse grupo, muitos outros lugares têm um peso histórico, simbólico e formam parte das práticas territoriais atuais dos Kaingang e não são aqui mencionados. Além disso, como a construção da memória e das identidades devem entender-se como uma prática do presente, tais locais vão se transformando, na medida em que novas experiências territoriais, práticas sociais e rituais são reinventadas neles (MONOD-BECQUELIN, 2005; GALLOIS, 2006). Nesse sentido, tais lugares de memória encontram-se na interseção entre o passado, o presente e os horizontes futuros que os Kaingang projetam. Dessa maneira, as memórias que apresentaremos a seguir devem ser entendidas como maneiras de pensar o passado em relação ao futuro que se almeja (GONDAR, 2005, p. 10).

4.2.1 Votouro Velho

O Votouro Velho é o local onde é situada a aldeia Kandóia onde moram atualmente os Kaingang, confinados em dois hectares. Este local é conhecido por eles por ser o lugar de residência do antigo *p'ai mág* e *kujà* Votouro. Shen, a filha de Malvina Fortes e Marcelino Pinto comenta: “O velho Votouro morava por aqui e naquela época não existia tipo “casa”, eles moravam de foguinhos em foguinhos.” Os foguinhos, descritos por Shen, fazem referência aos *gá kri pĩ*, fogo no chão, que são considerados até hoje como espaço de reunião. É no fogo de chão que se esquentam água para tomar o chimarrão, é também ao redor do fogo de chão que costumam acontecer reuniões políticas

importantes. Além disso, eles se constituem como importantes marcas territoriais kaingang, pois, são um referente visual de identificação e reconhecimento entre os parentes. Shen comenta:

O meu ex-sogro, o velho Jorge, o Garcia, ele sempre falava para nós. Ele é o *kujà* ele sempre reunia nós. Quando era mais novo ele sempre dizia para mim que o Votouro ficava desse lado e o Nonohay que era Nón Vén do outro e eles conviviam juntos mas daí o Non Vén ele foi pra lá inclusive tem essa praça as arvores elas são arvores centenárias que o velho Nonohay dormia ali em baixo dessas arvores, ele fazia o foguinho dele mas eles viviam ele vinha no Votouro, e o Votouro ia lá no foguinho dele assim eles iam indo. (Cléci Shen Pinto, setembro de 2018, TI Kandóia).

Os fogos no chão além de congregar e reunir parentes e afins são referenciais da presença dos Kaingang em um determinado território. Ao ascender um fogo de chão, os Kaingang territorializam o espaço, o marcam e identificam como próprio. Essa identificação permite pois que outros Kaingang se reconheçam no território e identifiquem seus pares. Por exemplo, em finais de 2014, quando visitei pela primeira vez a TI Kandóia, fui acompanhada pela *kujà* Iracema Nascimento que também não conhecia a comunidade, ela me guiou até a TI, e enquanto dirigíamos em uma estrada de chão durante a noite, ela reconheceu de longe a fumaça dos fogos de chão, sabendo desde já que esse território era kaingang²⁷⁴. Não é casualidade se, como ressaltou Rodrigo Venzon (comunicação pessoal, 2019) e como comentamos no capítulo 2, o chefe do Posto Indígena Votouro, Lorinaldo Veloso, no fim dos anos 1960, “varria” os fogos no chão dos Kaingang. Apagar tal marca territorial no seio dos Toldos Indígenas era uma forma de impor autoridade e domínio sobre as práticas sociais dos indígenas, abalando assim momentos de conversa e cumplicidade entre os mesmos.

O cacique Votouro está enterrado no Votouro Velho. Seus descendentes sabem muito bem do local exato onde se encontra sua sepultura, porém, é impossível para eles renderem homenagem ao antigo cacique no território. Ao mostrar a casa roxa do colono, Shen relata em agosto de 2017: “Aqui é a tumba onde está enterrado o velho Votouro, mas viu hoje é casa do colono... por isso que a gente sabe que aqui é nossa terra, porque o velho Votouro está enterrado ali.” Hoje, em cima do tumulo do *p'ai mág* Votouro fica a casa do colono e descendente italiano chamado Bianchi.

274 Ver Maréchal (2019a).

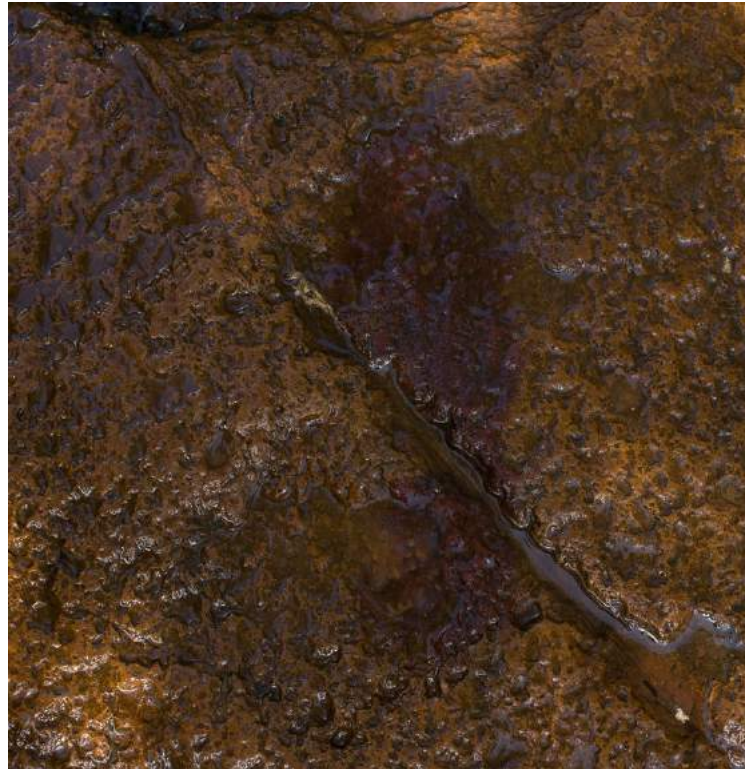


Fotografia 37. Local onde está enterrado o Cacique Votouro. Hoje mora nesta casa um dos colonos da família Bianchi. TI Kandóia, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.

Uma das marcas que deixaram os antigos Kaingang no Votouro Velho é uma pedra que fica do lado do riozinho conhecido como *goj jūn jūn he*²⁷⁵ (água que treme). Silmar Paulo comenta: “Aqui tem uma pedra que tem uma marca de pé porque os antigos, para andar no mato parece que usavam um verniz no pé para ficar bom para andar. Foi o *vēnh-kagtā* que fez a marca na pedra.” Fernando Santo-Granero na sua etnografia junto com os Yanéscha (2004, p. 205) ressalta: “Os topogramas atribuídos à ação de seres sobrenaturais são em geral, elementos naturais que destacam na paisagem por causa do seu aspecto extraordinário seja por sua forma, a cor, o qual segundo os pensadores yanéscha constitui uma prova de que não são realmente “naturais”²⁷⁶. Mesmo que no nosso caso, a marca do pé não seja associada à ação de um ser “extraordinário”, mas aos antepassados que utilizavam um remédio para aguentar longas caminhadas, podemos associar a marca do pé a um topograma, que, como explicita o autor, corresponde a um elemento que lembra um fato passado associado à agência transformadora dos *kofá*.

275 Foi Renato Paulo, irmão menor do cacique Deoclides de Paula que me contou sobre a origem do nome do rio. Segundo o jovem, foi sua avó, Madalena de Paula, que lhe repassou o nome do rio.

276 Tradução da autora. No texto original: “los topogramas atribuidos a la acción de seres sobrenaturales son en general elementos naturales que destacan en el paisaje debido a su aspecto extraordinario ya sea por su forma, tamaño o color, lo cual según los pensadores yanéscha constituye una prueba de que no son realmente “naturales””.



Fotografia 38. Marca de verniz deixada pelos antigos. TI Kandóia, setembro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 39. Silmar Paulo colocando o pé na marca deixada pelos antigos, TI Kandóia, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.

Este rio é conhecido pelos Kaingang por ter sido um ponto de pesca importante. “Aqui tinha lambari, tinha jundiá” lembra Malvina Kafey Fortes. Kafey também recorda que Maria Keso Kandóia cozinhava com ajuda do rio:

Ela pegava os balaios de milho e deixava 15 dias na água depois que o milho fica bem podre, bem molinho, que cheirava muito sabe, ela vinha pegar para nós socar no pilão e daí vinha aquela farinha mole que nem a massa de trigo. Depois nós pegava e assava para ela, ele era bem fedido mas nós comia. Daí, ela dava uns pedaços para nós que nós eramos netas dela e daí nós pegava e jogava para trás mas elas já matavam um porco e já comiam aquele bolo. (Malvina Kafey Fortes, setembro de 2018, TI Kandóia).

As lembranças de juventude de Kafey confrontam hoje uma realidade adversa que se associa à devastação do rio, conforme a mesma relata:

Antigamente, aqui nós pescava, mesmo quando entramos [em 2002], comíamos peixe. Mas eles começaram a jogar sujeiras, todas as coisas que eles largam acima. Tem coco de boi, cachorro morto, coisa podre dali para cima. De repente eles vêm trabalhar com as máquinas e depois eles jogam o lixo das máquinas aqui daí já desce em nós. Até tínhamos colocado uns patos aqui mas por causa do veneno eles morreram. (Malvina Kafey Fortes, setembro de 2018, TI Kandóia).

Ainda sua filha, Shen, se entristece ao olhar para o rio: “Antes que eles começaram a entrar aqui ele era bem bom de tomar a água, ele era maior, agora ele está morrendo, dá pra notar que ele esta quase sem vida.” Porém, mesmo com a água do rio suja de cadáveres de cachorros, agrotóxicos e fezes de animais, os Kaingang não têm outra opção que a de seguir tomando banho no rio, inclusive quando falta água, o que acontece muito na aldeia, eles são constrangidos inclusive a beber dessa água, conforme afirma Kafey em setembro de 2018: “Quando falta água no verão a gente é obrigado a tomar banho e beber porque é a única água que tem e ela dá coceira na gente. Esses tempos atrás, o ano passado deu diarreia em todos nós porque faltou água.” Após a “epidemia” de diarreia que atingiu a comunidade kaingang, Shen relata que alguns servidores públicos²⁷⁷ se aproximaram da comunidade:

Eles começaram a estar mais por perto agora porque deu essa diarreia em todos os acampamentos, não só no nosso. Deu em criança e adultos e eles começaram a jogar cloro na nossa caixa d’água, eu não sei bem o que faz o cloro não entendo disso mas a gente indígena não é acostumado com cloro. Até na comida ele pega e as vezes a gente nem come a comida que a gente faz porque tem o cheiro do cloro. Daí a SESAI meio que abandonou nós também não deu muita atenção. Já nas terras demarcadas é difícil, imagina nós que estamos reivindicando de volta. (Cléci Shen Pinto, setembro de 2018, TI Kandóia).

Através dos depoimentos das mulheres kaingang, vemos que suas fontes de recursos foram danadas pelos avanços do agronegócio na região. Os patos que lhe possibilitavam uma fonte de alimento morreram por conta do veneno na água do rio, as receitas de fermentação de milho na

²⁷⁷ Desconheço se se trata da SESAI ou de funcionários do município de Faxinalzinho.

água do rio tornaram-se irrealizáveis pela poluição da água, e os banhos e o consumo de água são perigosos para a saúde dos Kaingang. Denunciando tais condições para órgãos públicos municipais e federais, as caixas d'água foram cloradas sendo desinfetadas até demais. As mulheres kaingang relatam pois que não conseguem consumir a comida cozinhada na água que sai da caixa d'água desinfetada.

Até o ano de 2018, não tinha saneamento básico na aldeia, os banheiros eram casinhas de madeira com um buraco no chão onde caíam todos os despeitos. Em início do ano de 2018, foram colocados na aldeia, 5 banheiros de cimento, com chuveiro e tanque de lavar roupa. Entretanto, em uma situação de confinamento territorial como estão as 110 famílias de Kandóia, mesmo com a implementação de novos banheiros, as condições de higiene seguem muito precárias. Dessa maneira, o que observamos é a reprodução de uma despossessão dos meios autônomos de sustento e reprodução física e social dos povos indígenas que é plasmada por uma assistência estatal de péssima qualidade cuja dependência os torna mais vulneráveis. No nosso caso, a devastação do único rio ao qual os Kaingang têm acesso, realizada em prol do agronegócio, pode provocar doenças infecciosas – caso os Kaingang sigam consumindo ou se banhando na água do rio – ou na reprodução da dependência nos órgãos governamentais que não sempre atuam em benefício das comunidades. Estas duas opções, portanto, são regidas por uma mesma política, a política da morte; ou os Kaingang são envenenados pela poluição do rio, ou pelas negligências do poder estatal. Ailton Krenak (2015, p. 339) resumiu esta política como o roubo do futuro: “roubar o futuro dos nossos filhos e dos nossos netos é conviver com a possibilidade dos nossos rios virarem esgotos.”

O processo civilizatório que tornou os indígenas dependentes da ação estatal e do poder governamental produz implicitamente uma certa política da morte. Apropriando-se historicamente do controle sobre a estrutura de reprodução física das populações indígenas, o governo, através de uma política de assistência mínima, desenvolve estratégias de controle e pacificação social dessas populações que muitas vezes encontram-se despossuídas – ou desconfiam – dos conhecimentos dos seus antepassados conforme detalhamos no capítulo 2. Porém, dentro deste contexto, os Kaingang se apropriaram da dinâmica estatal buscando ocupar cargos de poder dentro das instituições que correspondem à gestão da saúde indígena. Por exemplo, em 2019, o cacique da retomada de Goj Veso (Iraí, RS), Isaías da Rosa, foi escolhido como presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena Interior Sul (CONDISI) e no primeiro encontro dos caciques realizado na TI Kandóia em agosto de 2019, os Kaingang receberam a visita da então interina coordenadora do Distrito Sanitário Especial Indígena Interior Sul (DSEI) Jarina Altamar de Oliveira Santos. Durante o

encontro, Shen e sua irmã Yatã mostraram para a coordenadora interina as condições precárias de saneamento na qual se encontra a comunidade, prometendo apoiar a funcionária para se manter no seu cargo, caso ela aceitasse, como as Kaingang falaram: “olhar para nós”.



Fotografia 40. Crianças brincando no rio. TI Kandóia, setembro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 41. Banheiro de madeira. TI Kandóia, junho de 2019 - Marina Stringhini.

Outro local de memória associado à água mencionado pelos Kaingang é o lugar onde a mãe de Pedro Arak-Xó, Maria Keso Kandóia morou quando era mais jovem, conforme apresenta:

Naqueles anos, minha mãe tinha a casinha ali, mas como digo não era casinha de madeira nada, aquele rancho deles apropriado pelos Kaingang, então eles pegavam água aqui só que com tempo a colonização entrou e tocou de sair. Esse era o olho de água onde eles tomavam por isso que digo, os Kaingang nunca ficavam longe da fartura deles que é o mel, o peixe, a caça. Eles gostavam de ficar ali dentro porque tinham com que viver e aí por diante a luta desse povo foi muito sofrido e a gente continua sofrendo. (Pedro Arak-Xó Ferreira, TI Kandóia, área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018).

Esse território habitado antigamente pela mãe de Pedro é hoje ocupado por um fazendeiro cuja produção de soja e criação de gado se estende sobre vários hectares. Como mais uma demonstração de incentivo ao genocídio, os colonos cortaram o acesso dos Kaingang ao ponto de água, embora ele tenha sido descoberto por Maria Kandóia. Kafey relata:

Eles trancaram isso para nós, quando secava o nosso poço daí a gente vinha pegar um pouco aqui dava pra nós encher os baldes mas pegaram e trancaram. Tiraram a torneira dali. Aqui era a fonte da mãe do Pedro, da velha Maria Keso Kandóia. É a fonte que ela descobriu daí depois que eles subiram eles trancaram aqui. (Malvina Kafey Fortes, TI Kandóia, área invadida por fazendeiros e colonos, setembro de 2018).

Mais uma vez, além da expropriação do seu território, os Kaingang vêm-se também despossuídos de recursos tão básicos como o acesso a água potável. Uma fonte de indignação ainda maior para os descendentes de Maria Kandóia que sabem que ela descobriu a fonte de água que alimenta parte das plantações de soja que devastam hoje seu território. Durante nossa caminhada, Pedro mostrou o antigo local de moradia da sua mãe, hoje ocupado por um fazendeiro chamado Oltramari cujo avô tem o nome homenageado por uma rua da cidade de Faxinalzinho.



Fotografia 42. A *kujà* Iracema Nascimento mexendo no olho de água descoberto por Maria Keso Kandóia. TI Kandóia (área invadida por fazendeiros), setembro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 43. Placa da avenida homenageando o fazendeiro que cortou o acesso à água dos Kaingang. Faxinalzinho, janeiro de 2020 - Clémentine Maréchal.

A divisão entre o território invadido pelos colonos e os 2 hectares cedidos aos Kaingang é flagrante e se expressa com as palavras de Malvina que assinalamos no início da parte 2 da tese: “onde têm os índios, está nascendo, tu vê aqueles pequenos crescendo [...] e onde que está a lavoura dos brancos não tem nada, está seco.” Efetivamente, no espaço ocupado pelos Kaingang vemos crescer várias plantas conhecidas pelos habitantes como remédios ou alimentos tradicionais

kaingang, como o *fuva*, conhecido também como “a carne verde dos Kaingang”, em referência ao alto nível de proteína da folha ou como também o radiche do mato.

Além do *fuva*, crescem outras plantas conhecidas pelos Kaingang por suas propriedades curativas como *rẽyu*, a “erva de bicho”, um remédio eficaz contra a sarna, o *yohõ*, eficaz para dor de cabeça além de ser um alimento muito apreciado dos Kaingang, o *pri si* (Erva-doce) para dor de barriga. As áreas habitadas pelos Kaingang são dessa maneira, preservadas, deixam-se crescer livremente as plantas comestíveis e com propriedades medicinais, podendo assim, vir a colhê-las para elaborar remédio ou fazer uma refeição “tradicional” que embora fossem as mais comuns antigamente, hoje se tornaram objeto de momentos especiais devido à cada vez maior raridade dessas folhas, pois como ressaltaram Malvina e suas filhas: “com o veneno que o fazendeiro joga lá, eles já não crescem muito aqui.”

É, entretanto, impressionante o conhecimento que os Kaingang compartilham em relação a essas plantas, é um saber que tantos homens quanto mulheres, *kofá*, quanto crianças, manejam. Em outubro de 2017, Silmar Paulo me convidou para ajudá-lo a plantar feijão em um terreno pequeno que tinha recuperado e que pertencia à prefeitura do município. Nessa mesma empreitada, foram convidados também outros jovens kaingang ao lado de quem limpei o terreno. Durante o trabalho, eram recorrentes as falas dos jovens – que não tinham mais de 20 anos – sobre as propriedades curativas e culinárias das plantas que encontrávamos no chão. Tais experiências são testemunhas de certa continuidade na transmissão dos conhecimentos relacionados aos meios autônomos de cuidado, cura e alimentação cuja reprodução é prejudicada ou impossibilitada pelos avanços do agronegócio na região e pela continua espoliação dos territórios indígenas.



Fotografia 44. Malvina Kafey Fortes escolhendo o *fava*. TI Kandóia, setembro de 2018 - Crédito: Billy Valdes.



Fotografia 45. Malvina Kafey Fortes e Zulinda Rodrigues colhendo *yohô*. TI Kandóia, setembro de 2018 - Billy Valdes



Fotografia 46. Cléci Shen Pinto e sua filha Catarina mostrando *pr̄si*, (erva doce). TI Kandóia, setembro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 47. Fronteira entre o lado da TI Kandóia invadido pelos fazendeiros (à esquerda) e o lado ocupado pelos Kaingang (à direita). Setembro de 2018 - Billy Valdes.

Cléci Shen Pinto relatou que há alguns anos, enquanto os antropólogos estavam redigindo o relatório de demarcação, os fazendeiros cortaram a araucária conhecida entre os Kaingang como *fág ror mág* (grande araucária redonda), uma árvore sagrada pois, estava situada no local onde o antigo cacique Votouro residia nas primeiras décadas do século XIX. Esta localidade é situada no

interior do Ore Xá (Barro Preto) a meio caminho entre Votouro Velho e o rio Uruguai. Segundo o relatório de identificação e delimitação da TI Kandóia (BRASIL, 2010): “Era um pinheiro bem grande, com uma caverna dentro. Dava para ver a gruta no tronco e as marcas de um telhado feito na volta do tronco”. Na memória dos Kaingang, essa árvore expressa sua relação ancestral com o território, o vínculo atual com os antepassados que habitavam esses locais quando ainda encontravam-se cobertos de floresta. Infelizmente, não cheguei a conhecer o local dessa araucária, porém, em locais muito próximos da aldeia kaingang, os rastros das araucárias cortadas aparecem com muita frequência. Para os Kaingang, os cortes dessas árvores sagradas são equivalentes a um assassinato. Seu fruto, o pinhão, é uma das bases da alimentação tradicional que perdura até hoje, e além disso, os relatos dos Kaingang a respeito do pinhão apelam para uma dimensão de coesão social: “era sempre uma festa quando a gente sentava na roda do fogo para comer pinhão”, relata por exemplo, Maurício Salvador, cacique da retomada Konhún Mág na FLONA de Canela²⁷⁸. Estas árvores também simbolizam a presença ancestral dos Kaingang naquele local. São uma marca inscrita na paisagem que faz referência a sua história no território de Kandóia, e por isso, porque os mesmos colonos e fazendeiros contrários à presença indígena na região sabem disso, que elas são destruídas. É neste sentido que podemos falar, mais uma vez, em genocídio. As referências históricas kaingang inscritas no território, mas também suas fontes de alimentação e saúde são devastadas pelos agricultores, no intuito de exterminar os indígenas.

278 Entrevista retirada de: <<https://www.youtube.com/watch?v=bGGoNcadhh4>> acesso em 16/04/2020.



Fotografia 48. Araucárias cortadas na TI Kandóia (local invadido pelos fazendeiros e colonos) em agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.

Em Votouro Velho os Kaingang construíram seu cemitério, porém, a prefeitura de Faxinalzinho os processou alegando a posse do território. Através dessa intimação, queriam obrigar os Kaingang a desenterrar os falecidos. As 3 crianças e o *kofá* enterrados no cemitério de Kandóia não foram, felizmente, removidos, porém todo sepultamento deve doravante ser realizado na TI Votouro, a uns 5 km da TI Kandóia. Kafey se lembra do dia do sepultamento de Maria Keso Kandóia, ainda no início dos anos 2000:

Como eles não deixaram fazer o cemitério aqui no Kandóia mesmo, ela foi levada ali por cima na divisa, ela está enterrada lá cima mas não deixaram nós enterrar ela ali até foi processado o cemitério. Ali tem 3 crianças e um velhinho enterrados, ali quando nós quisemos enterrar ela, não deu. (Malvina Kafey Fortes, setembro de 2018, TI Kandóia).

Mais uma vez, a ação da prefeitura de Faxinalzinho inscreve-se em uma política genocida de extermínio dos indígenas e da sua história no território reivindicado por eles. O pedido feito a eles para desenterrarem seus mortos, mesmo que não tenha sido concretizado, é um claro exemplo do tratamento diferenciado que recebem os Kaingang, enquanto população subalternizada, cujos túmulos são profanáveis. Tanto a sepultura do cacique Votouro quanto as dos mortos do território Kandóia são considerados pelos gestores públicos da cidade como imemoráveis. Para eles, os Kaingang não merecem, ou não devem, ser lembrados. Tal condição, atribuída aos mortos e

antepassados dos Kaingang, se correlaciona com a invisibilidade que lhes é dada na região. As pessoas que não devem ser lembradas são as mesmas que não merecem existir.

Além disso, a construção de um cemitério kaingang próprio para a comunidade de Kandóia diz a respeito da importância da constituição de uma nova unidade territorial que se diferencia politicamente da TI Votouro. O cemitério exclusivo da comunidade de Kandóia possibilita a inscrição no território recuperado de uma identidade coletiva que se constrói nas experiências de esbulho e de luta. Na cosmologia kaingang, os defuntos costumam ser enterrados no lugar onde o umbigo foi enterrado no dia do nascimento da criança. A pessoa falecida deve, sempre que possível, retornar ao local de nascimento. A TI Kandóia veio se constituir como território próprio e diferente da TI Votouro, com uma trajetória diferenciada, com referências e símbolos históricos, territoriais e políticos próprios que (re)constróem as identidades individuais e coletivas das pessoas que a habitam. A existência do cemitério próprio forma parte da fundação desse novo grupo e a sua aniquilação por parte das entidades governamentais expressa mais uma vez a negação do seu direito a existir.



Fotografia 49. Cemitério kaingang da TI Kandóia, interditado pela prefeitura de Faxinalzinho. Junho de 2014 - Clémentine Maréchal.

Como mencionamos anteriormente, Votouro Velho é também lembrado como um lugar de encontro entre os caciques e *jamré* Votouro e Nonohay. Cléci Shen Pinto, “neta”²⁷⁹ do *kujá* Jorge Kagnãg Garcia relata:

O velho Votouro e o velho Non Vén²⁸⁰ que agora a cidade se chama Nonoai, eles iam num no outro, eles andavam sempre a pé com os cestos de taquara nas costas como esses que a mãe está fazendo, eles enchiam de alimentos deles de caça. Ele ia nele e depois vinha. (Cléci Shen Pinto, TI Kandóia, junho de 2017).

Associado a Votouro Velho e ao encontro dos antigos caciques e dos seus grupos está Pori Mág, o local de travessia do rio Passo Fundo que liga a TI Nonoai com a região de Votouro que se encontra do outro lado do rio. Como ressalta Tommasino (1995), o que os Kaingang consideram como seu território – *Gá* – não coincide com o espaço reconhecido pelo Estado como Terra Indígena. *Gá* corresponde ao espaço percorrido onde se cria novas relações e onde os Kaingang exercem e expandem suas territorialidades. Nesse sentido, *Gá*, o território kaingang, é uma construção social. O cacique Nonohay territorializou, isto é, tornou kaingang o lugar chamado hoje de Pori Mág quando atravessou o local para visitar o cacique Votouro. São acontecimentos como esses que se inscrevem na memória dos que constroem o território²⁸¹, pois os Kaingang nomeiam os locais em referência ao que se faz neles. Pori Mág significa “paris grande” em kaingang e este local é reconhecido, inclusive pelos não indígenas como um importante ponto de pesca. O caminho de travessia do rio Passo Fundo é lembrado muito pelos Kaingang de Nonoai e de Kandóia que se lembram ter atravessado o rio nas costas dos seus pais, avôs ou tios. Iracema Gãh Té Nascimento, que cresceu na TI Nonoai, lembra:

Aquela lá é nossa estrada antiga de picada então olha, ficou daquele jeito. A gente cruzava por aquele rio e esse rio era bem limpo depois que eles prenderam [a barragem] ali que ficou assim sujo. Nós íamos a pé aqui ou de cavalo, até quando enchia os cavalos vinham igual nós vinha acima nós subia ali na picadinha no meio desse mato ali nos cruzava subia ali para buscar nossa terra preta eu meu vô e minha avó [...] nós pescávamos e aproveitávamos e levávamos peixes para casa ou senão nós trazíamos aqui para quando nós íamos buscar o barro preto nós assávamos no fogo já aproveitava e a gente pegava o pinhão sapecava para comer junto com peixe (Iracema Nascimento, em Pori Mág, na ponte que atravessa o rio Passo Fundo, setembro de 2018).

Além disso, Pori Mág é um lugar extremamente importante para os Kaingang da região de Votouro. Como vimos anteriormente, no tempo de cacicado do João Domingos Kandóia, todas as

279 O primeiro marido de Cléci é um dos filhos do *kujá* Jorge Kagnãg Garcia e juntos tiveram quatro filhos, Leomar, Katiane, Lidiane e Eliane, esta última faleceu de uma leucemia em 2016. Cléci chama então, de par essa relação de parentesco por aliança, Jorge Garcia de “avô”.

280 Segundo Shen, Nón Vén era o verdadeiro nome do cacique Nonohay e significava “aquele que não dorme”.

281 Se fossemos a pensar *Gá* hoje em dia, ela incluiria locais como Brasília e espaços como a universidade ou a câmara dos deputados considerados pelos Kaingang como parte dos seus territórios. O território é uma construção social que se consolida através da memória e das práticas sociais a ela associadas. Detalharemos no final do capítulo 6.

peessoas pertenciam à metade *kamé*. Lembramos do casamento entre João Domingos Kandóia, filho do *p'ai mág* Votouro e Leopoldina Koita, mulher de Nonoai que pertencia à metade *kanheru-kré*. As pessoas de Votouro “iam a buscar o *jamré*” em Nonoai. O que era importante para a realização de casamentos entre pessoas de metades diferentes, mas também para todas as tarefas e os trabalhos cotidianos. Como vimos no capítulo 2, a relação de complementariedade que existe entre os *jamré* é uma base de socialidade e equilíbrio na sociedade kaingang e “ir a buscar o *jamré*” do outro lado do rio, era também uma forma de equilibrar as relações que atravessam a organização social e política dos Kaingang, seja através da realização de festas e rituais – que hoje também existem embora adotem outras configurações, como os “bailes” – seja para realização de trabalhos temporários comunitários – que hoje também podem se reconfigurar enquanto trabalho temporário migratório nas plantações de maçã, por exemplo. Outro local, conhecido como Peikãr Si apresenta as mesmas características que Pori Mág, por ser um lugar de travessia e conexão entre as áreas de Votouro e Serrinha. Pedro Arak-Xó Ferreira lembra:

Meu irmão nasceu lá na barra do rio Erechim. Ele nasceu lá quando o finado pai e a finada mãe foram se instalar lá naquele lugar. É por isso que eu digo que o Kaingang não ficou só num lugar ele procurava onde que tinha a sobrevivência dele que era o peixe a caça e lá tinha (Pedro Ferreira, agosto de 2017, TI Kandóia).²⁸²

O Peikãr Si é considerado pelos Kaingang um importante lugar de pesca. Pedro relata também que quando seu pai se instalou ali, ele pediu para sua mãe montou uma armadilha para pegar os peixes. Ele relata também a história de um jaguar que matou uma mulher neste local:

Ela [a mulher] pediu pra seus filhos para pegar moranga e ela ia aproveitar já ia se lavar e tomar um banho naquela água, naquela sanga. Quando ela menos se descuidou o tigre pulou acima dela e acabou matando ela, levando ela pra baixo uns 10 metros. Ela tinha um cesto que eles usavam, botavam a alça na cabeça e o cesto atrás e ela carregava. Chegando ali os filhos viram só o cesto ali e não viram mais ela, aí procuraram em roda ali, acharam que ela foi arrastada pelo tigre e daí não tinha mais o que fazer porque ele já tinha devorado ela. (Pedro Arak-Xó Ferreira, setembro de 2018, TI Kandóia).

A família de Pedro se movia em todo o território reivindicado pelos Kaingang de Kandóia – e para além dele – acompanhando as temporadas de caça, pesca e coleta, para “conseguir seu sustento”. Moravam durante uma temporada em Peikãr Si, quando o rio lhes dava muitos peixes, logo passavam um tempo na região de Ore Xá e de Votouro Velho onde coletavam bastante pinhão. Da mesma forma que o Pori Mág, Peikãr Si é um lugar de trânsito e conexão entre uma aldeia e outra. Isso expressa que o território kaingang não se entende necessariamente como delimitado por

282 No relatório de Identificação e Delimitação da TI Kandóia (BRASIL, 2010), os autores também mencionam que José Domingos Kandóia, irmão de Maria Keso Kandóia, afirma que seu pai João Domingos Kandóia teria residido naquele lugar com a família da sua mãe.

fronteiras físicas, pois se constrói nas relações que os Kaingang vão elaborando com o entorno que os rodeia. Como ressalta João Pacheco de Oliveira (1996, p. 9): “Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício da sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas.” Aqui, os depoimentos dos Kaingang de Kandóia apontam à existência de marcas territoriais que se referem à presença anterior à chegada dos colonos europeus nesse território. Após a retomada de Kandóia, o espaço vai se (re)territorializando na medida em que recebe cargas sociais de significado e que as reflete na sociedade kaingang reafirmando-se através de uma multiplicidade de símbolos, discursos e práticas rituais (BARABAS, 2008). As narrativas históricas dos Kaingang estão intimamente ligadas à relação dos seus antepassados com o entorno e as lembranças são associadas a lugares que antigamente proporcionavam seu sustento e asseguravam sua reprodução social e física. Além disso, o espaço territorializado é o lugar onde se elabora e se inscreve a história e onde a ação coletiva surge como horizonte de possibilidades.

Pori Mág foi consideravelmente transformado pela construção de uma usina hidrelétrica (UHE Monjolinho) que recebeu sua licença de instalação pela Fundação Estadual de Proteção Ambiental do Rio Grande do Sul (FEPAM) em março de 2007. Apesar dos impactos que a construção da usina teve, e ainda tem, sobre os habitantes da TI Kandóia, eles não receberam as devidas medidas compensatórias²⁸³. Para a *kujà* Iracema Nascimento, que voltou a atravessar o rio Passo Fundo depois de muito tempo, a tristeza é palpável: “Eles prenderam o rio, eles não podiam... esse rio inundou tudo, já não consigo nem ver a estrada pela qual nós passávamos...”

283 O relatório de identificação e demarcação da TI Votouro/Kandóia aponta portanto os impactos indiretos sobre os locais reivindicados pelos Kaingang. Em dezembro de 2009, a FUNAI assinou um termo de compromisso para assegurar a implementação e execução de medidas “mitigatórias” e compensatórias. Os Kaingang da TI Votouro fizeram um acordo com a empresa, mas os da TI Kandóia, em meu conhecimento, não receberam medida alguma, se tiveram alguma medida, esta corresponde somente à isenção do pagamento de luz por parte da comunidade, o que representa o equivalente de uma migalha considerando os impactos provocados pelo empreendimento.



Fotografia 50. A *kujà* Iracema Gãh Té lembrando da travessia do rio Passo Fundo quando era criança. Pori Mág, setembro de 2018 - Crédito: Billy Valdes.



Fotografia 51. Barragem da Monjinhos, Pori Mág, setembro de 2018 - Billy Valdes.

Como vimos, Votouro Velho é um local que remete tanto à presença histórica dos Kaingang na região quanto às tentativas de apagamento dessa história de parte dos usurpadores do território. Estas tentativas de extermínio, simbólico e físico; da história e dos indígenas, se manifestam através

da devastação da terra, do desmatamento e da assolação de toda marca territorial que faz referência à vida indígena, isto é, à destruição da floresta, conforme comenta Deoclides de Paula:

Hoje a gente está aqui porque nós, nós indígenas estamos aqui sobrevivendo. Não é mais viver, vocês depois vão a olhar, uma casa acima da outra. Inclusive os colonos alguns granjeiros, o que restava ainda de mato, de natureza, eles estão terminando, os caras derrubam, estão derrubando madeira e nós estamos reivindicando uma terra que os caras estão sugando o possível da natureza, jogando veneno químico. (Deoclides de Paula, TI Kandóia, setembro de 2018).

Nesta necropolítica, à devastação da floresta associa-se a mutilação dos corpos das mulheres da TI Kandóia que como mencionamos no capítulo 2, são desatendidas pela doutora Roberta Alessi – conhecida como “açougueira” – que trabalha hoje no hospital comunitário de Nonoai. Os relatos das mulheres kaingang sobre os DIUs “esquecidos” nos seus úteros e as ligações de trompas realizadas sem seu consentimento caracterizam o tratamento que muitos habitantes não indígenas da região de Faxinalzinho reservam aos povos originários e suas florestas. Ambos são aniquilados, as florestas sendo arrasadas pelas rodas dos tratores e os corpos das mulheres mutiladas pelos bisturis de médicas e pelo abandono do poder público. Tais tecnologias são expressões claras do funcionamento de uma política genocida que busca impedir a reprodução física dos indígenas kaingang na região. É ao entrelaçar-se que essas tecnologias se tornam ainda mais perversas. As florestas sendo devastadas, as mulheres são constrangidas a acudir e depender de um sistema de saúde que nessas regiões permeadas por disputas territoriais, se encontra submetido à ideologia racista enraizada na colonialidade do poder. Dessa maneira, o controle da sua saúde reprodutiva encontra-se nas mãos de mulheres que tratam seus corpos da mesma maneira que os colonos anti-indígenas tratam as florestas.

O segundo lugar de memória que abordaremos é conhecido como Ore Xá (Barro Preto) e, embora se encontre no estudo demarcatório, está sendo devastado cada vez mais por parte dos colonos e fazendeiros, cujos interesses, além de econômicos, estão profundamente enraizados no desejo de fazer desaparecer os indígenas do local.

4.2.2 Ore Xá – O Barro Preto

Ore Xá quer dizer barro preto em kaingang. Esse lugar foi chamado assim pelos antigos Kaingang que habitavam naquele local. Luís da Silva, que hoje mora na TI Kandóia, relatou que seu pai nasceu no Ore Xá aproximadamente nos anos 1920. Após casar com sua mãe, que era natural da atual TI Serrinha, seu pai deixou o Ore Xá para viver com sua esposa em Serrinha. Logo, o casal se instalou no Toldo Ventarra onde nasceu Luís, e entre 1962 e 1964 após a extinção do Toldo

Ventarra, a família de Luís foi transferida no Toldo Votouro. Paradoxalmente, para o pai de Luís, essa desterritorialização forçada desembocaria em um retorno próximo ao local onde fora enterrado seu umbigo. Assim, para Luís, o Ore Xá é uma fonte de memória viva, um espaço onde está inscrita a história da sua família. Já, para o colono Antônio, o Barro Preto sempre foi um local “cheio de índios”: “Ali era tudo mato, trocava-se terra por cavalo velho. Eles [os indígenas] deixavam passar os colonos, mas não imaginavam que iam colocar cercas e grilar as terras”, analisa o colono.

Para outras famílias kaingang, Ore Xá é considerado um lugar sagrado. Malvina Fortes relata que, antigamente, as crianças eram “benzidas” nesse local. São dois lugares diferentes onde os *kujà* antigamente levavam os recém nascidos para eles receberem seu nome em kaingang. As meninas eram nomeadas no local conhecido como Gaféj – banhado de flor em kaingang – situado no interior do Ore Xá, e os meninos no local específico onde se encontrava o barro preto e onde os *kujà* passavam o barro sobre seu corpo para fortalecê-los conforme relata Kafey em setembro de 2018: “Daí aqui [no Gaféj] é pra as meninas, quando nasce menino é lá no Barro Preto. Viu como é importante. Daí os meninos, o barro preto era passado por tudo para cuidar, por tudo: pelos ouvidos, pelo corpo...” Para Malvina, o Gaféj é um lugar de memória em perigo de extinção pelos avanços do agronegócio: “O Gaféj era bem maior, a divisa era lá naquele pinheiro, ele corria por lá e vinha até aqui mas agora está seco porque já desmataram tudo acima e ele seca rápido.” Há uns 17 anos, nos primeiros anos da retomada de Kandóia, o pai de Malvina, João Italvino Fortes, veio até o local para “batizar” sua bisneta com o nome de Gaféj, dando para ela o nome do banhado de flor no intuito de não deixá-lo morrer. Em um diálogo na frente do local, Malvina relata:

- “É aqui que meu pai disse que todas as crianças que nasciam eram batizadas aqui, e ele veio batizar sua bisnetinha aqui e eu vim junto. Ela estava com 10 dias e ela é minha neta” – Contou Kafey.

- “Como que ele batizou ela, tu podes nos contar?” – Perguntei.

- “Ele colocou ela deitadinha na água. Falou com a água, com as árvores que estão por cima e pediu para eles se o nome dela poderia ser Gaféj, que é o nome dessa água aí. Isso porque ela depois vai poder falar pelos filhos dela, pelos seus netos, para ensiná-los. Daí, eu vim junto para saber como que era aqui e ele [seu pai] me contou que era assim”.

Dar nome a um lugar, longe de ser o resultado de um ato simbólico de posse, como já apontou Carlos Fausto (2001, p. 105), deve ser entendido como uma forma de alimentar o espaço com sentimento e significado. No exemplo de Gaféj, o ato realizado pelo *kujà*, de dar o nome do local para sua bisnetinha é um ato que tem um duplo sentido. Primeiramente trata-se de dar importância, revalorizar um local que está sendo atingido pela destruição, mas também, de

entregar uma missão para a pequena Gaféj. Através desse nome, ela se torna responsável pela memória e a continuidade da vida desse lugar.

Nesse sentido, os nomes dos lugares também podem fazer referência aos antigos Kaingang. Este é o caso lembrado por Rodrigo Venzón (comunicação pessoal, 2019), da antiga *kujà* Enriqueta Kanheró que trabalhava com remédios de erva nas nascentes do rio Demétrio, na atual TI Peikãr (Rio da Várzea) e cuja história foi homenageada com o nome que os Kaingang deram ao rio Demétrio: *kofá fi goj*, literalmente: “a água da mulher velha”. Neste caso, nomear o lugar é lembrar dos ancestrais e das práticas que eles realizavam nesses locais, mas é também possibilitar a continuidade dessas práticas que se inscrevem na memória das novas gerações. Em Kandóia, Gaféj tornou-se a memória viva e a continuidade do banhado de flor tão impactado pelos avanços do agronegócio na região.



Fotografia 52. Carolaine Gaféj mostrando o local chamado Gaféj (banhado de flor) que dá origem a seu nome. TI Kandóia, área invadida por fazendeiros e colonos, junho de 2019 - Clémentine Maréchal.

O próprio *ore xá*, o barro preto é utilizado pelos Kaingang de diversas maneiras. Usa-se para elaborar cerâmica mas também como remédio contra dor de estômago e para a pele. A memória dos Kaingang em relação aos usos do barro preto é consequente, como testemunham os

diálogos a seguir, gravados durante uma caminhada no Ore Xá em setembro de 2018. Pedro Arak-Xó explica:

- “O que que significa *ore xá*? Para os Kaingang ele servia como artesanato. É dele que sai a panela, ele fazia o prato, fazia a bacia do barro preto ele é liguento, é bem prático, ele é bem fácil de fazer, e por outro lado ele é remédio. O remédio dele é secar ele, bota a secar bota dentro dum copo de água, pode tomar ele te limpa, limpa o corpo e com isso é dificilmente a pessoa ficar doente, não precisa tomar muito, toma uma colher. Esse é um fortificante que limpa a pessoa por isso que diz que os Kaingang viviam do mato porque ali do mato que tinha a sobrevivência dele” – explicou Pedro.

- “É bom para tratar pele de câncer, a gente passa essa umidade, fica um dia e meio e depois a gente lava com chá daí vai diminuindo aquele câncer de pele” – Adiciona a *kujà* Iracema Nascimento que tinha vindo de Porto Alegre a visitar a comunidade de Kandóia.

- “Minha mãe contava mais ou menos como que eles [os antigos] faziam. Diz que eles faziam a panela, lixava bem com a taquara, fazia e aí depois eles deixavam no sol ou outros faziam fogo deixavam no forno” – complementa Malvina Fortes.

- “Até o cacique Nonohay vinha de Nonoai para misturar o barro preto com o vermelho, daí eles buscavam, trocavam para misturar. O vermelho fica lá na Batinga, lá na divisa de Nonoai lá tem os dois, o único que tem pouquinho é esse, o preto, e eles traziam junto com os filhos e netos” – acrescentou a *kujà* que cresceu em Nonoai até seus 15 anos²⁸⁴.

Durante as visitas realizadas na época dos *p'ai mág* Votouro e Nonohay, os Kaingang misturavam os dois tipos de barro para a realização dos seus artesanatos. Até hoje, é muito comum que, durante as visitas a seus parentes ou a outra TI, os Kaingang levem remédios do mato e artesanatos prontos. Após a visita à comunidade de Kandóia, Gãh Té regressou a Porto Alegre com uma caixa cheia de nós de pinhão, raízes, ervas e até um pote cheio de barro preto. Nesse sentido, Kafey resume:

Esse barro ele é sagrado para nós. Era o sustento dos nossos antigos, dos nossos avôs, nossos bisavôs. É com isso que eles criaram nossas mães que agora ensinaram nós para estar aqui nesse lugar, como eu ensinei minha filha. É com isso que surgiu nossos artesanatos, a nossa cultura. Eles usavam para cozinhar, nossos bisavôs, de certo os *run*, que é o balde, eles faziam para puxar água que nem agora que existe dos brancos aqueles cantis sabe, eles faziam desse ali para nossas avós, bisavós pegar água para eles e eles misturavam com o barro vermelho que nem ela [Iracema] está contando para fazer o enfeito. Daí tinham uns pretos e uns amarelos e eles trocavam (Malvina Kafey Fortes, TI Kandóia, Ore Xá – área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018).

284 Parte desse depoimento encontra-se em vídeo aqui: <<https://www.youtube.com/watch?v=twQ5mbwKiMU>> acessado em 16/04/2020.



Fotografia 53. Kafey, Gá Teh e Arak-Xó no Ore Xá. TI Kandóia, área invadida por fazendeiros e colonos, setembro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 54. Kafey retirando água pura do Ore Xá. TI Kandóia, área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018 - Billy Valdes.

No Ore Xá, também há uma zona onde florescem muitas taquaras que até hoje possibilitam certa autonomia para os Kaingang, sobretudo em relação à sua saúde. Na mesma caminhada, Pedro comenta que a água da taquara é boa para tosse e também para fazer dieta:

Se tu quiser fazer uma dieta, tu deixas os comprimidos e tu usa só essa daí. A água dela é contra a tosse comprida, tosse comprida é aquela que traz a tuberculose. A raiz dela tu arrancas. Se tu quebrou o braço, a perna, tu pegas a raiz dele queima vai fazer aquele pó, coloca acima enfaixa. A raiz, ela mesmo arruma tudo de volta porque a raiz dele ela é tramada. Essa raiz vem nessa aqui e vem nessa aqui daí uma puxa a outra é um santo remédio esse aí para quebradura. (Pedro Ferreira, TI Kandóia, Ore Xá – área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018).

Na taquara crescem uns bichinhos que os brasileiros chamam de coró – *vãn ga* em kaingang. Arak-Xó rememora o tempo passado com sua mãe:

Vãn ga. Se tu quer botar o nome do primeiro filho bota *vãn ga* que fica aqui dentro [da taquara] aquele é muito bom. Quando a mãe me contou eu pensei, então vamos aproveitar, eu era ainda pequeno e ela disse pro pai: “tu vai lá no mato, me traz taquara, você já sabe, taquara velha que tem dentro, traga, vamos começar.” Quando começou vi elas falarem da tal de coqueluche quando ela veio ela recomendou usar esse aí. Daí o pai foi no mato e trouxe as taquaras para ela, pegou e partiu: fez um burquinho só para cair os *vãn ga*, é uma arruga, mas não é arruga venenosa porque ela come só a taquara então não faz nada, tu podes comer ela viva, comer ela sapecada no fogo ou podes até fritar, se tu fritar ainda melhor porque a banha que ela solta tu usa no cabelo muito bom. É remédio para fazer limpeza no corpo, por isso que sempre falo, as coisas do mato elas já eram para os Kaingang, para eles não ficarem doentes. Isso porque foi praticamente retirado de nós, andamos no hospital, as vezes por mínimas coisas temos que ir no hospital, temos que ser cortados, sabendo que o remédio do Kaingang está aqui e está acabando. (Pedro Arak-Xó Ferreira, TI Kandóia, Ore Xá – área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018).

Kafey lembra que quando era pequena seus avôs a carregava no cesto feito de taquara e dessas lembranças, sente também o pesar por ver esses locais tão arrasados pelos tratores dos colonos. O depoimento dela, nesse sentido, ressalta a vontade de todos os seres do mato, de “produzir”, isto é, de poder ter as mesmas condições que os agricultores para viver e se expandir:

Faz muito tempo que a gente vive da taquara, a gente pegava a carroça e vinha tirar as taquaras. Eu vinha com minha avó quando era pequena, minha avó vinha até ela tirava isso aqui e dobrava no meio e atava e ponha na cabeça e apoiava nas costas – deixa lascar para vocês verem – e aqui atrás ficava a criança, nos ficávamos agarradas assim para não cair e elas vinham até nós penduradas nas costas elas tiravam os materiais para fazer os balaios para não deixar nós no meio do mato de medo do bicho pegar nós. Daí elas tirando e nós agarrados assim nas alças e agora não tem mais, agora a gente vai querer fazer as coisas que nossos avôs faziam antigamente para seus filhos não tem como fazer, não tem mais. É uma discriminação sobre nós que somos índios, não podiam fazer isso com nós, a gente sente. A gente sente porque as aves, porque tudo tem vida elas também querem produzir cada vez mais é que nem esses que estão varelo por aqui eles sempre querem ser os mais então as árvores também querem viver mais. (Malvina Kafey Fortes, TI Kandóia – Ore Xá, área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018).

As lembranças trazidas aqui pelos Kaingang de Kandóia atestam, por um lado, a importância do Ore Xá e do Gaféj na construção da sua história e na consolidação de uma memória coletiva compartilhada, e por outro, dos seus empenhos em explicitar, para os não indígenas, a íntima relação entre o modo de vida antigo – que ao mesmo tempo se constrói e reelabora hoje como um horizonte de futuro – e a floresta. Esses depoimentos mostram também que a saúde e a

alimentação tradicional e autônoma dos Kaingang dependem intimamente do cuidado dos espaços ligados à floresta enxergados por eles como espaços de relacionalidade²⁸⁵ importantes para o ensino dos seus conhecimentos para seus filhos e netos que até hoje reproduzem tais práticas.



Fotografia 55. Arak-Xó mostrando as taquaras do Ore Xá. TI Kandóia, área invadida pelos fazendeiros e colonos, setembro de 2018 - Crédito: Billy Valdes.

285 Nesse sentido, Philippe Descola (2001) destaca entre os Achuar e outros povos indígenas, a selva como espaço domesticado por eles, questionando assim a dualidade entre selvagem e doméstico oriunda da modernidade. Esses apontamentos são interessantes notadamente no que tange à presença indígena em áreas ambientais preservadas e onde o acesso humano é totalmente restrito. A perspectiva trazida pelo antropólogo questiona efetivamente as políticas do cuidado da natureza que prescindiriam da atividade humana ao ressaltar a importância da atuação dos indígenas no manejo das florestas.



Fotografia 56. Kafey explicando como se agarrava nos cestos de taquara que sua mãe carregava quando saiam a coletar alimentos. TI Kandóia, área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018 - Billy Valdes.

É pertinente aprofundarmos os significados da definição de “sagrado” mencionada por Pedro e Malvina. Podemos expor aqui três eixos articulados entre si que fazem do Ore Xá um lugar sagrado para os Kaingang de Kandóia. O primeiro diz respeito à importância dos nomes para a continuidade da relação com o lugar. Nesse exemplo, vimos que são os *kujà* que costumam ser responsáveis pela nomeação das crianças que à sua vez carregam consigo a memória do nome-lugar ao qual é associado. *Gaféj* literalmente significa “banhado de flor”, porém, a pequena Gaféj, nomeada pelo seu tataravô carrega consigo a memória desse lugar específico com a responsabilidade de repassar para seus irmãos, irmãs, primos, filhos e netos, sua história e também lutar por possibilitar novamente um acesso a esse território. Entretanto, para saber como nomear os recém-nascidos, os *kujà* recebem sempre apoio de entidades ligadas à floresta. Kafey comenta aqui que: “conversaram com a água, com as árvores...”. Mais especificamente, quando um Kaingang se torna *kujà*, ele recebe a parceria de entidades chamadas *jãgré* ou “guias” (VEIGA, 2000; ROSA, R., 2005a, 2005b; MARÉCHAL, 2019a). São eles que geralmente indicam os remédios *vēnh-kagtã* que devem ser utilizados para as doenças difíceis de curar. Também, em alguns casos, são eles que

determinam os nomes das crianças recém-nascidas, pois, ressalta-se, como apontamos no capítulo anterior, que os nomes kaingang são associados por um lado à metade do recém-nascido e por outro a um ser ligado ao domínio da floresta²⁸⁶. Cada ser considerado “animado” possui uma marca, geralmente associada à sua forma física e a seu traço de caráter, o *mĩg*, jaguar, é *kanheru-kré* pelas bolinhas pretas na sua pelagem enquanto outro felino, o *jakunh*, o leão baio, é *kamé* (MARÉCHAL, 2019a)²⁸⁷. Nesse sentido, Gaféj, banhado de flor, é, segundo relata Iracema Nascimento, um nome *kamé* assim como a neta de Malvina que passou a ser encarregada da memória do Gaféj. Além disso, ressalta-se aqui o papel significativo dos *kujà* para a salvaguarda do território kaingang enquanto espaço de relação social. Ao nomear os recém-nascidos com referências territoriais carregadas de uma trajetória histórica específica e significativa para o grupo, os *kujà* incentivam a continuidade das relações entre o território e os Kaingang, que devem protegê-lo, cabendo aos pais e avós, o papel de estabelecer, fomentar e fortalecer tais relações. Essas são imprescindíveis à organização econômica e social das famílias kaingang até hoje, e é aqui onde se enraízam nossos segundo e terceiro eixos.

Como ressaltaram Arak-Xó e Kaféy, no Ore Xá, os Kaingang costumam retirar taquara e cipó para a realização dos seus artesanatos que depois comercializam. O Ore Xá se constitui, dessa maneira, também como um espaço imprescindível para o sustento das famílias kaingang que vivem da confecção e comercialização do seu artesanato. Paralelamente, o Ore Xá, como muitos outros espaços de floresta percorrido pelos Kaingang, é um lugar que os Kaingang habitam já que foram e seguem manejando o espaço, sabendo com detalhes a quantidade de taquara e cipós que precisam cortar e a que precisam deixar no espaço de floresta para favorecer, e não prejudicar, o equilíbrio do entorno. Assim, o Ore Xá é considerado um lugar sagrado justamente porque foi historicamente modificado, manejado e cuidado por várias gerações kaingang, mesmo tendo temporadas de “ausência” da presença kaingang no local devido à expulsão dos indígenas. O retorno é carregado dessas experiências passadas assim como do futuro almejado, o qual é, como vemos, enraizado na ideia do retorno da floresta. É nesse sentido que o terceiro eixo diz a respeito das relações sociais

286 Crépeau e R. Rosa (2018) ressaltam a importância do ritual do Kiki para a transmissão e circulação dos nomes dos defuntos. Como apontamos anteriormente, é comum que os recém-nascidos recebam nomes dos antepassados. Os casos de Fen Nó e Arak-Xó são significativos porque fazem referência a ícones da luta dos Kaingang. Para os autores, é o ritual que permite ligar o passado e o futuro tanto no plano individual quanto coletivo (CRÉPEAU, 2008; CRÉPEAU e ROSA, R., 2018).

287 Porém, existem seres que possuem as duas metades, essas seriam consideradas como “espécies”. Por exemplo, os Kaingang contam que entre as *fág* (araucárias) existem as *kamé* mais compridas e as *kanheru-kré* e que as duas deveriam viver uma do lado da outra conforme as regras de dualidade e complementariedade entre metades. Isso é um detalhe importante no momento de pensar políticas públicas de reflorestação que respeitem o pensamento e a organização social kaingang.

que se articulam ao redor do Ore Xá e que fazem dele um lugar sagrado pelos Kaingang. Como ressaltam os Kaingang, no Ore Xá encontra-se um tipo de barro muito específico e raro em outras regiões. Os antigos atravessavam o rio Passo Fundo e durante as visitas buscavam o barro preto no intuito de elaborar cerâmica que misturassem os dois tipos de barros, o barro vermelho que se encontra na região de Nonoai e o barro preto, presente no Ore Xá.

As palavras específicas mencionadas pelos Kaingang em relação ao Ore Xá enquanto “lugar sagrado” têm, a meu ver, dois principais objetivos. Trata-se, primeiramente, de ressaltar a importância do lugar para a comunidade de Kandóia tornando o Ore Xá um espaço a ser (re)inscrito na memória coletiva do grupo de Kandóia por um lado, e por outro possibilitar e incentivar o uso do espaço ressaltando seu potencial como fonte de recurso econômico. O segundo objetivo, que se articula evidentemente com o primeiro, relaciona-se com os ataques que o local vem sofrendo de parte dos colonos e fazendeiros da região de Votouro. Os Kaingang buscam nesse sentido chamar a atenção das autoridades não indígenas e alertá-las sobre os impactos nefastos dos avanços do agronegócio na região. Em alguns meses, os Kaingang registraram o desmatamento de aproximadamente 10 a 20 hectares no Ore Xá. Considerando que o espaço se inscreve dentro dos estudos (em andamentos) relativos ao processo de demarcação, o desmatamento é considerado crime, porém, apesar dos registros e dos pareceres realizados por especialistas e comunicados ao MPF pelo CIMI, nenhuma providência foi tomada pelas autoridades até agora.



Fotografia 57. Trator desmatando o Ore Xá. TI Kandóia, área invadida por fazendeiros e colonos, setembro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 58. Kafey caminhando no Ore Xá. TI Kandóia, área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018 - Billy Valdes.

O desmatamento do local tem seus impactos nas propriedades do barro que os Kaingang utilizam para a confecção de artesanatos e para cuidar da sua saúde, como ressaltam Arak-Xó e Shen:

- “Os agricultores trabalham com bastante veneno então praticamente isso aí está poluído já. Já não é mais como era. Ele está secando, pode ver bem que ele está enxuto ele não está mais úmido, ele não tem mais aquela liga que tinha porque no momento que tu aperta assim ele já vira numa massa, já virava numa massa [...] Nos tiraram nossas frutas, tinha uns coqueiros aqui no meio, nosso *uriticun* que nossos avós tiravam para nós comer não tem mais, aí do outro lado tinha uns pés de guavirova, não tem mais, tá tudo desmatado e estão [os colonos] entrando direto, já estão entrando aqui no barro preto e vão desmatar tudo. Vai secar o banhado, não vai ter nenhum barro preto para fazer os nossos artesanatos, as nossas panelas que nossos vós ensinaram até eu sei mais ou menos fazer as bandejinhas” – detalha Pedro Arak-Xó.

- “Já tá morrendo, aqui com certeza ano que vem ou daqui a 5 anos eles vão varrer até aqui. Eles vão plantar aqui quando secar vai ter soja, o nosso barro preto vai virar soja” – lamenta Cléci Shen.

Malvina, entretanto, analisa o desmatamento como uma forma de exterminar a “tradição” dos Kaingang:

Acho que eles plantam soja, milho para não deixar nós pegar nossos artesanatos para terminar com nós mesmo. Eles querem acabar com o índio, eles não querem ver nossa tradição, eles sabem que nós vivemos disso aqui por isso que eles fizeram isso para nós eles fizeram isso para nós, eu tenho certeza que é para nós porque eles veiam que nos vivíamos

dessas taquaras, olha desse lado não tem mais nada. (Malvina Kafey Fortes, TI Kandóia, Ore Xá – área invadida por fazendeiros e colonos, setembro de 2018).

O desmatamento do Ore Xá tem, segundo Kafey, como objetivo principal, a destruição dos indígenas. Além de “limpar” a terra para plantar soja e gerar assim um ganho econômico, trata-se de atacar as fontes de reprodução da vida autônoma dos Kaingang, como os taquarais, que lhes proporcionam saúde e economia. Essa é, pois, outra face da política da morte que analisamos ao longo desse capítulo. Os habitantes não indígenas da região declararam a guerra aos Kaingang no momento em que estes decidiram retornar ao seu território ancestral, e tal declaração de guerra se sela com uma atuação dos colonos no território que lembra a política militar conhecida como “terra queimada” ou “terra arrasada”. Essa tática de guerra consistia, na conquista de um território, em destruir todas as fontes de alimentos dos inimigos, além dos seus meios de comunicação e transportes. No nosso caso, todas as fontes de alimentação, recursos de saúde e também caminhos de conexão entre aldeias – que possibilitavam aos indígenas uma relativa autonomia em relação tanto ao setor do mercado de trabalho quanto à assistência do Estado – foram e seguem sendo destruídas em uma guerra declarada contra eles. No exemplo específico do Ore Xá e de Votouro Velho, a destruição do território indígena se faz deliberadamente em uma tentativa de extermínio dos Kaingang, por um lado, com o intuito de apagar a história, por outro, com o desejo de erradicar suas fontes de saúde e alimento.

Arrasar o território é transformar a paisagem, e a paisagem também se constitui como um meio de preservação e transmissão da memória histórica (HILL, 1989, 1993; RAPPAPORT, 1985, 2004; SCHAMA, 1995). É por isso que destruir o território é também uma tentativa de produção do esquecimento. Tanto no Ore Xá, quanto no Votouro Velho, os locais de memória do esbulho: o cemitério interdito, a barragem do rio Passo Fundo, a casa do colono sobre a tumba do cacique Votouro, as raízes das araucárias cortadas e a terra arrasada do Ore Xá, se constituem como signos de profanação do território sagrado, mas também como símbolos de resistência ao produzir lembranças do que nunca deveria ter acontecido²⁸⁸. Além disso, o território e seus significados não são apenas história passada, como vimos, locais como Votouro Velho e Ore Xá, ademais de se constituir como importantes lugares de memória, também são locais onde se (re)constroem práticas sociais, econômicas e espirituais do grupo. São locais vivos onde a memória dos antepassados e do despojo se entrelaçam para proporcionar e almejar um futuro destoante da condição subalterna na qual os indígenas foram historicamente colocados.

288 Sobre memória e paisagem, ver também o trabalho de Fernando Santos-Granero (2004) com os Yanéscha.

Este capítulo buscou abordar os ataques diretos sofridos pelos Kaingang de Kandóia após terem decidido retornar ao seu território ancestral. Como vimos, são políticas genocidas que permeiam as relações entre indígenas e não indígenas na região. O setor público, assim como a imprensa local e regional, respaldam os interesses dos não indígenas apoiando assim a reprodução da colonialidade do poder no sul do Brasil que se manifesta também através da produção do esquecimento mediante o apagamento da história indígena na região abordada. A despossessão do território dos indígenas se perpetua com o impedimento e a negação do acesso aos recursos que possibilitam a reprodução da sua vida social. As perseguições judiciais, os encarceramentos, a mutilação dos corpos das mulheres e o que chamei de racialização da violência assim como a destruição do território indígena enquanto espaço histórico da presença kaingang na região e enquanto fonte da reprodução da sua vida autônoma, são duas faces de uma mesma moeda.

A memória da floresta é, porém o motor da ação coletiva que almeja futuros que procuram o desprendimento de tal sistema de dominação em prol da busca por uma cada vez maior autonomia. Mas, além disso, entrelaçadas, a memória do despojo e a memória da floresta proporcionam a recriação e reconfiguração das identidades kaingang relacionadas ao território de Kandóia. São associados símbolos antigos a novas práticas territoriais e novos símbolos a antigas práticas territoriais, que também vêm se reconfigurando diante dos avanços do agronegócio. Tais práticas sociais, territoriais e rituais se enraízam em uma profunda cultura de luta que tem sua origem nos primeiros processos de recuperações territorial, as chamadas retomadas, que iniciam no fim da década de 1970.

No próximo capítulo, através de uma etnografia junto aos Kaingang nas plantações de cebola, e de entrevistas realizadas sobre a exploração do trabalho indígena nos frigoríficos da região sul, detalharemos as relações capital/trabalho entre os Kaingang e abordaremos a reprodução e novas configurações do poder tutelar no cenário do trabalho temporário migratório. É após termos abordado, ainda que brevemente, tais relações que poderemos nos aprofundar de maneira mais significativa nas possibilidades, nos anseios e também nas limitações da libertação decolonial almejada e ensinada pelos Kaingang.

Capítulo 5

As relações Capital/Trabalho entre os Kaingang da TI Kandóia

Como vimos no capítulo 2, as diretrizes do governo federal em relação aos povos indígenas a partir do início do século XX se inscrevem na concepção do indígena como trabalhador a serviço da nação. Na época do SPI e no início da FUNAI, os Kaingang foram constrangidos a trabalhar em lavouras “comunitárias” em troca de comida. Esses empreendimentos deram luz a um campesinato indígena com características semifeudais²⁸⁹. As relações de trabalho eram mediadas por agentes do Estado, que, sob o falso pretexto de “cuidar” dos indígenas, acabavam assumindo o papel de patrão, atuando como donos dos meios de produção, capturando parte dos excedentes em benefício próprio. Entretanto, no Posto Indígena Votouro, administradores do Posto e mais tarde as próprias lideranças indígenas (caciques e coronéis) mediarão também as relações de trabalho com os fazendeiros da região, pois os Kaingang eram empregados como diaristas nas lavouras de soja que ainda não estavam mecanizadas.

Atualmente, os Kaingang da TI Kandóia estão confinados em 2 hectares de terra. Eles não têm possibilidade de plantar, como o fazem muitos Kaingang nas Terras Indígenas demarcadas, seja para comercialização, seja para seu próprio sustento. Porém, nos hectares cedidos pela prefeitura de Faxinalzinho, várias famílias realizaram hortas pequenas, nos quintais das suas casas, onde se cultivam hortaliças, mandioca, feijão e alguns pés de milho. Entretanto, tal produção é obviamente insuficiente à reprodução social e física das unidades familiares. Algumas famílias se sustentam quase exclusivamente com a fabricação e comercialização de artesanato, porém, com o incremento do desmatamento provocado pelos avanços do agronegócio, torna-se cada vez mais difícil para os Kaingang acharem cipós e taquaras em abundância sem ter que caminhar por longas distâncias. Diante desse panorama, o trabalho assalariado nas firmas e principalmente nos frigoríficos tornou-se uma opção para a maioria dos integrantes adultos da comunidade, que viram nisso uma possibilidade de obter uma renda mais estável que os trabalhos por dia – os “bicos” – oferecidos pelos colonos ou habitantes da cidade de Faxinalzinho.

289 Para abordar das relações de produção no Perú, Mariátegui fala em semi-feudalismo apontando à articulação entre as relações de produção não-capitalistas e a lógica e as necessidades da acumulação. O pensador peruano ressalta assim duas expressões da feudalidade que sobrevivem à retirada das tropas coloniais, o latifúndio e servidão (QUIJANO, 1982).

Em relação à produção agrícola, a mecanização das lavouras dispensou quase a totalidade do trabalho indígena na região. Entre 1965 e 1985, período conhecido como “modernização conservadora da agricultura brasileira” (DELGADO, 2012), o Estado concentrou seus esforços para o desenvolvimento de uma agricultura capitalista visando sobretudo a exportação de produtos. As políticas agrícolas daquela época mantiveram oligarquias ligadas aos latifúndios que receberam mais financiamento para a obtenção do pacote tecnológico da Revolução Verde (DELGADO, 2012; MOTTA, G., 2019)²⁹⁰. Na região de Faxinalzinho, uma das consequências de tais políticas agrícolas foi a mecanização das lavouras de muitos agricultores que passaram a dispensar pouco a pouco a mão de obra indígena, que até então lhes prestava seus serviços.

Hoje, os fazendeiros empregam os Kaingang exclusivamente para a realização de alguns trabalhos pontuais de construção e cuidados de fazenda e terrenos. A força de trabalho indígena é procurada também para a colheita de erva mate. Porém, a mobilização do trabalho dos Kaingang se destaca, sobretudo através dos trabalhos temporários migratórios nas lavouras de maçã (de finais de janeiro a abril) e de cebola (de maio a julho e de finais outubro a finais de dezembro). Ela implica um deslocamento temporário coletivo de unidades de trabalho para o interior de Santa Catarina (a 430 km da comunidade, onde se encontram as plantações de cebola, na cidade de Ituporanga) e para o centro-leste do Rio Grande do Sul (a 320 km da comunidade, onde encontram-se os pomares, na cidade de Bom Jesus). Em 2019, ao redor de 33 Kaingang da TI Kandóia viajaram para a realização da plantação e colheita de cebola e 50, para a colheita de maçã.

Desta maneira, hoje, na TI Kandóia, os meios de sustento da população kaingang podem ser divididos em 8 fontes diferentes, sendo estas muitas vezes complementares entre si. A seguir:

- 1) Trabalho assalariado em empresas regionais – firmas (principalmente nos frigoríficos Aurora, BRF/Sadia e JBS/Seara).
- 2) Trabalho temporário migratório (principalmente nas plantações de maçã, cebola e em menor medida, uva).
- 3) Trabalho como diarista na região (pedreiro, tarefas pontuais nas casas dos não indígenas, às vezes mediado por integrantes das igrejas evangélicas).

290 Uma dessas políticas agrícolas institucionalizada durante o Regime Militar foi a política de crédito rural. Tinha como objetivo financiar atividades de agricultores que se propusessem produzir alimentos como soja, milho e cana-de-açúcar em grande escala com a finalidade de exportação. Concede-se créditos para aquisição de maquinário, insumos, infraestrutura assim como para financiamento da estocagem em silos e transporte. Dessa maneira, tal política possibilitou o surgimento de sistemas agroindustriais. Além disso, como afirma Graziela Motta (2019, p. 74), essa política de concessão de créditos e incentivos fiscais desse período permitiu que produtores da região sul do Brasil fizessem parcerias com grupos estrangeiros para introduzir a pomicultura, onde, hoje em dia, muita mão de obra indígena é explorada, migrando de forma temporária para a região dos pomares do RS.

- 4) Trabalho agrícola na coleta de erva mate na região.
- 5) Funcionários públicos (1 agente de saúde da SESAI, 1 motorista da SESAI, 1 enfermeira, 1 merendeira na escola, 2 professoras bilíngues).
- 6) Produção mercantil simples: Fabricação e comercialização de artesanatos.
- 7) Comercialização de produtos no seio da comunidade. (A TI Kandóia conta com 2 bares administrados por Kaingang).
- 8) Direitos sociais dos trabalhadores (bolsa família, aposentadoria)

Podemos dividir estas 8 fontes de sustento em 3 categorias:

- 1) Trabalho remunerado através de um vínculo empregatício – Trabalho assalariado (formal ou informal)
 - 1- a) Vínculo empregatício formal ou informal por um patrão privado
 - Trabalho em frigoríficos
 - Trabalho temporário migratório
 - Trabalho como diarista na região
 - Colheita de erva mate na região
 - 1- b) Vínculo empregatício formal pelo Estado
 - Funcionário público
- 2) Produção e comercialização de produtos
 - Produção mercantil simples: Fabricação e comercialização de artesanatos
 - Comercialização de produtos dentro da comunidade
- 3) Direitos sociais dos trabalhadores
 - Bolsa família
 - Aposentadoria

A categoria “1- a)” é a que nos interessa principalmente neste capítulo já que se enquadra dentro do modo de produção capitalista. Não tendo acesso ao seu território, os trabalhadores são despossuídos de seus meios de produção. Dessa maneira, os Kaingang são constrangidos a vender sua força de trabalho para quem detêm os meios de produção, para os donos dos frigoríficos ou para os pequenos agricultores ou fazendeiros instalados nos territórios ancestrais kaingang ou mesmo em outras regiões do sul do país. Os excedentes produzidos pelos trabalhadores kaingang provocam um enriquecimento incessante (acumulação de capital) dos donos dos meios de produção e dos intermediários (nacionais e internacionais) que participam da cadeia de produção capitalista.

Como vimos anteriormente, a concentração dos indígenas em territórios que passaram a ser controlados por agentes do governo, e a concomitante transformação dos indígenas em mão de obra, faz parte do projeto de consolidação do Brasil enquanto nação. No sul do país, a chegada de imigrantes europeus a partir da metade do século XIX empurrou os indígenas em territórios reduzidos controlados, em um primeiro momento, por uma elite militar-religiosa, a seguir, por uma elite positivista-militar, que enxergava nos indígenas uma força produtiva a serviço do desenvolvimento do capitalismo regional e nacional e que devia ser assistida pelo governo por causa da sua “condição” de “índio”, isto é, considerados como atrasados em comparação com o resto da sociedade nacional (LIMA, 1995).

Muitos Kaingang cresceram trabalhando nas lavouras, outros trabalham há anos nos frigoríficos, constituindo assim uma importante força produtiva da economia regional e nacional. Porém, por um lado, nas empresas, eles continuam sendo tratados com preconceitos, o que lhes impossibilita a obtenção de cargos de responsabilidade; por outro lado, nas lavouras, qualquer ascensão social e econômica é impossibilitada pela configuração das relações sociais de produção, como abordaremos a seguir. Além disso, os imaginários coloniais difundem até hoje a ideia paradoxal do índio vagabundo e preguiçoso enquanto as populações indígenas seguem sendo tratadas como servas dos interesses das elites econômicas de origem europeia²⁹¹. Na América Latina, como bem apontou Aníbal Quijano (2006, p. 9), a divisão social do trabalho foi durante muito tempo uma expressão da classificação racial da população. Nesse sentido, ao analisar as relações de trabalho dos Kaingang nas plantações de cebola no interior do sul do Brasil, tanto quanto, nos frigoríficos, procuramos entender como estas se agenciam e reproduzem a partir da colonialidade do poder.

De forma geral, a população superexplorada é a mesma que sofre preconceitos raciais e exclusão social. É a população que foi historicamente racializada como inferior pelos pensadores e construtores da nação brasileira. Se olharmos a divisão social do trabalho nos frigoríficos do Rio Grande do Sul e nas lavouras de maçã e cebola, veremos que ela corresponde ainda à classificação étnico-racial da sociedade colonial. Os donos dos meios de produção pertencem – pelos menos nos exemplos que estudamos – à elite econômica de origem europeia do sul do país, e as bases trabalhadoras são, em sua maioria, racializadas como “índias”, “negras” ou “pardas” pela sociedade nacional. Longe de ser um acaso, a estrutura atual das relações sociais de produção tem sua origem

291 Mesmo com o SPI administrando os Postos Indígenas, eram comuns os acordos entre os proprietários de terras de origem europeia e os agentes do Estado, e logo com os caciques indígenas, para a exploração do trabalho indígenas nessas lavouras.

no nascimento do capitalismo na América Latina a partir da conquista. Este novo sistema de controle do trabalho que nasce da colonização articula em uma única estrutura de produção de mercadorias, todas as formas de exploração conhecidas (QUIJANO, 2005; QUINTERO, 2014a).

Para assegurar sua reprodução, o capitalismo precisa, como ressalta Rosa de Luxemburgo (1984, p. 28-30): “incorporar zonas externas a ele”, ou seja, integrar ao modo de produção capitalista, relações de produção não-capitalistas. Nas regiões periféricas do capitalismo, como é o caso do Brasil, ao mesmo tempo em que as relações de produção são compostas por diversos modos de produção, elas são submetidas ao mercado mundial capitalista e controladas pelo mercado financeiro. Várias empresas multinacionais, que controlam os mercados fazem acordos com a burguesia nacional e com o próprio Estado²⁹², o que implica numa demanda de mão de obra que se vê obrigada a vender sua força de trabalho por uma remuneração muito baixa e a aceitar condições de trabalho degradantes. A incorporação de modos de produção não-capitalistas dentro das relações sociais de produção capitalistas só é possível com a colaboração de agentes intermediários que consigam mobilizar a força de trabalho de atores cujas bases de reprodução da vida não são totalmente incorporadas ao sistema capitalista, podendo facilitar assim sua adaptação ao modo de produção capitalista. Como veremos, o papel desses intermediários é complexo, pois, no caso dos intermediários kaingang, sua atuação, hoje em dia, está também agenciada pela afirmação de uma identidade étnica diferenciada.

Esse capítulo é também uma tentativa para aprofundar o entendimento das relações interétnicas e desta maneira questionar certos preconceitos que se originam no imaginário colonial. Tanto os preconceitos “negativos” que costumam associar os indígenas a “vagabundos preguiçosos”, quanto os preconceitos “positivos” que projetam nos indígenas a imagem do que os não indígenas gostariam de ser eles mesmos, para retomar palavras de Alcida Ramos (1992). Nossa intenção é de seguir tratando de entender as relações de poder que atravessam a vida dessas populações, sendo estas enraizadas em uma matriz de dominação oriunda da colonização europeia que se reproduz e reconfigura utilizando-se para isso de novas estratégias e adotando novas formas de dominação ligadas à expansão do capitalismo. Buscamos também compreender como os Kaingang de “carne e

292 Embora as orientações da Constituição Federal de 1988 parecessem atentar contra os interesses dos grandes produtores, elas permitiram um avanço de uma reestruturação produtiva que beneficiou os latifúndios (MOTTA, G., 2019, p. 93). Delgado (2012) afirma que o capital acumulado nos setores da agricultura, no mercado de terras, nos complexos agroindustriais e no sistema de créditos foi integrado ao capital aplicado em terras. Tal fusão possibilitou a construção de mercados organizados pelo Estado. Dessa maneira, o capital financeiro na agricultura acabou se formando através de uma articulação entre o Estado, os complexos agroindustriais e a manutenção da grande propriedade (DELGADO, 2012; MOTTA, G., 2019).

osso” (RAMOS, 1992) agem diante de determinadas situações sociais e históricas e quais são as ferramentas que eles mobilizam para enfrentar tais situações. Uma das questões mais relevantes nesse sentido é a relação entre território e relações sociais de produção, e esta relação não pode ser analisada independentemente do prisma da estrutura colonial.

Na primeira parte do capítulo abordaremos as relações capital/trabalho dos Kaingang que trabalham no plantio e na colheita de cebola no interior de Santa Catarina. Nos dedicaremos à descrição das relações sociais de produção em um primeiro momento e logo, apontaremos os mecanismos de dominação empregados pelos representantes do capital para acumular dinheiro. Ao analisar o papel dos intermediários, ressaltaremos a continuidade da tutela como regime estruturante das relações sociais de produção destacando sua importância para a reprodução do capitalismo colonial no Brasil. No segundo momento, abordaremos as relações de trabalho dos Kaingang nos frigoríficos em Chapecó (SC) analisando algumas entrevistas realizadas com os trabalhadores kaingang assim como fontes bibliográficas e documentais, já que infelizmente, não consegui realizar trabalho de campo nesses locais de trabalho.

Foram realizadas várias entrevistas com os Kaingang da TI Kandóia que trabalham ou trabalharam nos frigoríficos no sul de SC, além de pesquisas documentais e bibliográficas. Além disso, tive a oportunidade de trabalhar junto aos Kaingang na colheita de cebola no oeste santa catarinense durante duas semanas, o que, apesar de ser pouco tempo, me permitiu abordar as relações capital/trabalho entre os Kaingang de uma forma muito mais profunda que somente através de entrevistas. Durante esse tempo conheci e consegui entrevistar o empreiteiro que trabalha com os Kaingang há quase uma década. Como detalharemos adiante, o empreiteiro é um intermediário entre o dono da terra, ou quem a arrenda, e os trabalhadores.

Durante a pesquisa conversei também com o colono que comprava a força de trabalho dos Kaingang contratando os serviços do empreiteiro. No que tange às plantações de maçã, infelizmente não consegui trabalhar com os Kaingang, pois, os intermediários exigiam a carteira de trabalho assinada, elemento que, por ser estudante estrangeira, não era possível obter. Porém, consegui vários depoimentos de parte dos Kaingang que, após retornar das plantações de cebolas, as comparavam com o trabalho realizado na colheita de maçã. Encontrei também vários elementos interessantes na tese de doutorado recentemente publicada de Graziela Motta (2019). Ainda, a convivência na comunidade de Kandóia, após a estadia nas plantações de cebola, me possibilitou enxergar, de forma mais profunda, os mecanismos de reprodução, articulação ou desprendimento das relações de dominação capitalista entre os Kaingang.

Antes de submergirmos na etnografia, é pertinente trazer à luz um breve histórico das relações de exploração dos Kaingang nos anos 1970, 1980 e 1990, anteriormente à mecanização definitiva das lavouras de soja na região. Alguns desses depoimentos ressaltam elementos-chaves que nos orientam para um entendimento mais profundo do capitalismo colonial e dos seus mecanismos históricos de dominação na região sul do Brasil.

Breves apontamentos sobre as relações sociais de produção entre os Kaingang de Votouro e os colonos e fazendeiros da região.

Na região de Kandóia, Antônio, já com 73 anos lembra do tempo em que os indígenas que moravam no Posto Indígena Votouro:

– “Tu falavas que tinhas empregados indígenas aqui?” – perguntei para Antônio

– “Sim, sempre tive. Todos eles, o Quides [Deoclides], o Valério quando eram novinhos vinham todo aí para mim na lavoura. Tudo a mão, iam nas lavouras, plantavam soja, capinavam. Tinha como 70, 80 índios trabalhando e eu pagava. Eu tinha um mercado, eu pagava, quem queria gastar, gastava. Eu primeiro pagava eles e daí minha mulher ficava no bar vendendo e quem queria comprar, comprava. “Casa Comercial” antigamente se chamava, tinha tudo, desde secos, molhados, roupas, tinha até caixão aí [...]”. “Eles trabalhavam diário, avisava o cacique, o coronel, alguém lá: “me arruma 50 índios para segunda-feira”. Eu ia lá, buscava os índios e trazia aqui e o coronel não trabalhava, só cuidava. Ele vinha a cuidar da turma, era índio cuidando índio. Daí de tarde eu pagava e quem queria gastar, gastava, daí iam embora com o dinheiro. No dia seguinte ia buscar e vinham outros. Não era só eu que pegava, dona Lourdes, tudo mundo pegava para limpar, tinha duas colunas de soja, como que ia limpar sozinho? Daí os índios faziam tudo, trabalhavam aqui. O Valério, o Luisinho todos eles trabalharam aqui”. (Conversa com Antônio Tonato, agosto de 2017, TI Kandóia)

Os Kaingang também relataram que trabalharam pelo fazendeiro Oltramari – a quem é dedicado o nome da avenida central de Faxinalzinho. Valério de Oliveira relata:

Daí iam [os colonos] buscar nós lá de caminhão e nós ia com ele, nós limpava a soja para ele, até nós arrancava no meio da soja e era tudo o dia quase. Ele ia buscar nós para trabalhar por dia com ele [...]. Na época tinha um açougue e um mercado do Tonato [Antônio] e daí o pessoal trabalhava por aquele homem pelo Oltramari, ele pagava por dia, quando encerrava nossos dias pegávamos carne lá e íamos embora. (Valério De Oliveira, agosto de 2017).

Era comum também para os Kaingang saírem para fora do Posto em busca de trabalho direto com os colonos ou fazendeiros. Os Kaingang ficavam temporariamente, por semanas, meses, ou às vezes anos, fora da comunidade sendo empregados diretamente pelos não indígenas. Os casais saíam juntos com os filhos. Idália explica:

Era longe lá para cima, lá pros fundos a gente ia. A gente caminhava até uma altura né, depois a gente pegava o ônibus com as bolsas da gente. A gente fechava a casa e ia. Daí final de semana ou cada quinze dias a gente vinha pra casa. Aqueles tempos a gente quase não tinha, os pais trabalhavam fora para sustentar a gente. Ficávamos lá na frente dos fazendeiros acampados. A gente era tudo pequeno, nossos pais levava a gente e ficávamos lá e nossos pais trabalhavam na roça (Idália de Paula, agosto de 2017).

O depoimento de Antônio aponta à existência de um intermediário indígena – denominado *cabeça*²⁹³ – entre o dono dos meios de produção e o trabalhador, cujo trabalho se resume em encontrar, juntar e levar a unidade de trabalho, a “turma”, até as plantações. Esse papel, segundo o depoimento de Antônio, parece ser assumido por uma das importantes lideranças políticas da comunidade, o cacique ou o coronel²⁹⁴. Outro elemento presente no depoimento de Antônio é o papel destacado do comerciante. Em seu testemunho, o comerciante é a mesma pessoa que o dono dos meios de produção que explora a força de trabalho indígena, dessa maneira, os Kaingang acabavam gastando o dinheiro ganho na lavoura na mesma bodega do patrão. Assim, o dinheiro ganho pelo trabalhador era revertido nas mãos do patrão através da compra de alimentos e bens necessários à reprodução da força de trabalho dos Kaingang. Com as margens de lucro realizadas com a venda de alimentos, o patrão recuperava seu investimento em mão de obra indígena. Pois bem, essas duas figuras, o intermediário (seja ele *cabeça* ou empreiteiro, indígena ou não indígena) e o comerciante (seja ele dono dos meios de produção ou intermediário, indígena ou não indígena) apontam, a meu ver, às particularidades da exploração do trabalho dos Kaingang, notadamente em relação ao trabalho temporário migratório, assim como à elaboração de empreendimentos comerciais no interior das comunidades, sendo muitas vezes, esses dois elementos articulados entre si.

Tais figuras, a do intermediário e a do comerciante, são associadas a mecanismos específicos de dominação colonial no sul do Brasil. O papel do intermediário – que surge entre os Kaingang após o primeiro período colonial, e que se tornará significativo durante o tempo dos aldeamentos e que depois se reconfigurará com o surgimento dos fiscais dos índios e dos administradores dos Posto Indígena na época do SPI – se caracteriza atualmente por reproduzir mecanismos tutelares sobre a força de trabalho indígena. Como veremos a seguir, a tutela se reconfigura nas relações atuais de trabalho agrícola, nutrindo-se e alimentando, ao mesmo tempo, velhos elementos que pertencem à ideologia colonial, permitindo assim a reprodução das relações de exploração e a dinâmica de acumulação do capital. No âmbito do trabalho, a atuação tutelar dos

293 Na sua tese de doutorado, Diego Severo (2020) destaca que o nome “cabeça” é utilizado pelos Kaingang em referência ao líder de um grupo familiar, podendo ser, ou não, um *p'ai*. Segundo o autor, todo *p'ai* é “cabeça” mas todos os cabeças não são *p'ai*. Na minha etnografia, o nome *cabeça* foi destacado exclusivamente em referência ao papel de intermediário nas relações de trabalho, porém, como vimos, tanto Deoclides quanto Silmar são consideradas como lideranças políticas no seio da TI Kandóia.

294 A existência de intermediários indígenas nas relações de trabalho não é uma exclusividade das populações kaingang. Ferreira (2007), no seu trabalho de doutorado com os Terena aponta também a existência histórica de “cabeçantes” indígenas, que assumem um cargo político importante na comunidade e que são encarregados de mediar as relações entre trabalhadores indígenas e os patrões das usinas de cana de açúcar no Mato Grosso do Sul.

intermediários consiste principalmente em controlar o trabalho e influenciar os investimentos do trabalhador.

Com a mecanização do trabalho no campo e, mais recentemente, com o acirramento das tensões entre os colonos e os Kaingang, notadamente após a retomada da TI Kandóia no início dos anos 2000, vários colonos que antigamente empregavam os indígenas, hoje se negam a contratá-los. Conforme meus interlocutores, isso se deve ao fato que alguns colonos têm receio de serem malvistas pelos representantes do sindicato rural de Faxinalzinho. Entretanto, os Kaingang seguem mantendo relações cordiais com vários colonos da região que às vezes os contratam para a realização de alguns trabalhos pontuais nas fazendas. São esses mesmos que, às vezes, frequentam a aldeia no final de semana, para beber umas cervejas, conversar de negócios e política com as lideranças e flertar com as mulheres. Esses colonos são geralmente chamados pelos Kaingang de *gente boa*.

Mais recentemente, em janeiro de 2020, um dos moradores da comunidade tornou-se *cabeça*, intermediário entre um empreiteiro que mora na cidade de Faxinalzinho e que trabalha para o dono de plantações de erva mate e trabalhadores kaingang de Kandóia. O jovem ficou encarregado de “arrumar” 15 peões dispostos a colherem erva mate. De acordo com ele, o pagamento é realizado diariamente e corresponde ao nível de produção alcançado pelos trabalhadores. São R\$3,00 por arroba de erva mate colhida. O intermediário kaingang, o *cabeça*, ganha uma comissão sobre a produção, mas não informou o valor. Poucos são os Kaingang que trabalham de forma constante e estável na região de Faxinalzinho, principalmente devido às tensões mencionadas anteriormente e também à mecanização das lavouras de grãos e ao crescente monopólio de empresas multinacionais sobre o processamento de carne de aves, gado e porcos na região. Os Kaingang já não são contratados pelos granjeiros, mas por tais empresas que passaram a enxergar as Terras Indígenas como reservatórios de mão de obra (MURA e BARBOSA DA SILVA, 2019, p. 234)²⁹⁵.

295 Graziela Motta (2019, p. 137) menciona que “recrutadores” contratados por empresas de produção de maçã viajam até as aldeias dos indígenas no MS na busca de mão de obra. Conforme a autora, essas visitas implicam a participação do recrutador em festividades e atividades cotidianas na aldeia como uma maneira de estabelecer negociações relativas às condições de trabalho e os salários. Na TI Kandóia, ouvi dizer que foram os recrutadores ligados aos frigoríficos que chegaram em busca de mão de obra, as relações com os empreiteiros, seja nas plantações de cebola, seja nas de maçã, foram sendo estabelecidas há muito tempo, cerca de dez anos.

5.1 O trabalho temporário migratório nas plantações de cebola

Contrariamente aos capítulos anteriores, esta etnografia não se pensou como um trabalho colaborativo. Os Kaingang nunca me pediram para ir juntos com eles para “denunciar” a situação laboral à qual eles estavam sendo submetidos. Falar sobre as relações de trabalho foi uma iniciativa minha, vendo a importância de tais pesquisas para o entendimento da configuração da colonialidade no sul do Brasil particularmente com as populações kaingang. Porém, apesar de não ter sido um trabalho inicialmente colaborativo, senti que a estadia junto aos Kaingang me colocou como “participante observadora”, para retomar os termos de Bruce Albert (KOPENAWA e ALBERT, 2010), de forma tão profunda e intensa quanto o que tinha vivido anteriormente. Mas isso se deve, sem dúvida, ao fato que realizei tal pesquisa de campo após ter tecido, ao longo de mais de 3 anos de convivência, vários vínculos de amizade com as famílias que se encontravam trabalhando nas plantações de cebola. Essa intensidade, acredito, se deve sobretudo ao fato de estarmos juntos trabalhando. O fato de estar “sofrendo junto”, como muitas vezes os Kaingang ressaltaram, me possibilitou ter mais credibilidade, ou pelo menos, de me sentir mais legítima no momento de expor resultados parciais da pesquisa. Ao final, as artimanhas que o patrão inventava para, de uma forma ou outra, roubar o dinheiro dos trabalhadores, também me atingiam.

Além disso, as condições de vida na casa coletiva nos proporcionavam pouca intimidade e acabava escrevendo as notas do diário de campo ao lado dos trabalhadores que, intrigados, me perguntavam o que estava anotando no caderno, ou ficavam até lendo os apontamentos acima do meu ombro. Essas trocas resultaram ser muito interessantes embora elas me colocassem em uma posição complexa diante do *cabeça* kaingang da nossa turma de trabalho, que estava encarregado de fazer a mediação entre o patrão e os peões. Silmar, o *cabeça* da turma, foi também quem facilitou minha entrada nas plantações de cebola articulando, inclusive antes da minha chegada, a possível realização de filmagens no local de trabalho, e de entrevistas com o empreiteiro. Os diálogos e as conversas que comecei a ter com os trabalhadores resultantes da sua curiosidade com meu diário de campo fez com que a pesquisa se tornasse cada vez mais “coletiva”, pois os trabalhadores acabaram colaborando com dados, emoções, indignações e alguns depoimentos.

Realizei a pesquisa entre os dias 09 e 23 de dezembro de 2019 na cidade de Ituporanga, no interior de Santa Catarina. Aquela região é conhecida como vale do Itajaí do Sul e conta com 9 municípios cuja economia é baseada principalmente na produção de cebola, são eles: Alfredo Wagner, Imbuia, Ituporanga, Aurora, Chapadão do Lageado, Vidal Ramos, Atalanta, Leoberto Leal

e Petrolândia²⁹⁶. A região conta com uma população de aproximadamente 64,7 mil habitantes e segundo o canal “Vale Sul”, são 13.000 famílias responsáveis pela produção de aproximadamente 600.000 toneladas de cebolas por ano (cifras de 2017)²⁹⁷. Segundo o engenheiro agrônomo da Empresa de Pesquisa de Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina (EPAGRI), Daniel Rogério Schmitt, as cebolas foram trazidas para a região de Santa Catarina e Rio Grande do Sul pelos portugueses e a produção teria se intensificado a partir de 1750 com a chegada dos açorianos nos litorais catarinense e gaúcho²⁹⁸.

Ao nível mundial, o Brasil não é um dos maiores produtores de cebola, segundo o informe da EPAGRI: “Sistema de Produção para a Cebola – Santa Catarina” publicado em 2013, em 2010, o Brasil participou com 2,3% da produção mundial. Nesse sentido, a produção de cebola é dedicada sobretudo ao mercado nacional, mas também é exportada para Argentina (de onde também o Brasil importa cebolas) e para Estados Unidos. Na safra de 2007/8, o total de venda de cebola representou ingressos de aproximadamente US\$7,7 milhões (EPAGRI/CEPA, 2007 a 2011). Segundo o mesmo informe, desde 1985, o estado de Santa Catarina é conhecido como líder nacional na produção de cebola. Na figura seguinte podemos observar a evolução do rendimento médio da cebola em tonelada por hectare e por estado entre os anos 1974 e 2010.

Evolução do rendimento médio da cebola (t/ha) nos principais estados produtores brasileiros no período de 1975 a 2010

Estado	Safra								
	74/75	79/80	84/85	89/90	94/95	99/00	04/05	09/10	
São Paulo	8,5	16,8	16,5	17,6	22,2	25,7	29,5	30,2	
Santa Catarina	7,6	8,4	9,7	10,8	10,3	18,8	17,8	25,3	
Rio Grande do Sul	7,1	7,4	9,5	7,6	7,8	10,9	12,9	16,2	
Bahia	4,7	10,6	7,9	13,5	13,6	16,5	24,3	23,5	
Pernambuco	8,5	12,5	9,6	12,5	14,0	15,4	17,8	20,6	
Paraná	3,8	5,0	6,0	8,0	8,9	10,2	13,8	17,37	
Minas Gerais	4,6	5,7	-	-	12,7	26,8	41,4	56,5	
Brasil	6,6	10,4	11,0	11,7	12,6	17,4	19,2	24,9	

Fonte: Saturnino & Tavares (1980), Informe Agropecuário - FIBGE (1981); IBGE (2010); Epagri/Cepa (1976 a 2011).

Tabela 2. Evolução do rendimento médio da cebola (t/ha) nos principais estados produtores brasileiro entre 1974 e 2010.

296 Outras fontes não consideram os municípios de Chapadão do Lageado e Leoberto Leal como parte da região de Ituporanga, e sim, o município de Bom Retiro. Os dados apresentados a seguir se baseiam em um informe do Programa de Desenvolvimento e Redução das Desigualdades Regionais realizado pela Diretoria de Planejamento do Estado de Santa Catarina em 2016.

297 Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=PheFaaMbvNQ>> acesso em 18/02/2020.

298 Fonte: <http://www.clicrbs.com.br/sites/swf/DC_cebola/index.html> acesso em 18/02/2020.

No estado de Santa Catarina, a produtividade aumentou de 17,7 pontos: em 1974, produziam-se 7,6 toneladas por hectare e em 2010, 25,3. Este aumento da produtividade e a expansão do cultivo de cebola na região deve-se, ainda segundo o referido informe a uma série de “investimentos públicos na assistência técnica, extensão rural e pesquisa agropecuária, pelo governo estadual” (EPAGRI, 2013, p. 14). As novas tecnologias permitiram a criação de novas sementes de cebola que são mais resistentes, que podem ser colhidas mais rapidamente (*cultivare precoce*), e/ou que podem ser armazenadas durante um tempo maior²⁹⁹. Além disso, programas de financiamento estatais como “Programa Terra Boa”, “Programa de Fomento à Produção Agropecuária” ou o mais recente “Programa AgroConsciente”³⁰⁰ são desenvolvidos pelo governo do estado de SC no intuito de elaborar parcerias com os produtores rurais e assim aumentar a produtividade e a competitividade da produção de cebola no mercado nacional e internacional. O aumento da produção de cebola deve-se também ao crescente uso de agrotóxicos³⁰¹. Segundo Acácio, quem aluga vários hectares para plantação de cebolas, os produtos utilizados nas lavouras são distribuídos pelas empresas transnacionais Bayer e Syngenta³⁰².

Consequentemente com o aumento da produção de cebola nas regiões sul do país, criou-se um aumento de oferta de cebola no país e uma resultante diminuição do preço de compra do produto nos meses de safra (a partir de novembro), prejudicando sobretudo os pequenos produtores ou agricultores familiares que não tinham como competir já que não necessariamente eram beneficiários das políticas agrárias do governo. Além disso, os preços da venda da cebola nos meses de safra ou pós-safra costumam baixar (R\$0,65 o kg em dezembro de 2019 em comparação com R\$1,30 o kg em maio de 2018). Os proprietários rurais que têm certo capital acumulado costumam esperar alguns meses para escoar sua produção, mas, os agricultores familiares, cuja sobrevivência depende da venda da sua produção, vendem a cebola a um preço muito baixo. Inclusive, cheguei a

299 A maioria dos produtores na região utilizam hoje as sementes da empresa local Agritu que desde 1994 vem elaborando novos tipos de sementes de cebola que visam o aumento dos rendimentos assim como evitar perdas relacionadas a problemas climáticos, ver: <<https://www.agritu.com.br/>> acesso em 18/02/2020.

300 Fonte: <<https://www.portalveneza.com.br/programa-agroconsciente-governo-do-estado-ira-investir-mais-de-r-40-milhoes-na-producao-rural-sustentavel/>> acesso em 18/02/2020.

301 A indústria dos agrotóxicos é um oligopólio que controla 98% da produção e distribuição desses produtos no mundo (MOTTA, G., 2019, p. 86). Na frente deste oligopólio, a empresa alemã Bayer que em 2018 comprou a americana Monsanto por um valor de US\$ 63 bilhões.

302 Syngenta é uma empresa multinacional que atua em 90 países diferentes com sede na Suíça. Em 2017, foi comprada pela companhia estatal ChemChina. Para ter uma ideia, em 2014, os lucros da Syngenta eram de US\$ 2.105 bilhões. Em 2010, Syngenta e a Empresa Brasileira de Pesquisa em Agropecuária (Embrapa) assinam um termo de cooperação no Brasil. Em 2012, é criada a “Rede ILPF”, uma parceria público/privada destinada a ampliar o uso de sistemas integrados na agricultura, cada empresa que participa (inclusive a Syngenta) aportam R\$ 500 mil por ano para ações da Embrapa.

conhecer antigos agricultores familiares que, não conseguindo sobreviver à competitividade do mercado, transformaram-se em trabalhadores safristas nas lavouras de produtores maiores.

Em Ituporanga, as plantações de cebola começaram a partir de meados do século XX com a iniciativa de famílias de colonos alemães e hoje a grande maioria dos produtores são descendentes dessas famílias. A região de Santa Catarina, além do próprio estado, abastece em cebolas, principalmente as cidades do Sudeste do país como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte e em menor quantidade, a produção também é levada pelo Nordeste, Pará, Paraná e o Centro-Oeste e para Argentina e Estados Unidos como já apontamos. Hoje, a maioria dos estabelecimentos agropecuários da região de Ituporanga são inferiores a 50 hectares (95% em 2006). Em 2013, 28,61% da estrutura produtiva da região era baseada na agropecuária, contabilizando um Valor Adicionado Bruto (VAB) maior que o setor da indústria, como indica a figura a seguir:

Estrutura Produtiva							
Valor Adicionado Bruto e Participação por VAB - 2013							
	Valor Adicionado Bruto (R\$ mil)				Estrutura (%)		
	Total	Agropecuária	Indústria	Serviços	Agro.	Ind.	Serv.
Santa Catarina	180.691.122,04	12.123.710,45	55.765.123,38	112.802.288,21	6,71	30,9	62,4
ADR de Ituporanga	1.502.611,64	429.840,80	255.191,48	817.579,36	28,61	17	54,4
Alfredo Wagner	153.751,39	58.127,23	9.935,48	85.688,68	37,81	6,46	55,7
Atalanta	96.403,49	20.151,67	14.206,32	62.045,50	20,9	14,7	64,4
Aurora	122.049,47	42.388,45	14.461,52	65.199,50	34,73	11,9	53,4
Chapadão do Lageado	64.358,08	33.813,91	4.004,09	26.540,08	52,54	6,22	41,2
Imbuia	106.856,66	37.197,64	7.811,66	61.847,36	34,81	7,31	57,9
Ituporanga	544.953,36	101.839,78	109.648,80	333.464,78	18,69	20,1	61,2
Leoberto Leal	69.484,44	33.502,08	4.492,33	31.490,03	48,22	6,47	45,3
Petrolândia	148.437,91	50.649,03	22.389,24	75.399,64	34,12	15,1	50,8
Vidal Ramos	196.316,84	52.171,01	68.242,04	75.903,79	26,57	34,8	38,7

Fonte: IBGE/SPG

Tabela 3. Estrutura produtiva da região de Ituporanga em 2013 – IBGE/SPG

A cebola e o fumo se destacam na região como os produtos que produzem mais capital, conforme a figura abaixo:

Estrutura das Atividades Agropecuárias por Participação no VAB - 2013											
Estrutura das Atividades Agropecuárias por Participação no VAB (mil R\$)											
	Cereais para Grãos	Soja	Fumo	Cana-de-açúcar	Outros Produtos LT, Horticultura, Viveiro	Produtos Lavoura Perm.	Bovinos e outros Animais	Suínos	Aves	Silvicultura, extração vegetal	Pesca, aquicultura
Santa Catarina	1.675.533	726.531	1.298.938	20.109	1.758.862	711.453	1.910.485	832.254	1.306.390	1.444.385	345.439
ADR	34.535,14	5.366,97	172.353,20	78,12	131.299,65	1.309,19	43.056,27	9.395,53	4.532,92	17.011,32	2.528,21
Alfredo Wagner	4.032,29	0	14.603,02	0,00	26.559,08	170,28	9.555,90	316,22	1.262,07	1.628,36	0,00
Atalanta	2.543,76	193,31	7.710,10	2,79	3.874,63	59,19	2.704,29	747,66	335,07	1.429,80	131,43
Aurora	4.136,28	163,57	12.926,62	8,37	16.621,83	160,29	3.882,71	904,12	483,58	1.043,55	444,22
Chapadão do Lageado	2.295,69	114	20.060,71	4,72	6.183,03	77,44	2.228,19	775,26	211,67	1.648,02	24,01
Imbuia	2.563,84	515,48	14.909,83	0	13.389,36	26,53	3.310,51	302,22	247,04	1.170,53	6,95
Ituporanga	6.925,45	2.993,27	32.189,32	0	43.700,63	237,2	6.048,10	3.433,03	622,28	2.810,03	1.472,32
Leoberto Leal	654,68	0	21.434,72	0	4.659,46	40,48	3.019,86	263,13	251,72	1.499,46	0
Petrolândia	7.350,28	785,12	20.640,40	59,02	7.020,26	514,39	7.790,85	2.047,39	789,22	2.195,39	407,57
Vidal Ramos	4.032,87	602,22	27.878,48	3,22	9.291,37	23,39	4.515,86	606,5	330,27	3.586,18	41,71

Fonte: IBGE/SPG

Tabela 4. Estrutura das Atividades Agropecuárias por participação no VAB em 2013 – IBGE/SPG

Aponto esses dados porque nestes dois setores (cultivos de cebolas e outras hortaliças, e cultivo de fumo), a maioria da mão de obra é temporária, vindo geralmente de fora do estado além de ser contratada de forma totalmente informal. A cidade de Ituporanga, conhecida por ser a “Capital Nacional da Cebola”, é responsável por aproximadamente 12% do abastecimento do país. Segundo a prefeitura da cidade³⁰³, são mais de 110.000 toneladas produzidas por ano. A pequena cidade conta com aproximadamente 24.061 habitantes³⁰⁴ e a prefeitura registra, em 2012, 1.100 agricultores responsáveis pela produção de cebola, contando com 1.500 pessoas contratadas para plantar e colher cebola. O trabalho é dividido em duas temporadas: o plantio, de finais de maio a finais de julho e a colheita de metade de outubro a finais de dezembro. De modo geral, são os mesmos trabalhadores que plantam e colhem a cebola, mas isso não impede que chegue mão de obra nova na cidade a cada nova temporada de trabalho.

O trabalho assalariado nessas plantações é sazonal e totalmente informal. Nenhum dos direitos registrados na Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) é tomado em consideração pelos contratantes. Não existem contratos de trabalho escritos. Os trabalhadores, também chamados de “peões”, estão sujeitos a condições de trabalho preestabelecidas em um acordo entre os patrões e o empreiteiro – também chamado de “gato”. No caso da turma de trabalho kaingang, as relações de trabalho são mediadas pelo *cabeça* da turma que estabelece acordos com o empreiteiro que porém

303 Fonte: <<http://www.ituporanga.sc.gov.br/cidade/historia.html>> acesso em 19/02/2020.

304 Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2015.

estabelece previamente outros acordos com o patrão (dono ou arrendador da terra). Em alguns casos, as relações de trabalho são instituídas diretamente entre os trabalhadores e dono da plantação mas na maioria, os trabalhadores são pagos por produção e vivem em condições precárias, tendo eles mesmos que cobrir os gastos relativos a alojamento e alimentação³⁰⁵. Em dezembro de 2018, em Bom Retiro, na região de Ituporanga (SC), uma operação comandada pelo Ministério do Trabalho (MT), resgatou a 22 trabalhadores piauienses que se encontravam em condições de “semiescravidão” conforme assinala o artigo do jornal “acessepiauí³⁰⁶”. O artigo menciona também a possibilidade que os trabalhadores tenham sido pagos com drogas, o que é muito provável, pois, recebi os mesmos tipos de afirmações de parte dos trabalhadores na cidade de Ituporanga. Ainda no ano passado, em agosto de 2020, 18 trabalhadores oriundos do estado do Ceará, no Nordeste, foram encontrados em uma situação análoga à escravidão em uma propriedade rural de Ituporanga. Os trabalhadores endividados com os empregadores tinham que prestar seus serviços para garantir o seu acesso à alimentação, além de morar em condições insalubres³⁰⁷. Um mês depois, em 11 de setembro, na mesma cidade, a operação conjunta do MPT e PF chamada “Operação Cebolinha” resgatou a 14 trabalhadores em condições parecidas³⁰⁸.

Nas plantações de maçã onde trabalham os Kaingang de Kandóia, em Bom Jesus (RS), as condições de trabalho são um pouco diferentes. Os patrões exigem dos trabalhadores a carteira de trabalho assinada em dia, e teriam assim, seus direitos supostamente garantidos. Existem obviamente exceções e pelo menos até o ano 2019, era comum que pessoas que não tivessem carteira assinada sejam contratadas. A colheita começa em finais de janeiro até finais de março e os trabalhadores kaingang são pagos por mês, sendo o salário negociado diretamente com o patrão. Porém, segundo a Federação dos Trabalhadores Assalariados Rurais do RS (FETAR), o piso salarial é de R\$1.012,00 para 8 horas de trabalho, mais o valor do bins (caixa de maçã colhida) e as

305 Quando perguntei pelos empreiteiros porque as leis trabalhistas não eram respeitadas pelos produtores, me afirmaram que a rentabilidade baixaria consideravelmente. Por um lado porque cada produtor teria que “perder” meia jornada de trabalho para a realização de exames médicos dos trabalhadores e por outro por causa dos gastos relativos à própria carteira assinada. Nas plantações de maçã, os Kaingang trabalham por um produtor só, que possui mais de 100 hectares. A maioria dos trabalhadores é contratada com carteira assinada (o que não impede, não obstante, exploração, violência e abusos de parte do patrão e dos intermediários).

306 Fonte: <https://www.acessepiaui.com.br/noticia/11369/Piauienses-sao-resgatados-em-condicoes-de-escravidao-em-SantaCatarina?fbclid=IwAR3YX27bpdS9POH8MWlhNRTqkFnhBSuxlYg_UdeXBt8fqMU6Ehwt1MhREqc> acesso em 19/02/2020.

307 Fonte: <<https://www.nsctotal.com.br/noticias/trabalhadores-resgatados-situacao-escravidao-sc-ituporanga>> acesso em 09/11/2020.

308 Fontes: <<https://www.nsctotal.com.br/noticias/operacao-flagra-trabalho-escravo-em-plantacao-de-cebola-em-sc>> e <<https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2020/09/11/mais-14-trabalhadores-sao-resgatados-em-plantacao-de-sc-vitimas-de-trabalho-analogo-ao-escravo.ghtml>> Ambos acessos em 09/11/2020.

horas extras independentemente do contratante. Entretanto, Kujawa (2017, p. 411) cita uma manchete do site Repórter Brasil que aponta que em 2012, na cidade de Bom Jesus, 41 indígenas foram “libertados do trabalho escravo”. Segundo o artigo, os indígenas ganhavam R\$40 por dia além de viver alojados em condições muito precárias. Na sua tese de doutorado, Graziela Motta (2019) explicita também que as leis trabalhistas são constantemente contornadas por armadilhas elaboradas pelos patrões e recrutadores, e ainda afirma que as intervenções do poder público não são capazes de eliminar as condições degradantes de trabalho (MOTTA, G., 2019, p. 137).

Tanto nas plantações de maçã quanto nas de cebola, grande parte dos trabalhadores é originária de outras regiões do país e migram de forma temporária. A maioria dos trabalhadores provêm do Nordeste, pois na minha curta estadia em Ituporanga, soube de trabalhadores que tinham vindo dos estados de Alagoas, Pernambuco, Maranhão, Bahia e Piauí. A mão de obra indígena é relativamente escassa em Ituporanga, pois se restringe, por ora, à turma levada por Silmar, umas 35 pessoas no ano de 2019. Alguns trabalhadores vêm de regiões mais próximas, como Paraná ou mesmo do interior de Santa Catarina. Segundo uma das moradoras da cidade, que também trabalha na colheita de cebola, há uns anos atrás, muitos trabalhadores haitianos tinham sido contratados, mas, no ano de 2019, não cheguei a ver nenhuma turma de trabalho haitiana, nem conheci a nenhum trabalhador originário de fora do país. Após a colheita de cebola, é comum que alguns trabalhadores fiquem para a colheita de fumo e beterraba que inicia em abril e termina finais de maio, época quando reinicia o plantio de cebola. Alguns trabalhadores acabam então passando mais tempo morando em Ituporanga, no seu local de trabalho, que no seu local de origem.

A maioria dos trabalhadores provêm de regiões “periféricas” do Brasil, consideradas como “subdesenvolvidas”. Não são brancos, e os poucos que não se identificam como “pardos”, “indígenas” ou “negros”, passaram por situações de exclusão social como o presídio, a perseguição judicial ou por uma forte crise econômica. Todos, inclusive os indígenas, se identificam como pobres. A situação nas plantações de cebolas de Ituporanga é um claro exemplo de como exerce a colonialidade do poder no sul do Brasil na atualidade a partir das relações de trabalho no campo. As interseções entre classe e “raça”, e gênero, são flagrantes e apontam à reprodução de um sistema de dominação ancorado em um capitalismo colonial patriarcal desenhado pelo regime tutelar. Porém, certas formas de organização social e econômica kaingang que não foram absorvidas pelo capitalismo se reatualizam nas relações sociais de produção capitalistas pelas quais elas são englobadas. Tais traços específicos da organização social kaingang, ora colocam determinadas travas aos interesses dos patrões, ora, ao contrário, os potencializam. A resistência cotidiana dos

trabalhadores indígenas é sem dúvida, flagrante e se manifesta de formas diversas, abrindo portas para interessantes temas de investigação³⁰⁹. Porém, por um lado, analisar e expor os mecanismos que os trabalhadores têm para romper suas correntes poderia em vez de fortalecer suas lutas e resistências, colocá-los em perigo. Por outro lado, os objetivos deste capítulo se centram na análise de uma estrutura de dominação que vem se perpetuando desde a colonização europeia, atualizando-se a partir de novas tecnologias e velhos mecanismos de controle social e como apontamos, as relações sociais de produção, são relações assimétricas produtos da matriz de dominação colonial, dessa maneira, não existe possibilidade real de destruição da assimetria sem a destruição da estrutura³¹⁰.

Nas páginas que seguem tentarei detalhar, em um primeiro momento, a organização do trabalho nas plantações de cebola e a relação capital/trabalho a partir dos dados colhidos em campo, para em uma segunda parte, analisar os mecanismos de dominação utilizados pelos patrões para acrescentar seu lucro. Como mencionamos anteriormente, nas plantações de maçã e cebola, um *cabeça* kaingang, a liderança da turma, é encarregado de mediar as relações com o empreiteiro. No caso do trabalho na colheita de maçã, quem faz tal papel de mediação é o cacique, Deoclides de Paula. Nas plantações de cebola, seu primo-irmão, Silmar Paulo – hoje novamente “capitão” na TI de Kandóia³¹¹ – é o encarregado de levar a turma e tratar com o empreiteiro. Vale ressaltar, e aprofundaremos adiante, que Silmar é chamado de “cacique” pelos não indígenas em Ituporanga, pois durante os meses do plantio e da colheita, ele assume o papel de liderança política da sua turma de trabalho. A associação entre liderança política indígena e facilitador de trabalho, ou seja, mediador entre o patrão e os trabalhadores, tem sido apontada já em outros trabalhos nos quais o papel da FUNAI foi também destacado na mediação das relações de trabalho (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016; FERNANDES, R., 2003; FERREIRA, 2007; MURA e BARBOSA, 2019). Na atualidade, a FUNAI não participa das relações de trabalho dos Kaingang da TI Kandóia, o que não significa, entretanto, que tais relações, entre os trabalhadores e os intermediários (inclusive indígenas) não sejam permeadas pela lógica do poder tutelar³¹².

309 Sobre uma etnografia das formas de resistências camponesas ver os trabalhos de James Scott (1985; 2009).

310 Devemos também considerar que as relações entre os patrões e os indígenas, além da dialética dominação/resistência, envolvem uma série de negociações e arranjos (BARBOSA DA SILVA, 2016) que buscam estabelecer ou manter uma certa paz social nas relações de trabalho.

311 Recentemente, após anos afastado do cargo, em março de 2020, Silmar voltou a assumir o cargo de “capitão” na TI Kandóia.

312 O fato da TI não estar demarcada é sem dúvida um dos motivos da não participação da FUNAI nas relações de trabalho dos Kaingang. Não tive, porém, conhecimento de participação da FUNAI na organização de turmas de trabalho temporário das quais membros originários de TI demarcadas participassem.

5.1.1 A organização do trabalho e as relações sociais de produção nas plantações de cebola em Ituporanga (SC): um relato etnográfico

Cheguei em Rio do Sul (SC) na madrugada do dia 9 de dezembro de 2019. Aguardei Silmar na rodoviária. Uns 20 minutos depois de eu chegar, ele apareceu na entrada da rodoviária, me cumprimentou e ao sair encontramos no estacionamento um carro preto que estava nos esperando. Ao entrar, Sil me apresentou o motorista: “Clementina, ele é o Jair, é o nosso patrão.” Jair tem ao redor de 55 anos e trabalha como empreiteiro na cidade de Ituporanga. O empreiteiro, chamado se encarrega, na linguagem dos Kaingang, de: “arrumar trabalhadores para os colonos” e de “levar eles até a roça”. Também é ele que concentra o dinheiro que o patrão paga, para logo redistribuí-lo entre os trabalhadores. Ele conheceu os Kaingang através do irmão da esposa de Silmar, há uns 6 anos atrás. Segundo Nilva, ela e seu irmão estavam vendendo artesanatos na cidade e quando Jair os viu, perguntou para o jovem se estaria interessado em trabalhar na roça. Joel Kakã de Oliveira trabalhou assim durante um tempo com Jair e, na volta para Votouro, passou o contato do empreiteiro para seu *jamré*, que arrumou uma turma de trabalhadores kaingang em Kandóia. Jair contrata também trabalhadores da região de Ituporanga e do Nordeste do país, porém já há um par de anos, os trabalhadores kaingang representam a grande maioria dos seus empregados. Sua turma é a única turma indígena da região. Pode acontecer, entretanto que um ou dois trabalhadores kaingang decidam trocar de empreiteiro, ao considerarem as condições de trabalho com Jair inferiores às ofertas de outros³¹³.

Segundo Jair, na cidade de Ituporanga são mais ou menos 15 empreiteiros que se dividem o trabalho, cada um se encarregando de arrumar peões e fazer contrato com os patrões. Porém, hoje em dia, a maioria dos empreiteiros já tem estabelecido acordos com determinados proprietários rurais e também com os trabalhadores. Jair, por exemplo, contou que trabalha com 9 deles.

As passagens de ida e volta da terra de origem também são pagas pelos trabalhadores. Isso é comum a todos os empreiteiros da região. Relataram-me que em alguns casos, os empreiteiros ou os proprietários rurais pagam a passagem adiantada para os trabalhadores, notadamente no caso das pessoas que vêm do Nordeste, cuja passagem resulta ser mais cara. Em consequência, este pessoal chega em Ituporanga endividado antes mesmo de começar a trabalhar. Muitas vezes, essas dívidas

313 No ano de 2020, o então cacique de Kandóia, Deoclides de Paula também levou uma turma de trabalho a Ituporanga. Não tenho certeza, mas é possível que a chegada de Deoclides em Ituporanga tenha fomentado disputas entre ele e Silmar Paulo que nos primeiros dias de 2021 se articulou com o outro grupo em Kandóia (a facção ligada a Valério de Oliveira e os evangélicos) para destituir o cacique do poder, apesar de Silmar ser o primo-irmão de Deoclides. Contudo, Deoclides se retirou dignamente da sua responsabilidade de cacique deixando o cargo para Marco de Oliveira filho de Valério, evitando assim o estouro de um conflito violento no interior da comunidade.

aumentam e é comum que os trabalhadores, após a temporada de colheita ou de plantio, permaneçam endividados³¹⁴. Em relação à turma kaingang, o empreiteiro e o *cabeça* têm o acordo de “guardar” o dinheiro dos trabalhadores até o fim da temporada de trabalho. Oficialmente, isso tem como objetivo evitar que os trabalhadores voltem para sua casa sem dinheiro nenhum. Esse controle social muitas vezes deriva em dinâmicas tutelares que acabam sendo acionadas para incrementar as receitas dos empreiteiros e do *cabeça*.

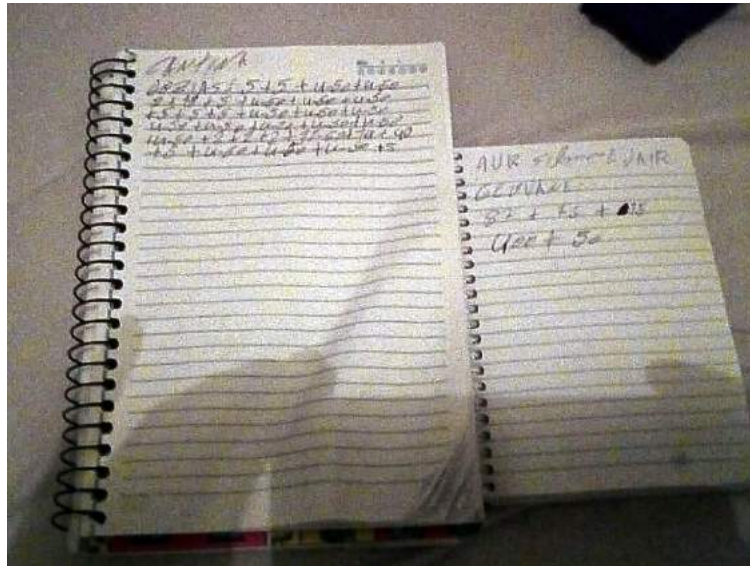
A organização doméstica da turma kaingang

O empreiteiro contratou ao redor de 50 pessoas para a colheita de cebola do ano 2019, sendo 35 Kaingang no início da temporada. Seu filho divide o trabalho com ele, em consequência, parte da turma trabalha com o pai e outra parte, com o filho. Eles também se encarregam de encontrar um alojamento para os trabalhadores que deverão se fazer cargo dos gastos de aluguel, água, luz, gás e alimentação (janta todos os dias e alimentação diária fora dos dias de trabalho). Conforme relata o empreiteiro em uma entrevista realizada em dezembro de 2019: “Nós arrumamos casa para eles alugarem, eles pagam tudo, a comida é por conta deles, eles pagam a comida deles.” As casas são alugadas pelos empreiteiros diretamente com os proprietários. Segundo um dos trabalhadores, os empreiteiros retiram uma porcentagem do aluguel pelo serviço de mediação. Jair alugou duas casas, uma de R\$700,00 por mês onde moravam 5 pessoas que não eram kaingang. Na outra casa, morávamos ao redor de 35 pessoas, todos kaingang, além de um alagoano, apelidado “negão”, um paraense, conhecido como “Rodri”, um catarinense chamado Alberto³¹⁵ e eu. Os gastos do aluguel giravam em torno a R\$550,00 por mês e eram divididos entre todos os moradores, assim como a luz, a água, o gás e a alimentação. O *cabeça* da turma, no caso, Silmar, é quem se encarrega de guardar as contas de luz e de água, de comprar a comida e o gás. Na própria casa, Silmar mantém uma “cantina”, onde os trabalhadores podem adquirir produtos descontando o dinheiro do salário. Vende-se na cantina principalmente salgadinhos, doces, balas, sabão, cigarros e sobretudo cerveja e cachaça. O dinheiro, logo, é descontado de cada trabalhador, pois, os gastos são inscritos em um caderno que Silmar atualiza e no qual cada trabalhador tem uma página dedicada a seus gastos. Em relação à produção, acontece a mesma coisa, os números de caixas ou o salário devido ao trabalhador é anotado em uma página que lhe é dedicada. Enquanto o

314 Em certa medida, isso nos lembra o sistema de aviamento descrito por João Pacheco de Oliveira (2015) a partir dos apontamentos de Cunha (1976) quando afirma que o seringueiro “realiza a tremenda anomalia, é o homem que trabalha para escravizar-se.”

315 Este nome, como outros no decorrer no capítulo é um nome fictício.

empreiteiro se encarrega de anotar os valores relativos à produção, o *cabeça* anota também as dívidas dos trabalhadores.



Fotografia 59. Caderno de anotação do *cabeça* kaingang. À esquerda, os descontos da cantina, à direita, a produção, Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal.

O papel do *cabeça* consiste então em arrumar os trabalhadores kaingang, levá-los até o local de trabalho e durante a temporada, “cuidar” do dinheiro e dos gastos dos seus pares, mas também velar para uma boa organização da vida cotidiana na casa. As condições de vida, tendo em consideração que 35 pessoas dividem uma casa de 2 quartos, e uma sala grande, com um único banheiro, são relativamente precárias. Em um dos quartos dormem Silmar e sua esposa. Esse quarto também é utilizado como espaço para a cantina além de ser também o lugar onde os trabalhadores se reúnem com Silmar nos dias de pagamento. No outro quarto, dormem 3 casais e suas crianças, são em total 4 crianças que durante o dia ficam sob a responsabilidade de Cleusa, a cozinheira. Na sala dormem uma grande parte dos trabalhadores homens e mulheres. As camas são organizadas em beliches repartidos em 3 pisos. A maioria dos colchões são de espuma, alguns foram trazidos pelos Kaingang, outros emprestados pelo dono da casa ou pelo mesmo empreiteiro. Foi construída uma área atrás da sala para alojar mais pessoas, ali dorme o resto dos trabalhadores, os que não são kaingang e alguns que, a meu ver, ou são afastados do grupo de parentela do *cabeça* ou costumam ir a dormir mais tarde. Neste espaço também foi construído um chuveiro que não dispõe de água quente.



Fotografia 60 e 61. Condições de alojamento na casa coletiva dos trabalhadores kaingang. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

Em relação à alimentação, Silmar afirma: “Na roça a gente ganha café, almoço, café das 4. Temos que fazer a janta pelo pessoal, o patrão só tem o compromisso dentro da roça.” Para cozinhar em casa e para a limpeza dos espaços coletivos, os Kaingang contratam uma cozinheira, Cleusa, irmã do cacique Deoclides. Ela costuma trabalhar como cozinheira em várias ocasiões, tanto em eventos de cunho político e cultural, quanto durante os trabalhos temporários, seja nas plantações de cebola ou nos pomares³¹⁶. Cleusa é filha da *kujà* Madalena de Paula, já falecida. Ela se destaca também por ser a potencial futura *kujà* da comunidade de Kandóia, como detalharemos no próximo capítulo. Ela tem o respeito e é valorizada por toda a turma de trabalho. Recebe um salário fixo de R\$1250,00 por mês, pois é retirada uma porcentagem do salário de cada trabalhador para pagá-la. É significativo dizer que o salário da cozinheira é o único que não foi alterado durante o período de trabalho. Cleusa cuidou também das 4 crianças kaingang presentes no local de trabalho. Os pais pagaram para ela R\$100,00 por cada criança por esse cuidado.

Os gastos relativos à casa e à alimentação por pessoa são descontados do salário dos trabalhadores, dependendo do número de moradores da casa, a porcentagem varia. Durante minha estadia, os gastos por semana giraram em torno de R\$146,00. Tais gastos são extremamente significativos considerando que na aldeia, os Kaingang não precisam pagar aluguel, luz nem água. No final da nossa estadia, houve vários dias de chuva que impossibilitaram o trabalho na lavoura, o que levou a um esgotamento das reservas de alimentação. Os Kaingang se organizaram para fazer “vaquinhas” para juntar dinheiro e comprar, por exemplo, pão para comer no café da manhã. Nestes momentos, embora não todas as pessoas conseguissem aportar dinheiro, todo mundo comeu a vontade. Estas formas comunitárias de organização econômica e, em certa medida solidárias, se

316 Cleusa contou que nos pomares ela costumava receber um salário de R\$1600,00, pago diretamente pelos patrões.

articulam aqui com uma situação de exploração do trabalho integrada às relações de produção capitalistas.

A organização do trabalho

Para entender as relações capital/trabalho entre os Kaingang no plantio e na colheita da cebola, temos que analisar a estrutura hierárquica deste processo de trabalho. Através do exemplo etnográfico, podemos identificar os representantes do capital, os intermediários e os trabalhadores explorados como principais agentes desse processo. Não existe uma organização formal (sindicato, prefeitura etc.) que se encarregue da contratação da mão de obra temporária. Pelo que me foi relatado, os empreiteiros, ou os mesmos proprietários rurais procuram mão de obra, seja através de anúncios na Internet, seja de “boca em boca”. Mesmo que não haja de forma explícita uma diferença de pagamento entre grupos étnicos, alguns são mais vulneráveis que outros³¹⁷. Escutei inúmeras histórias sobre o pessoal do Nordeste ser enganado, pago em troca de drogas, ou inclusive não ser pago, além de ter presenciado muitas irregularidades com os pagamentos dos trabalhadores kaingang como relatarei a seguir.

Como já vimos, em Ituporanga, os Kaingang são contratados por um empreiteiro que trabalha conjuntamente com seu filho. Esse empreiteiro é contratado por sua vez por diversos produtores, no nosso caso, eles podem ser proprietários da terra ou arrendatários. Eles são os representantes do capital. Durante os dois meses de colheita, os Kaingang arrancam e colhem cebola em 9 propriedades rurais diferentes. A princípio, o salário diário ou por produção dos trabalhadores se mantém o mesmo dependendo das propriedades, porém, podem acontecer alterações dependendo das condições de produção nas lavouras, determinadas em um acordo com o produtor e o empreiteiro.

Durante a minha estadia, os Kaingang trabalharam para dois produtores diferentes. Uma turma ia com Fernando, o filho de Jair, para trabalhar com Álvaro, um dos proprietários e a outra ia com Jair para as plantações de Acácio, um jovem que alugava 8 hectares de terra a outros proprietários (6 a um e 2 a outro). A turma de Jair (que me incluía) trabalhou ao redor de 7 dias com Acácio. Após a temporada de cebola, Acácio irá cultivar soja e hortaliças nesses mesmos hectares. Como exemplo das relações de trabalho, estudaremos o processo de trabalho entre Acácio, Jair e os produtores kaingang, nos focando em um primeiro momento exclusivamente nas relações materiais de produção.

317 Diferente das plantações de cebola, onde a turma kaingang é misturada com pessoas do Nordeste e de outras regiões, nas plantações de maçã, as turmas de trabalho são divididas por origem socio-étnica. Os Kaingang compõem uma turma inteira e o *cabeça* realiza acordos com o empreiteiro ou diretamente com o dono do pomar.

Na fase do plantio (de finais de maio a finais de julho), as condições de alojamento e alimentação são basicamente as mesmas que durante a temporada de colheita. A respeito das relações de produção, conforme um dos trabalhadores, os peões são pagos por dimensão cultivada. A cada 100 metros plantados, eles recebem R\$5,00 e o empreiteiro recebe entre R\$1,5 e R\$2,00 pelos 100 metros plantados de cada trabalhador. Tendo 50 centímetros entre cada fileira de cebolas, temos então, 200 fileiras de cebolas de 100 metros cada uma por hectare. Multiplicamos o número de fileiras pelo preço pago por cada uma delas: $200 \times 5 = 1000$. O trabalhador recebe R\$1.000,00 por cada hectare plantado, mas o proprietário ou arrendatário gasta entre R\$1.300,00 e R\$1.400,00 contando a margem do empreiteiro. Nos 8 hectares plantados, o proprietário ou arrendatário gasta R\$10.400,00 sendo entregue R\$8000,00 pelos 20 trabalhadores e R\$2.400,00 pelo empreiteiro, a saber, cada trabalhador recebe R\$400,00 de parte do proprietário ou arrendatário enquanto o empreiteiro recebe R\$2.400,00³¹⁸. Tomando a força de trabalho como mercadoria, podemos calcular a mais-valia do empreiteiro e sua taxa de lucro. A mais-valia equivale ao valor total da venda (o valor entregue pelo produtor ao empreiteiro: R\$10.400,00) menos o capital constante (k) e o capital variável (v). O capital constante equivale aos investimentos do patrão e no caso do empreiteiro se resume exclusivamente à gasolina e manutenção do caminhão, isto é, R\$50,00 por dia. Sendo 4 dias de trabalho no plantio com esse arrendatário, $k = R\$200,00$. O capital variável corresponde aos salários pagos pelo empreiteiro aos trabalhadores, temos então R\$8.000,00 mais o salário do *cabeça*, que segundo a esposa do empreiteiro, equivale a R\$100,00 por dia, R\$400,00 por 4 dias de trabalho, $v = R\$8.400,00$. A mais-valia do empreiteiro resume-se então a R\$1.800,00 ($10.400 - (8.400 + 200) = 1.800$). Enquanto pelo plantio de cebola, cada trabalhador ganha R\$400,00, o empreiteiro ganha, descontando seus gastos de investimentos, R\$1.800,00. Assim, o empreiteiro ganha 4,5 vezes mais que cada trabalhador ($1.800/400 = 4,5$).

Dentro do processo de trabalho de colheita de cebola, existem várias tarefas nas quais os trabalhadores se dividem. Alguns desses cargos são pagos por dia, outros por produção. A primeira etapa do processo de colheita consiste em “arrancar” a cebola de dentro da terra. Esta tarefa é reservada geralmente aos homens e é paga por produção: R\$2,50 a cada 100 metros arrancados. Essa tarefa é considerada pelos trabalhadores, a mais difícil. Após arrancar as cebolas, estas devem ser cortadas e colhidas para logo serem armazenadas.

318 Como mencionado anteriormente, os trabalhadores trabalham com diferentes produtores durante uma mesma temporada. O preço de R\$400,00 por cabeça no plantio corresponde a aproximadamente uns 3 ou 4 dias de trabalho. O que porém fica evidente é a diferença de salário entre o trabalhador e o intermediário que alias não usa sua força de trabalho no processo de produção.

Os cortadores de cebolas são encarregados de cortar a cebola que foi previamente arrancada e colocá-las em caixas de 20 kg cada uma. A cada caixa cheia, o trabalhador recebe R\$1,00. Os Kaingang que já têm experiência na colheita de cebola conseguem colher em média 100/120 caixas de cebolas por dia. Como novata, eu recebia ao redor de R\$50,00 a R\$60,00 por dia. Logo, o “batedor de caixa”, chamado também de “despejador” é encarregado de levantar as caixas de cebolas e esvaziá-las dentro de sacos de fibras para armazenamento. Por ser considerada pesada, essa tarefa é paga R\$150,00 por dia. Acompanhando o “despejador”, o “abridor de saco” o auxilia na tarefa do despejo da cebola, ele é remunerado R\$90,00 por dia. Além disso, os “carregadores” devem logo carregar as caixas de cebolas no trator e descarregá-las no galpão, são pagos também R\$150,00 por dia.

A turma é composta ao redor de 20 pessoas e conta com 2 “despejadores” e 2 “abridores de saco”. O “carregador” é contratado de forma excepcional durante a colheita de cada propriedade rural. Ainda, Silmar, enquanto *cabeça*, acompanha a turma e trabalha também abrindo os sacos junto ao “despejador”. Não consegui, infelizmente, saber exatamente quanto ganha por seus serviços enquanto líder da turma. A esposa de Jair, em uma conversa informal, me informou que ele ganhava R\$100,00 por dia, porém, não consegui confirmar tal informação, Silmar quis manter o segredo, mas afirmava que o seu salário era fixo.

O empreiteiro é encarregado de arrumar a turma e levá-la até a propriedade rural, de supervisionar a produção dos trabalhadores, anotando em um caderno o número de caixas de cada trabalhador. Em diferentes momentos do dia de trabalho, o empreiteiro saía da plantação e deixava encarregada uma pessoa de confiança para realizar essas anotações. Apesar da relação próxima que Jair tem com Silmar, nunca deixava ele encarregado dessa tarefa, pedia para sua esposa ou para um jovem da cidade que trabalha com ele há muito tempo. Sobre o salário do empreiteiro, consegui obter alguns dados, embora seja difícil ter a absoluta certeza que sejam exatos já que não existe fichas de pagamentos formais. É de ressaltar também que as condições de trabalho e o preço da mão de obra são discutidos entre o empreiteiro e o produtor que logo os impõem aos trabalhadores, mas isso, em geral, tem um padrão mais ou menos homogêneo em toda a região. Jair explica como ele e os Kaingang são remunerados, assim como sua visão sobre o processo de trabalho:

Na verdade é empreitado por hectare, tu pega aí 1.100 reais o hectare para pagar tanto para os caras [os trabalhadores], 2,50 reais os 100 metros que nós pagamos então eles ganham por metros. O que eles fazem por hectare, se der 800 reais o custo dos camaradas ou 900, o que sobre 100 ou 200 reais por hectare para nós. Mesma coisa a caixa, a caixa é 1 real, nós ganhamos 30 centavos a caixa que nem tu fez, tu fez 40 caixas, nós ganhamos 3 reais. Aí temos que pagar um para pagar o despejo da cebola. Não é que dá um lucro dá

aquilo para o cara viver, cada um ganha para viver. (Jair, empreiteiro, Ituporanga, dezembro de 2019).

Fazendo os cálculos, temos 200 fileiras de cebolas de 100 metros cada uma, multiplicamos então 200 por 2,5 (o preço pago pelos empreiteiros a cada 100 metros) e chegamos à conclusão que o empreiteiro gasta R\$500,00 por hectare em mão de obra enquanto ele recebe R\$1.100,00 por hectare de parte do produtor. Os trabalhadores tiveram que arrancar 8 hectares de cebolas, a R\$500,00 cada hectare arrancado, os 20 trabalhadores se dividem então R\$4.000,00 pagos pelo empreiteiro ($8 \times 500 = 4.000$). O empreiteiro recebeu R\$8.800,00 em total ($1.100 \times 8 = 8.800$) e gastou apenas um pouco menos da metade para o pagamento da mão de obra. Sendo dois dias de trabalho para arrancar a cebola, o empreiteiro investe R\$100,00 em gasolina (k) e R\$300,00 para os serviços do *cabeça*. A mais-valia do empreiteiro é então de R\$4.500 ($8.800 - (4.000 + 300) = 4.500$). Calculando a porcentagem do valor pago aos trabalhadores: ($(500 \times 100) / 1.100 = 45,5\%$), podemos ver que no processo de “arrancar” a cebola, o empreiteiro paga 45,5% do valor entregue para ele pelo colono para a mão de obra. A taxa de mais-valia do empreiteiro é de 112,5% ($4.500 / 4.000$), e sua taxa de lucro de 105% ($4.500 / 4.300$). O empreiteiro ganha sozinho R\$4.500,00 enquanto os 20 trabalhadores têm que dividir R\$4.000, a saber 200 reais cada um. Nesse processo, o empreiteiro ganha 22,5 vezes mais que os trabalhadores.

O trabalho realizado com Acácio não durou mais que uns 7 dias, contando os processos de “arrancar” e a colheita de cebola. Para a colheita, o empreiteiro ganha 30 centavos sobre cada caixa cheia de cebolas³¹⁹. Jair comenta que ele tem entre 50 e 60 peões que trabalham para ele, contando a turma que trabalha com seu filho. Como comentado anteriormente, cada trabalhador consegue encher aproximadamente 100 caixas por dia. 50 peões fazendo 100 caixas por dia equivale a 5.000 caixas de cebolas por dia. Esse valor multiplicado por 30 centavos dá R\$1.500,00 por dia. Dividindo esse valor em 2, os empreiteiros ganham aproximadamente R\$750 por dia cada um. Além disso, por um lado, Jair diz que eles “têm que pagar para o despejo da cebola”, ou seja, R\$150 por dia dos “despejadores”. Sendo que eles são dois “despejadores” por turma, o empreiteiro deve pagar R\$300 só no despejo da cebola por dia. Segundo esses cálculos, o empreiteiro ficaria aproximadamente com R\$450 por dia. Mas, por outro lado, a esposa do empreiteiro assim como vários trabalhadores afirmam que quem paga os “despejadores” é o próprio produtor e que os

319 Em relação ao pagamento do empreiteiro me baseei principalmente nos números mencionados por eles, porém, alguns trabalhadores afirmaram que ele recebia R\$1.500,00 por hectare a arrancar e não R\$1.100,00 e que recebia 70 centavos por cada caixa cheia de cebolas e não 30. É possível fazer novamente os cálculos a partir desses números, porém, mesmo com os dados entregues pelo empreiteiro podemos ter uma ideia do nível de exploração dos trabalhadores temporários.

empreiteiros retiram uma porcentagem do salário dos diaristas, segundo a esposa de Jair: “[...] Por dia ele [o produtor] paga o “despejador” 120, 100 ou 90 reais não sei como está, ou 120 o “abridor”, não estou a par da situação, então ele paga 110 e a gente tira uns 20 ou 15 reais.” Sendo assim, o empreiteiro ganharia além dos aproximadamente R\$750 por dia, mais uns R\$20 por “despejador”, uns R\$10 por “abridor”, ou seja, a diária do empreiteiro se elevaria aproximadamente R\$800.

Seguindo esta lógica, no processo da colheita, o empreiteiro ganha conforme a produtividade dos trabalhadores, pois a cada caixa cheia, eles recuperam 30 centavos. Isso explica uma série de comentários que às vezes são feitos aos trabalhadores para “motivá-los” a produzir mais. Além disso, outra forma de aumentar o lucro é aumentar o número de trabalhadores, já que, como vimos anteriormente, eles têm gastos mínimos com os peões. Ainda, um dos mecanismos utilizado muito frequentemente pelos intermediários para acumular capital são os “descontos” que são anotados nas fichas de pagamentos de cada trabalhador e entregue a eles como “comprovantes” no dia do pagamento. Para dar um exemplo, quando um dos trabalhadores não vai para a roça, são descontados R\$40,00 de seu salário final. Esses 40 reais vão para o empreiteiro.

Como vemos, é um pouco difícil termos uma ideia exata dos lucros dos empreiteiros no processo de trabalho, pois, as informações recebidas se contradizem e os acordos entre colonos e empreiteiros não são sempre os mesmos. Além disso, e veremos adiante, é muito comum que aconteça uma série de irregularidades nos pagamentos dos trabalhadores, seja em relação aos “descontos” que aparecem sem que eles possam relacioná-los com alguma despesa particular, seja em relação a uma contagem duvidosa do número de caixas. Uma coisa é, no entanto evidente: os empreiteiros ganham muito mais que os trabalhadores, isso em todos os processos relativos ao plantio e à colheita de cebola.

Resumindo, no plantio, enquanto 20 trabalhadores têm que se repartir R\$8.000,00 a saber, R\$400 cada um, o empreiteiro ganha R\$1.800,00 uma diferença de R\$1.400,00 entre o trabalhador e o intermediário, ele ganha 4,5 vezes mais que o trabalhador. No processo de “arrancar” a cebola, os 20 trabalhadores se repartem R\$4.000,00 a saber R\$200 cada um enquanto o empreiteiro ganha R\$4.500,00 uma diferença de R\$4.300,00 entre o trabalhador e o empreiteiro, ele ganha 22,5 vezes mais que os trabalhadores. Na colheita, quando o trabalhador ganha R\$1,00 por cada caixa de 20 kg de cebola colhida, o empreiteiro ganha 30 centavos por cada caixa, sendo 20 trabalhadores, ele ganha 6 vezes mais que os trabalhadores. Porém, o trabalho dos empreiteiros se resume somente a

transportar os trabalhadores da cidade até a lavoura, e a tarefas meramente burocráticas, como anotar a produção dos trabalhadores e gerir seu dinheiro até o dia do pagamento.



Fotografias 62. O trabalho do empreiteiro na colheita de cebola, Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal



Fotografia 63. O trabalho do empreiteiro na colheita de cebola, Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal



Fotografia 64. Caminhão de transporte dos trabalhadores dirigido pelo empreiteiro. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal



Fotografia 65. Trabalho do despejador e do abridor. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal



Fotografia 66. Trabalho do cortador de cebola. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 67. Trabalho do carregador. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

Para ter uma ideia da mais-valia e do lucro do colono, conversei um pouco com Acácio que comentou que no ano de 2018, ele vendeu 120 toneladas de cebolas a R\$1,30 o kg³²⁰. Sendo assim, ele ganhou R\$156.000,00 com a venda da cebola. Neste ano, porém, ele explorou somente 6 hectares no total. Se ele vendeu 120 toneladas, isso equivale a 6.000 caixas de 20 kg. Nesse sentido, em relação ao capital variável (os salários), calculamos que ele gastou na temporada da cebola: R\$7.800,00 das caixas colhidas (R\$6.000 pelos trabalhadores mais a porcentagem do empreiteiro: $6000 \times 0,3 = 1.800$), R\$6.600,00 do plantio (incluindo a margem do empreiteiro) e R\$7.800,00 para “arrancar” a cebola (incluindo a margem do empreiteiro). Além disso, se consideramos os testemunhos dos trabalhadores que afirmam que o salário dos “despejadores” e “abridores” provém do produtor e não do empreiteiro, devemos adicionar R\$750,00 dos salários fixos (2 “despejadores” a R\$150,00 por dia durante 5 dias = R\$1.500,00; 1 “abridor” a R\$90,00 durante 5 dias = R\$450,00 e 1 carregador por 1 dia = R\$150,00), os salários elevam-se então a R\$22.950,00. Em relação ao capital constante (k), Acácio aluga esses 6 hectares de terra por R\$20.000,00 por ano para o proprietário. De finais de maio até finais de dezembro, ele se dedica à plantação de cebola, mas, logo após terminar a colheita, ele focará na plantação de grãos e hortaliças com a qual também gerará renda. Além disso, ele afirma que gasta em agrotóxicos R\$40.000,00 por ano³²¹. Como as plantações de cebola ocupam a terra durante mais ou menos 7 meses, podemos contabilizar 2/3 dos gastos anuais em arrendamento e agrotóxicos para termos uma ideia da taxa de lucro de Acácio. Além disso, o colono tem gastos relativos à comida dos trabalhadores. Se contabilizamos que são 20 trabalhadores com quem ele gasta R\$20,00 por dia em comida durante 9 dias de trabalho (2 dias durante o plantio e 7 durante a colheita), temos um gasto de R\$3.600,00 ($20 \times 20 = 400 \times 9 = 3.600$). Ainda, ele tem que investir em sacos de cebola para armazená-la. Aproximadamente, cada saco vale R\$0,8 então, o colono precisa de 6.000 sacos e gasta ao redor de R\$4.800,00 em sacaria. O capital constante do colono se resumiria então a R\$26.000,00 em agrotóxicos, R\$13.000,00 para o arrendamento da terra, R\$3.600,00 em alimentação dos trabalhadores e R\$4.800,00 em sacaria, um total de aproximadamente a R\$47.400,00. O capital variável resumindo-se a R\$22.950,00, a sua mais-valia se eleva a R\$85.650,00 ($156.000,00 - (47.400,00 + 22.950,00) = 85.650,00$). A taxa da mais-valia corresponde então a 370% ($85.650/22.950 = 3,7 \times 100 = 370$) e a sua taxa de lucro aproximadamente a 122% ($85.650/70.350 = 1,217 \times 100 = 121,7$). Não podemos garantir a

320 Segundo o informe da Central de abastecimento do Estado de Santa Catarina (CEASA), em janeiro de 2019, o preço da cebola nacional era de R\$1,92 o kg.

321 Ressaltamos que dentro do processo de produção de cebola (e de qualquer produto ligado ao agronegócio), as empresas de agroquímicos como Bayer, Basf ou Syngenta (cujos produtos são comprados por todos os produtores da região) são as que mais lucram.

precisão exata desses cálculos, pois eles são baseados nos dados que o colono, o empreiteiro e alguns trabalhadores indicaram. Se aprofundamos, vemos, por exemplo, que o número de cebolas vendidas pelo colono (120 toneladas), corresponde a somente 6.000 caixas de 20 kg de cebolas colhidas. Entre 20 trabalhadores que colhem aproximadamente 100 caixas por dias, o trabalho teria acabado em 3 dias, o que é muito pouco provável. Nesse sentido, é possível que tanto o empreiteiro quanto o colono tenham minimizado seus ganhos, além disso, é provável que não tenhamos todos os dados relacionados ao capital constante do produtor.

Custo médio de produção da cebola para três sistemas de produção utilizados em Santa Catarina em abril/2012				
Discriminação	Unidade	Sistema de produção		
		Convencional	Cultivo mínimo	Semeadura direta
1 Caracterização				
Rendimento médio esperado	kg/ha	20.000	25.000	26.000
2 Planilha de custos				
2.1 Custos variáveis	R\$/ha	4.984,39	6.098,08	6.409,71
Insumos	-	2.377,60	2.972,26	4.130,49
Mão de obra	-	1.776,72	2.090,27	743,66
Serviços mecânicos	-	422,67	469,64	817,32
Despesas gerais	-	31,89	39,07	43,73
Assistência técnica	-	62,40	78,92	88,32
Juro sobre financiamento	-	119,54	170,78	223,64
Juro sobre capital de giro	-	2,67	3,15	33,85
Despesas de comercialização	-	190,90	273,99	328,70
2.2 Custos fixos	R\$/ha	586,76	691,70	581,32
Manutenção de benfeitorias	-	4,18	5,18	1,19
Depreciação de benfeitorias	-	14,95	18,69	4,32
Impostos e taxas	-	9,26	10,90	7,56
Remuneração do capital fixo	-	198,61	233,67	128,39
Mão de obra fixa	-	304,14	357,82	407,70
Remuneração da terra	-	55,62	65,44	32,16
2.3 Custo total	R\$/ha	5.571,15	6.789,78	6.991,03
3 Dados para análise	R\$ sc 20kg			
Custo variável total	-	4,98	4,88	4,93
Custo fixo médio	-	0,59	0,55	0,45
Custo total médio	-	5,57	5,43	5,38
Custo final por kg	R\$/kg	0,279	0,272	0,269

Tabela 5: Custo meio de produção da cebola em Santa Catarina em abril de 2012. Informe da EPAGRI, 2013.

Porém, se nos baseamos na tabela 5, que expõe o custo médio de produção de cebola para o ano de 2012 em SC, podemos calcular novamente as taxas de mais-valia e lucro dos donos dos

meios de produção. Olhando para a coluna à esquerda, “convencional”, vemos que o rendimento esperado se eleva a 20.000 kg/ha, então, se a cebola se vende, como nos diz Acácio a R\$1,30/kg, o colono ganha R\$26.000,00 por hectare. Com um total de 6 hectares, são R\$156.000,00. Segundo a mesma tabela os custos totais elevam-se a R\$5.571,15/ha, isto é, R\$33.426,6 por 6 hectares. Assim, a mais-valia média do produtor de cebola é de R\$122.573,40. Olhando a tabela, os investimentos em mão de obra relativos ao que Marx chama de capital variável são em média de R\$1.776,72/ha. Para 6 hectares, temos então, em média, R\$10.660,32 de gastos em mão de obra. A taxa de mais-valia média pelos produtores de cebolas em SC no ano de 2012 se eleva então a 1.149%. Porém devemos considerar que o valor da mão de obra por hectare pode ser baixa devido ao fato que várias produtores trabalhem com agricultura familiar e não contratem mão de obra externa. Em relação à taxa de lucro, como os custos totais se elevam em média a R\$5.571,15/ha, por 6 hectares temos uns custos de R\$33.426,90. A taxa média de lucro de um produtor de cebola na região de SC por um cultivo de 6 hectares eleva-se então a 366,69% ($122.573,40/33.426,90 = 366,69$).



Fotografia 68. À direita, Acácio guardando o resto do café da manhã na sua caminhonete. Ituporanga, dezembro 2019 – Clémentine Maréchal

Em relação à comercialização de cebola, ela se realiza na região principalmente através de intermediários, principalmente atacadistas que compram a cebola direto do produtor e se encarregam das etapas de triagem, limpeza e transporte. No gráfico a seguir resumimos as relações capital/trabalho que conseguimos mapear a partir da nossa pesquisa na colheita de cebola em Ituporanga (SC).

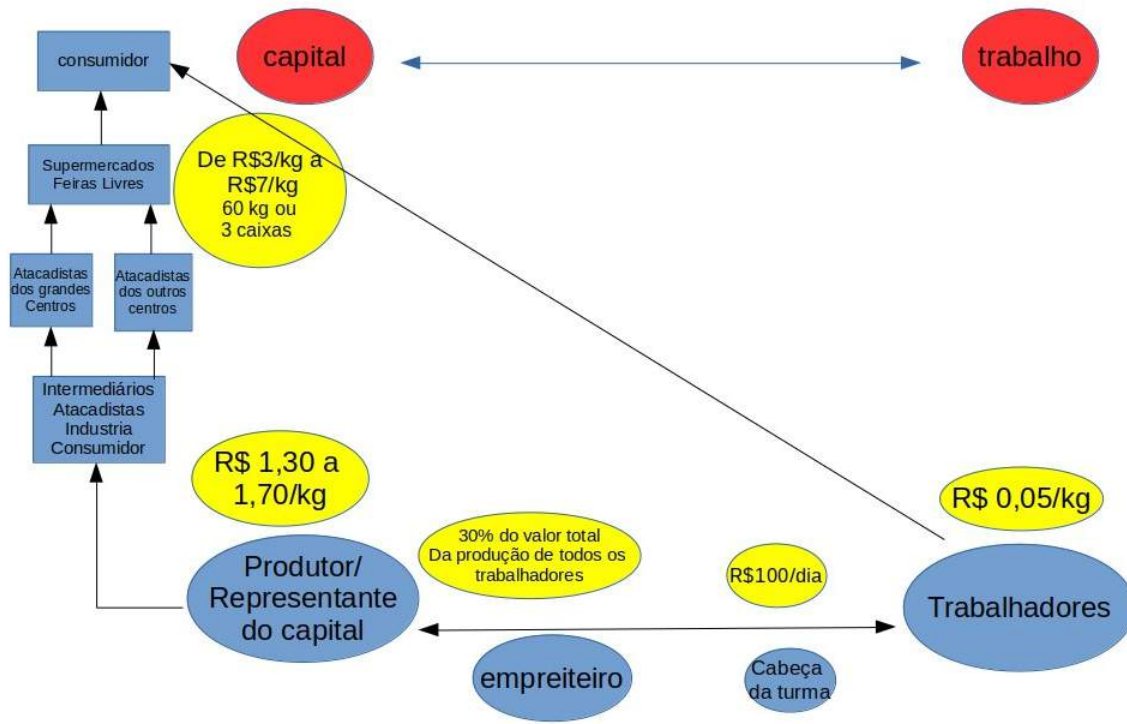


Gráfico 4. Relação capital/trabalho dos cortadores de cebola em Ituporanga (dezembro de 2019) - Elaborado pela autora.

Através deste gráfico podemos ver que o trabalhador, para consumir 1 kg de cebola comprado em um supermercado em Porto Alegre, a R\$3,00 o kg, a mesma que ele produziu, deve colher 3 caixas de 20kg de cebolas ou seja, para consumir 1 kg de cebola, deve colher 60. No inverno, porém, os preços aumentam, então a pessoa que comprar 1 kg de cebola em um supermercado, deveria pagar ao redor de R\$6,00, isto é, 6 caixas de 20kg de cebola para o consumo de 1 kg de cebola. Como foi dito, as cebolas são geralmente vendidas diretamente para atacadistas que se encargam de fazer uma triagem e uma limpeza, contratando trabalhadores temporários (geralmente mão de obra local). É comum que as cebolas sejam vendidas diretamente pelos “transportistas” que as levarão para outros locais onde será realizada tal limpeza. Ainda, o

colono pode ele mesmo se encarregar de contratar novamente mão de obra para a triagem e limpeza se decide armazenar a cebola durante uns meses, esperando os preços subirem³²².

Ainda, os empreiteiros utilizam diversos mecanismos de dominação para que o dinheiro que eles invertem nos trabalhadores indígenas volte de alguma maneira para suas mãos. Esses mecanismos formam parte da estrutura de dominação colonial baseada, pelo menos no caso do Brasil, no Regime Tutelar. Antes de analisarmos isso em detalhes, devemos apontar as especificidades das relações entre a organização social e doméstica kaingang no contexto da migração temporária, e as relações sociais de produção capitalistas.

A subsunção formal do trabalho indígena

No momento no qual cheguei em Ituporanga, a turma de Jair e do seu filho contava com 30 trabalhadores kaingang, 26 moravam na casa onde eu fiquei, sob a responsabilidade de Silmar e 4 na outra casa. Contando as duas mulheres que trabalham na casa coletiva, temos 32 pessoas kaingang que mobilizam sua força de trabalho para a realização da colheita da cebola. Vários já tinham ido embora por diversos motivos, por exemplo, um dos meninos teve um problema grave de pele por causa do contato com o agrotóxico presente na cebola. Os que “abandonam” a lavoura têm que pagar sua passagem de volta duas vezes já que a passagem de volta junto à turma tinha sido paga com antecedência.

Número de trabalhadores kaingang acima de 50 anos	2
Número de trabalhadores kaingang abaixo de 18 anos	1
Número de trabalhadores kaingang entre 18 e 25 anos	13
Número de trabalhadores kaingang entre 25 e 50 anos	16
Total da turma kaingang em 10 de dezembro de 2019	32

Tabela 6. Repartição dos trabalhadores Kaingang segundo sua idade em 10/12/2019

Número de homens kaingang que trabalham nas plantações	21
Número de mulheres kaingang que trabalham nas plantações	9
Número de mulheres kaingang que trabalham em casa	2
Porcentagem das trabalhadoras mulheres (incluindo as trabalhadoras de casa)	33,38%
Porcentagem das trabalhadoras mulheres (fora as trabalhadoras de casa)	28%

Tabela 7. Repartição dos trabalhadores Kaingang segundo seu gênero em 10/12/2019

322 As margens de lucro realizadas pelas redes de grande distribuição mereceriam uma atenção especial que infelizmente não conseguimos abordar a partir deste trabalho.

Conforme a tabela 6, a maioria dos trabalhadores kaingang têm entre 18 e 50 anos. A turma conta também com um menor de idade e duas pessoas acima de 50 anos, fato relevante sendo o trabalho no campo muito pesado. Dos 32 trabalhadores, 11 são mulheres e 9 delas trabalham na roça. A tabela 7 nos indica que de todos os trabalhadores kaingang nas plantações de cebola de Ituporanga, 33,38% são mulheres, contando a cozinheira da casa coletiva, se contamos somente as que trabalham nas plantações, 28% são mulheres. Durante o processo de colheita, vários casais kaingang se organizam para trabalhar “em dupla” e podem assim otimizar seu rendimento no trabalho, repartindo-se as tarefas e recebendo o dinheiro de forma coletiva. Tal organização do trabalho, solidária e complementar entre dois membros de uma unidade familiar é muito comum entre os Kaingang. Na nossa turma, após o processo de arrancar a cebola (que mobilizou a maioria da força de trabalho dos homens), a grande maioria dos casais trabalharam em dupla. As únicas mulheres que não estavam trabalhando junto dos seus maridos quando cheguei em Ituporanga tiveram problemas de casal durante a temporada de trabalho, incluindo separação, o que impossibilitou a realização de um trabalho conjunto. A complementariedade entre os dois membros do casal no trabalho de colheita da cebola indica que formas tradicionais de organização do trabalho são incorporadas ao modo de produção capitalista, ajudando assim à sua reprodução.

Da mesma maneira, o trabalho doméstico de menores de idade é comum nas aldeias kaingang. Os jovens são acostumados, desde pequenos, a colaborar com as tarefas da casa, como buscar e cortar lenha, pescar e caçar além de ajudar na construção ou nas pequenas roças familiares. Vimos no capítulo 2 como as orientações políticas e econômicas do SPI se articularam subsumindo as formas econômicas tradicionais kaingang ao capital no intuito de absorvê-los dentro das relações do capitalismo colonial/moderno (STOLER, 1987). Apontamos para isso à imposição das lavouras comunitárias nos Postos e Toldos Indígenas como um exemplo da subsunção formal do trabalho kaingang ao capital que se deu rearranjando uma estrutura tradicional econômica kaingang, os *puxirões*, na forma de lavouras comunitárias sob o controle de uma autoridade política, o Chefe do Posto, sendo esta incorporada a uma estrutura antiga e tradicional, o Conselho.

Em relação ao trabalho migratório temporário nas plantações de cebola, identifico três aspectos que parecem se articular e que possibilitam uma penetração mais eficiente do capitalismo na organização social e econômica dos Kaingang, sem no entanto, que as formas tradicionais de organização socioeconômica sejam totalmente absorvidas, ao contrário, são elas que possibilitam e favorecem a acumulação do capital, tanto dos donos dos meios de produção, quanto dos intermediários. A organização do trabalho em dupla feita pelos casais kaingang, como já

apontamos, é um dos aspectos relevantes da subsunção formal do trabalho kaingang, e ela é possibilitada por uma reprodução das relações domésticas enraizadas em práticas sociais que acontecem no dia a dia no interior da aldeia neste contexto de trabalho migratório temporário. Todavia, tanto a organização doméstica quanto o próprio trabalho, só são concebíveis através da atuação de uma liderança política indígena que assume o papel de mediação com os patrões por um lado³²³, e que por outro, mantém relações de confiança com a turma de trabalho, sendo essas relações quase sempre assentadas em laços de parentesco.



Fotografia 69. Jovem kaingang afiando faca na colheita de cebola. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

323 João Pacheco de Oliveira (2016, p. 273) ressalta a importância do papel dos intermediários indígenas para a consolidação do Regime Tutelar. A incorporação de lideranças indígenas como funcionários e utilizados na mediação das relações entre a administração e a comunidade instaura potentes mecanismos de controle social da população em questão. Com certeza, a atuação dos intermediários indígenas, os *cabeças*, no trabalho temporário migratório pode ser lido como uma reconfiguração deste modelo de gestão e organização social.



Fotografia 70. Casal kaingang levando suas caixas de cebola. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal



Fotografia 71. Casal kaingang cortando cebola. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

No convívio na casa coletiva, percebi que várias práticas quotidianas que se dão na aldeia são também reproduzidas naquela casa, e isso se deve, principalmente à presença das mulheres. O próprio fato dos Kaingang se organizarem para dar uma porcentagem do seu salário para uma cozinheira da sua turma é bastante significativo. Como mencionamos, o salário da cozinheira é o único que não sofreu alteração durante a temporada de trabalho. Cleusa, a cozinheira é parente próxima do *cabeça* da turma (prima-irmã), além de ser altamente respeitada por seu grupo de parentela por ser considerada como a futura *kujà* da comunidade. O espaço do lado de fora da casa, onde funcionava o fogão a lenha e a máquina de lavar era o local onde o pessoal costumava se reunir para tomar chimarrão e conversar. Este espaço era principalmente controlado pelas mulheres cujas conversas no lado do fogão a lenha lembravam os dias comuns na aldeia onde as parentas costumam se juntar e conversar sobre diversos aspectos da vida. Mais tarde, ao final da estadia, o protagonismo e a solidariedade das mulheres na reprodução da vida cotidiana dentro do acampamento provisório, me surpreendeu ainda mais, pois chegou um momento no qual ficamos sem gás para cozinhar e como faltavam poucos dias para encerrar o trabalho, os Kaingang decidiram cozinhar a lenha. O espaço da cozinha ficou no terraço, transformando-se em um espaço de sociabilidade que congregava os trabalhadores.

Além de estarem trabalhando na lavoura junto com seus maridos, as mulheres seguiam sendo responsáveis pela reprodução social da força de trabalho da sua unidade familiar. Da mesma forma que na aldeia, em esse tipo de trabalho migratório, as mulheres se encarregam de lavar as roupas dos homens com quem elas mantêm laços de parentesco próximos. Assim, em Ituporanga, as mulheres casadas lavam a roupa de seus maridos e de seus filhos, mas tanto as mulheres casadas quanto as solteiras lavam as roupas dos homens solteiros vinculados a elas com laços de parentesco próximos (irmãos, primo-irmãos, sobrinhos). Como já apontava Marx (2011), as mulheres constituem a primeira classe explorada, nesse sentido, Meillassoux (1975) ressalta que a exploração se dá sobre toda a célula familiar. No caso estudado aqui, as mulheres realizam uma dupla jornada de trabalho sendo assim ainda mais exploradas que os homens, já que realizam, além do trabalho na lavoura, um trabalho doméstico não remunerado. Isso possibilita portanto, um melhor aproveitamento da força de trabalho dos homens indígenas.

A organização social “tradicional” kaingang se reproduz também no local de trabalho através dos jogos de futebol nos dias livres de trabalho, uma prática muito comum entre os Kaingang nas TIs. Os Kaingang de Kandóia, por exemplo, possuem times femininos e masculinos de futebol e competem durante os torneios locais. É a própria organização do trabalho em turma,

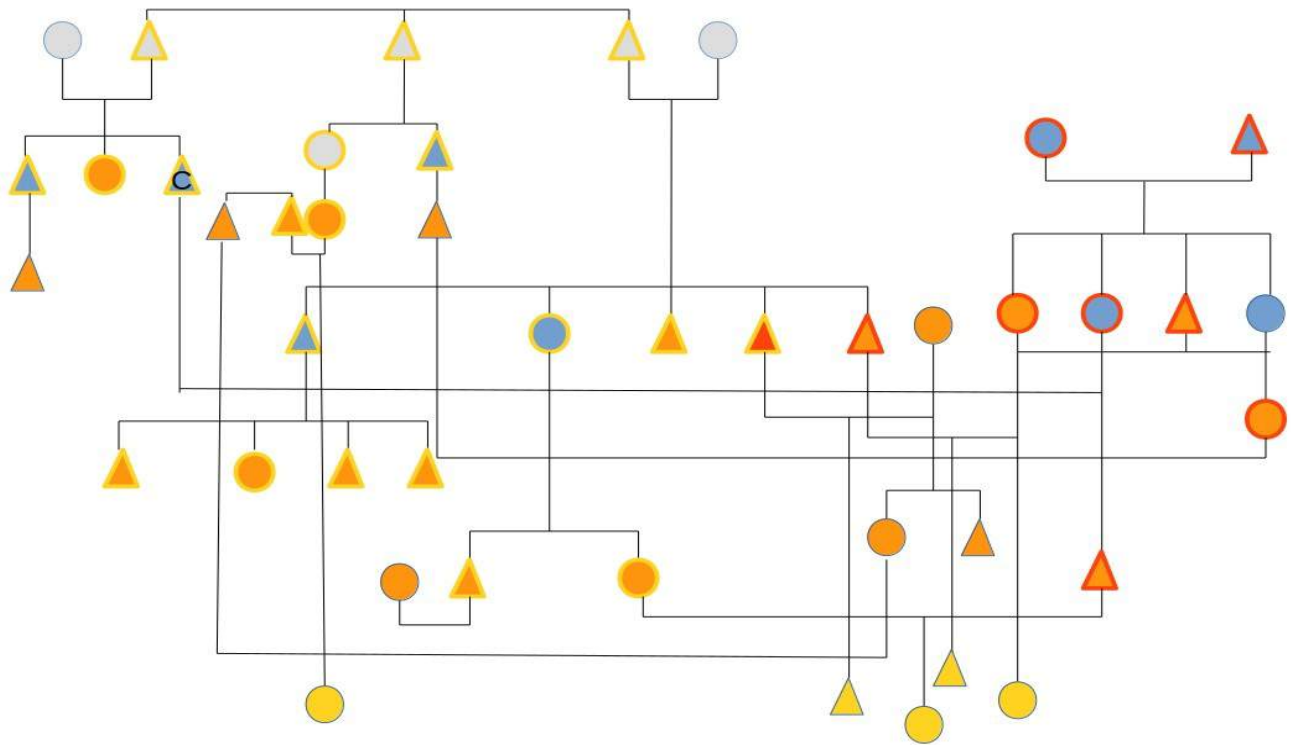
reunindo trabalhadores de uma mesma aldeia em um local de trabalho e moradia comum que possibilita tal reprodução, que ajuda a garantir a permanência dos trabalhadores no local. É de apontar também que a organização social kaingang, baseada em um equilíbrio entre coesão do grupo e liberdade da unidade familiar – ou do indivíduo – atraiu também os trabalhadores de outras regiões que se juntam à casa coletiva e aceitam então obedecer às regras de convivência estabelecidas pelos Kaingang como é o caso de um alagoano, que inclusive os acompanhou os de volta até a TI Kandóia.

Além disso, os deslocamentos familiares temporários incrementam o capital investido pelos trabalhadores no lugar de trabalho. Os gastos em bens de primeira necessidade, sobretudo para as crianças, são importantes. No último dia da nossa estadia em Ituporanga, os trabalhadores, que tinham sido remunerados no dia anterior e, os que ainda tinham algum dinheiro, foram fazer compras. Acompanhei o movimento com duas unidades domésticas kaingang, e as duas investiram quase todo o dinheiro ganho nas plantações de cebola nas lojas da cidade. Entretanto, é importante apontar que muitos dos bens de primeira necessidade são vendidos também na cantina da casa coletiva controlada pelo *cabeça* da turma. Chegamos aqui ao nosso terceiro e último aspecto da subsunção formal das relações sociais do trabalho ao capital no caso dos Kaingang, o papel do intermediário indígena, o *cabeça*.

O *cabeça* da turma é, como vimos, encarregado de juntar os Kaingang e levá-los até o local de trabalho. Com eles, ele estabelece um acordo em relação à sua remuneração (diária ou por produção) e será também responsável por entrega-lhes o salário. Além disso, o *cabeça* é quem cuida dos gastos relacionados ao espaço doméstico coletivo. Ele se encarrega de fazer as compras, de pagar as contas de luz, água e gás. Desta maneira, ele assume também um papel de liderança política, pelo menos durante a temporada de trabalho. Este papel é legitimado pelas relações de parentesco que atravessam as relações de trabalho. Como podemos ver no diagrama de parentesco a seguir, todos os trabalhadores – a exceção de 4 pessoas – possuem um vínculo de parentesco (consanguíneo ou por aliança) com o *cabeça* da turma e grande maioria dos trabalhadores kaingang pertencem à parentela “de Paula”³²⁴. A outra parentela presente de forma significativa nas plantações de cebola é a da família Fortes, encabeçada por Malvina, a mãe da esposa do cacique. Como vimos no capítulo 3, apesar de existirem tensões históricas entre essas duas famílias –

324 Como vimos no capítulo 3, a família de Paula e Paulo é a mesma, houve um erro nos registros quando a família chegou no Votouro nos anos 1960. Convido os leitores a se remeterem ao capítulo 3 onde abordamos as relações entre parentesco e política na TI Kandóia. No diagrama apresentado aqui, vemos que existe novamente um equilíbrio entre as famílias de Paula – lideradas pelo próprio cacique – e Fortes, encabeçada hoje em dia pela mãe da esposa do cacique, Malvina Kafey Fortes.

devidas notadamente aos processos de (des)territorialização – existem alianças matrimoniais que possibilitam o estabelecimento de certo equilíbrio entre elas. Estes vínculos, respaldados por tais alianças matrimoniais prévias entre famílias que possuíam tensões históricas, possibilitam que os trabalhadores depositem respeito e confiança na autoridade do *cabeça*, embora ele acabe representando, em certa medida, os interesses do patrão.



Legenda:

- mulher
- △ homem
- Pessoa falecida
- Pessoa que não estava nas plantações de cebolas
- Pessoa que estava nas plantações de cebolas
- Pessoa que pertence ou afim à família De Paula
- Pessoa que pertence ou afim à família Fortes
- ▲ Cabeça da turma
- ▲ Cacique
- Crianças

Diagrama de parentesco 14. Relações de parentesco proximidade entre os trabalhadores e o *cabeça* da turma de trabalho kaingang - Elaborado pela autora.

Não é por casualidade que a mão de obra indígena é considerada pelos patrões que os empregam sazonalmente cada vez mais “eficiente”. Graziela Motta (2019), na sua pesquisa sobre os trabalhadores indígenas nos pomares de Vacaria (RS) explica que um dos motivos de tal desempenho é justamente a “obediência” que os indígenas devem à autoridade do cacique, que em muitos dos casos, é também o *cabeça* da turma de trabalho. No caso dos trabalhadores kaingang, tal autoridade política é legitimada por vínculos estreitos de parentesco, isso porém, não significa que tal autoridade não possa ser destabilizada³²⁵. A subsunção da organização social e política kaingang ao capital só é possível porque o intermediário não indígena – o empreiteiro – delega suas funções para um *cabeça* indígena, muito mais hábil na tarefa de concentração, organização e adaptação da força de trabalho indígena às relações de produção capitalistas. Com um custo menor, o empreiteiro consegue assegurar a permanência de uma turma inteira de trabalhadores com quem não terá que discutir ou resolver problemas relacionados com o trabalho já que esta tarefa será assumida pelo *cabeça*. Nesse sentido, o papel da liderança indígena é extremamente complexo.

Veremos no próximo ponto, como se configura a continuidade do Regime Tutelar nas relações capital/trabalho entre os Kaingang no exemplo do trabalho migratório temporário. Como são mobilizados os papéis de cada ator social na reprodução do capitalismo colonial? Quais são os mecanismos de dominação empregados pelos exploradores para assegurar a reprodução do capital? Abordaremos assim, para finalizar, a complexidade do papel e da atuação do *cabeça* nesta dialética da dominação e da resistência.

325 Os parentes próximos, notadamente os irmãos, podem tanto assentar a autoridade da liderança como desestabilizá-la caso fiquem descontentes com o trato. Um dos irmãos do *cabeça*, ora apoiava a autoridade do *cabeça*, ora, tentava deslegitimá-la. O que é interessante de ressaltar é a importância do parentesco que atravessa a articulação política e as relações de trabalho entre os Kaingang.



Fotografia 72. Taísa limpando roupa. Ituporanga, dezembro de 2019 - Zulmir Paulo.



Fotografia 73. Batistinha levando madeira para cozinhar. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal



Fotografia 74. Turma kaingang jogando bola. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

5.1.2 Regime Tutelar e Colonialidade do poder na exploração do trabalho indígena migratório temporário

Quando cheguei em Ituporanga no início de dezembro, os Kaingang estavam falando entusiasmadamente do “bingo”. O evento ia acontecer em um restaurante da região na tarde de um domingo, em finais de dezembro, já no fim da colheita de cebola. Muitas turmas de trabalho temporário estavam convidadas a participar. No nosso caso, o *cabeça*, Silmar, estava vendendo cartelas dentro da nossa turma, oferecendo também um “vale” de R\$150,00 para consumir no bar no dia do bingo. Esse “vale” seria descontado do salário dos trabalhadores no momento do acerto, no final da temporada. No dia do bingo, foram sorteadas várias coisas, desde dinheiro até ovelha e boi. Porém, as cartelas vendidas por Silmar eram referentes ao último sorteio, o de um carro, um Fiat Uno, de um valor total, segundo seu dono, de R\$5.000,00. O dono do Fiat Uno era o empreiteiro da nossa turma, Jair. Cada cartela custava R\$30,00, oferecia-se duas cartelas por R\$50,00. Assim, vendendo 200 cartelas, Jair já amortecia os gastos do carro. Muitos Kaingang compraram mais de duas cartelas de bingo cada um, incentivados por Silmar, que também comprou 4. Durante uma semana, a turma de trabalho inteira só falava do bingo, Silmar insistia nas noites para que comprássemos as cartelas e, entre todos, imaginávamos o que faríamos se ganhássemos o carro. Talvez seja relevante mencionar que nenhum dos trabalhadores que comprariam cartelas de bingo possuía carteira de motorista. Quando, intrigada, lhes perguntei porque queriam então,

ganhar o carro, me comentaram que o empreiteiro tinha oferecido comprar o carro de quem o ganhasse pelo valor de R\$5.000,00. Mais se aproximava o dia do bingo, mais o clima nas lavouras era festivo e todo mundo só falava nisso, com exceção de um casal que, no final de semana do bingo, iria se juntar à mãe da esposa para vender artesanatos em Blumenau (SC).

O bingo estava programado para as 14h, às 10h da manhã, a caminhonete de Jair já estava nos esperando no local de embarque de sempre, em baixo da ladeira que chega a nossa casa. Juntou-se a nós o restante da turma de trabalho de Jair, além de parentes seus e mão de obra local. Da mesma forma que éramos levados todas as manhãs para a lavoura, fomos levados para o bingo, no bairro de Ituporanga, chamado de “Barra Rio dos Bugres”, um nome que ressalta a história indígena da região³²⁶. Antes de sairmos da casa, Silmar me pediu que pintasse a cara dele com “sua marca”. Deu-me a caneta preta e instigou: “pinta esse lado da minha cara, tenho que mostrar que sou índio para eles”. Ao final, um dos jovens kaingang me ajudou a terminar a pintura. Silmar foi o único que se pintou e usou colar no bingo, mas, para ele, isso era muito importante, e entendi depois que era uma forma de fazer frente, de se afirmar, diante dos colonos e fazendeiros, eleitores e fanáticos de Jair Bolsonaro que iriam estar presentes no salão do restaurante³²⁷.

Desci a ladeira ao seu lado, nos acompanhava também outro trabalhador kaingang, que ainda não tinha descansado da festa do dia anterior. O jovem saiu descalços o que incomodou profundamente o *cabeça* da turma que o obrigou a comprar um par novos de chinelos na hora, dando na mão dele um bilhete de R\$50,00. O jovem reclamava, dizendo que não iria gastar dinheiro para comprar novos chinelos, enquanto Silmar manifestava seu descontentamento insistindo para que o trabalhador estivesse *sĩnvĩ* (bonito) para se apresentar no local do bingo. Afinal de contas, este jovem comprou um par novo de chinelos, mas não apareceu durante a tarde toda no restaurante, ficou pois, dentro da caminhonete.

Fomos quase a primeira turma a chegar no bingo e o salão do restaurante ainda estava vazio, alguns montaram uma mesa fora e outros, seguindo o *cabeça*, foram se instalar dentro, onde uma mesa já nos esperava. Os R\$150,00 de cada trabalhador se transformaram em litros de cervejas e pouco a pouco chegaram outros empreiteiros levando suas respectivas turmas de trabalho. Um risoto foi servido para todos, incluído no “vale” dos trabalhadores. Vários de nós compramos cartelas para os primeiros sorteios, a R\$20,00 cada uma, mas infelizmente, só um de nós ganhou

326 O território do vale do Itajaí é conhecido por ser um território Laklanõ Xoklêng, a menos de 100 km de Ituporanga encontra-se a TI Ibirama. Perguntei para Silmar, que morou mais tempo em Ituporanga, se os Xokleng também trabalhavam nas plantações de cebola e fumo e, aparentemente, eles procuram outras fontes de renda.

327 Abordaremos isso no ponto 5.1.3.

R\$75,00 que foram utilizados para comprar fraldas. Em todo caso, o valor ganho foi bem menor que o valor investido no bingo, pois cada unidade familiar comprou mais de 4 cartelas, gastando assim, uma média de R\$100,00 em bingo.

O empreiteiro nos explicou como os números tinham que ser marcados nas cartelas, além de nos incentivar a comprar mais cartelas. Mostrou-se também muito “atencioso” com os peões que ele cumprimentava com tapas paternalistas e tranquilizadores nas costas. Uma cena porém chamou minha atenção mais do que outras. Uma das nossas colegas de trabalho, uma jovem kaingang de 23 anos, que já tinha bebido um pouco, pediu auxílio para Jair, ela queria saber se o sorteio do carro estava acontecendo ou se ela teria que esperar até mais tarde. O empreiteiro pegou a cartela da jovem e com um sorriso malicioso dobrou-a e guardou-a no bolso de trás do short da menina, dando ainda, uma tapinha na sua bunda, rindo de sua inocência.

O restaurante estava cheio, tinha mais de 200 pessoas; mulheres e homens a quem a ilusão do carro tinha sido vendida sob a forma de cartela de bingo e compartilhavam juntos uma tarde regada à cerveja e cachaça. Além de anunciar os números das bolinhas ganhadoras, os cantadores do bingo revelavam-nos sua paixão pelo presidente do Brasil e cada vez que o número 17 era sorteado, tínhamos que aguentar os gritos de propaganda do anunciador: “esse número tudo mundo sabe, é o numero do nosso presidente, do JAIR BOLSONARO!” Triste realidade para nós, reclusos em um canto do restaurante, sem saber direito – apesar das explicações do empreiteiro – como funcionava o bingo ou, bêbados demais para ficar concentrados. Pouco a pouco fomos vendo que entre os ganhadores de todos os prêmios, não havia quase nenhum trabalhador temporário, só pessoas da região. Entretanto, o jovem *cabeça* da turma tinha-me comentado uns dias antes, de um “esquema” que ele tinha com o empreiteiro para ganhar o carro. Ele tinha certeza que iria ganhar. Infelizmente, quem ganhou o carro foi um fazendeiro da região que conhecia bem o empreiteiro, um bolsonarista bem alimentado, de chapéu e cinto com fivela dourada. Saindo do restaurante, Silmar, decepcionado, disse algumas palavras sábias: “os pobres nunca temos sorte”.

Esse pequeno relato etnográfico traz a tona uma série de elementos para entendermos as relações sociais de trabalho no contexto migratório temporário. Todos os elementos que apontaremos se articulam entre si compondo assim uma nova configuração do Regime Tutelar. É no âmbito do trabalho, dentro como fora da aldeia, ao meu ver, que as relações tutelares se manifestam ainda de forma mais significativa. Nosso relato traz três elementos fundamentais que ressaltam a existência de relações tutelares entre os indígenas e o empreiteiro e entre os indígenas e o *cabeça* indígena. Primeiramente, vemos que o dinheiro dos trabalhadores é totalmente controlado e

gestionado pelo *cabeça* indígena, que por sua vez, obedece à gestão e ao controle – ainda que este se dê de forma mais sutil e subjetiva – do empregado. O segundo elemento é a utilização do álcool e das drogas como instrumentos de dominação, seja para o controle social do trabalho, seja para o aumento da renda através da sua comercialização. O último elemento, sem o qual os dois anteriores não poderiam operar com tanta eficiência, refere-se ao controle subjetivo das relações de trabalho, isto é, a incorporação pelos trabalhadores da ideia que seus exploradores são *gente boa*, naturalizando assim relações paternalistas que têm sua origem na história colonial e que se consolidaram através da atuação do SPI nas aldeias indígenas. Esses três elementos são atravessados pelo papel e a atuação complexa do *cabeça* indígena que, através do seu lugar, reproduz relações de dominação baseadas na tutela, mas que também, reafirmando sua diferença e consciência étnica, busca libertar-se do peso histórico de uma condição socio-étnica-racial subalterna que ele, como todos os indígenas, carregam desde a colonização.

O controle social do dinheiro dos trabalhadores

Como vimos, ao longo do capítulo, o dinheiro dos trabalhadores é controlado através de acordos entre o *cabeça* e o empregado. Tais acordos variam dependendo dos empregados, mas, de forma geral, nas relações intermediadas pelos empregados, muito dinheiro acaba se “perdendo” nos seus bolsos, da mesma maneira que se “perdia”, nos bolsos dos Chefes de Postos do SPI e mais tarde da FUNAI. Um trabalhador não indígena que há anos trabalha na região relata:

É o seguinte: cada empregado tem seu estilo de lidar com peão, eles simplesmente querem saber de te sugar. Se você está dando dinheiro para eles, beleza, mas é o seguinte: cada desconto deles é em dobro, por exemplo, se você pega 10 reais de empréstimo, ele desconta 20, se tu pega 20 ele desconta 40, e aí cada ser humano que nem nós vamos ficar cada vez mais prejudicado por causa disso. (Roberto, Ituporanga, dezembro de 2019).

Na nossa turma, quem era o encarregado de cuidar das contas e proteger os interesses dos trabalhadores era o *cabeça* indígena. Ele deve registrar também todos os descontos e “vales” no seu caderno. Não cheguei a saber se os descontos realizados pelo empregado e pelo *cabeça* eram realmente cobrados em dobro. No dia do bingo, os trabalhadores receberam seu “vale” de R\$150,00 que foi descontado logo na conta final de cada trabalhador. Entretanto, o exemplo do bingo é interessante para entendermos como é utilizada, pelo empregado, a relação de confiança e/ou de parentesco entre o *cabeça* kaingang e o resto dos Kaingang para assim acumular ainda mais capital. Além de controlar as relações de trabalho, o empregado interfere também em todos os âmbitos da vida coletiva dos trabalhadores, sem no entanto, assumir nenhuma responsabilidade em relação a eles, esta é pois delegada ao *cabeça* indígena. As cartelas de bingo são só um pequeno

exemplo da utilização do *cabeça* indígena como representante dos interesses do empreiteiro, embora talvez seja o mais significativo; além disso, em várias outras ocasiões, o empreiteiro utiliza o *cabeça* para intermediar suas vendas. Por exemplo, Silmar na “sua cantina” vendia perfume que pertencia ao empreiteiro.

Esses são mecanismos utilizados pelo empreiteiro para recuperar o dinheiro dos salários da sua mão de obra. Os trabalhadores pagos por ele irão dessa maneira, gastar parte do dinheiro ganho nos empreendimentos do próprio empreiteiro que recuperará o dinheiro gasto. Parte do dinheiro investido na mão de obra indígena retorna para o empreiteiro através do consumo dos próprios indígenas. Tal circulação do dinheiro só é possível pela atuação do *cabeça* indígena, agente fundamental nessas transações mas, das quais, também sofre as consequências, no nível econômico – pois também será vítima das ilusões vendidas pelo empreiteiro – mas também e talvez sobretudo, em um nível relacional com os integrantes da sua turma.

O empreiteiro embora se comporte como um agente tutelar – ao controlar e fiscalizar o trabalho, ao possibilitar a reprodução da comunidade doméstica no local de trabalho, e ao interferir e gestionar também o tempo livre dos trabalhadores indígenas – não assume nenhuma responsabilidade com estes. É pois, o *cabeça* indígena que deve entregar o pagamento após ter acertado as contas com o empreiteiro, também é ele quem organiza a turma de trabalho e convence os trabalhadores a participar dos empreendimentos do patrão. Com isso, ele ganha um valor a mais em dinheiro que os demais trabalhadores, além de um certo status social, que porém, não parece lhe conceder muitos privilégios, pois, nos olhos dos patrões, mesmo com algum status, um “índio” segue sendo um “índio”, ou para parafrasear Albert Memmi (1985, p. 100), um colonizado não poderá passar nunca para a clã dos privilegiados.

O papel principal do *cabeça* é então o de lidar com o dinheiro dos trabalhadores e isso trouxe, no meu ver, alguns problemas para Silmar. Durante a estadia, vivi duas vezes os acertos entre os trabalhadores e o *cabeça*. A primeira vez, o dinheiro foi entregue no fim do dia, em uma sexta-feira, os trabalhadores eram pagos pela sua semana de trabalho. A segunda vez, foi no último dia da estadia, foram entregues para os trabalhadores os acertos finais. Nas duas vezes, houve irregularidades em relações aos pagamentos e quem teve que resolver tais problemas foi Silmar, o *cabeça*³²⁸. Entre as irregularidades, uma que se repetia era o salário diário e fixo do “despejador”.

328 Permito-me afirmar isso com certeza até porque o meu pagamento não correspondia ao número de caixas que tinha feito, embora seja insignificante, foram-me retirado 6 caixas de cebola sem que seja registrado onde tinha ido o dinheiro dessas caixas.

Nas fichas que este me mostrou, seu pagamento aparecia um dia a R\$140,00 e outro a R\$150,00, era então comum que R\$10,00 fossem retirados do seu dia de trabalho, sem que entendesse porque.

Os acertos finais aconteciam da forma seguinte: o *cabeça* ia se reunir na casa do empreiteiro levando consigo todas suas anotações, tendo visto anteriormente com cada um dos trabalhadores indígenas (e com o apelidado “negão” de Alagoas), qual era o valor devido pelo trabalho. Após tal encontro, que não acontece sem tensões e desacertos, o *cabeça* volta para a casa coletiva onde entrega o dinheiro para os trabalhadores. Como neste dia, voltamos à meia-noite da casa do empreiteiro, muitos dos trabalhadores já estavam dormindo e esperaram o dia seguinte para serem pagos. Porém, o irmão do *cabeça* estava acordado e afirmou que lhe faltava R\$20,00. Para evitar mais confusões, o *cabeça* resolveu dar do seu bolso os reais faltantes para seu irmão, certamente para evitar um incentivo dos descontentamentos que poderiam recair sobre ele.

Nessa mesma noite, um outro trabalhador que estava festejando o fim da temporada ficou muito descontente ao receber seu pagamento, pois argumentou que lhe faltava R\$75,00. Essa situação resultou ser um pouco mais constrangedora, pois, o *cabeça* não quis receber a queixa do trabalhador que, entorpecido pelo álcool ficou contando seu dinheiro a noite toda gritando na casa: “100, 200, 300, 400 reais, 100, 200, 300, 400 reais...” Tais irregularidades são efetivamente possibilitadas pela confiança que os trabalhadores indígenas depositam na sua liderança – que por sua vez também deposita sua confiança no patrão, chegando a considerá-lo como um amigo, uma pessoa *gente boa* – mas também, pelo uso cotidiano e naturalizado do álcool como um incentivo ao trabalho por um lado, e como pacificador social por outro. Estas situações, entretanto, são fomentadas ainda pela completa ausência do respeito dos direitos dos trabalhadores³²⁹.

O álcool como ferramenta de dominação

Em relação ao consumo de bebidas alcoólicas, como já foi dito, devemos ressaltar que foram utilizadas historicamente para submeter populações colonizadas ao trabalho forçado. Hoje, em Ituporanga, vários trabalhadores não indígenas relatam que são as drogas que são utilizadas como moeda em troca de trabalho. Incentivados pelos empreiteiros a consumirem drogas, entre outras,

329 Podemos ponderar porém, que mesmo em locais de trabalho onde os direitos dos trabalhadores são supostamente respeitados, como nos pomares de Vacaria, os “contratantes” conseguem estabelecer mecanismos para pagar os trabalhadores menos que o previsto pela lei. Motta (2019, p. 55) relata que o valor do salário nos pomares de Vacaria (RS) é de R\$1.270,00 por trabalhador e que no estado do Mato Grosso do Sul é de R\$1.061,90. A autora afirma que houve uma denúncia no MPT que mostrava que as carteiras de trabalho de cerca de 600 indígenas nos pomares de RS tinham sido assinadas com o valor do salário do Mato Grosso do Sul, permitindo assim que a empresa que contratou os indígenas deixasse de gastar, pelo menos, R\$124.860,00 com salários.

maconha, cocaína e crack, os trabalhadores acabam a temporada de trabalho com dívidas, como relata um dos trabalhadores:

São os empreiteiros que dão, entendeu, são eles que fazem, são eles que incentivam. Eles incentivam o funcionário a estar usando este tipo de entorpecente. Eles usam o cara: “ah você quer cheirar um pó, pois marca aqui tanto, 100, 150 reais de cocaína para você. Ah você quer 100 reais de crack, está aqui”, entendeu. A maioria dos empreiteiros dentro de Ituporanga são assim. É tudo uma merda cara. (Sandro, trabalhador temporário, Ituporanga, dezembro de 2019).

Fornecendo as drogas para os trabalhadores, os empreiteiros recuperam o valor investido na força de trabalho, aproveitando-se e alimentando as dependências dos trabalhadores. A esposa do empreiteiro Jair me contou que são vários os trabalhadores que, por causa do consumo de drogas, ficam sem dinheiro no fim da temporada de trabalho e que inclusive não têm como voltar para sua terra de origem. Entre os Kaingang não cheguei a presenciar este tipo de transação por parte do empreiteiro, pois os trabalhadores afirmam que Jair não “mexe com droga”.

O empreiteiro, junto com a colaboração do *cabeça*, adota um papel de “protetor” dos trabalhadores, notadamente ao controlar dinheiro deles. Segundo os intermediários, o fato de guardar o dinheiro dos trabalhadores até o último dia de trabalho é uma maneira de evitar que os trabalhadores gastem o dinheiro em drogas. Porém, como já vimos, em diversos momentos parte desse dinheiro é liberado justamente para que os trabalhadores possam gastá-lo nos empreendimentos dos patrões, com a cumplicidade prévia do *cabeça*.

Nesse sentido, as bebidas alcoólicas são utilizadas pelos patrões também como um incentivo tanto à produção quanto ao consumo. Cada fim de semana, o patrão oferece aos trabalhadores um fardo de cerveja e uma garrafa de cachaça “velho barreiro”. É comum também que os empreiteiros levem os trabalhadores nos bares da cidade e paguem as primeiras rodadas da noite. A relação que se estabelece entre o patrão e os trabalhadores indígenas mediante as bebidas alcoólicas possibilita a criação de laços de “bom entendimento” e presumida confiança. Os trabalhadores kaingang costumam se queixar de todos os patrões que não dão cervejas e cachaça nos finais de semana, chamando-os de “mão de vaca” e tendo então atitudes menos amigáveis com eles³³⁰.

Mas, o gosto e a adição às bebidas alcoólicas favorece também aos intermediários, inclusive o *cabeça* indígena, que as comercializa na sua cantina. Incentivados pelos “presentes” do colono, os trabalhadores indígenas seguem consumindo bebidas alcoólicas, comprando-as da cantina do

330 Como já apontamos em capítulos anteriores, as bebidas alcoólicas sempre foram utilizadas como instrumento de dominação das populações indígenas. Guimarães e Grubits (2007, p. 47) ainda ressaltam que o alcoolismo é considerado como uma das principais causas de mortalidade entre os povos originários. Seja em função de doenças por esta causadas, como cirrose, diabetes, hipertensão, doenças cardíacas e depressão ou devido efeitos colaterais externos como acidentes ou brigas.

cabeça indígena que logo as desconta do seu salário. Para ter uma ideia, um fardo de cerveja Kaiser custa na cantina do *cabeça*, uns R\$60, no supermercado o mesmo fardo custa ao redor de R\$35, mas como o trabalhador não tem acesso ao seu dinheiro, ele é constrangido a comprar a cerveja na cantina do intermediário indígena, a R\$60 o fardo, que logo serão descontados do seu salário. Além disso, o sistema de descontos – que supostamente é colocado em prática no intuito de garantir que os trabalhadores não fiquem endividados – articulado com o uso cotidiano de bebidas alcoólicas por parte dos trabalhadores, torna mais difícil o registro dos gastos dos trabalhadores que podem ser enganados mais facilmente ou gastar sem ter a dimensão do que já foi desembolsado. Dessa maneira, atrás de uma máscara protetora que predica o “cuidado” dos trabalhadores, esconde-se um controle tutelar do dinheiro e das subjetividades, que, protagonizado pela intermediação do *cabeça* indígena, por um lado, aumenta consideravelmente o nível de exploração dos trabalhadores indígenas e, por outro, a taxa de lucro dos intermediários. Tais mecanismos de dominação foram, como vimos no capítulo 2, muito utilizados historicamente pelos agentes do SPI e da FUNAI e constituem as bases da reprodução do capitalismo colonial.

As artes da dominação

As relações entre o empregador e o *cabeça* indígena, e em certa medida com alguns trabalhadores indígenas não podem ser consideradas, no nosso caso, como relações de parentesco ritual, como encontramos com alguns colonos da região de Votouro que apadrinham filhos dos seus peões, por exemplo³³¹. O peso afetivo-emocional entre os trabalhadores e os patrões é mínimo, embora a relação entre o empregador e o *cabeça* possa ser considerada de cunho paternalista-tutelar, sendo esta, inscrita na estrutura de dominação colonial. O empregador, entretanto, tem uma relação muito mais próxima com o *cabeça* indígena que com o resto da turma, recebe-o na sua casa, elabora negócios com ele, ali é tecida uma certa cumplicidade baseada na confiança do *cabeça* com seu patrão.

A atitude paternalista dos empregadores se manifesta porém com todos os trabalhadores indígenas através de pequenos gestos, às vezes sutis, mas que expressam a existência palpável de relações estruturais de dominação baseadas em um imaginário colonial. As batidas “carinhosas” nas costas, além do já mencionado episódio do bingo, são exemplos de tais atitudes³³², assim como

331 Devido a anos de convivência, as relações entre os colonos e os Kaingang, algumas pessoas se tornaram “padrinhos” ou “madrinhas” de crianças kaingang. Da mesma maneira, os mais antigos da TI Kandóia (os *kofá*) consideram alguns dos colonos como seus compadres.

332 No caso do bingo, temos uma situação de abuso de confiança e poder, aproveitada pelo entorpecimento da jovem com álcool e que deriva em contatos físicos não consentidos previamente.

apelidos – geralmente humilhantes – que o patrão costuma dar aos trabalhadores indígenas³³³. Nas lavouras, as relações de dominação podem se expressar também, através de “brincadeiras” que vão moldando as relações entre os patrões e os trabalhadores, que acabam adotando as brincadeiras e reproduzindo-as entre eles. Tais “piadas” são baseadas em preconceitos de todo tipo, geralmente homofóbicos ou/e racistas. Por exemplo, antes da colheita de cebola, nunca tinha ouvido os Kaingang chamando-se uns aos outros de “viado”, piada que se tornou comum entre os Kaingang durante nossa estadia em Ituporanga. Essas brincadeiras, sendo adotadas e reapropriadas pelos trabalhadores indígenas, possibilitam a criação de um registro de linguagem compartilhado entre os trabalhadores indígenas e os patrões, que através da sua reprodução gera certa cumplicidade. Essas são também maneiras de pacificar os trabalhadores, já que têm como efeito, o silenciamento das relações de dominação. Porém, algumas dessas “brincadeiras” buscam ofender os trabalhadores, no intuito de cobrar produtividade. Outro empreiteiro com o qual trabalhei junto com os Kaingang, nos últimos dias da temporada respondeu a um dos trabalhadores que tinha pedido água, da seguinte forma e para tudo mundo ouvir: “tu é o mais lerdo da turma e ainda incomoda com água!” Esse tipo de manifestação espetacular e performática por parte dos patrões ressalta a hierarquia na relação patrão-empregado e a torna visível para os outros trabalhadores que testemunham a cena³³⁴.

A arte do empreiteiro encontra-se então na busca de um equilíbrio entre a criação da aparência que explorados e exploradores pertencem a um mesmo universo social, a ilusão da proteção e do cuidado dos trabalhadores por parte do patrão e o exercício de um papel autoritário explícito. A ilusão do pertencimento a um mesmo universo social é criada pelos patrões através do compartilhamento de uma linguagem por um lado, e por outro pela inclusão dos trabalhadores em espaços controlados por eles, como o bingo ou os bares da cidade. Tal inclusão alimenta a imagem do patrão *gente boa* que “ajuda” os trabalhadores oferecendo-lhes carona ou emprestando e oferecendo dinheiro para as festas.

A assimilação do patrão ao conceito de *gente boa*, ou seja, a incorporação, na subjetividade dos trabalhadores indígenas, da ideia que o explorador possa ser um amigo, mas também, um exemplo, é talvez, uma das expressões mais significativas da reprodução da colonialidade do poder, pelo menos, na sua dimensão subjetiva. Séculos de subalternização, dominação e exploração atingem as representações que os indígenas têm de si mesmo diante das outras classes sociais e étnicas. A partir do fim dos anos 1970, diversos movimentos indígenas do sul do país se

333 Um dos trabalhadores kaingang, muito jovem, foi chamado pelo empreiteiro, após ter tido um mal encontro com as forças policiais da cidade, e isso até o fim da temporada da colheita, de “ex-presidiário”.

334Aprofundamos a questão da humilhação na parte 2 desse capítulo.

constituíram criando uma consciência étnica que colocou pouco a pouco em xeque ideias que defendiam que o único destino dos indígenas seria sua inclusão na sociedade nacional via um processo civilizatório e o apagamento progressivo das suas diferenças culturais. Tal consciência levou as populações indígenas a orgulhar-se da sua identidade, que também se recriou, e se recria, a partir desses processos de recuperação territorial. O que nos interessa neste último momento é entender como a dominação se infiltra no profundo da subjetividade dos trabalhadores indígenas para que esses cheguem a, por um lado, se enxergarem com os olhos dos dominadores (QUIJANO, 2000) e por outro, enxergar o patrão como um exemplo, e assim, reproduzir as relações de dominação no âmbito do trabalho temporário, mas também, no âmbito da aldeia.

São as práticas e motivações do *cabeça* indígena dentro desta estrutura de dominação que nos interessa abordar agora, a partir do exemplo da agência de Silmar na mediação das relações entre os trabalhadores (indígenas e não indígenas) e os empreiteiros. A reprodução do Regime Tutelar só é possível com a colaboração do *cabeça* indígena cujos interesses, porém, vão além dos do patrão, cujo objetivo é a acumulação do capital. Desta maneira, o Regime Tutelar se manifesta nas relações sociais de trabalho temporário entre os Kaingang a partir da adoção por parte do *cabeça* indígena de um papel tutelar e paternalista que antigamente era assumido pelos funcionários dos Postos Indígenas, mas que passa hoje a reproduzir e reelaborar-se em outros contextos, onde a estrutura estatal encontra-se ausente. Como ressalta Ferreira (2007, p. 404), a instituição da tutela foi empregada historicamente em diversos contextos para responder a uma pergunta que não quer calar: o que fazer com os colonizados? O poder tutelar não precisa hoje de uma instituição nem de uma representação governamental para reproduzir-se no âmbito das relações de trabalho. O *cabeça* indígena representa os trabalhadores indígenas diante dos patrões, ao mesmo tempo em que reproduz o exemplo do Chefe do Posto e do fiscal dos índios que historicamente exploraram e roubaram seus antepassados. Utiliza as mesmas ferramentas de dominação e de pacificação social sem, pelo tanto, necessariamente se beneficiar individualmente. Na maior parte do tempo, o *cabeça* indígena trabalha para os interesses do patrão mas suas motivações são atravessadas por um contexto social e político específico que torna ainda mais complexo o entendimento das relações de dominação colonial na atualidade.

No caso abordado, a forma de atuar do *cabeça* encontra-se ligada também a um processo de reivindicação étnica onde a “ocupação” de espaços de poder dentro da estrutura colonial-capitalista aparece por alguns indígenas, como uma estratégia para a libertação. Trataremos então neste último ponto, de abordar, como já recomendava Fanon (2011), a interseção entre as condições objetivas

históricas e as atitudes das pessoas (nesse caso específico, do *cabeça* indígena) em relação a essas condições.



Fotografia 75. Trabalhadores kaingang e o patrão ensinando-os a jogar bingo. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 76. Trabalhadores kaingang no bingo organizado pelo empreiteiro. Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

5.1.3 Capitalismo colonial e afirmação étnica: O papel do *cabeça* nas relações de trabalho entre os Kaingang

A colaboração entre colonizadores e colonizados é um produto histórico oriundo do Regime Tutelar. Até hoje, tal colaboração é potencializada pela concessão de postos administrativos para os indígenas dentro das instituições do Estado, como apontou Ferreira (2007, p. 395), mas também, como vimos, pode se reproduzir sem interferência do poder estatal. Isso não significa, entretanto, que o Estado não seja parte fundamental da reprodução das relações de dominação. Ao contrário, o modelo da liderança político-econômica que surge na época do SPI com a figura do Chefe de Posto que assumia também o papel de patrão, foi internalizada pelos Kaingang que reproduzem tal modelo assumindo um cargo parecido com o que antigamente era reservado ao Chefe de Posto. O Regime Tutelar embora originalmente tenha sido resultado da atuação do Estado, não necessita hoje da sua intervenção para reproduzir-se³³⁵.

A atuação do *cabeça* é central para o exercício e a reprodução da dominação e o dominador (o patrão) depende da participação dos dominados. Ferreira (2007, p. 408) entende assim a “colaboração” como “o ponto fraco da estrutura de dominação”, pois como ressalta, falhando a “colaboração”, a estrutura de dominação se torna vulnerável. A cooperação entre o *cabeça* e seu patrão, pode efetivamente chegar a ser desestabilizada, seja por pressão dos trabalhadores kaingang sobre sua liderança, seja porque o *cabeça* se sente injustiçado na sua relação com o patrão. Durante a nossa estadia, esses dois exemplos aconteceram.

Antes do bingo, Silmar me comentou que tinha “um esquema” com Jair e que ele, ou algum de nós, iríamos a ganhar o carro. Como apontamos, tais expectativas não foram cumpridas, o carro foi ganho por um fazendeiro local assim como a maioria dos prêmios. Silmar, ao vender para sua turma e comprar para si as cartelas, acreditando nos “esquemas” do empreiteiro, sentiu-se traído e envergonhado, articulando-se com isso, houve o descontentamento dos trabalhadores – que não ganharam nada no bingo e que sofreram muitas irregularidades no pagamento dos seus salários, além de considerarem os gastos relativos ao alojamento excessivos – e esse descontentamento foi tomando proporções significativas. Começaram a manifestar, cada vez mais sua insatisfação para o *cabeça*. Alguns dos trabalhadores comparavam a situação de trabalho nas plantações de cebola com aquela vivida nos pomares de Bom Jesus, onde todos os gastos relativos ao alojamento estavam

335 O modelo do comerciante-patrão, que abordamos na introdução desse capítulo é outro que se reproduz no seio da comunidade. Alguns Kaingang, geralmente lideranças políticas, que conseguiram acumular certo capital, tornam-se empreendedores de pequenos negócios, como bares. Um estudo etnográfico sobre a relação entre parentesco, política e economia no interior das TIs ajudaria a aprofundar essas reflexões.

cobertos, ressaltando assim que: “o trabalho na cebola não dá dinheiro”. Essas queixas e reclamações esgotaram pouco a pouco o *cabeça* que nos últimos dias da nossa estadia avisou-me que deixaria de trabalhar para Jair e que também não iria mais levar nenhuma turma em Ituporanga e que se dedicaria a outros empreendimentos na TI Kandóia³³⁶.

Porém, olhando as relações de dominação e resistência podemos entender algumas das atitudes de Silmar como atos de resistência e/ou tentativa de ruptura da hierarquização social e racial da sociedade enraizada na estrutura colonial. Silmar passou em Ituporanga quase todo o ano de 2019, junto à sua esposa e seu filho, conforme relata:

Na época que eu cheguei, esse ano vim pelo plantio. Antes eu vinha sozinho mas dessa vez, eu vim com minha família, minha mulher e meu piá. O plantio começa em junho e fiquei nesse período, depois do plantio, eu peguei e fiquei na cidade, fui me virando com meus artesanatos e bicos. (Silmar Paulo, Ituporanga, dezembro de 2019).

O jovem foi combinando atividades econômicas tradicionais (confecção e venda de balaio) com o trabalho agrícola. Dentro desse período, Silmar teceu laços com pessoas não indígenas, ele morou com 3 outros trabalhadores na mesma casa onde nós moramos durante a temporada da colheita. Também, esteve em contato com a população local sendo conhecido como “cacique”, afirmando-se como kaingang, mesmo diante dos setores mais conservadores da região conforme relata:

Aqui tem vários adversários, votaram em peso pelo Bolsonaro. Eu sou daquele que jamais vou me esconder, jamais vou dar o braço a torcer. Mando áudio para todos eles mas nunca arrumei bronca com nenhum cara da cidade, eles querem bem eu... (Silmar Paulo, Ituporanga, dezembro de 2019).

É a partir dessa ideia de “não se esconder” que gostaria de ler os atos de resistência do *cabeça* indígena, mesmo tendo em mente todas as contradições que a própria existência do intermediário indígena implica, notadamente na reprodução de relações de dominação com seus pares. Essa ideia de “não se esconder” deve ser entendida como uma construção histórica das autorrepresentações dos Kaingang que hoje tem sua expressão em uma forte e orgulhosa afirmação da identidade que, ao meu ver, se relaciona com processos de reivindicação étnica que se intensificaram conjuntamente com as recuperações territoriais de finais dos anos 70 e que se fortaleceram durante, e após a Constituinte.

Quando Silmar faz questão de aparecer pintado e com colar no dia do bingo, o faz com a intenção de se expor enquanto kaingang ou enquanto “indígena” e assim de “ocupar” espaços que historicamente foram reservados às elites de descendentes europeus, destacando-se a partir de uma

336 Silmar, entretanto, em outubro de 2020 voltou com uma turma kaingang para Ituporanga.

identidade diferenciada – e que, no universo ideológico compartilhado pela população local se contrapõe – à identidade hegemônica. Assim, para Silmar, ir ao bingo com a cara pintada é também uma maneira de quebrar preconceitos.

São inúmeros os exemplos de “ocupação” de espaços pelos Kaingang que chegam a perturbar a ordem social e “racial” das pequenas cidades do interior. Uma noite, ficamos sem água em casa e, decidindo que não iria cozinhar, Cleusa lançou a ideia de ir comer rodizio de pizza no centro da cidade. Os moradores da cidade que tinham ido jantar em família no restaurante nos encararam com insistência. Esses espaços racializados, como são todos os espaços representativos do poder econômico e político, são entendidos por alguns Kaingang como espaços que podem (e em certa medida devem) ser ocupados por eles desde que estes não neguem sua identidade kaingang (que se expressa pela prática do idioma, por pinturas corporais, colares, cocar, etc.). No entanto, a racialização de tais espaços diz também muito sobre a perpetuação da estrutura colonial. Se a presença dos Kaingang em um restaurante de classe média de uma pequena cidade do interior de SC chega a perturbar a ordem social da cidade é porque existe ainda nos imaginários uma ideia compartilhada de que tais espaços “não são lugares para índios”.



Fotografia 77. O *cabeça* kaingang indo para o bingo, pintado e levando colar, Ituporanga, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

A atuação de Silmar tem a ver com ocupar os espaços dos *fóg* sem portanto renegar das expressões que ele associa à sua identidade, inclusive, é muitas vezes usando estas referências que se busca intervir nesses locais. Não se trata, então, para o intermediário indígena, de buscar “tornar-se branco”, mas talvez sim, de tornar-se “patrão”, no sentido de assumir um poder que lhe foi historicamente negado e ao qual ele, seus pais e antepassados foram submetidos³³⁷. Nesse mesmo sentido, Terence Turner (1991) percebeu que os Kayapo de Gorotire se apropriaram da “arquitetura da dependência” em lugar de destruí-la, tornando-a assim um fundamento da autonomia local da comunidade (1991, p. 74). O autor destaca que tal apropriação – oriunda indubitavelmente dos processos históricos – gera também a formação de uma elite indígena cujo poder econômico possibilita a “contratação” de empregados (kayapo ou não) para a realização de trabalhos pesados ou domésticos no seio das comunidades, uma lógica comum também entre alguns grupos kaingang. Ainda Turner aponta que os chefes kayapo contratam trabalhadores brasileiros que se encontram então sob o comando da chefia política kayapo, segundo o autor, tal apropriação se constitui como uma forma de neutralizar a desigualdade entre os brasileiros e os Kayapo. No nosso caso, a apropriação da estrutura de dependência é extremamente limitada, pois, sem controlar o território, os Kaingang de Kandóia são constrangidos a dependerem dos donos dos meios de produção. Silmar, enquanto chefe político da turma de trabalho se apropria do poder da mediação através do qual ele também contrata outros trabalhadores (indígenas e não indígenas). Tal conquista e apropriação de poder implica, pelo menos em certa medida, a reprodução de relações de dominação sobre os mais subalternizados, também parentes da liderança indígena. Mesmo que através da afirmação étnica as lideranças políticas e econômicas kaingang se desprendem parcialmente de complexos de inferioridade produzidos pela colonialidade, esta segue atuando nos níveis materiais da expropriação do trabalho e em níveis intersubjetivos através dos quais as hierarquias sociais, que se materializam na exploração do trabalho, se tornam o exemplo e o modelo a seguir para quem foi historicamente subalternizado. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que processos de (re)afirmação étnica podem atuar como ferramenta de libertação da colonialidade, também podem chegar a favorecer sua reprodução. Efetivamente, tais processos podem esconder as relações sociais assimétricas reproduzidas pelo capitalismo colonial e assim serem subsumidos ao capitalismo. Como também aponta Meillassoux (1977, p. 172) referindo-se ao trabalho de imigrantes na França:

337 É de ressaltar também que além de “comandar” os trabalhadores indígenas, Silmar também cuidava – pelo menos no que tange à organização doméstica – dos 3 outros trabalhadores não indígenas que viviam com nós.

O racismo contribui a atrasar a consciência de classe ao opor os imigrados aos autóctones ou a outros imigrados sob a base de seus particularismos étnicos ou da sua pertença nacional à qual são remetidos para se reconhecer, se identificar e se organizar³³⁸.

O capitalismo colonial se nutre, para se reproduzir, das diferenças raciais que são associadas a preconceitos que moldam os imaginários da sociedade. Tais preconceitos são aproveitados pelos representantes do capital. Além disso, este exemplo ressalta as limitações de interpretações que enquadram as identidades indígenas em determinadas caixas, criando ou realçando a ideia de um indígena imaginado, que estaria ou totalmente em harmonia com a natureza, incorruptível e fiel aos ideais ambientalistas e igualitários, ou totalmente aculturado, absorvido pelo capitalismo e a sociedade nacional (RAMOS, 1992). No interior da TI Kandóia, os Kaingang criam novas formas de (re)produção econômica que combinam conhecimentos dos antepassados com a lógica de mercado e com as experiências históricas vividas. Existe na comunidade hoje dois bares/bodegas onde os moradores podem encontrar bens de primeira necessidade, basicamente os mesmos que nas “cantinas” dos *cabeças* indígenas, durante o trabalho temporário. Silmar administrou um desses bares por 5 anos, e recentemente, Deoclides, o cacique montou um bar junto com sua esposa, na frente da sua casa. Esses estabelecimentos nascem da reprodução do modelo antigo da bodega do comerciante-patrão (que abordamos no início desse capítulo) e da “cantina”, que tanto Silmar quanto Deoclides manejam durante suas temporadas de trabalho fora da comunidade.



Fotografia 78. Bar dos amigos, na casa do cacique. TI Kandóia, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal.

Outros empreendimentos econômicos apontam também para a reconstrução do território como fonte de autonomia, podendo ser esta, articulada com a lógica do mercado. Quando voltamos de Ituporanga, Silmar me convidou para caçar rãs. Comentou que o terreno do fazendeiro sobreposto ao território kaingang estava repleto de rãs e que ele conseguia vendê-las por R\$60,00 o kg para colonos e moradores da cidade de Faxinalzinho. Com umas ferramentas básicas, uma lanterna, um facão e um tridente, Silmar leva algum parceiro para ajudá-lo a caçar rãs no terreno expropriado. Após ter limpado as rãs, o jovem as vende na cidade, inclusive chegou a pedir minha ajuda para contatar restaurantes chiques de Porto Alegre, sendo a carne de rã, um prato delicioso e bastante caro.





Fotografia 79 e 80. Silmar caçando rãs. TI Kandóia, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal

Além disso, Silmar também é um grande conhecedor dos remédios de ervas, *vẽnh-kagtã* e dos saberes relativos à caça e à pesca que ele utiliza quando monta expedições na floresta da TI Votouro. Assim, as iniciativas econômicas dos Kaingang são múltiplas e são testemunhas desta articulação entre a memória de experiências históricas coletivas, como o trabalho explorado nas lavouras do SPI ou dos fazendeiros, e os conhecimentos tradicionais e autônomos herdeiros dos antepassados. As “cantinas” e os bares administrados pelas lideranças kaingang, seja no seio da aldeia, seja nos alojamentos dos pomares ou das plantações de cebola são um exemplo das reprodução de um modelo antigo de exploração dos indígenas quando os comerciantes-patrões na região de Votouro exploravam os mesmos Kaingang que hoje assumem o cargo de intermediário-comerciante nas plantações de maçã ou cebola. Dessa maneira, o trabalho temporário migratório deve ser entendido também como uma reprodução e reconfiguração de modelos antigos de exploração tutelar no qual lideranças indígenas (geralmente políticas) assumem hoje um papel de “protetor tutelar” que, utilizando-se da proximidade com sua turma de trabalho devido às relações de parentesco, potencializam a acumulação do capital dos patrões.

Nos frigoríficos da região sul de Santa Catarina, onde trabalham os Kaingang da TI Kandóia e de várias outras TIs, vemos um modelo de exploração diferente, onde a figura do intermediário indígena assim como a tutela se esvanece, dando lugar a configurações diferentes das relações

sociais de produção, como abordaremos a seguir. Dispondo de menos elementos etnográficos para tal análise, nos basearemos principalmente em entrevistas realizadas com os Kaingang da TI Kandóia e em pesquisas bibliográficas e documentais.

5.2 O trabalho assalariado dos Kaingang nos frigoríficos do Alto Uruguai

Mesmo que seja de forma temporária e intermitente, a maioria dos Kaingang da TI Kandóia – mas, também de muitas outras TIs – trabalharam em algum momento em um dos frigoríficos da região norte do Rio Grande do Sul ou do sul catarinense. À diferença do trabalho temporário migratório, o trabalho, nos frigoríficos não é intermediado pelas lideranças, pelo menos, no que se refere à TI Kandóia. O próprio cacique dificilmente sabe o número exato de pessoas da comunidade que são empregadas nos frigoríficos, já que, muitas vezes, os Kaingang, que não suportam mais as condições nefastas de trabalho, decidem abandonar por um tempo ou para sempre o emprego. É comum também que durante o trabalho de colheita de maçã (de finais de janeiro a início de abril), os Kaingang deixem de trabalhar “na firma” para se juntar à turma de trabalho de migração temporária, esse é o caso de muitas mulheres da TI Kandóia. Fora a temporada da maçã, estima-se que de 30 a 50 Kaingang da TI Kandóia estejam trabalhando nos frigoríficos, sendo que a maioria dos adultos da comunidade já trabalharam em tais empresas, embora fosse por pouco tempo. As empresas frigoríficas que contratam os Kaingang estão situadas nas cidades de Erechim (RS), Seara (SC) e Chapecó (SC), esta última sendo conhecida como “capital nacional da agroindústria”, título que divide com outros municípios como Sorriso (MT) e Riberão Preto (SP) (SIQUEIRA, 2016; STEFANUTO, 2017). Durante minha convivência com os Kaingang de Kandóia, ouvi falar de 3 empresas que contratavam os Kaingang, a cooperativa Aurora, a empresa Sadia e a empresa Seara. Porém, nos últimos dias de trabalho de campo, em inícios de 2020, a maioria dos Kaingang trabalhavam na empresa Seara, cuja história abordaremos brevemente a seguir.

5.2.1 Os frigoríficos onde trabalham os Kaingang da TI Kandóia

A instalação dos frigoríficos em Chapecó remete à história da região do centro-oeste de Santa Catarina que infelizmente não conseguiremos abordar aqui em detalhes. Foi a partir da criação de animais e principalmente dos suínos e da comercialização da banha, consumida em todo o país, que tais empresas nasceram. Por exemplo, Atílio Fontana – que se tornará fundador e dono do Grupo Sadia – comprava produtos dos colonos em Santa Catarina e os revendia em São Paulo, acumulando capital através dos excedentes produzidos pelas propriedades rurais (STEFANUTO, 2017). Os primeiros frigoríficos nasceram assim da intermediação das relações entre produtores da

região de Santa Catarina e os mercados das cidades do Centro-Sul. Em 1939, em Xaxim, nas proximidades das linhas de ferro³³⁹ que ligavam o leste de SC até SP, começa a funcionar o frigorífico Diadema que produzia banha, salame e fiambre que eram vendidos nos mercados de SC, SP e RJ. Logo em 1963, a empresa foi vendida para S/A Industria e Comercio (SAIC) (STEFANUTO, 2017, p. 52).

A Seara e a Sadia apresentam uma trajetória comum, as duas nasceram a partir da criação de suínos e foram fundadas respectivamente em 1956 e 1944. Rapidamente, tornaram-se grandes empresas alimentícias brasileiras porém, algumas décadas depois, as famílias fundadoras tiveram que vender as empresas a grupos maiores para evitar uma falência. Como vimos no ponto anterior em relação ao agronegócio, o Estado é em grande parte responsável pelo surgimento da agroindústria na região de Santa Catarina. A partir dos anos 1960, muitos investimentos governamentais irão favorecer a modernização da produção animal em detrimento dos pequenos criadores e produtores que foram obrigados a adotar uma série de normas sanitárias. Em 1961, foi criado o Banco Regional de Desenvolvimento da Região Sul (BRDE) e, dois anos mais tarde, o Fundo de Desenvolvimento do Estado de Santa Catarina (FUNDESC). Essas duas instituições tinham como o objetivo fornecer financiamento e outorgar crédito para implantação, ampliação e modernização das indústrias catarinenses (PERTILE, 2008; STEFANUTO, 2017). Tal incentivo estatal se reforçou em 1967 com a instauração do Sistema Nacional de Crédito Rural (SNCR) que constrangeu os pequenos produtores a integrarem-se ao sistema de produção agroindustrial proporcionando assim a propulsão de tal modelo de produção na região³⁴⁰.

A cooperativa Aurora

A cooperativa Aurora Alimentos surgiu em 1969 e iniciou suas atividades com a distribuição de cereais em Santa Catarina. Na década dos 1980, cria-se a cooperativa Avicooper que se encarrega da comercialização de carne de aves. É também nessa época que se iniciam as atividades da cooperativa em São Miguel do Oeste (SC) e em 1986, uma área comercial da cooperativa foi instalada em São Paulo³⁴¹. A Seara e a Sadia tornaram-se empresas multinacionais enquanto a Aurora é uma das maiores cooperativa do país. Com sede principal em Chapecó (SC), a

339 Pertile (2008) relata que os suínos eram enviados vivos até São Paulo onde seriam abatidos, isso com apoio do governo.

340 A “Revolução verde” também atingiu o setor da criação de animais e os produtores foram incentivados por essas políticas estatais em utilizar novas tecnologias para produzir um tipo de carne mais rentável, com menos gordura. Foram impelidos a criarem animais de raças modificadas no intuito de aumentar a produção. Os pequenos produtores que se negariam a adotar as novas formulas ditadas pela agroindústria acabariam desaparecendo ou absorvido pelo capital.

341 Fonte: <<https://www.auroraalimentos.com.br/aurora>> acesso em 11/03/2020.

cooperativa é formada por 11 cooperativas filiadas e possui 32 unidades produtoras, 28 unidades comerciais, 2 centros logísticos, 1 sede corporativa comercial em Guarulhos (SP) e a sede administrativa em Chapecó. 28.000 pessoas são empregadas pela cooperativa além de 10.000 que são empregadas pelas cooperativas afiliadas. No ano de 2019, as vendas da cooperativa no mercado doméstico atingiram R\$7,9 bilhões, totalizando um lucro de R\$545 milhões³⁴². Segundo a própria cooperativa, no mesmo ano, as exportações totalizaram R\$3,27 bilhões, em receita líquida. A cooperativa possui duas outras marcas, especializadas em frios, a Nobre e a Peperi. As principais receitas da cooperativa se devem à venda de carnes suínas, carnes de aves, mas também de derivados lácteos e vegetais e de massas e peixes. Os Kaingang com quem conversei trabalharam na sede da cooperativa em Erechim (RS) e/ou em Chapecó (SC).

A empresa Sadia

Foi a partir da expansão do capital de Atílio Fontana que foi fundada a Sadia em 1944 na cidade de Concórdia (SC). Iniciou suas atividades de abate industrial de frangos em 1961 e dez anos depois instalou uma planta industrial na cidade de Chapecó (STEFANUTO, 2017). Nos anos 1960, a empresa constrói em São Paulo a Frigobrás e incorpora-se assim ao setor de semiprontos e congelados. Na mesma época, a Sadia inicia os primeiros contratos para exportação de carnes. Em 1991, a primeira fábrica de margarina da Sadia é inaugurada na cidade de Paranaguá (PR), lança-se então a marca Qualy que se tornará líder do mercado nacional de margarinas 6 anos depois. No início dos anos 2000, as empresas Perdigão e Sadia criam a BRF Trading, uma empresa destinada a comercializar produtos avícolas em mercados emergentes³⁴³. A fusão entre os dois empreendimentos acontece em 2009 fundando assim a BRF (Brasil Food S.A) cuja sede encontra-se em Itajaí (SC).

Hoje, a BRF está presente em mais de 150 países, principalmente nos países do “sul global” possuindo na América latina (fora o Brasil) 1 centro de inovação, 9 unidades produtivas, 13 centros de distribuição, 3 escritórios comerciais e mais de 4.000 empregados; no Oriente médio, 1 centro de inovação, 5 unidades produtivas, 11 centros de distribuição, 7 escritórios comerciais e mais de 6.000 empregados; na Ásia, 1 centro de inovação, 5 unidades produtivas, 2 centro de distribuição, 7 escritórios comerciais e mais de 9.000 empregados, e na África, a empresa possui um escritório comercial. A BRF contrata mais de 90.000 funcionários e possui 37 fábricas, sendo 30 no Brasil, 3

342 Fonte: <<https://valor.globo.com/agronegocios/noticia/2020/02/04/aurora-lucra-r-545-milhoes-em-2019.ghtml>> acesso em 12/03/2020

343 O frigorífico Perdigão foi fundado pelas famílias de imigrantes italianos Brandalise e Ponzoni na década dos anos 1930 na cidade de Videira. Stefanuto (2017) afirma que a família Brandalise vendeu a Perdigão por 8 fundos de pensão.

na Turquia, 1 nos Emirados Árabes e 1 na Malásia. No Brasil, a empresa possui 1 centro de inovação, 35 unidades produtivas, 20 centros de distribuição. Desde 2007, a BRF é dona da Plusfood, indústria processadora de frango com instalações industriais na Holanda e no Reino Unido, e também possui escritórios de venda em países como Itália, Holanda e Reino Unido. Tal empresa recebe a matéria-prima vinda do Brasil. Em 2012, a BRF assina uma troca de ativos com a Marfrig, assim ela passa a controlar também a Quickfood, líder no mercado argentino de hambúrgueres. A BRF é a maior exportadora de frango do mundo tendo realizado no terceiro trimestre de 2019 um lucro de R\$445,6 milhões. A empresa está cotada no mercado financeiro brasileiro B3 (Bolsa Balcão Brasil) e na Bolsa de Valores de Nova York (NYSE). A BRF é uma empresa de capital pulverizado, tendo entre os seus maiores acionistas os principais fundos de pensão brasileiros. A maior participação cabe à Caixa de Previdência dos Funcionários do Banco do Brasil (PREVI), com 12,8%. Na sequência está a PETROS, dos funcionários da Petrobras (10,3%), e o fundo de gestão Tarpon Investimentos (8%). Em junho de 2012, a gestora de fundos de origem norte-americana BlackRock atingiu participação de 5,1% no capital da empresa brasileira. Outros fundos com ações da BRF são ligados à Valia (empregados da mineradora Vale), Sistel (funcionários do setor de telefonia) e Fapes (previdência complementar do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social - BNDES)³⁴⁴.

A empresa Seara

Em 1956, na cidade de Seara (SC) nasce o primeiro frigorífico de grande porte que leva o mesmo nome que a cidade. Em finais dos anos 1960, funda-se a granja Uirapuru, uma granja de estudos e pesquisa de suínos e em meados dos anos 1970, a empresa realiza sua primeira exportação, enviando 240 toneladas de frango para o Kuwait. No início dos anos 1980, a Ceval Alimentos adquire a Seara que porém conserva sua marca. Nessa mesma época, a empresa é a primeira do país a realizar exportações de cortes de frango para Europa. Durante a década de 1980 e inícios de 1990, a Ceval passa a adquirir várias plantas como a de Sidrolândia e Dourados (MS). Em 1997, a Ceval Alimentos desaparece sendo absorvida pelo Grupo Bunge, empresa multinacional de origem holandesa e que trabalha com todos os sectores ligados ao agronegócio³⁴⁵. No fim dos anos 1990, a Seara, focada nas exportações, abre escritórios em Buenos Aires, Amsterdã, Cingapura, Tóquio e Dubai e no início dos anos 2000, torna-se a maior exportadora de carne suína

344 Fonte: <<https://stravaganzastravaganza.blogspot.com/2012/09/condicoes-de-trabalho-nos-frigorificos.html>> acesso em 13/03/2020. Mariana Motta (2014, p. 43), na sua dissertação de mestrado aponta que entre os anos 2009 e 2014, o BNDES investiu cerca de R\$9,5 bilhões nos três maiores frigoríficos do país (JBS, Marfrig e BRF).

345 Ver o site: <<http://www.bunge.com.br/Default.aspx>> acesso em 12/03/2020.

do país quando em 2004 é comprada pela empresa norte-americana Cargill. Em 2016, a Seara passa a ser controlada pela empresa brasileira JBS, uma das maiores empresas de indústria de alimentos do mundo.

A JBS está presente em mais de 15 países onde emprega ao redor de 230.000 pessoas e registrou um lucro de R\$356,7 milhões no terceiro semestre de 2019 e de R\$2,18 bilhões no segundo semestre desse mesmo ano. Nos Estados Unidos, a JBS adquiriu em 2007, a Swift Foods Company, e, em 2009, a Pilgrim's Pride, tornando-se um dos líderes locais no processamento de carne bovina, suína e de frango. Formou também uma *joint-venture* com a Jack Link's, líder norte-americana na produção de snacks de carne. Na Austrália, a JBS controla mais de dez plantas de abate, sendo o líder na produção de carne bovina e o segundo maior no mercado de ovinos. Na América do sul, além das operações brasileiras, a JBS também é dona de frigoríficos na Argentina, Paraguai e Uruguai. Na China, o grupo possui uma fábrica de couros.

A FB participações – controlada pela família Batista, fundadora da JBS – é a acionista majoritária da multinacional. O segundo maior sócio (29,92% do capital) é o BNDES. Outro acionista de destaque é o fundo de investimentos PROT (3,49% do capital), formado pelo próprio BNDES e pelos fundos de pensão dos funcionários da Petrobras (PETROS) e da Caixa Econômica Federal (FUNCEF). A JBS negocia suas ações na bolsa de valores desde 2007³⁴⁶. Essas duas empresas multinacionais brasileiras lideram as exportações de frango e suínos do país. É de ressaltar que no ano 2018, 12,9 milhões de toneladas de frango foram produzidas no Brasil sendo que 4,1 milhões de toneladas foram exportadas, principalmente para China e Japão, dando ao Brasil o título de primeiro exportador mundial de frango no ano de 2019, segundo os dados da EMBRAPA³⁴⁷. Em relação à carne suína, foram produzidas 3,97 milhões de toneladas e 646 mil toneladas foram exportadas, sendo a China o principal comprador de carne suína do país. Mariana Motta (2014, p. 63) ressalta que a partir de 2005 o setor dos frigoríficos apresenta uma falta de mão de obra desqualificada e de empregados que aceitem as condições de trabalho ofertadas na região sul do Brasil. É a partir desse quadro que devemos entender a crescente contratação de mão de obra indígena empregada nessas empresas. Empregadores lideram inclusive “campanhas” de contratação de mão de obra indígena no seio das TIs e aldeias indígenas³⁴⁸.

346 Fonte: <<https://stravaganzastravaganza.blogspot.com/2012/09/condicoes-de-trabalho-nos-frigorificos.html>> acesso em 13/03/2020.

347 Fonte: <<https://www.embrapa.br/suinos-e-aves/cias/estatisticas>>. Acesso em 11/03/2020.

348 A mesma autora relaciona a mecanização das lavouras com a expulsão dos agregados e meeiros das propriedades rurais. Conhecidos como “brasileiros” ou “caboclos”, os meeiros não eram de origem europeia e não possuíam títulos de registro de terra. Dessa maneira, foram constrangidos a subjugar-se às novas formas de convivência com a chegada das

Stefanuto (2017) na sua dissertação de mestrado sobre o trabalho dos Kaingang da TI Toldo Chimbangue nos frigoríficos de Chapecó, aponta a relação entre o crescimento da modernização da economia no oeste catarinense e a espoliação do território kaingang, cujos habitantes foram despossuídos dos seus meios de reprodução social e físicos, tendo que vender sua força de trabalho para tais empresas. Entretanto, a modernização da economia teve impactos também sobre os pequenos produtores rurais que se tornaram cada vez mais dependentes dessas empresas multinacionais. Baseando-se no padrão produtivo dos Estados Unidos, a empresa Sadia instaurou um modelo produtivista integrado. A integração implica que os pequenos produtores familiares sejam responsáveis pela criação de animais de corte, recebendo assistência técnica e insumos por parte das empresas. Logo, os produtores vendem os animais prontos para o abate com os valores dos insumos adiantados descontados da venda (ESPÍNDOLA, 1999; STEFANUTO, 2017). Dessa maneira, são as agroindústrias que controlam tudo o processo produtivo desde a produção de pintos, leitões e perus em suas incubadoras, passando pela produção de ração a ser administrada para os animais. Os medicamentos e a assistência técnica é também fornecida ao produtor rural (MOTTA, M., 2014, p. 52). Esse modelo permite que o processo de crescimento e engorda dos animais seja realizado em uma mesma etapa beneficiando dessa maneira às indústrias que passam a obter carne de suínos durante todas as temporadas do ano. Mas, esse modelo produtivo tornou os pequenos produtores muito dependentes das empresas, sendo muitas vezes constrangidos em estabelecer contratos com os frigoríficos que os exigem cada vez mais produtividade (BOSI, 2016; STEFANUTO, 2017).

empresas colonizadoras muitas vezes tornando-se peões. Com os efeitos da mecanização no campo, os meeiros e agregados foram forçados a migrarem para a cidade onde constituíram a maioria da força de trabalho contratada pelas empresas agroindustriais (VOLJNIK, 2000; MOTTA, M., 2014).



Fotografia 81. Placa da JBS indicando a relação de integração entre o produtor e a empresa. TI Kandóia, área invadida pelos colonos, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.

No imaginário dos brasileiros, tais empresas são reconhecidas por constituir-se como pilares da economia do país além de “oferecer” empregos para a população local. Porém, as condições de trabalho dentro dos frigoríficos em todo o país são extremamente degradantes. Além de várias denúncias formais enviadas pelos trabalhadores ao MPT, diversas reportagens foram realizadas através de veículos de comunicação como a ONG Repórter Brasil que em 2011, elaborou um projeto titulado sutilmente “Moendo Gente³⁴⁹” a partir do qual foi realizado o documentário “Carne e Osso³⁵⁰” que denuncia as condições de trabalho e adoecimento dos trabalhadores dos frigoríficos brasileiros. No próximo ponto, abordaremos tais condições de trabalho a partir dos testemunhos dos Kaingang e de relatos encontrados na imprensa ou em outras fontes bibliográficas.

5.2.2 As condições de trabalho nos frigoríficos da região de Chapecó (SC)

O trabalho assalariado nos frigoríficos tem, pelos menos à primeira vista, certas vantagens para os Kaingang em relação a outras fontes de renda informais. Os contratos de trabalho se fazem através da carteira assinada o que proporciona certos benefícios que os “bicos” ou os trabalhos temporários não têm. Conforme Franciane, uma jovem kaingang de 22 anos que trabalhou ao redor

349 <<http://moendogente.org.br/#lat=-23.378341326108416&lng=-49.881663489746245&zoom=5>> acesso em 11/03/2020.

350 O documentário completo se encontra disponível aqui: <<https://www.youtube.com/watch?v=887vSqI35i8>> acesso em 11/03/2020.

de 3 meses na cooperativa Aurora Alimentos: “essa parte era bom porque dava plano de saúde, vale alimentação e férias pagas, era tudo com carteira assinada.” Outros Kaingang da TI Kandóia, entretanto, se queixam da burocracia da empresa e consideram, como aponta Shen, que: “exigem papéis demais como aquele papel do serviço militar que a maioria dos nossos não fazem.” Segundo Ven Gá, jovem de 27 anos e morador da TI Nonoai que trabalhou um ano na empresa Seara/JBS³⁵¹: “Quando eu comecei a fazer ficha lá, eram as mil maravilhas. No início quando tu começa, tu é tratado diferente sabe, e aí, depois que você está dentro do setor dentro da firma trabalhando já, muito diferentes as coisas, não é como a gente acha que é [...]”. O trabalho nos frigoríficos em um primeiro momento, atrai os Kaingang, que conforme o jovem, constituem a maior força de trabalho da empresa, vindo de muitas TI diferentes como Nonoai, Serrinha, Votouro e Kondá. Dessa maneira, o trabalho nos frigoríficos é um dos empregos mais comum entre os Kaingang da região norte do RS e de SC.

O recrutamento se faz diretamente nas aldeias das TI, onde “recrutadores” chegam em busca de trabalhadores. Como mencionamos anteriormente, as Terras Indígenas, desde a época dos aldeamentos, nunca deixaram de ser consideradas, tanto pelo setor público quanto pelo setor privado, como reservas de mão de obra barata. As condições de trabalho para os empregados considerados pela empresa como “não qualificados”, também chamados de “auxiliar de produção” ou “funcionário de chão de fábrica” sejam indígenas ou não, são das mais degradantes. Entretanto, o tratamento reservado aos indígenas e aos trabalhadores estrangeiros (principalmente haitianos, senegaleses e venezuelanos) é comumente diferenciado do resto dos trabalhadores. Considerados pelos seus superiores como desentendidos das leis e do funcionamento da empresa, tornam-se um alvo mais fácil da superexploração, e é nesse sentido que também são considerados como sua mão de obra preferível³⁵². Antes de aprofundarmos neste aspecto da “divisão racial do trabalho” (BALIBAR e WALLERSTEIN, 1988; GORENDER, 2000), abordaremos as condições às quais os trabalhadores são submetidos nos frigoríficos da região sul do país partindo, primeiramente, de um pequeno resumo sobre a cadeia produtiva do processamento dos animais.

351 A entrevista com Ven Gá que citarei a seguir foi realizada por Rejane Paféj na TI Nonoai em plena pandemia do novo coronavírus. Após Ven Gá ter sido despedido da JBS sem receber indenizações, entramos em contato com um advogado na tentativa de processar a empresa. Além disso, os dois acharam importante relatar as condições de trabalho às quais centenas de Kaingang (e outros trabalhadores) são submetidos. Agradeço Rejane por ter realizado a entrevista com Ven Gá cujos áudios transcrevi e incorporei no texto.

352 Mais recentemente porém, os Kaingang realizaram uma série de denúncias junto a caciques e sindicatos no intuito de denunciar irregularidades das empresas como veremos a seguir. Transformando-se cada vez mais em empecilhos, a mão de obra kaingang está pouco a pouco sendo trocada por uma mão de obra mais facilmente explorável e descartável, a dos imigrantes em situação de refúgio.

A cadeia produtiva

Mesmo com algumas diferenças, a cadeia produtiva de processamentos de carne de aves e suínos é basicamente a mesma em todos os frigoríficos. Porém, todos trabalhadores kaingang que entrevistei apontam que não receberam nenhuma formação. Kakã, um jovem de 36 anos trabalhou vários meses na cooperativa Aurora Alimentos de Chapecó e relata que no primeiro mês de serviço, os trabalhadores deviam assistir a uma palestra, uma vez por semana, nos horários de trabalho, das 4h da manhã até as 14h. Conforme Kakã, na palestra: “os trabalhadores aprendem mais sobre as origens e os destinos dos porcos que sobre o próprio processo de trabalho.” Ainda o jovem explica:

Ninguém te ensina. Tu tens que aprender a afiar uma faca, a colocar um avental, uma luva de aço, coisa que eles podiam te ensinar. Poderiam te levar numa sala para te ensinar a afiar uma faca, não tu tens que aprender, tu tens que entrar no meio dos outros, tu corre o perigo da faca dos mais antigos, dos outros pegar em ti porque tu não tens ainda aquela rapidez que eles têm, sabe. Tu tens que ficar no meio apertadinho. Tu tens que manusear tua faca do teu jeito, até tu mesmo podes machucar teu companheiro sabe. Tu tens que te segurar para cortar uma carne para não cortar teu companheiro. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Os porcos que são processados, são criados na região do Alto Uruguai, no território kaingang despojado, de acordo com Kakã: “Esses porcos, 80% vêm do Rio Grande do Sul e de nossa região, de São Valentim, Erval Grande, Nonoai, são transportados para lá [Chapecó].” O primeiro processo da cadeia produtiva realizada de maneira terceirizada, é o transporte dos suínos e das aves até o local onde serão abatidos e processados. Parte de esses animais são criados na região reivindicada pelos Kaingang como território tradicional, a Terra Indígena Kandóia que, como vimos, ainda não foi demarcada pelo Estado brasileiro. Os produtores da região, que geralmente se tornaram produtores integrados vendem os animais vivos para as empresas, que contratam funcionários ou outra empresa para buscá-los. Ainda, Kakã afirma que um dos seus amigos, um colono da região de Votouro: “envia suas galinhas para a JBS”. Silmar Paulo, que também é *cabeça* da turma kaingang nas plantações de cebola, foi contratado em janeiro de 2020, pela empresa Seara/JBS como, nas suas palavras: “colhedor de galinha.” No mercado do trabalho, esse cargo é conhecido como “apanhador de frango³⁵³”. Os trabalhadores são contratados por empresas de carregamento terceirizadas pelos frigoríficos. Tal trabalho consiste a viajar junto a um motorista nos aviários da região, juntar as galinhas em caixas e carregá-las no caminhão para levá-las até a

353 Para conhecer o trabalho do apanhador de frango, ver a pequena reportagem do Repórter Brasil realizada em 2016 no RS. <<https://youtu.be/FQ6W1kJeca0>> acesso em 13/03/2020.

empresa onde serão abatidas. Para esse trabalho, Silmar me contou que seria pago R\$1.000,00 por mês, mais ou menos o preço do salário mínimo³⁵⁴.

Pó-Xi, jovem kaingang de 19 anos trabalha na Aurora Alimentos no setor de abate de suínos, recebendo menos de R\$1.500,00 por mês. O trabalho a ser realizado no início da linha de produção na empresa consiste em pegar as aves e pendurá-las pelos pés na esteira para que elas sejam insensibilizadas e degoladas. Em relação aos suínos, Stefanuto (2017, p. 59) que realizou parte da sua pesquisa em um frigorífico de São Paulo relatou que os animais são conduzidos por um estreito corredor de concreto até a insensibilização. Segundo a pesquisadora, esse processo é um dos mais desgastante para os trabalhadores, pois eles devem se enfrentar à resistência dos animais que já percebem que estão sendo conduzidos até a morte³⁵⁵. Os suínos recebem então um choque nas laterais da cabeça, logo após, é realizado um corte no talão do animal, ele é pendurado por um pé e colocados na esteira para que o processo de sangria seja realizado.

Segundo o Ministério da Agricultura e do Abastecimento (2000), a sangria deve ser iniciada logo após a insensibilização do animal para provocar um escoamento do sangue o mais completo possível antes que o animal recupere a sensibilidade. Ainda segundo Vialles (1994) e Stefanuto (2017), a sangria ocorre na “área suja”, chamada também de “sala de matança”. Após a sangria, os suínos são “depilados” e as aves são escaldadas (colocadas em água fervendo) e deplumadas. Ven Gá relata:

Eu fazia de tudo mas minha função era trabalhar numa maquina que chamavam ela de coalhadeira era onde soltava a pele do porco. Eu comecei trabalhando lá, daí me tiraram de lá me colocaram em outro serviço que eu aprendi à força sabe. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Depois dessa etapa, os corpos dos animais entram na chamada “área limpa” onde os órgãos internos são retirados, alguns são descartados e outros serão processados e utilizados para o consumo. Franciane, de 22 anos trabalhava nesse setor e relata:

Tem outro setor que eles enfiam as galinhas em água quente, daí sai as penas, daí eles mandam para nós tudo aberto, já a galinha vem com as miudeza para fora. Daí a gente separava o coração e o fígado e jogava num negocinho que tinha para baixo. (Franciane, 22 anos, setembro de 2017, TI Kandóia).

354 A ONG Repórter Brasil relata que em 2012, 12 apanhadores de frango foram “resgatadas do trabalho escravo” em Lajeado (RS), eles abasteciam a BRF.

355 Pesquisas jornalísticas e psicológicas (SINGER, 2010; LE GUILCHER, 2017) têm demonstrado a instauração de um combate entre o animal – que tenta fugir da morte – e o trabalhador, que para aceitar a morte do animal necessita transformá-lo em um inimigo. Essa relação de dominação do homem sobre o animal no abatedouro se manifesta pelos comuns maus-tratos de animais vivos (animais jogados com violência e sendo insultados pelos trabalhadores). Singer (2010) traz nesse sentido uma aproximação relativamente interessante entre especismo e racismo.

A jovem, que aguentou um mês trabalhando nesta firma, recebia um salário de um pouco mais de R\$900³⁵⁶: “O salario inicial era 900 e pouco e depois dos primeiros meses era uns 1.000 e pouco, mas como fiquei só um mês, recebi só 900 e poucos reais.” Após essa etapa, os corpos dos suínos são serrados ao meio, cada metade é chamada de “carcaça” que são limpadas com jatos de água morna. Logo, são encaminhadas para as câmaras frias onde ficam por mais ou menos um dia. Ven Gá também trabalhou neste setor e conta:

Eles [os encarregados] me tiraram de novo dali e me mandaram para pendura que é para pendura do porco, das câmaras sabe, que sai das câmara para vir pra mesa, já limpo, só que é dentro das câmaras, a temperatura é muito fria, tipo às vezes tu congela os dedos, por mais que você tem as roupas, tu não aguenta lá dentro. Mas tu tens que tirar é 800 e poucas carcaças dentro de uma câmara e nós tirava 8 câmaras por dia então em total nós por dia tirávamos 6.400 e poucas carcaças, o porco inteiro e às vezes quando caía no chão tu tinha que pegar o porco e erguer um porco de 180, 200 kg tu tinhas que erguer em 2, mas não tem como erguer um porco em 2 sabe, daí a gente pedia ajuda e ninguém ajudava e ali foi que a gente acaba se machucando mais. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Depois de congelada, a carne é separada dos ossos e são realizados cortes específicos. É nessa etapa que a maioria das mulheres kaingang que conheci trabalharam, em uma sala chamada de “sala de corte”. Idália, uma mulher de 45 anos trabalhou um ano e 8 meses na Seara e relata:

Eu desossava cabeça de porco, estávamos numa sala e tirávamos os ossos da cabeça do porco. Às vezes, quando faltava gente, me mandavam pro setor de presuntaria, mas lá, o cheiro era muito horrível e me dava nojo, nossa, eu não aguentava lá (Idália, agosto de 2017, TI Kandóia).

Ven Gá também trabalhou na sala de corte de suínos:

Eles me colocaram aí e eu, sem saber por onde começar, que seria assim tirar as costelas do porco assim os fios da costela do porco sabe, tinha que tirar de fio por fio com uma... como uma máquina mas não era uma máquina, tu tinhas que afiar mas ninguém te ensinava a afiar, tu tinhas que aprender a afiar. (Ven Gá, na entrevista realizada por Rejane Paféj na TI Nonoai em junho de 2020).

A última etapa do processamento da carne corresponde à embalagem dos cortes que serão então disponibilizados para exportação. O trabalho nos frigoríficos se organiza a partir de uma articulação entre os modelos de produção fordista/taylorista e toyotista como já foi ressaltado por Mariana Motta (2014, p. 61) e que veio, a partir dos anos 1990, a otimizar a exploração dos trabalhadores e favorecendo ainda mais os representantes do capital. O modelo fordista tem como características principais a superespecialização dos trabalhadores e a produção em massa de linhas de montagens. Este sistema de fragmentação das atividades tem como objetivo a otimização da

356 Conforme a tabela do salário mínimo, em 2017, a jovem devia receber R\$937,00, uma mixaria considerando as exigências e as condições de trabalho no frigorífico.

Fonte: <http://www.guiatrabalhista.com.br/guia/salario_minimo.htm> acesso em 13/03/2020.

produtividade articulada com a ausência – ou pouquíssima – formação dos trabalhadores. Ademais, o cronômetro introduzido pelo modelo taylorista possibilita pressionar os trabalhadores a realizarem suas tarefas mais rapidamente ainda sendo e sentindo-se controlados de forma constante. A diversificação dos produtos fabricados nos frigoríficos assim como a multifuncionalidade exigida aos trabalhadores – mesmo sem estes terem recebido devida formação – apontam para uma articulação dos modelos de produção toyotista e fordista que favorece a acumulação do capital ao mesmo tempo que subjuga ainda mais o trabalhador.



Fotografia 82. Apanhador de frango, RS, 2016 - André Campos³⁵⁷.

357 Fonte: <<https://reporterbrasil.org.br/2016/07/a-ardua-tarefa-de-por-o-frango-na-caixa/>> acesso em 13/03/2020.



Fotografia 83. Extração dos órgãos internos de frango. Frigorífico da JBS em SC, maio de 2019 - Diário Causa Operária³⁵⁸.



Fotografia 84. Sala de corte de carne suína da BRF. Vidreira (SC), 2016 - Rádio Catarinense³⁵⁹

358 Fonte: <<https://www.causaoperaria.org.br/sc-mais-da-metade-dos-processos-trabalhistas-sao-de-trabalhadores-em-frigorificos/>> acessado em 13/03/2020.

359 Fonte: <<https://www.radiocatarinense.com.br/2016/02/empresa-de-videira-devera-assumir-o-abate-de-suinos-da-brf-em-herval/>> acesso em 13/03/2020.



Fotografia 85. Abate de suínos na cooperativa Aurora Alimentos de Erechim (RS), 2015 - Canal Rural³⁶⁰.

A superexploração dos trabalhadores

Para os Kaingang da TI Kandóia, o dia de trabalho começa à 1.30 am quando o ônibus da empresa os busca na parada à frente da sede da comunidade. Para chegar até a empresa Seara situada a 90 km da TI, o ônibus costuma demorar de 2 horas e meia a 3 horas. Chegando lá ao redor das 4h da manhã, os trabalhadores devem trocar de roupa, tomar café e é logo que batem o ponto, iniciando-se para a contabilidade da empresa, um novo dia de trabalho. Assim, as horas trabalhadas começam a ser contabilizadas a partir da entrada dos trabalhadores nas salas de trabalho, o tempo gasto no transporte, ao redor de 6 horas diárias, além do tempo gasto na troca de roupa, não é contabilizado como tempo trabalhado pela empresa. Segundo Ven Gá, são duas turmas de trabalho, a primeira que sai da TI Nonoai às 22.30 e chega lá ao redor das 2 am na firma e a segunda que sai à 1 am e chega às 4 am. Ele formava parte da primeira turma e junto a 80 outras pessoas divididas em 2 ônibus fazia esse trajeto todos os dias. Conforme o jovem:

No nosso ônibus não tinha banheiro e tínhamos 3 horas de viagem e durante o trajeto que a gente fazia, às vezes dá vontade de ir no banheiro e tu não tinhas como ir no banheiro, então às vezes o ônibus parava até na beira da BR sabe, para tu poder fazer xixi, tu não podia fazer outra necessidade. Nós corríamos risco no ônibus podia até vir um caminhão, atropelar e matar todos nós. A gente reclamava para firma, no RH [Recursos Humanos] e a firma dizia que tinha uns pontos para onde ele parava mas, a gente reclamava com o

360 Fonte: <<https://www.canalrural.com.br/noticias/ministerio-interdita-parte-frigorifico-aurora-erechim-58915/>> acesso em 13/03/2020.

motorista: “a firma falou que tem um ponto que tu para”. O motorista dizia que não tinha ordem para parar em lugar nenhum, que a ordem que ele tinha era para parar na firma. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Idália me relatou que, uma vez, o ônibus da empresa se acidentou. O motorista, preocupado em chegar a tempo na empresa, dirigiu rápido demais e várias pessoas acabaram feridas. Episódios como esse são bastante comuns, em setembro de 2019, um ônibus que transportava trabalhadores da JBS no trecho entre Miraguai (RS) e Itapiranga (SC) tombou na estrada deixando 35 funcionários da empresa feridos³⁶¹. Em 2016, outro acidente de ônibus envolveu trabalhadores de um frigorífico de Tapejara (RS), os funcionários da empresa tiveram que ser atendidos no hospital de Lagoa Vermelha (RS), um dos trabalhadores em estado grave foi levado ao hospital de Passo Fundo³⁶². Após vivenciar o acidente de ônibus, Idália não quis mais trabalhar nos frigoríficos, mas ela relata um pouco da jornada de trabalho que viveu durante quase dois anos:

Saíamos de aqui era 1 hora, 1 hora e 10, chegávamos na empresa era mais ou menos as duas e meia, três horas, e ainda tínhamos que esperar uma hora no ônibus e entrávamos às 4 e 15. Tinha que ficar dormindo no ônibus, logo, trocávamos de roupa, e podíamos tomar café, eles davam café, um pão, e logo era que batíamos o ponto e entrávamos. Pegávamos o ônibus de volta às duas e meia [pm]. Saindo da firma, nós trocava de roupa e saía duas e meia. (Idália kaingang, antiga funcionária da Seara, agosto de 2017, TI Kandóia).

Resumindo, os trabalhadores kaingang, despossuídos dos seus territórios e impossibilitados de reproduzir modos de vida autônomos, são constrangidos a trabalharem em condições de superexploração para empresas multinacionais que acumulam capital através da produção e exportação de carne de aves e suínos processadas, porém criados no seu território ancestral. Os assalariados kaingang têm que acordar à uma da manhã todos os dias úteis, chegando no frigorífico um pouco antes das 4 da manhã, quando o turno de trabalho começa. As horas de transportes não são contabilizadas como horas trabalhadas embora os trabalhadores estejam sob o cuidado da empresa. Voltam para a TI somente após as 17h, contabilizando assim, um dia de 16 horas de trabalho para o qual a maioria recebe menos de R\$1.000,00 por mês.

361 Fonte: <<https://clicrdc.com.br/transito/acidente-no-rio-grande-do-sul-deixa-39-trabalhadores-de-frigorifico-no-oeste-catarinense-feridos/>> acesso em 13/03/2020.

362 Fonte: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/transito/noticia/2016/01/acidente-envolvendo-micro-onibus-deixa-feridos-no-norte-do-rs.html>> acesso em 13/03/2020.

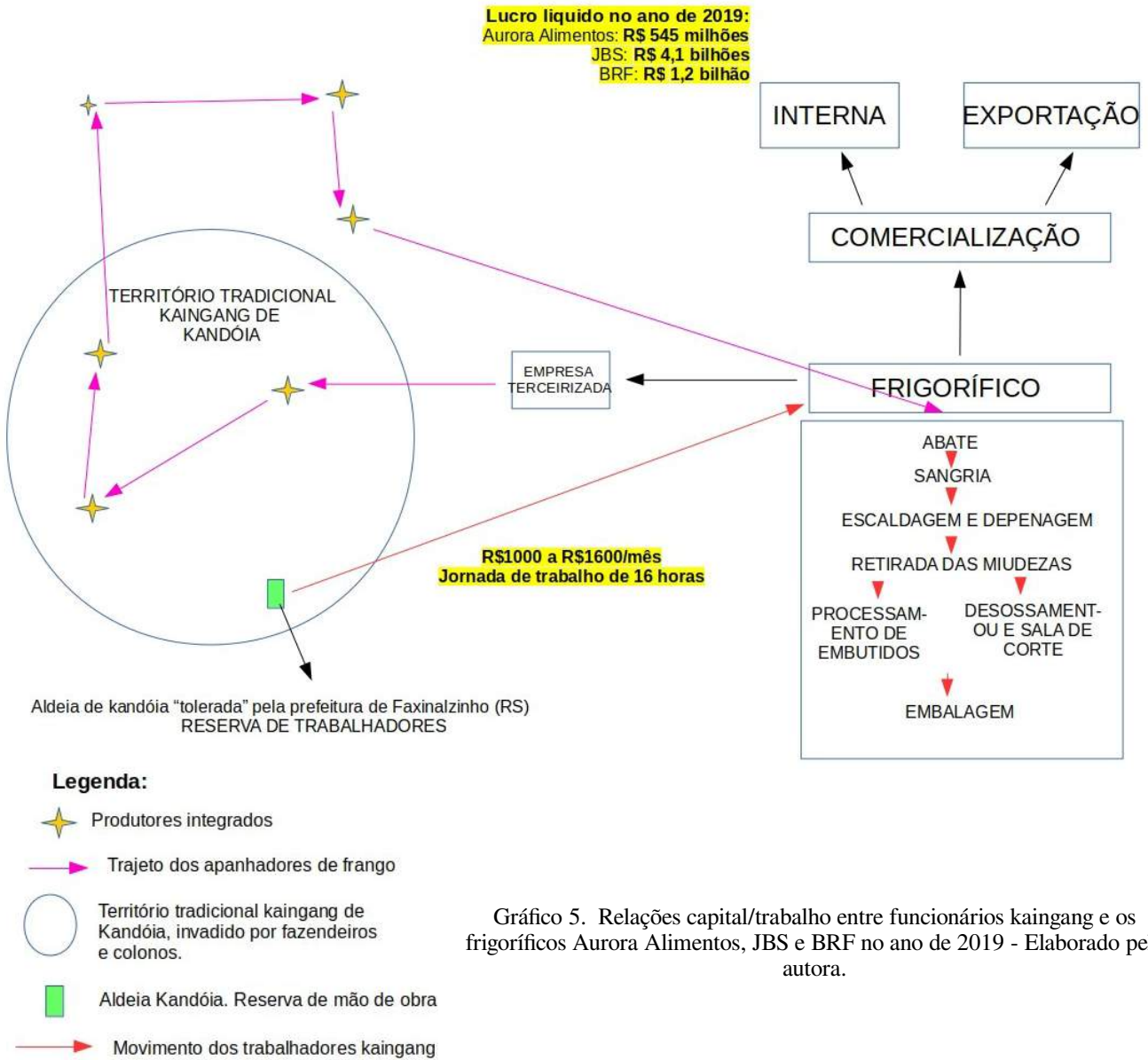


Gráfico 5. Relações capital/trabalho entre funcionários kaingang e os frigoríficos Aurora Alimentos, JBS e BRF no ano de 2019 - Elaborado pela autora.



Fotografia 86. Caminhão indo a buscar os frangos dos produtores integrados. TI Kandóia, área invadida por colonos, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal



Fotografia 87. Painele indicando criação de aves de um produtor integrado à cooperativa Aurora Alimentos. Território tradicional Kaingang de Kandóia, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal

Através dos depoimentos levantados até agora, podemos afirmar a existência de uma considerável falta de cuidado e um importante desinteresse dos empresários em relação aos trabalhadores. A inexistência de uma formação ao trabalho assim como a falta de Equipamento de Proteção Individual (EPI) e os desvios de função colocam os trabalhadores em um perigo constante, o que, portanto não parece importar os donos dessas empresas que, interessados exclusivamente nas suas margens de lucro, consideram a mão de obra como descartável.

A exigência de produtividade destas empresas têm provocado muitos acidentes e inclusive mortes de trabalhadores. São os encarregados de cada unidade de produção (ou “salas”) que devem controlar a produtividade dos trabalhadores. Para aumentar a produção, os encarregados aumentam a velocidade das esteiras obrigando assim os trabalhadores a efetuar mais movimentos de cortes em menos tempo, conforme ressaltam Oliveira, P. e Mendes em uma pesquisa realizada sobre a saúde dos funcionários nos frigoríficos:

Em alguns casos, chega-se a identificar um volume de movimentos repetitivos assustadores, como no cortar e abrir as coxas/sobrecoxas da carcaça. Nesta atividade, foi identificada, em um único trabalhador, a produção de 17 frangos por minuto, com quatro movimentos por frango (três cortes), totalizando 68 movimentos por minuto, 4.080 movimentos por hora, 35.000 movimentos por dia. Já a atividade de separação da coxa e da sobrecoxa desossada, com ambas as mãos, resultou em 30 peças por minuto, com quatro movimentos por peça, totalizando, desta forma, 120 movimentos por minuto, 7.200 movimentos por hora, e 63.000 movimentos por dia. (OLIVEIRA, p., ; MENDES, 2014, p.4630)

Franciane relata sua relação com as encarregadas na sala de trabalho:

Tinha duas encarregadas, uma encarregada e a segunda dela. Elas tratavam mal a gente, mas também haviam outras que trabalhavam mais tempo e que tratavam mal a gente, trabalham há tipo 20, 30 anos, aí começavam a pegar no pé, porque a gente é novato. (Franciane, Kaingang de 22 anos, setembro de 2017, TI Kandóia).

Como os trabalhadores dependem uns dos outros para alcançar a produção exigida pelos empresários, tensões podem surgir entre eles. Isso também é uma estratégia da empresa para evitar que as hostilidades se voltem contra os seus dirigentes. As exigências de produtividade são tais que o uso do banheiro é muitas vezes restrito a horários preestabelecidos pelos dirigentes da empresa, como ressalta Idália: “nós, não tínhamos nem tempo de ir no banheiro, tinha que aguentar até o encarregado dizer... é muito explorado lá dentro.” Ven Gá também relata:

A gente só se encontrava nos intervalos do banheiro, ou você ia no banheiro ou você ia comer alguma coisa sabe, então você tinha que decidir se você ia no banheiro ou se você ia comer, os 2 eram longe. Então às vezes você ia no banheiro, você voltava para dentro da firma e já estava começando. Sabendo que era 4.000 e poucos funcionários, para ir no banheiro são muitas pessoas então às vezes a gente nem conseguia chegar no banheiro, tinha que voltar correndo por dentro da firma, para você não chegar dentro da firma e

tomar chingão: “Você é engraçado, porque que você demorou.” (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Aparentemente, outros funcionários se queixaram da mesma prática da empresa e em julho de 2019, o Tribunal Superior do Trabalho (TST) condenou a Seara de Forquilha (SC) a R\$10.000,00 de indenização a um funcionário por fixar horários para o uso de banheiro³⁶³. Entretanto, mesmo com uma série de denúncias realizadas nos tribunais e até no MPF, os trabalhadores relatam a utilização de práticas autoritárias de parte dos encarregados no intuito de controlar e vigiar cada movimento dos trabalhadores. Mais uma vez, Ven Gá declara:

É muito complicado sabe porque tu não é respeitado lá dentro, tu é mandado, tu é tratado do jeito que eles querem. Tipo se eles disserem para você tem que depositar tal coisa lá, mesmo que tu corres risco de morrer tu tens que ir sabe, porque tu não se manda. Porque se tu quer responder a falar uma coisa, se tu é advertido, tu é até mandado para fora sabe, perdendo teu dia, perdendo teu dinheiro, até 2/3 dias sabe. Eles podem te dar uma advertência de 2/3 dias podem te dar uma suspensão tipo para tu aprender a respeitar que quem manda lá dentro é eles, sabendo que tu estás no teu direito. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Mariana Motta (2014, p. 81) na sua pesquisa também pontua a utilização de advertências e penalidades nos frigoríficos que vêm a constituir um sistema de controle social do trabalho. A autora relata que depois de levar 3 advertências, o trabalhador recebe um “gancho”, sendo expulso do trabalho tendo 2 dias de salário descontado. Ainda, a antropóloga afirma que a cada três “ganchos” o trabalhador pode ser demitido por “justa causa” devido a “insubordinação”. Conforme a pesquisadora, as advertências são dadas aos trabalhadores por motivos tais como não cumprimento dos horários ou destrato com os superiores. Ameaças de despedimento, suspensões e autoritarismo são velhas técnicas do controle social do trabalho associadas com a precariedade laboral ancorada no sistema capitalista. Mesmo que os trabalhadores tenham direitos, os superiores hierárquicos dos proletários “não qualificados” se aproveitam do seu status para amedrontar e ameaçar os trabalhadores no intuito de aumentar a produtividade e evitar qualquer insubordinação.

Além disso, P. Oliveira e Mendes (2014, p. 4629) assim como Ven Gá afirmam que o nível de temperatura nos frigoríficos é inferior a 12°C e que não existe nenhum EPI suficientemente eficiente para proteger os trabalhadores das consequências de um ambiente de trabalho insalubre notadamente para as vias respiratórias. Conforme afirmaram várias mulheres kaingang que trabalham em salas de corte, é muito comum que ao longo do dia a temperatura baixe. No documentário “Carne e Osso” realizado pela ONG Repórter Brasil em 2011, funcionários afirmam que durante as auditorias realizadas por fiscalizadores do Ministério do Trabalho, as esteiras

363 Fonte: <<http://www.amatra1.org.br/noticias/?tst-condena-seara-por-restringir-uso-do-banheiro-a-empregado>> acesso em 14/03/2020.

tornam-se mais lentas e a temperatura aumenta, uma estratégia para evitar que a empresa seja multada.

Vialles (1994), M. Motta (2014) e logo Stefanuto (2017) apontam que a fragmentação das tarefas possibilita que os trabalhadores se abstraiam de refletir sobre o significado de todas as ações de cada parte da cadeia, isto é, a morte dos animais e seus significados materiais, simbólicos e subjetivos. Entretanto, todos os Kaingang com quem conversei usaram a mesma palavra para descrever a sensação que mais vivenciavam nos frigoríficos: o nojo. Eles lembram os cheiros dos animais mortos, dos seus órgãos internos e dos frangos sendo escaldados. Em consequência do cotidiano nos frigoríficos, muitos trabalhadores não conseguem comer a carne que eles processam nos frigoríficos. Franciane por exemplo, comentou que até hoje não consegue “ver uma galinha”. Mesma coisa para Idália que durante muitos anos não conseguia mais comer carne de galinha nem de porco lembrando-se dos dias trabalhados e do asco sentido pela manipulação dos animais nas firmas.

O sistema de produção capitalista não requer, como bem aponta H. Ribeiro (1999, p. 203) que os trabalhadores sejam totalmente saudáveis, mas precisa que o estejam o suficiente para garantir a produtividade esperada. Como afirma o autor: “O que importa não é a saúde do trabalhador, mas a saúde necessária à produção.” Nesse sentido, os problemas de saúde dos trabalhadores dos frigoríficos, notadamente as Lesões a Esforços Repetitivos (LER), são muito comuns e muito mais numerosas que em outros trabalhos, chegando a extremos de deixar os trabalhadores descapitados³⁶⁴. Um dos casos mais mencionados por pesquisadores sobre o tema é o da ex-trabalhadora da JBS da unidade de Forquilha (SC), Valdirene da Silva que teve seu braço totalmente paralisado (PRIMI, 2013; STEFANUTO, 2017). Após ter trabalhado 11 anos em uma unidade de processamento de frango, seu braço endureceu e o cérebro da trabalhadora não conseguiu mais reconhecer a existência do membro, seus dedos se fecharam sobre a palma da mão e, mesmo após vários tratamentos, o cérebro não voltou a reconhecer o braço. Valdirene resolveu então amputar seu braço³⁶⁵. As meninas kaingang com quem conversei também se queixaram de dores nos braços. As 5 filhas de Rosa trabalham em frigoríficos, e, conforme ela comenta: “Têm

364 No documentário “Carne e Osso”, profissionais da saúde afirmam que existe para os trabalhadores de frigoríficos um excesso de risco relativo a lesões do punho de 743% e de forma geral, um excesso de risco de 596%. Esses profissionais também apontam que, na população brasileira, são registrados 209 casos de transtornos mentais a cada 100.000 pessoas, no caso dos trabalhadores de frigoríficos, são 712 casos a cada 100.000 trabalhadores.

365 Esse acontecimento foi documentado também no documentário “Carne e Osso” além de em alguns veículos da imprensa como esse: <<https://www.protecao.com.br/imp-noticia/imp-noticia-doencas-ocupacionais/alto-indice-de-acidentalidade-em-frigorificos-preocupa/>> acesso em 14/03/2020.

dias que elas não conseguem mexer nem o braço, minhas filhas têm 20, 25 anos e já estão cansadas viu”. Idália, que trabalhou um ano e 8 meses na Seara, também comenta das dores: “Às vezes eu tinha a mão sem poder mexer, porque tu faz o mesmo movimento sempre, nossa é muito sofrido, eu não entendo como tem gente que fica com 20, 30 anos de serviço³⁶⁶.”

Ven Gá, devido a uma falta de formação sofreu lesões no seu pulso já no início do seu contrato, porém, os encarregados não atenderam suas queixas e o forçaram a seguir trabalhando:

Daí tu começa a afiar tu não sabe por onde começar a afiar aquela ferramenta, ninguém vem dizer pra ti como afiar sabe, eles vêm e largam para ti na mesa, e tu tens que afiar, então afiar eu não sabia afiar então minha ferramenta não cortava e eu acabei, meio que estava arrancando o osso à força e aí foi onde eu acabei estourando um pulso. Aí me mudaram de lado da mesa para mim tirar. Eu estourei o pulso direito me colocaram do lado esquerdo da mesa para mim tirar do lado esquerdo, daí não conseguia tirar do lado esquerdo porque meu braço direito não ajudava a apoiar. Eles já sabiam que eu estava com o braço machucado porque já tinha mostrado e tipo no segundo dia meu braço já estava inchado que nem a ferramenta não cabia na mão mais sabe, ela segura no teu braço inteiro, ela pega por baixo só que ela não estava cabendo mais daí eles me mudaram do lado da mesa, do lado esquerdo só que tem que fazer apoio com a direita para apoiar, porque é uma costela ela é grande. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Ainda há casos dramáticos envolvendo a morte de trabalhadores. Em 2016, de acordo com as informações do Instituto Nacional de Seguro Social (INSS), ocorreram no país 331 mortes por acidentes de trabalho no setor dos frigoríficos, uma média de um óbito a cada 26 horas conforme o Centro de Vigilância Sanitária (CEVS). Ainda, este número pode ser bem maior, pois há situações em que os profissionais de saúde atendem as vítimas sem registrar a notificação que aponta o trabalho como causa. Em 2007, em Sidrolândia (MS), o indígena Terena Marcos Antônio Pedro de 29 anos de idade, então funcionário da empresa Seara³⁶⁷, estava realizando uma checagem de resíduos no tanque de resfriamento quando caiu e começou a ser sugado pela espiral que puxa os frangos para a água. Stefanuto (2017, p. 71) relata que quando os mecânicos chegaram, queriam cortar o tanque para assim tirá-lo por baixo, mas o controle de qualidade da empresa impediu que os mecânicos fizessem isso e determinaram que invertessem o movimento de rotação das espirais. A medida não deu certo e as espirais puxaram Marcos para baixo. As hélices do chiller fatiaram-no vivo³⁶⁸. Ainda, a empresa Seara negou-se a pagar as indenizações devidas à família do jovem. Logo

366 Os dois testemunhos foram registrados em agosto de 2017 na TI Kandóia.

367 Nesta época Seara pertencia ao grupo da Marfrig: <<https://www.marfrig.com.br/>> acesso em 16/03/2020.

368 Fato relatado em <<https://vermelho.org.br/2007/03/29/mas-um-morre-no-circo-de-horrores-da-seara-cargill-do-ms/>> acesso em 14/04/2020.

após uma série de denúncias, a Seara/JBS foi condenada pelo TST a indenizações coletivas de R\$10 milhões³⁶⁹.

Hoje a JBS, tem uma margem de lucro de mais de R\$4 bilhões por ano, muitas vezes as multas atribuídas a essas empresas por não respeitar as normas de segurança ou salubridade são irrisórias para os donos da empresa. Dessa maneira, em vez de mudar a estrutura do frigorífico (formar os trabalhadores, diminuir o tempo de trabalho e a produtividade, melhorar as infraestruturas e as condições de salubridade das unidades produtivas), os empresários preferem pagar as multas a cada dois ou três anos, quando cai uma inspeção, pois isso, resulta mais barato do que investir em mudanças estruturais.

Em 2016, um caso parecido com o de Marcos aconteceu na Bahia. Osmar Brandão, de 30 anos morreu ao cair em uma máquina trituradora de frango³⁷⁰. Mais recentemente, em setembro de 2018, outra vez na unidade de Sidrolândia (MS) da Seara/JBS, o manobrista Ademir José de Souza foi esmagado por um contêiner quando estava realizando uma manobra no patio do estacionamento do frigorífico³⁷¹. Em novembro de 2019, Rodrigo Mello Cavalheiro de 23 anos morreu esmagado pela estrutura de um silo, outra vez, em uma unidade da JBS, em Passo Fundo (RS)³⁷². Em relação a trabalhadores kaingang do Toldo Chimbangue, Stefanuto (2017, p. 72) relata que um jovem que trabalhava na unidade da Seara em Chapecó (SC) teve “seu braço moído até a altura do cotovelo”. Devido a um atendimento médico muito precário, o jovem teve que amputar o braço³⁷³. Após sofrer lesões no seu pulso direito e ser forçado a seguir cortando a carne suína com sua mão esquerda sem receber qualquer visita medica, Ven Gá sofreu novas lesões no seu pulso esquerdo e foi então

369 A partir de 2007, a Seara foi alvo de constantes denúncias pelos sindicatos trabalhistas por subnotificar acidentes de trabalho para evitar o pagamento de indenizações, também por demitir sem justa causa trabalhadores que a própria empresa incapacitou ou por dispensar funcionários às vésperas de se aposentarem ou a mulheres grávidas. Dessa forma, em novembro de 2007, o MPT em Criciúma (SC) ajuizou uma Ação Civil Pública (ACP) contra a Seara Alimentos S.A. Em 2011, a juíza do Trabalho Zelaide de Souza Philippi, da 4ª Vara de Criciúma, condenou a empresa à indenização por danos morais coletivos no valor de R\$14.610.000,00. Posteriormente, houve uma nova sentença pela 1ª Turma do Tribunal Regional do Trabalho da 12ª Região, que aumentou o valor para R\$25 milhões, em 2013. Contudo, uma nova decisão, anunciada no dia 25 de novembro de 2014 pelo TST em Santa Catarina, fixou as indenizações em R\$10 milhões. Fonte: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ms-inseguranca-do-trabalho-na-industria-da-alimentacao>> acesso em 14/04/2020.

370 Fonte: <<https://cn1.com.br/noticias/20/17651.funcionario-do-grupo-seara-morre-apos-sofrer-acidente-no-local-de-trabalho.html>> acesso em 14/04/2020.

371 Fonte: <<https://www.douradosnews.com.br/policia/conteniner-cai-sobre-carreta-e-mata-manobrista-em-frigorifico/1089405/>> acesso em 14/04/2020.

372 Fonte: <<https://rduirapuru.com.br/policia/trabalhador-morre-apos-acidente-de-trabalho-na-jbs-de-passo-fundo/>> acesso em 14/04/2020.

373 A autora relata que o jovem já tinha falecido quando ela realizou seu trabalho de campo no Toldo Chimbangue (SC).

impossibilitado de trabalhar. Em consequência, a empresa o demitiu sem que ele tenha recebido qualquer indenização. O jovem relata:

Eles não respeitam, para eles o que importa é o enriquecimento da firma não o funcionário. O funcionário para eles é uma máquina que está ali trabalhando, se estragar tem outra lá, coloca no lugar sabe. Tipo para eles, foi o que uma vez um encarregado falou para mim: “se você se machucar hoje aqui, hoje você vai pra casa, amanhã tem um outro no lugar de você”. Tu te esforçavas para mostrar teu trabalho, mas a firma não te dava valor. Para eles tu não é nada, bem dizer, tu é uma máquina, uma máquina que quebra hoje e se amanhã não tiver concerto eles compram outra máquina nova vamos dizer, entra outro índio novo lá e ele vai no teu lugar lá e ele vai fazer teu serviço, mesmo ele não sabendo o teu serviço ele vai ter que fazer. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Nessas empresas, os trabalhadores são considerados como meros meios de produção descartáveis. A sua margem de lucro é tão importante, que as indenizações (quando são pagas) ou as multas são insignificantes para seu capital. Além disso, são elaboradas inumeráveis armadilhas pelos empresários para evitar pagar as indenizações devidas aos trabalhadores. O caso de Ven Gá é apenas um exemplo do que acontece com muitos trabalhadores. Ele foi contratado por um período de teste de 3 meses durante o qual foi superexplorado. Esforçou-se até o esgotamento. Ficou com os dois pulsos lesionados impossibilitado de trabalhar na Seara, mas também em qualquer empresa. Foi então descartado pela empresa que contratou imediatamente um novo trabalhador, que provavelmente será despedido depois do seu período de teste caso fique aleijado, sem que ele receba nenhuma indenização. Em vez de cuidar das primeiras feridas de Ven Gá no seu pulso direito, de encaminhá-lo para o médico e lhe dar os dias de descanso necessários, seus superiores optaram por esgotar suas forças físicas, obrigando-o a cortar as costelas de carne suína com sua mão esquerda. Naquele momento, os encarregados sabiam que Ven Gá não ia melhorar até o fim do seu período de teste e que seria assim despedido sem receber indenizações. Na pandemia de Covid-19, a JBS assim como a BRF têm sido alvos de denúncias pela sua falta de preocupação e cuidado com os trabalhadores. Operando sem restrições no sul do país durante o início da pandemia, essas empresas tornaram-se responsáveis pela contaminação de centenas de pessoas, inclusive indígenas³⁷⁴.

Como aponta Ven Gá as condições de trabalho nos frigoríficos são ainda mais adversas para as pessoas consideradas como “mais exploráveis” pelos donos desses grandes grupos. Correlativamente, essas populações, por conhecer menos seus direitos trabalhistas ou por não necessariamente terem acesso à justiça do trabalho, são as mais vulneráveis. Além disso, o racismo

374 Ver as reportagens de Brasil de Fato e Sul 21: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/03/28/trabalhadores-de-frigorifico-em-sc-relatam-medo-e-desespero-por-conta-do-coronavirus>> e <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/coronavirus/2020/05/casos-de-covid-19-entre-povos-kaiowa-e-guarani-saltam-de-1-para-30-em-cinco-dias/>> os dois acessos em 10/06/2020.

estrutural que atravessa as relações de trabalho reitera a hierarquização da sociedade brasileira de acordo com a classificação racial dos trabalhadores. Um claro exemplo disso foi a demissão em massa de 40 trabalhadores kaingang da JBS/Seara em finais de maio de 2020 durante a pandemia. Dois dias após a publicação da portaria 312 da Secretaria Estadual da Saúde de Santa Catarina que determinava o afastamento de trabalhadores integrantes de grupos de risco (entre eles, os indígenas), sem prejuízo do salário, durante o período que durar a pandemia, os 40 trabalhadores kaingang da TI Serrinha foram demitidos. Enquanto a empresa alega que as demissões ocorreram em “virtude da descontinuidade da linha de ônibus que fazia o transporte dos colaboradores em um percurso de cerca de 600 km diários, ida e volta, até a unidade”, os Kaingang, representados pelo Instituto Kaingang, o cacique da TI, Ronaldo Claudino, e pela advogada Fernanda Kaingang, apresentaram uma Notícia de Fato ao MPT, em Joaçaba (SC), pedindo a abertura de uma Ação Civil Pública contra a empresa JBS/Seara para promover a defesa dos direitos coletivos dos trabalhadores demitidos³⁷⁵.

5.2.3 Duplo mercado de trabalho e Capitalismo Colonial nos frigoríficos da região sul do Brasil

Um dos aspectos significativos da racialização das relações de trabalho nos frigoríficos é a negação aos Kaingang de cargos com maiores responsabilidades. Em uma pesquisa sobre populações indígenas e mercado de trabalho realizada no sul do Brasil, Tedesco, Kujawa e L.Silva (2017, p. 417) ressaltam este ponto afirmando que, de todos seus entrevistados indígenas que trabalham em frigoríficos, nenhum: “desempenhou até então atividades na esfera técnica, gerencial de setor”.

Da mesma maneira, nenhum dos Kaingang com quem conversei – mesmo os que vêm trabalhando há vários anos nas empresas – ascendeu de cargo. A maioria deles nem pensaram que poderiam se candidatar para um outro cargo que não seja o de “auxiliar de produção”. Como vimos anteriormente, a incorporação do olhar do dominador se manifesta nas relações sociais de trabalho de forma extremamente significativa. Entretanto, quando Kakã tentou se candidatar para um cargo de encarregado no seio da cooperativa Aurora Alimentos, ele foi barrado. O jovem trabalhava na cooperativa há mais de 3 meses além de estudar Antropologia Social no curso de licenciatura indígena na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) quando tentou se apresentar para o cargo. Ele relata:

375 Fonte: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2020/05/kaingang-denunciam-demissoes-discriminatorias-de-indigenas-em-frigorifico-da-jbs/>> acesso em 10/06/2020.

No primeiro mês era pago 1.108 reais, no outro, eles aumentaram meu salário para 1.250 reais. No quarto mês abriu oportunidade de crescimento, que eles dizem. Daí fui lá no encarregado eu pedi que eu queria ser encarregado lá dentro. Daí ele disse que não podia que tinha que ter um ano de experiência, mas, nos requisitos não estava escrito isso né. Daí tinha outro colega meu, que não é índio, que conseguiu esse mesmo cargo no segundo mês ele já conseguiu, e outra guria lá de Chapecó que entrou comigo e no segundo mês ela já conseguiu daí eu vi que era racismo aí que eu fui processar eles e tá na justiça (Kakã, agosto de 2017, TI Votouro).

O próprio site Internet da cooperativa afirma que esta proporciona oportunidade de trabalho e de crescimento para todas as pessoas independentemente da sua “cor” ou da sua “raça”³⁷⁶. Entretanto, Kakã mesmo tendo insistido no sector de RH da empresa, nunca foi promovido, embora ele tenha completado o ensino médio e esteja estudando em uma universidade federal. De acordo com o jovem:

O pessoal da área de RH, eles deixam nós mais para trabalho pesado, dificilmente eles pegam índio para ser encarregado. Tem meu amigo lá que ficou 6 anos ele nunca conseguiu, porque eles na verdade não gostam de índio, eles querem índio só para trabalhar no pesado, nos carregamentos e descarregamentos, na desossa, na sangria, no corte de carne e aí vai. (Kakã, agosto de 2017, TI Votouro).

Na empresa Seara, Ven Gá também aponta que os encarregados designam aos Kaingang as tarefas “de força”: “Eles dizem os índios são os de força, só que claro que todos têm força, nós como índio, como não índio todos temos força só que o serviço que eles davam para nós é diferente dos outros, esse era mais pesado”, relata o jovem. Kakã lembra também de um dos seus cunhados que trabalhou durante 6 anos na cooperativa Aurora sem nunca ascender de cargo. Hoje, seu cunhado trabalha na Seara de Chapecó, porém no mesmo cargo que assumia na Aurora. Esses relatos dizem bastante a respeito da reprodução dos imaginários sociais, produzidos pela colonialidade do poder na própria dinâmica de organização das relações de trabalho nos frigoríficos. Da mesma maneira que no trabalho temporário migratório, os trabalhos “pesados” e mau remunerados nos frigoríficos são reservados às populações que historicamente foram subalternizadas. O fato do trabalho nas fábricas ser legalizado e responder a supostas normas institucionais não impede que os trabalhadores kaingang tenham suas demandas de ascensão social negadas, mesmo que estes, como vimos, demonstrem dispor de todas as capacidades e diplomas necessários para assumir um emprego mais qualificado.

Além de episódios como o que nos foi narrado por Kakã, vários trabalhadores kaingang afirmaram sofrer preconceitos de parte dos colegas de trabalho e sobretudo dos encarregados nos frigoríficos. Desde insultos até maus-tratos que visam o aumento de produtividade, os Kaingang

376 Fonte: <<https://www.auroraalimentos.com.br/gestao-de-pessoas>> acesso em 16/03/2020.

parecem ser alvos preferenciais da humilhação e da exploração. À luz dos apontamentos de Ramón Grosfoguel (2011) que já ressaltamos no capítulo anterior, podemos analisar a situação laboral dos Kaingang nos frigoríficos como um exemplo da divisão das pessoas entre as que pertencem à “zona do ser” e as que são relegadas na “zona do não-ser”. Estas zonas, longe de serem lugares geográficos específicos, correspondem a relações raciais de poder desenhadas globalmente, mas que também são configuradas nacional e localmente (GROSFOGUEL, 2011). Para Fanon (2011), na zona do não-ser, não existe um reconhecimento da humanidade do outro, são então aceitos ali, tipos de violências e tratamentos que nunca seriam permitidos na zona do ser, exemplos tais como os que apontamos anteriormente. Como vimos, o racismo constitui-se como condição da (re)produção do capitalismo (QUIJANO, 2002). Assim, é a racialização dos corpos que possibilitou historicamente a instituição de imaginários e a atribuição de determinadas tarefas e papéis às pessoas racializadas como inferiores, isto é, qualquer pessoa que não seja identificada como branca (STOLER, 2013). É dessa maneira que os proletários indígenas empregados nos frigoríficos de Santa Catarina são tratados de forma diferente que outros proletários, obrigados a trabalhar nos setores considerados “pesados” que demandam uma força física maior, correndo assim um risco maior de sofrer lesões. Por um lado, lhes são atribuídos tarefas especificamente “pesadas” e que correspondem ao imaginário colonial do corpo racializado como não branco, e por outro, é essa mesma racialização que lhes impossibilita ocupar cargos de maior responsabilidade e proporcionar assim uma ascensão social. É através da racialização dos corpos que o colonizado é marcado e feito prisioneiro da sua condição (MEMMI, 1985, p. 100), a diferença do proletário racializado como branco/superior – que se encontra localmente na “zona do ser” embora esteja globalmente na “zona do não-ser” – que terá possibilidade para, após alguns meses de serviço na empresa, exercer cargos de responsabilidade.

Na aula inaugural do PPGAS/UFRGS em março de 2020, titulada: “Corpos da humilhação”, a antropóloga Maria Elvira Dias Benitez apontou a humilhação como um componente estruturante da sociedade e do sujeito moderno, notadamente a partir dos estudos de Michel Foucault (1976; 1984) e Achille Mbembe (2013), relacionando assim a humilhação com a colonização e a escravidão. Nossa breve pesquisa de campo, tanto através das entrevistas com os trabalhadores kaingang nos frigoríficos quanto nas plantações de maçã e cebola, aponta à humilhação como um dos mecanismos mobilizados (de maneira consciente ou inconsciente) para ancorar as relações de dominação ao possibilitar notadamente a reiteração das hierarquias. É dessa maneira que, infiltrando-se nas subjetividades e nos corpos, a humilhação se naturaliza, tornando-se

parte do processo de alienação dos trabalhadores e adquirindo assim um status de “estado de ser” (FANON, 2011). No final da sua entrevista, uns meses após ter sido despedido da Seara, Ven Gá comenta: “Tu sai de lá de cabeça baixa, machucado, e tu vai procurar serviço em outro lugar, eles não te querem mais porque tu trabalhou lá e tu estás machucado”.

Nos frigoríficos, a humilhação não passa somente pelo exercício da autoridade dos encarregados embora esta seja significativa, ela se manifesta também através do dano provocado sobre os corpos dos trabalhadores causados pelos movimentos repetidos e o nível de produtividade exigido pelos dirigentes da empresa. Estas mutilações são marcas visíveis da humilhação que lembram o trabalhador, de forma cotidiana, o lugar que ocupa na sociedade. O sistema de produção capitalista, ao mesmo tempo em que provoca o desenvolvimento e a reafirmação de relações assimétricas de poder baseadas no racismo e na humilhação, ele as necessita para se reproduzir. Assim, o capitalismo colonial/moderno produz humilhação e se alimenta dela para se perpetuar. Dessa maneira, o “estado de ser” da humilhação deve ser entendido como correlacionado com a reprodução do capitalismo nas regiões periféricas, humilhação e exploração do trabalho são, pelo menos nos casos abordados aqui, duas faces da mesma moeda: a colonialidade do poder. Em tais situações de exploração do trabalho nas regiões periféricas do capitalismo, a política da humilhação atinge proletários indígenas e não indígenas, todos globalmente incorporados à zona do não-ser, porém com as especificidades anteriormente mencionadas, o proletário indígena recebe um tratamento racializado característico das relações do trabalho a partir de um modelo de exploração específico enraizado no racismo.

A mão de obra dos trabalhadores indígenas foi durante as últimas décadas e em certa medida, continua sendo, uma das favoritas das empresas multinacionais de processamento de carne. Isso porque os modelos de exploração vêm se configurando à luz dos avanços do capitalismo global. Um destes modelos segundo o antropólogo Claude Meillassoux (1977), é baseado na articulação entre um “duplo mercado de trabalho” e uma rotação de mão de obra rural, duas políticas sustentadas por uma ideologia racista. Para o autor, o duplo mercado é caracterizado por uma divisão dos trabalhadores em duas categorias: a dos trabalhadores integrados e estáveis que se reproduzem integralmente no sector capitalista e a dos trabalhadores migrantes que se reproduzem parcialmente nele. No caso dos Kaingang, apesar deles não serem migrantes, não se reproduzem totalmente no setor capitalista, ou em todo caso, não dependem exclusivamente do emprego no frigorífico para se reproduzir social e economicamente. Alimentado pelos imaginários coloniais e pela histórica racialização dos corpos – práticas necessárias à reprodução e à acumulação do capital

e que possibilitam uma desqualificação *a priori* dos trabalhadores indígenas ou estrangeiros – o duplo mercado dirige os trabalhadores indígenas em direção aos empregos com uma remuneração mais baixa e com menos estabilidade (MEILLASSOUX, 1977, p. 171).

Além disso, os empresários dessas empresas multinacionais se aproveitam dessa falta de conhecimento para aumentar o nível de exploração dos trabalhadores e o nível de flexibilidade do trabalho. Pó-Xi, um jovem kaingang de 19 anos trabalhou durante 6 meses na unidade da JBS/Seara da qual foi despedido sem motivo nenhum e sem receber indenização. O mesmo destino acontece com os trabalhadores que se machucam durante os primeiros meses. Considerados como descartáveis pela empresa, após o período de teste que pode durar até 3 meses, os trabalhadores que não possuem as condições físicas para se adaptarem ao serviço são despedidos sem receber indenização, mesmo que eles tenham sofrido danos corporais nesse período, danos que inviabilizam uma nova contratação, conforme relata Ven Gá:

Praticamente tu ficas sem achar outro serviço, tu sai machucado sem ter direito a nada e isso para a gente é ruim. Tu não vai conseguir um outro serviço tão cedo porque se tu vai para outra firma tu vai passar para um médico e o médico vai avaliar e se ele vê que tu estás com um punho estourado, um punho machucado ele vai dizer não, não podemos te pegar porque isso vai agravar aqui dentro e se agravar aqui dentro a gente vai ter que te mandar embora. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoi em junho de 2020).

Entretanto, resistências à humilhação e à exploração existem, são correlativas à dinâmica da dominação e suas formas de expressão são múltiplas. Os mesmos Kaingang que possuem, em vários casos, auxílio jurídico e/ou formação universitária passaram a processar as empresas na justiça e tecer vínculos com sindicatos. A modo de exemplo, em 2012, caciques kaingang e guarani dos estados de SC, RS e PR apresentaram queixas contra 7 frigoríficos que empregam os indígenas. Os caciques, reunidos com a FUNAI, o Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias das Carnes e Derivados de Chapecó (SITRACARNES) e com o MPT denunciaram que os frigoríficos forneciam alimentos de má qualidade aos empregados assim como transporte precário. Além disso, foi denunciado também a aplicação de penalidades por faltas, mesmo com apresentação de atestado médico. O então presidente do SITRACARNES, Jenir Ponciano de Paula também afirmou que as empresas tinham despedidos a 8 trabalhadores indígenas por votarem a favor de uma greve em uma assembleia do sindicato³⁷⁷. Como vimos, mais recentemente, durante a pandemia do novo coronavírus, lideranças kaingang denunciaram a JBS/Seara por demissões discriminatórias.

377 Fonte: <<https://mpt.jusbrasil.com.br/noticias/100032726/caciques-denunciam-irregularidades-em-frigorificos-de-santa-catarina>> acesso em 16/03/2020.

Meillassoux (1977, p. 172) também ressalta que surgem tensões e hostilidades com os trabalhadores imigrados que, pela situação de vulnerabilidade social na qual se encontram, não têm as condições de lutar por seus direitos e expressar suas reivindicações e dessa maneira, acabam aceitando condições de trabalho muito precárias e remunerações muito baixas. Tanto sobre as plantações de maçã quanto sobre os frigoríficos, os Kaingang comentaram a chegada de trabalhadores estrangeiros, que segundo eles estariam “baixando os preços dos salários”. No dia 13 de fevereiro de 2020, a JBS/Seara recebeu 68 venezuelanos que foram contratados para trabalhar nas linhas de produção. Desde 2018, a Seara contratou em total mais de 600 venezuelanos nas suas fábricas no MS e em SC. Os trabalhadores são alojados pela empresa e assessorados por ONGs e pelo Exército brasileiro segundo o portal de notícia “Atual FM”³⁷⁸. Ven Gá, que foi despedido justo após a chegada dos venezuelanos na JBS/Seara relata:

A JBS foi buscar os venezuelanos e veio muitos venezuelanos então nós já não tinha mais... Até que nós dava lucro, só que nós dava mais despesas para a firma porque a firma tinha que pagar para nós impostos e para os venezuelanos eles não pagam, então para eles é uma vantagem grande eles mandar nós embora sem nós ter direito a nada. Os venezuelanos vão ser como escravos que nem a gente, vai ser pior do que nós ainda, eles ficam dentro da firma. Eles vão ficar dentro da firma, eles vão depender da firma para tudo, restaurante da firma, eles vão depender alojamento da firma, eles vão depender de tudo sabe. Eles são mais escravos do que nós. (Entrevista realizada por Rejane Paféj com Ven Gá na TI Nonoai em junho de 2020).

Os imigrantes venezuelanos, haitianos e senegaleses que são contratados por tais empresas multinacionais para ocupar os empregos mais explorados vêm constituindo uma nova reserva de trabalhadores ainda mais vulnerável e mais explorável que as populações kaingang. Tal situação é um exemplo muito claro da reprodução das relações raciais de produção a nível global e uma nova expressão da configuração da colonialidade do poder no sul do Brasil.

Infelizmente, minha etnografia com a questão da exploração do trabalho nos frigoríficos não foi suficiente para poder entender como se configurava o poder tutelar nessas relações sociais de trabalho. Como já mencionamos, assim como também ressaltam Kujawa, Tedesco e L. Silva (2017, p. 414), a FUNAI, ao parecer, não intervem na contratação dos trabalhadores assalariados, do que constatei, o cacique da TI também não é acionado no processo de contratação da mão de obra indígena, porém tanto os caciques quanto a FUNAI podem atuar em um plano de representatividade jurídica dos indígenas em casos de abusos de poder ou/e negação dos direitos, de parte da empresa. Um fato curioso e talvez relacionado com tal ausência de representante indígena ou *cabeça* indígena no trabalho frigorífico, é que em comparação com outros trabalhadores

378 Fonte: <<https://www.atualfm.com.br/site/jbs-de-seara-recebe-grupo-de-68-venezuelanos-para-atuar-nas-linhas-de-producao-da-fabrica/>> acesso em 11/03/2020.

brasileiros (e mais recentemente, imigrantes haitianos, senegaleses e venezuelanos), os trabalhadores kaingang enxergam o trabalho nos frigoríficos como uma opção descartável caso encontrem uma melhor oportunidade de trabalho. Esse é o caso de muitos e muitas Kaingang que trabalham por poucos meses em um frigorífico, logo viajam até as plantações de maçã ou de cebola, ou para vender artesanatos, e logo retornam para o mesmo ou outro frigorífico, sem chegar a tornar-se totalmente dependentes do emprego, tanto na sua dimensão material quanto subjetiva. São efetivamente muito poucos os Kaingang que são empregados a vida toda nos frigoríficos, contrariamente a muitos habitantes de classe baixa da região. Nesse sentido, podemos intuir que tal configuração das relações de trabalho, sem a presença do *cabeça* indígena possibilita certa flexibilidade nas relações entre os Kaingang e a empresa, mas também uma autonomia maior em relação às decisões individuais ou familiares dos Kaingang. Entretanto, tais reflexões devem ser aprimoradas a partir de um trabalho de campo mais profundo.

Durante o tecer da reflexão aqui desenvolvida, buscamos ressaltar as relações de trabalho como o núcleo central da reprodução da colonialidade do poder em relação às populações kaingang. É, ao meu ver, o espaço onde a matriz de dominação colonial se expressa com mais força e onde encontra as fontes necessárias para se reproduzir. No trabalho migratório temporário, o Regime Tutelar, enquanto pilar desta estrutura de dominação, configura-se a partir de antigas ferramentas e mecanismos de controle social baseados na pacificação e na sedução dos trabalhadores indígenas e na incorporação do olhar do patrão. O papel dos intermediários kaingang na reprodução das relações de dominação é igualmente crucial para abordarmos as relações de trabalho no contexto da migração temporária. Sem a utilização do *cabeça* indígena, quem possibilita e operacionaliza a subsunção formal do trabalho kaingang ao capital, a acumulação do capital do empreiteiro e dos proprietários rurais não seria tão efetiva. Por ele manter laços de parentesco, confiança e ser responsável pela proteção de sua turma de trabalho e, ao mesmo tempo, assumir o papel de representante dos interesses do patrão, ele otimiza a exploração dos trabalhadores kaingang. Porém, a atuação do *cabeça* é motivada por outros desejos e valores que ao mesmo tempo em que contradizem – ou parecem contradizer – os interesses do capital também podem potencializar sua reprodução.

A força de trabalho indígena é, como vimos, extremamente requerida por parte dos setores capitalistas que enxergam na sua exploração uma forma mais efetiva de acumulação do capital. Nos frigoríficos do centro-oeste catarinense, são superexplorados pelas multinacionais homens e mulheres indígenas e não indígenas, a diferença colonial porém, reside na impossibilidade para os

trabalhadores indígenas de mudarem de condição. Atravessadas por um racismo estrutural, as relações de trabalho nos frigoríficos são representativas da classificação social da sociedade colonial. Como ressaltamos no início do capítulo, é a partir do despojo do território enquanto base da reprodução da vida autônoma que se possibilita e efetiva a exploração do trabalho indígena. São também múltiplas as formas que os Kaingang têm para (re)criar novas possibilidades de reprodução da vida, articulando para isso, conhecimento dos antepassados ligados a práticas como a caça e a pesca, com sua inserção no modo de produção capitalista, inclusive, a reprodução do Regime Tutelar no seio das relações sociais entre os próprios Kaingang.

No próximo e último capítulo da segunda parte desta tese, retornaremos ao território de Kandóia para aprofundarmos nas práticas elaboradas pelos Kaingang para (re)construir uma memória e identidade coletiva diante do contexto atual adverso que detalhamos anteriormente. O capítulo a seguir tem como objetivo entendermos como os diversos grupos familiares que habitam a TI Kandóia, estão se articulando, reafirmando um equilíbrio – baseado na reprodução do princípio do dualismo e da complementariedade – em vários aspectos da vida coletiva para evitar que tensões provocadas por processos históricos de (des)territorialização se intensifiquem e coloquem em perigo o processo de recuperação territorial em curso.

Capítulo 6

Construindo uma memória coletiva na luta pela terra na TI Kandóia

Lo que la cultura de los dominantes deshonra, impide u oculta, sobre todo en las culturas de origen colonial, encerradas en el laberinto de una indecisa identidad, casi siempre es aquello que los dominados hablan, sueñan o aman; sus modos de relación con las formas, con el color, con el sonido; con su cuerpo y con el mundo; todo aquello que hacen u omiten para satisfacerse o realizarse sin el permiso o el recurso a los dominantes; sus maneras de liberarse de los patrones de olvido o de memoria que se les impone como cerrojo en la jaula de la dominación. Aníbal Quijano (1990, p. 740).

Até agora, estudamos os processos de territorialização e desterritorialização assim como a exploração dos Kaingang a partir de uma análise da colonialidade do poder. Ao tomar como exemplo a trajetória dos Kaingang que habitam o território de Kandóia, ressaltamos a importância do poder tutelar para a configuração e a reprodução dessa estrutura de dominação. No capítulo 4, abordamos a importância de algumas marcas territoriais e das práticas sociais associadas a elas, assim como da memória, inclusive do despojo, como fonte para (re)criação de horizontes futuros. A iniciativa da retomada se constitui como um processo que forja as identidades dos habitantes da TI Kandóia ao redor de uma história compartilhada e de uma luta política, que como ressalta Weber (1964, apud. BARBOSA DA SILVA, 2007) pode representar lembranças mais sólidas que os vínculos baseados na cultura, na língua ou na origem³⁷⁹. Nesse sentido, a luta pela demarcação de terra, a iniciativa das retomadas e autodemarcações, assim como o crescimento do Movimento Indígena são vetores de consolidação das identidades indígenas no país, ao mesmo tempo em que estas são também engendradas por esses processos (ALARCON, 2020).

Existe, entretanto, uma multiplicidade de “identidades indígenas” que resultam de processos interativos e de relações sociais ancoradas no conflito. E estas identidades podem ser mobilizadas estrategicamente de acordo com a interação e/ou do seu contexto social e histórico (GOFFMAN, 1975). Entre os Kaingang, as pessoas se reconhecem sobretudo através da pertença a um tronco familiar: “irmã de tal, filho, sobrinha, prima de tal”, é então frente ao *outro*, ao “não Kaingang” que as identidades étnicas se significam. “Eu não me dei conta que era índia até chegar na universidade”, me disse em 2014, Aline Domingos, oriunda da TI Votouro e que na época cursava serviço social na UFRGS.

379 É nesse sentido que Max Weber fala em “comunidade política lembrada” que se constitui de lembranças e vivências marcadas por dramas sociais. É dessa maneira que a identidade étnica pode surgir como construção política e politização dos espaços cotidianos (SECUNDINO e BURITY, 2019, p. 136). No caso da TI Kandóia é a especificidade daquele grupo kaingang que se constrói e fortalece ao redor de lembranças e vivências experienciadas no tecer da luta pela terra, como aprofundaremos a seguir.

Há porém, uma classificação referente aos “índios de verdade”, *kanhgág pé*, à qual costuma ser associado um maior respeito à tradição, à cultura, à língua, resumindo, ao que os Kaingang chamam de “sistema dos antigos”. Na TI Kandóia, Cléci Shen Pinto comentou que para ela, aqueles “índios de verdade”, que mais respeitam a tradição, são os que habitam a TI Rio da Várzea. O cacique Luís Salvador, da TI Kanhgág ag Goj e o cacique da retomada Konhún Mág, Maurício Salvador, também almejam certo “retorno” ao sistema dos antigos no seu território e no do seus parentes. De forma talvez mais individual, também na TI Kandóia, são vários os Kaingang que afirmam ter como horizonte a retomada, junto com a terra, do modo de vida dos antigos.

Neste último capítulo dedicado à Terra Indígena Kandóia abordaremos os processos de reconstrução do território – sendo este invadido por colonos e fazendeiros – ao redor de uma memória que tece as identidades coletivas das novas gerações kaingang que o habitam. Esta memória social, implica, como ressalta Gondar (2005), uma seleção do que conservar em vista do porvir que se deseja. São essas escolhas que ajudam a constituição, ou (re)construção de sentimentos de pertença a uma identidade coletiva (POLLAK, 1992, p. 205) que à sua vez, se associa, como veremos, a práticas sociais, territoriais, econômicas e espirituais. Essa memória coletiva, reinventada e mobilizada no presente, reforça, como afirma Halbwachs (1997), uma coesão social a partir de uma adesão afetiva dos seus membros a um determinado grupo.

A essa memória, associa-se o território que, como vimos, se reconstrói e se reconfigura de acordo com as experiências históricas e recentes vividas pelos Kaingang. Elaboram-se assim novas formas de concebê-lo e novos modos de ocupá-lo (ALMEIDA, A. 2004). A memória coletiva se constrói associando-se ao lugar que os grupos indígenas passam a (re)habitar, nesse sentido, podemos pensar a reconstrução do território e das identidades sociais dos Kaingang de Kandóia a partir de processos de reterritorialização, como já pontuou Alexandra Barbosa da Silva (2007, p. 190). A reterritorialização requer um esforço por dar significados ao espaço recuperado, mobilizando tanto a memória histórica, em uma articulação entre as lembranças herdadas dos antigos e as do esbulho e da exploração vividas em pessoa, quanto os imaginários relacionados às representações associadas ao conceito de “índio como modelo” (RAMOS, 1992). “Provar” para o resto da sociedade brasileira que “somos índios” tem-se colocado como pauta importante para os Kaingang no sul do Brasil, muitas vezes vítimas de preconceitos que reproduzem a ideia que: “não existe mais indígenas no sul do Brasil”. Combater esse preconceito tem impulsionado o desenvolvimento de práticas e táticas para evidenciar ao resto da sociedade que os grupos kaingang são efetivamente indígenas legítimos que “merecem” seus direitos territoriais. Porém, longe de

desembocar em uma simples reprodução de imaginários, tais esforços inscrevem-se em uma busca, e até em uma pesquisa, das origens e da história³⁸⁰, e em uma revalorização de elementos que o próprio Estado brasileiro, aniquilou e buscou exterminar – e que agora, paradoxalmente, exige como moeda de troca pelo direito de acesso à terra e ao reconhecimento – mas também, na (re)construção e (re)invenção de práticas territoriais, símbolos e rituais que ao mesmo tempo em que remetem à identidade kaingang, falam sobre o contexto sociopolítico e econômico no qual os indígenas, e todos nós, estamos inseridos.

Afinal, reterritorializar o espaço usurpado é voltar a carregá-lo positivamente de referências indígenas, tanto através da revalorização de tudo o que historicamente foi desprezado, quanto em um esforço para convencer a sociedade da “veracidade” da identidade indígena das pessoas que habitam o espaço em questão. Como ressalta Barth (2000), as identidades étnicas são utilizadas para se categorizar e categorizar aos outros, é pois, nesse sentido, que os grupos kaingang se definem hoje enquanto “índio” ou “kaingang” a partir de categorias que foram impostas, carregadas de certos imaginários coloniais associados à ideia do “índio genérico”. Entretanto, tais imaginários são questionados pelos Kaingang que os ressignificam à luz de práticas sociais e territoriais inscritas em longos processos de luta pela terra e de restauração da história. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que os Kaingang forjam identidades coletivas enraizadas em trajetórias políticas próprias, também ajudam a reconstruir e redefinir auto-representações e subjetividades.

A trajetória que une os Kaingang de Kandóia e que os constitui como grupo, se inscreve também no compartilhamento da luta pelo retorno ao território despojado. É através dessa luta – que também se enraíza em uma memória histórica combativa – que a etnicidade forja seus sentidos e significados. A existência do grupo étnico kaingang é, como já apontamos, anterior à formação do grupo kaingang de Kandóia enquanto unidade sócio-étnica e política. Os Kaingang, enquanto grupo étnico compartilham uma série de práticas culturais que remetem a uma origem comum, como por exemplo, o entendimento entre todos (ou pelo menos a grande maioria) da divisão do grupo e de todos os seres entre as metades *kamé* e *kanheru-kré*. Além disso, apesar de algumas diferenças em relação às regiões, o idioma nativo é falado por muitos. Mesmo em locais onde houve uma miscigenação maior e um ocultamento da identidade, e conseqüentemente, do idioma indígena, posteriormente, os indígenas desenvolveram esforços para ensinar a língua às novas gerações em um mesmo processo de “retomada” da cultura.

380 Nesse sentido, Alarcon (2020, p. 26) traz a fala da liderança tupinambá Babau: “Nós temos que pesquisar o passado e, daqui para a frente, registrar o presente, para que ele se transforme em nossas histórias.”

No caso de Kandóia, como vimos nos capítulos anteriores, temos um grupo constituído por famílias de troncos diferentes, trajetórias históricas parecidas, porém não compartilhadas, com práticas religiosas diferentes, mas, que compartilham um idioma, uma pertença sócio-étnica reconhecida como comum por eles e pelo exterior, assim como uma memória histórica associada a essa identidade que se enraíza tanto na ética da guerra quanto na lembrança do despojo.

Trataremos de entender como os Kaingang de Kandóia se constituem como grupo – sem contudo abolir as divisões e tensões latentes existentes no interior da TI, resultado dos processos históricos de territorialização e desterritorialização que abordamos no capítulo 3 – a partir da construção de uma memória coletiva que se tece em relação a dois principais personagens cuja presença no território é até hoje significativa notadamente para a constituição das identidades coletivas. Trata-se da *kujà* Madalena de Paula que veio a falecer em maio de 2018 e de Maria Keso Kandóia, *tronco velho* do território de Kandóia, sendo, como vimos, neta do cacique Votouro. A trajetória dessas duas mulheres, uma *kamé*, outra *kanheru-kré*, uma ligada à família de Paula, outra aliada dos Fortes, uma *kujà*, a outra, ligada à liderança política, constituem-se hoje como duas importantes referências da identidade e da luta dos Kaingang de Kandóia. Assim, detalharemos um pouco da história de vida dessas duas mulheres, mas sobretudo, nos ateremos a entender como suas trajetórias de vida são vistas e interpretadas pelas novas gerações dos Kaingang de Kandóia e como elas se perpetuam e reconfiguram diante dos cenários sociopolíticos e territoriais atuais. Dessa maneira, o território de Kandóia deve ser entendido como produto histórico de processos sociais e políticos (CASIMIR, 1992; LITTLE, 2002) que inclusive segue se reconstruindo permanentemente conforme as ações e práticas sociais desenvolvidas pelos Kaingang nos diversos lugares que eles habitam.

A escolha pelos personagens que apresentarei a seguir decorre da situação etnográfica (PACHECO DE OLIVEIRA, 2009). Conforme o antropólogo, o conceito de situação etnográfica refere-se ao conjunto de relações que o pesquisador mantém com os atores sociais que intervêm no campo. Este capítulo aponta notadamente à importância que estas duas mulheres, já falecidas, têm para a (re)construção do território e das identidades dos Kaingang de Kandóia. A situação etnográfica me guiou na elaboração deste capítulo dividindo-o em 3 partes, a primeira dedicada à *kujà* Madalena de Paula, que conheci em 2014, durante uma viagem que realizei junto à *kujà* Iracema Nascimento e que tinha por objetivo dar-lhe suporte após o encarceramento de seus filhos. No decorrer dos anos, seus filhos e netos foram me revelando a importância que Madalena tem para a continuidade das práticas de cura e cuidado da saúde e do corpo, mas também, na luta pela terra.

A segunda parte é dedicada à neta do cacique Votouro, Maria Keso Kandóia, apontando assim à importância dos *troncos* para a (re)construção do território e das identidades. Foi entretanto, Malvina Fortes, ligada por relações de afinidade e parentesco à família Kandóia, que abriu-me os olhos sobre a importância da memória de Maria Keso para os processos de reafirmação da identidade, tanto dentro como fora da comunidade. A última parte é dedicada aos Kaingang mais jovens da TI Kandóia, e a reinvenção de práticas territoriais cotidianas e rituais no território despojado. As estradas, lugares de protestos e bloqueios, constituem-se também como espaços territoriais kaingang hoje em dia. Ressaltaremos assim sua importância na construção do território e das identidades que se tecem ao redor dos significados da luta pela terra e, particularmente, do movimento de retomadas.

6.1 Madalena de Paula e o poder político dos *kujà*

Madalena de Paula, da marca *rá tej (kamê)*, é filha de Prudente de Oliveira e de Josefa Pinto. Ela nasceu no Toldo Votouro aproximadamente no ano de 1947, seu pai é originário do Toldo Ventarra, local onde Madalena irá morar junto do seu marido, Batista Paulo, que, como mencionamos no capítulo 3, se tornaria um importante cacique da TI Votouro na década dos anos 1970. Ela recebeu seu poder de parte da sua sogra “Mariazinha” (Maria Farias) que pertence à mesma marca, *rá tej (kamê)*. Segundo Rogério Rosa, Mariazinha lhe entregou seu poder justo antes de morrer e a *kujà* relatou ao antropólogo (2005a, p. 328) que seus *jãgré* eram três bichinhos, o São João e o Santo Antônio. Dessa maneira, é muito provável que sua sogra Mariazinha também ter-lhe-ia repassado o *glüg* (gato do mato), Jesus e outros dois *jãgré*, conforme o mesmo autor. Ainda, Madalena de Paula informou para o pesquisador que não tinha muita certeza de seguir os trabalhos da sua sogra, mas que ela teria ficado com “dó” dos bichinhos e que desde então trabalhara com eles.

Madalena é também reconhecida dentro da comunidade por ter realizado muitos partos e curar doenças que ninguém conseguia vencer. Uma dessas doenças atingiu Nilva de Oliveira, esposa de Silmar Paulo, e seu filho Shã, hoje com 8 anos de idade. Silmar relata que quando o pequeno apresentou sinais de “falta de ar”, ele o levou até a casa de Madalena situada próxima ao riozinho *goj jũn jũn he*. A *kujà* administrou um remédio de ervas nele e o jovem se curou. Ao contrário, Nilva, sua mãe, por ser evangélica, rechaçou a cura da *kujà* e sofreu durante muitos anos com falta de ar³⁸¹.

381 Como mencionamos no capítulo 2, Nilva faleceu em decorrência do Covid-19 no hospital comunitário de Nonoi (RS) em outubro de 2020.

Desde que se tornou *kujà*, aos vinte e cinco anos, Madalena realizou em cada 13 de junho a festa do Santo Antônio, durante a qual benzia os membros da comunidade com *vēnh-kagtã*, apoiada nos últimos anos por sua filha Cleusa de Paula. Em meados dos anos 2000, Madalena e seus filhos se mudam da TI Votouro para a retomada de Kandóia, mais especificamente para o local conhecido como Votouro Velho. No território não demarcado, o acesso aos remédios *vēnh-kagtã* está cada vez mais difícil sobretudo desde que as tensões com os colonos e fazendeiros se acirraram em 2014. Porém, a maioria dos Kaingang moradores da TI Kandóia possui um conhecimento extremamente profundo tanto dos remédios quanto das suas preparações. Desde os mais jovens até os *kofá*, homens e mulheres sabem com muita precisão as propriedades das ervas, folhas e raízes que resistem no meio da devastação da floresta. A partir do início dos anos 2000, Madalena passou a atuar dentro de uma situação territorial de conflito, enxergando que o equilíbrio e o bem-estar da sua comunidade dependia também dos resultados de uma luta por seus direitos territoriais. Sua práxis xamânica tornou-se necessária também no âmbito político. Após seu falecimento em maio de 2018, quando retornei à TI Kandóia, conversando com seus sobrinhos Silmar e Zulmir Paulo, e com seu filho, o cacique da comunidade, Deoclides de Paula, eles lembraram dela como “a *kujà* que nunca faltou a nenhum protesto”.

Silmar recorda um protesto que organizaram os Kaingang da TI Passo Grande do rio Forquilha (Sananduva, RS) que visava à recuperação do seu território ancestral. Segundo o jovem, para aquele evento todas as lideranças de Kandóia haviam ido ao protesto e concordaram que deixariam Madalena em casa, “para ela descansar”, acompanhada de Leco, o motorista da SESAI da comunidade. Madalena, ao sair de sua casa para dar uma caminhada ao ar livre percebeu que todos haviam deixado a aldeia. Indignada, aprontou suas coisas, levando consigo inclusive utensílios para preparar refeições aos manifestantes, e exigiu que Leco a levasse para o local do protesto. O motorista, encurralado pela *kujà* indignada, telefonou para Deoclides, que não teve outra opção senão voltar a Kandóia para buscá-la e levá-la até a retomada de Passo Grande do rio Forquilha, onde finalmente juntou-se ao resto da comunidade tornando-se parte do protesto.

Outro exemplo em que pude observar a ligação da *kujà* com a luta pela terra foi durante a retomada de uma parte da TI Kanhgág ag Goj (Vicente Dutra, RS), em julho de 2016 liderado pelo cacique Luís Salvador. Nessa ação de retomada, surpreendi-me ao ver Madalena no local, pois era notório entre os presentes os perigos dessa iniciativa e o esforço físico que demandava a ocupação, algo que, a princípio, não condizia com a idade avançada da senhora. Ao encontrá-la perguntei ingenuamente: “Você veio até aqui?”, e ela me respondeu indignada com minha pergunta fora de

lugar: “Claro! Como que eu não vou estar aqui! Estou aqui junto com meus filhos, lutando!” Esses exemplos testemunham um esforço considerável da própria *kujà* para se manter ativa na luta travada pelos membros de sua comunidade, ressaltando assim a importância de sua presença na ação política, na retomada e no processo de demarcação de terras (MARÉCHAL, 2019b).

É interessante notar que os esforços de Madalena não são ligados somente a uma ação político-xamânica direcionada para os atores responsáveis pela demarcação das Terras Indígenas (FUNAI, Ministro da Justiça, INCRA), mas também para os membros da sua comunidade. Esse esforço inscreve-se num processo de legitimação e reconhecimento da práxis da *kujà*, antes de tudo, no seio do seu povo, incentivado a (re)considerar a importância da sua presença nesses atos políticos. Pelo que parece, essa chamada de atenção que a *kujà* deu para os membros de sua comunidade teve os efeitos desejados. Por um lado, ela esteve presente durante a retomada da TI Kanhgág ag Goj que durou mais de duas semanas, por outro, a memória dos seus filhos e sobrinhos expressa a importância do papel político da *kujà*, pois a primeira lembrança dela ao narrar sua vida se resume no fato dela “não ter faltado nenhum protesto”³⁸².

No entanto, a práxis xamânica de Madalena de Paula, parece ter se enfraquecido concomitantemente à dificuldade de acesso ao domínio da floresta. A partir de 2014, tornou-se mais difícil para ela coletar os *věnh-kagtã* sem ser intimidada pelos fazendeiros e colonos. Além disso, a *kujà*, em 2016 com já mais de 69 anos, começou a perder a visão, doença que, como ressalta R. Rosa (2005a) atinge particularmente os *kujà*, pois seu poder é associado principalmente a esse sentido. A *kujà* estava preocupada com repassar seu conhecimento e seus *jãgré* para alguém da comunidade, como o indica Zulmir Paulo:

O que ela está hoje declarando, pensando, no momento que ela parar de trabalhar seria ela repassar para alguém da família, para essa pessoa fazer o mesmo trabalho que ela fez até hoje. Que é curar as pessoas com medicamentos do mato, benzer as pessoas quando elas vêm e que estão com problemas. Que ela é uma *kujà* e o que ela está falando hoje é que ela vai repassar para alguém da família para dar continuidade para ter um *kujà* aqui sempre aqui dentro do Kandóia, da nossa aldeia aqui. (Zulmir Paulo, abril de 2017, TI Kandóia).

Em relação à transmissão do seu poder, ainda hoje os *jãgré* da *kujá* não se manifestaram para ninguém. Na comunidade, muitos afirmam que é sua filha Cleusa que foi escolhida para seguir os trabalhos de Madalena. Outro possível futuro *kujà* é Zulmir Paulo, sobrinho de Madalena, que atuou durante muitos anos como agente de saúde indígena na comunidade. Zulmir revelou que seu sonho era ser *kujà*, que ele já tinha “vivido e visto muitas coisas” e que Madalena tinha-lhe ensinado

382 O vínculo entre xamanismo e luta pela terra foi exemplificado por vários autores como aprofundaremos no próximo capítulo.

muito sobre os remédios da floresta. Porém, tanto Zulmir, quanto Cleusa, afirmam que sem a manifestação dos *jãgré*, não podem assumir esse cargo. Os dois potenciais futuros *kujà* pertencem à metade cosmológica *kamé* e os dois são solteiros, dado interessante se retomamos os apontamentos de Rogério Rosa (2011), segundo os quais a relação entre o *kujà* e seu *jãgré* pode ser marcada por um vínculo matrimonial e pela prática do celibato³⁸³.

Atualmente, dois anos após o falecimento da *kujà*, a comunidade de Kandóia encontra-se sem um(a) *kujà* definida. Os “bichinhos” da *kujà* Madalena não se manifestaram ainda para nenhum dos futuros potenciais *kujà*. Entretanto, isso não implica que a práxis xamânica no seio da comunidade esteja ausente. O conhecimento profundo que os membros da comunidade possuem constitui-se como o pilar da continuidade dessa práxis baseada na relação com o domínio da floresta. Como ressalta Pimentel (2012, p. 141) em relação aos *karaí* entre os Kaiowá: “é a própria manutenção das práticas xamânicas, segundo eles [os indígenas], que pode dar alguma chance à sobrevivência dos próprios *karaí*”. Incontestavelmente, os aprendizados e legados deixados por Madalena de Paula formam um conjunto de saberes e conhecimentos compartilhados entre os membros da comunidade de Kandóia, principalmente os da sua família, que, mesmo com dificuldades, se empenham em reproduzir, atualizando-os, de acordo com as experiências vividas. Dessa maneira, Madalena de Paula tornou-se um verdadeiro símbolo associado à identidade dos membros da comunidade de Kandóia. Sua memória está presente nas ações coletivas, nas relações que seus filhos, sobrinhos e netos tecem com o território, notadamente, mas não somente, no âmbito da floresta.

Veremos agora como a memória de Madalena se inscreve e vive no território recuperado, ainda em conflito com os moradores não indígenas da região, mas também nas ações e práticas sociais e cotidianas dos membros da comunidade, o que contribui para a formação e consolidação das identidades coletivas. Para isso, iniciaremos com a continuidade que Cleusa, sua filha, está dando às suas práticas. Logo, veremos através das ações e atividades dos irmãos Zulmir e Silmar Paulo, como os saberes de Madalena se inscrevem em práticas territoriais renovadas que fortalecem o território de Kandóia e o afirmam como *kaingang*. Para finalizar, abordaremos a relação xamânica que Madalena teceu com outras *kujà*, notadamente nos últimos anos com Iracema Gãh Teh Nascimento e veremos assim a importância dos *kujà* para o fortalecimento e a união do grupo em momentos de dificuldade e tensão política.

383 Segundo Crépeau (1997) e R. Rosa (2011), esse casamento acontece na floresta quando o *jãgré* introduz no corpo do *kujà*, sobre cada axila ou em seu peito, sementes chamadas *kaáfei* que instaurariam a união conjugal entre os dois.

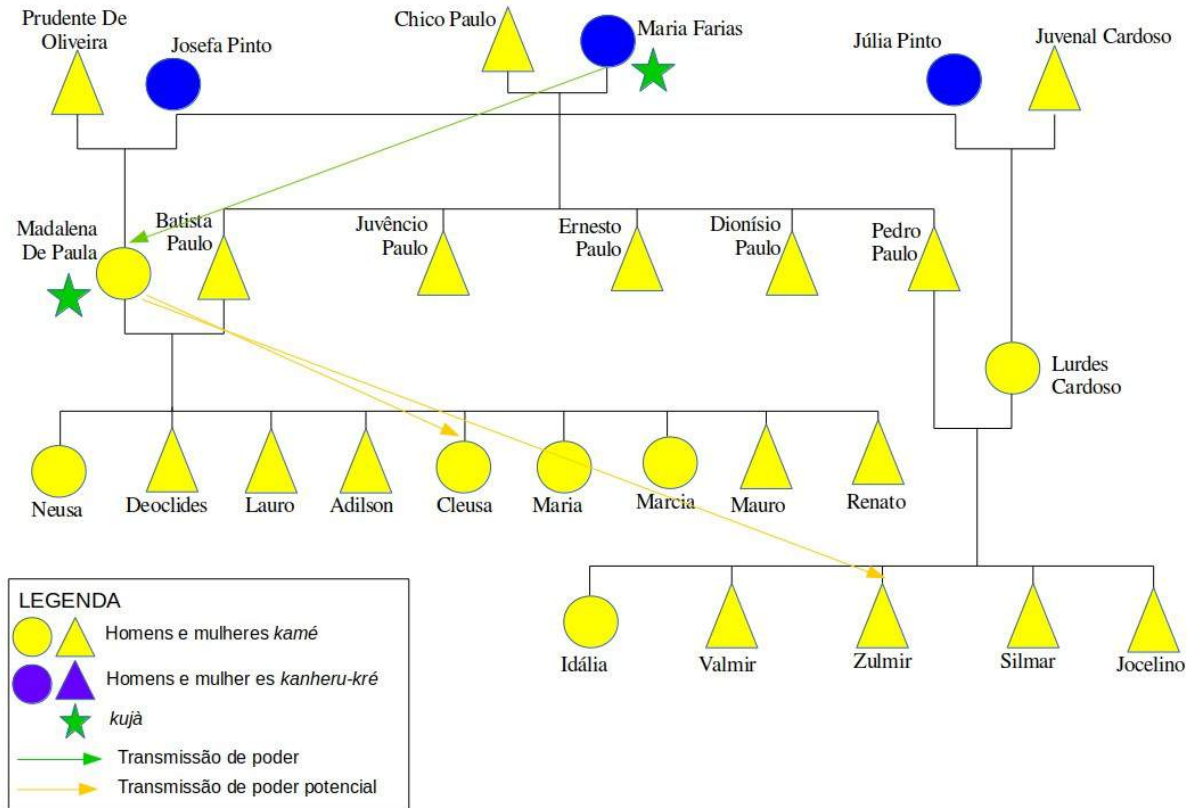


Diagrama de parentesco 15. Relação de parentesco entre *kujà* e potenciais *kujà* na TI Kandóia - Elaborado pela autora.

6.1.1 Cleusa de Paula: Aguardando os *jãgré* e aconselhando os parentes

Fiquei sabendo que Cleusa era a “aprendiz” de Madalena por outros membros da comunidade que me comentaram que ela era quem estava acompanhando a *kujà* nos seus trabalhos. Efetivamente, Cleusa além de morar junto com sua mãe, Madalena, em uma casinha de madeira perto do riozinho da retomada de Kandóia, a ajudava na realização da festa de Santo Antônio a cada 13 de junho. Seus primos, suas irmãs e cunhados são os e as que me relataram que seria ela quem seguiria os passos de Madalena para cuidar das pessoas da comunidade. Cleusa, porém, mais discreta em relação ao assunto, me comentou que teria que esperar os *jãgré* se manifestarem. Afirmou também que o poder de *kujà* da sua mãe deveria ser repassado a um dos seus filhos e que até isso acontecer, ela não pode afirmar que é “a escolhida”³⁸⁴.

384 Na sua tese de doutorado, Rogério Rosa (2005a), explica que a formação dos *kujà* se realiza em três etapas. A primeira é ligada à transmissão e ao acompanhamento dos conhecimentos, logo, o corpo do futuro *kujà* deve ser fortalecido através de rituais de banhos (banhos de ervas) e a terceira passa pelo fortalecimento do sangue que implica um endurecimento do caráter. Após essa primeira formação, os aprendizes tomam contato com seus *jãgré*, uma relação

Cleusa é uma mulher solteira de 40 anos. Seus filhos não moram com ela. Durante os protestos, assim como durante as temporadas de trabalho fora da aldeia (colheita de maçã e de cebola), ela trabalha para os membros da comunidade como cozinheira. Mesmo que até agora nunca tenha afirmado que será ela a próxima a ocupar o cargo de *kujà*, os integrantes da comunidade, principalmente seus primo/as, irmãos/irmãs e cunhado/as, a colocam desde já no papel, senão, de *kujà*, de conselheira. Segundo Cleusa, o poder de Madalena será repassado a um dos seus filhos quando ela estiver pronta, conforme me relatou em dezembro de 2019: “ela irá aparecer como *tóg*³⁸⁵ de alguém, como guia, para indicar quais são os remédios para usar, porque é ela que sabe, vai chegar o momento dela cuidar de todos nós”.

Cleusa também ressalta a importância da dimensão do “segredo” em relação à prática xamânica. Como ela mesma aponta: “tem um tempo para tudo, e ainda não chegou o tempo para contar, temos de esperar ela [Madalena] se manifestar, ela vai guiar nós”. Embora Cleusa seja considerada como a legítima sucessora de Madalena pelos membros da comunidade de Kandóia, ela não se assume como tal até receber um sinal da falecida Madalena. Assim, Cleusa também fica no aguardo para iniciar a realização de rituais coletivos como a festa de Santo Antônio, ou de banhos de erva e fumaça. Além disso, Cleusa aponta que Santo Antônio não era o único *jāgré* de Madalena, e que os mais poderosos eram ligados ao domínio da floresta, mas que ela tem que aguardar para ver se eles se manifestam para ela poder seguir os trabalhos da sua mãe.

Ainda, Cleusa relata que sua mãe, além de conhecer os *vēnh-kagtã* necessários à cura das doenças visíveis e invisíveis que atingem os Kaingang, compartilhava seu conhecimento com as pessoas que ficavam doentes e com seus próximos. Isso é o que possibilitou que muitos jovens kaingang possam hoje seguir realizando rituais de cura e utilizando, com certa autonomia, os *vēnh-kagtã* que ainda crescem no seu território. Ademais, Cleusa comenta que sua mãe era uma grande conhecedora e professora das danças populares gaúchas: “ela sabia dançar todas as músicas”. Os bailes, espaços onde são realizadas as danças mencionadas por Cleusa, tornaram-se importantes lugares de socialidade entre os Kaingang, onde o papel dos *kujà* pode também se revelar significativo, notadamente no que tange à canalização ou ajuda no controle dos efeitos das bebidas alcoólicas. A mesma Cleusa durante os bailes que frequentei na TI Kandóia ou mesmo nas

que pode tomar, como apontamos, a forma de um casamento ritual (CRÉPEAU, 2000; ROSA, R., 2005a).

385 *Tóg* é uma palavra kaingang para se referir ao princípio de animação, é comumente traduzido como “alma”, “dono” ou “entidade mestra” (ROSA, R., 2014). Todos os elementos na terra possuem *tóg* - *kanhkātóg* é o mestre do céu (Deus), *rátóg* o mestre do sol, *kysātóg* o mestre da lua etc. Jorge Kagnãg Garcia mencionou a Rogério Rosa que cada *kujà* possui um *jāgré* que é também um *tóg* (mestre) ou seja que a entidade mestre da espécie que representa. Se *mīgtóg* é o *jāgré* de um *kujà*, este corresponde ao mestre dos *mīg*. (ROSA, R.; CRÉPEAU, 2020, p. 65).

plantações de cebola, estava sempre presente e atenta para evitar o estouro de conflitos. Aconselhava os jovens que manifestam emoções tais como raiva e violência e consolava os que exaltavam tristeza, compartilhava a cerveja mas nunca ficava fora de controle dela mesma.



Fotografia 88. Cleusa de Paula cozinhando durante a retomada de Kanghág ag Goj (TI Rio dos Índios, Vicente Dutra, RS), julho de 2016 - Clémentine Maréchal.

O papel de Cleusa em relação ao resto da comunidade me chamou a atenção de forma ainda mais significativa durante o trabalho de campo nas plantações de cebola. Já sabia da sua fama por ser a provável sucessora de Madalena embora ela sempre tenha manifestado muita discrição em relação ao tema, pois, é muito pouco comum que um *kujà* se vanglorie da sua posição, isto seria muito malvisto por parte do resto dos integrantes do seu grupo além dos *jãgré* que, ressaltamos mais uma vez, são os verdadeiros conhecedores. Na práxis xamânica kaingang, os *kujà* costumam ser mediadores entre mundos e seu poder deve-se sobretudo à conexão com os *jãgré* que o escolheram e a quem devem fidelidade e respeito. Entretanto, os *kujà* (ou aprendizes) compartilham, a meu ver, códigos e práticas que os tornam facilmente identificáveis pelos outros Kaingang integrantes de uma mesma comunidade. Durante a minha estadia em Ituporanga, notei que Cleusa assumia um papel importante para a coesão da turma de trabalho:

Cleusa tem “jeito” de *kujà*. Ela disse que desde pequena é assim do jeito que ela é, cuidadosa, reservada e atenta, da mesma forma que Iracema tinha me comentado, que passava horas debaixo das árvores meditando quando era criança. Cleusa é solteira há anos, ela compartilha uma cerveja sem nunca ficar bêbada, ela é silenciosa mas sempre aberta para acompanhar e aconselhar as pessoas. O outro dia, após uma briga com sua esposa, Mai, que nem é do seu grupo familiar, foi falar com ela para ser aconselhado. Lhe

perguntou o que ele deveria fazer e ela tomou tempo para orientá-lo. Além disso, ela cozinha para todo mundo e em troca recebe o pagamento, ou seja, são os próprios Kaingang que pagam ela por seu trabalho de cozinheira. Isso ressalta o quanto todos eles dão valor a seu trabalho e para ela. Ela também fez chá de ervas para quem estava passando mal nas plantações. Aos olhos dos outros Kaingang, ela é uma referência. Seja quando buscam conselhos, seja para receber remédios ou conselhos relacionados com doenças físicas. E nunca vi ninguém brigar com ela, vi ela ficar brava, mas quando isso acontecia, simplesmente ia embora, sem elevar a voz. As pessoas não gostam de brigar com ela, parece ser uma pessoa respeitada por todo mundo. (Extrato do meu diário de campo em Ituporanga, dezembro de 2019).

Cleusa não recebeu os *jãgré* de Madalena que ainda não se manifestou nos seus sonhos. É provável, devido ao período de até dois anos de “luto” – tempo necessário para afastar os *kuprĩg* dos falecidos das pessoas vivas – que Cleusa demore ainda um pouco para se assumir definitivamente como *kujà*. É também possível que ela nunca ocupe oficialmente o cargo de *kujà*, pois, como ressaltou Cleusa, Madalena se empenhou em ensinar para todos seus próximos, além das pessoas que ela curou, os conhecimentos que os *jãgré* lhe deram. Dessa maneira, muitos jovens da TI Kandóia possuem conhecimentos relativos aos *vẽnh-kagtã* e também aos cuidados necessários para se proteger dos *vẽnh kuprĩg korég* (espíritos ruins) e das doenças invisíveis. Porém, Cleusa é reconhecida pelos integrantes da comunidade de Kandóia, e sobretudo pelos que não são evangélicos, como uma conselheira. Seja atuando na mediação entre seres humanos ou entre seres humanos e extra-humanos, o xamã é antes de tudo um mediador. Preocupado com o bem estar das pessoas (LANGDON, 1996, p. 28), sua atuação pode ser dirigida também ao estabelecimento ou ao fortalecimento da coesão de um determinado grupo. Tendo um considerável poder para influir nas relações, o/a *kujà* pode ao contrário também provocar e fazer estourar disputas entre diferentes grupos.

Atualmente na TI Kandóia, outras pessoas caminham sobre os passos de Madalena de Paula, inspirando-se nos seus ensinamentos para fortalecer o território kaingang e seus habitantes. Seus sobrinhos, Silmar e Zulmir Paulo³⁸⁶ dão continuidade a seus conhecimentos seja através da realização de festas e rituais associados ao fortalecimento da “cultura”, seja na prática cotidiana da coleta, fabricação e do consumo de *vẽnh-kagtã*, ou ainda no fortalecimento da ligação entre política e xamanismo nos protestos ou nas retomadas de terra. É o que acompanharemos a seguir com a descrição de uma parte da trajetória dos dois irmãos, Silmar e Zulmir Paulo.

386 Conforme a árvore genealógica, Silmar e Zulmir são sobrinhos de Madalena, porém, eles sempre a chamaram de avó.

6.1.2 Silmar e Zulmir Paulo: Coletivizar os ensinamentos, sentir no corpo e lutar pela terra

Silmar e Zulmir Paulo são duas pessoas que moram na TI Kandóia e com quem teci importantes laços de amizade durante esses últimos anos. Apesar dos dois serem muito diferentes, eles mantêm uma ligação muito forte com a *kujà* Madalena e reconhecem que muito dos saberes que eles possuem provêm dos seus ensinamentos. Além de Madalena, a avó materna de Silmar e Zulmir, Maria Farias, também era *kujà* e foi ela que entregou seu poder para Madalena. Dessa maneira, os jovens são ligados a uma tradição xamânica familiar muito forte e hoje, na TI Kandóia, continuam desenvolvendo práticas ligadas aos ensinamentos das *kujà*, reatualizando-as conforme os avanços do agronegócio na região, a perpetuação do despojo, mas também, articulando-as com um contexto político no qual as identidades étnicas e os imaginários a elas associados, se ressignificam. O papel do *kujà* (ou pajé de forma geral no contexto brasileiro), tem se transformando em uma figura importante na luta pelo território constituindo-se assim como um pilar dos imaginários travados na “consciência étnica”³⁸⁷. Veremos primeiramente como os ensinamentos de Madalena se enraízam nas práticas territoriais e sociais de Silmar, que reatualiza seus conhecimentos articulando-os com o contexto social e econômico regional. Em relação a Zulmir, sua prática xamânica se enraíza no sentir no corpo e nos sonhos. Essa se comunica assim com a realização de curas de outros e outras *kujà* como as proporcionadas por Iracema Nascimento. O jovem, que se identifica como “meio *kujà*”, traz para sua comunidade certa continuidade no cuidado e atendimento dos Kaingang, conectando seus saberes com a dimensão da luta pelo território que afeta a todos os integrantes da comunidade.

Silmar: A força guerreira da floresta e a potência do coletivo

Silmar Paulo, como muitos Kaingang, é um grande conhecedor dos remédios da floresta e me ensinou em diversas ocasiões várias receitas assim como dicas para se cuidar, proteger e curar. Como vimos anteriormente, o desmatamento no território dos Kaingang invadido pelos fazendeiros devastou boa parte da região. As antigas florestas de araucárias onde o cacique Votouro morava foram substituídas por plantações de soja que se estendem sobre quilômetros. Porém, ainda resistem alguns espaços de floresta que Silmar e muitos outros Kaingang frequentam longe dos olhos e das pistolas dos colonos. Segue um extrato do meu diário de campo em 22 de agosto de 2017.

387 Refiro-me em particular aos últimos ATL onde foi ressaltada, em diversas falas e/ou expressões rituais durante os eventos, a importância da prática xamânica para o fortalecimento da luta indígena. Além disso, um xamã como Davi Kopenawa, que se tornou uma grande liderança inclusive no nível internacional, ajudou a reforçar a associação entre xamanismo e luta dos povos indígenas. (KOPENAWA; ALBERT, 2010; MARÉCHAL, 2019b)

Atravessamos o riozinho, dizem os Kaingang que a água dele já não está boa, que está contaminada. Depois cruzamos os arames do Oltramari, o fazendeiro que mora ali, e caímos na sua terra. Esse fazendeiro tem o mesmo nome que a avenida principal do município de Faxinalzinho. A primeira vista, ele tem bastante terra, passamos por um galpão, nos encontramos com suas ovelhas, atravessamos suas plantações de trigo e enxergamos pasto no horizonte. Parece que ele cria gado. Depois de caminhar por uns 300 metros, entramos num pedaço de mato, Silmar relatou que os *fóg* derrubam as guajuviras e as vendem às madeiras. [...] Ele me mostrou vários remédios, até as folhas que os *kujà* usam para tirar o “malfeito”. Da casca de anta ele tirou 7 pedaços porque “é o número da sorte”. Me fez mastigar a folha da casca de anta e fiquei com a língua paralisada! Buscamos o cipó Mil Homens e não o encontramos, mas Sil me mostrou o cipó São João. É esse o cipó que tem uma água “venenosa” que os Kaingang usam para pegar o peixe, como uma armadilha. Na volta, pegamos outro remédio, banhado na água, esse serve para fazer banho de olho e melhorar a vista. Tem que pegar e limpar bem ele na água corrente. Somente se pode fazer esse banho na água do rio e não em água parada nem na água da torneira. Cada um de nós, eu, Silmar e sua esposa Nilva, descemos no riacho e limpamos nossos olhos. De volta à casa, Silmar cozinhou a casca de anta em água, diz que é bom para tudo: para limpar o sangue, e que melhora a sexualidade do homem! Ele me contou que até os homens *fóg* velhos pedem esse remédio para ele: “É que nem a pílula essa que vendem na farmácia, Viagra acho que é...”, brincou. Me mostrou também a canela, o alecrim velho, o angico, uma folha que se passa nas crianças para elas poderem subir nas árvores. (Extrato do meu diário de campo, agosto de 2017).

O remédio a base da “casca de anta” e de mel que Silmar prepara é conhecido entre os Kaingang por “limpar o sangue”. Como ressalta Silmar, o sangue é o que regula a pessoa, quem tem sangue forte, tem um pensamento forte. Dessa maneira, o remédio de casca de anta ao limpar o sangue, fortalece também o pensamento. No local conhecido como Votouro Velho, são vários os pontos onde a casca de anta é retirada pelos Kaingang. No território invadido pela família Bianchi, as árvores são marcadas pela passagem dos Kaingang que retiram pedaço da sua casca para cuidar da sua saúde, porém, conforme comenta Silmar, a extração da casca deve ser feita de forma muito cuidadosa, e nunca se deve retirar mais do que necessário:

Esse aí é porque todo mundo usa, todos nós usamos, lembra que eu te falei que ele é bom pro sangue, para a energia, todo mundo usa não é só eu. Mas, mais do que isso [mostrando um pedaço de aproximadamente 5 cm], não pode, tem que tirar no máximo um pedaço assim dessa madeira. Esse aqui o povo que não é índio não conhece, eles vêm procurar em nós porque ele é muito bom para o que é sangue ruim. As vezes vamos dizer que teu sangue num clima não se adapta, por exemplo meu piá, dependendo do lugar, o clima não acerta no corpo, tipo meu piá: aqui o clima é bom para ele, lá em Santa Catarina ele tem alergia por causa da terra de areia aí sempre levava isso para ele. (Silmar Paulo, dezembro de 2019, TI Kandóia – área invadida pela família Bianchi).

Existe uma forma particular para preparar o remédio. Primeiro solicita-se a autorização da árvore para retirar sua casca e, logo, utiliza-se uma forma específica para cortá-la: deve-se realizar sete cortes diferentes na árvore, todos mais ou menos do mesmo tamanho, tomando muito cuidado para não se retirar mais casca do que o necessário. Segundo a *kujà* Madalena de Paula, a busca por remédio *vēnh-kagtã* nunca poderia acontecer nas sextas-feiras. Quando perguntei o motivo, Silmar se contentou em me dizer que era perigoso sair na sexta-feira porque se corria o perigo de

“desaparecer”. Insistindo um pouco, ele me comentou da existência de seres extra-humanos perigosos que rodeavam o mato todas as sextas-feiras. Esses seres, mencionados como “lobisomens³⁸⁸”, segundo Silmar, seriam oriundos de Ventarra e teriam lutado contra seus antepassados em batalhas sangrentas. Rodrigo Venzon, em uma comunicação pessoal me comentou que a *kujà* Maurícia Vitorino, conhecida também como Morixa e que morava na TI Nonoai, no setor Bananeiras, conseguiu impedir a transformação de um jovem em lobisomem.

Como testemunha a existência de lobisomens no xamanismo kaingang, é interagindo historicamente com outras mitologias, apropriando-se delas, reelaborando-as e entrelaçando-as com os conhecimentos dos seus antepassados que os *kujà* reatualizam sua prática xamânica. Hoje, os ensinamentos de Madalena de Paula são colocados em prática com muito respeito pelos jovens da comunidade que também reconfiguram a práxis xamânica à luz de suas experiências, inclusive dos conflitos e das relações de poder assimétricas que se expressam de forma significativa na região. Além disso, os conhecimentos de Silmar são relativos ao uso e ao cuidado da floresta e das pessoas que a habitam. São assim pontos-chaves para entender a relação que os Kaingang mantêm e desenvolvem com seu território. Todas as referências e os conhecimentos de Silmar ressaltam a importância da floresta para a vida e a reprodução social dos Kaingang. Aliás, até os não indígenas são ávidos dos remédios do mato elaborados por ele, exemplo sintomático das contradições que os Kaingang vivem nessa região. Seu território está sendo devastado pelas mesmas pessoas que os pedem remédios realizados a base das ervas e plantas que eles mesmos destroem.

No mesmo local onde encontramos casca de anta também se impõem as árvores conhecidas como *timbó* que são utilizadas para a fabricação de porretes, conforme relata:

Na verdade para nós o timbó. É uma arma, tipo quando a gente vai para uma luta, numa retomada, ou com os próprios fazendeiros, a gente faz cassetete com isso aí. Esse dá um quebra-pau aí e ele é um veneno, tu toma uma cacetada disso, tu vai penar, ele te machuca tudo, tu não vai servir mais para nada, ele dá dor, fica muito doído.... Tomar porretada disso aí é um veneno, a gente usa para defesa (Silmar Paulo, dezembro de 2019, TI Kandóia, área invadida pela família Bianchi).

Neste mesmo local, Silmar também mostra um cipó pequeno que se encontra no tronco da guavirova. Ele relata que, por ter uma forma de unha de gato que consegue se agarrar a tudo, ele é dado às crianças para elas se tornarem boas trepadoras: “É um remédio para nós que gostamos de subir bastante em árvore, em pinheiro essas coisas, pulava criança pequena, todos eles dão trepador que não têm medo.” Os *vēnh-kagtã* que se encontram no território têm, como vemos, um

significado profundo ligado à memória dos antepassados³⁸⁹, mas também, ao tecido histórico que se criou, interpreta e ressignifica hoje. Silmar nos mostrou no território expropriado, a casca de anta, um remédio que fortalece o sangue e o pensamento. Ele busca também o *kāgtosa*, o timbó, a madeira que serve para fazer cassetete, e o cipó para as crianças saberem trepar nas árvores. São três remédios associados à força dos Kaingang; o fato desses três remédios serem recuperados no território invadido por um colono me parece bastante significativo. Ao cortar pedaços de casca de anta, colher o cipó da guavirova ou cortar a madeira do timbó, os Kaingang reterritorializam o espaço que foi expropriado anteriormente. O preenchem de significados que se originam tanto nos ensinamentos dos *kujà* (qual remédio usar e como prepará-los), quanto nas suas referências históricas e éticas. Para Silmar, as referências associadas à força, ao combate e à potência guerreira dos Kaingang está no centro da sua relação com o território, pelo menos neste contexto do território despojado. Nesse sentido, para ele, *rekaingangizar* o território, para parafrasear Zaqueu Claudino (2015), passa por reencontrar e valorizar os *vēnh-kagtã* que associam os Kaingang a um povo guerreiro. Este exemplo ressalta assim a associação entre território e identidade. Ao reconhecer tais remédios, associá-los à força, *tár*, e ensiná-los para as futuras gerações, Silmar reconstrói uma identidade dos Kaingang de Kandóia que se enraíza em práticas territoriais dos seus antepassados, em uma memória do despojo e sobretudo, na potência guerreira do seu povo.

389 Kagrër (1997, p. 155-157) também traz vários exemplos de remédios utilizados pelos Kaingang no intuito de fortalecer o corpo: “Os velhos kanhgág esmagavam as folhas das ervas torradas usando pedras, e, durante o esmagamento ritual, os velhos cantavam e pediam para que os remédios deixassem as suas crianças fortes como a pedra que usavam e que suas crianças tivessem uma vida como a da pedra que nunca morre. [...] Ao se lavarem no rio antes dos pássaros, as crianças pegavam toda a força que vinha da correnteza de água pura, porque depois que os pássaros bebessem e se lavassem na água, toda a força era deles e assim deixavam a água contaminada para quem a usasse depois para criar grandes guerreiros [...] Para que não ficassem dorminhocos, era usada uma planta chamada *nhy*, que geralmente nasce dentro da água. A criança deveria levantar-se de madrugada, colher estas plantas da água com as mãos antes do sol surgir, esmagá-la com as palmas das mãos e lavar o rosto, misturando a planta esmagada com a água.”



Fotografia 89. Silmar Paulo caminhando em direção ao mato. TI Kandóia, área invadido pela família Oltramari, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 90. Silmar Paulo retirando casca de anta. TI Kandóia, área invadida pela família Oltramari, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 91. Silmar mostrando o remédio para limpar os olhos. TI Kandóia, área invadida pela família Oltramari, agosto de 2017 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 92. Silmar Paulo mostrando o cipó agarrado da guabioba, TI Kandóia, área invadida pela família Bianchi, dezembro de 2019 - Clémentine Maréchal.

Silmar gosta de repassar seus conhecimentos para as gerações mais novas ou mesmo para pessoas “de fora da comunidade”. Ele costuma receber visitas, sejam kaingang ou não, como no caso de Daniel – aliás “Negão” – que voltou conosco após a temporada de trabalho nas plantações de cebola em finais de dezembro de 2019 e que até hoje mora junto aos Kaingang. Silmar busca coletivizar seus conhecimentos diversos através de várias iniciativas. Ele organiza times e campeonatos de futebol, grupos de danças e expedições no mato, notadamente com os homens jovens e crianças da TI. Até a organização da turma de trabalho em Ituporanga pode ser entendida como uma iniciativa que, apesar das condições deploráveis de trabalho, atua como elemento unificador e de coesão do grupo.

Além disso, a relação com *nãn*, a floresta, faz referência ao modo de vida dos antigos e seu tempo, o *vãsy*. Em início de janeiro de 2020, Silmar me levou para conhecer alguns locais da TI Votouro onde ele cresceu. Foi com um tom um pouco desafiante que Silmar me convidou para acompanhá-lo no mato: “Nós vamos lá, vamos ver quem consegue sobreviver no mato, como faziam os antigos, a gente vai sem nada, só de facão mesmo, vamos ter que se virar para comer e dormir.” A ideia do desafio de Silmar era me mostrar a forma como os antigos viviam. Pescando, caçando e colhendo o que encontrávamos no campo e na floresta; conhecendo as folhas, ervas e raízes para ficar mais fortes; e dormindo na beira do fogo de chão. Entusiasmada para enfrentar tal desafio, arrumei minha mochila levando apenas uma rede, um isqueiro, um pouco de água e um facão conforme as indicações do meu guia. Chegando na casa de Silmar, encontrei ele e o nosso parceiro de viagem, “Negão”, e vi que levavam na mochila 1kg de farinha e 2 litros de banha de porco. Foi no segundo dia de 2020 que começou nossa “aventura” no mato, conforme as palavras de Silmar. No decorrer do caminho, Silmar ressalta a existência do alecrim do mato cuja folha é utilizada pelos *kujà* para a elaboração de remédios e realização de rituais. De acordo com o jovem, a folha do alecrim do mato consegue tirar o mau olhado. De noite, acampamos na beira do rio dos pássaros, *sesĩ ag gój*, onde pescamos utilizando a técnica tradicional dos Kaingang. Batendo o cipó *mrũr* com pedra ou com o timbó, escapa-se uma aguinha do cipó que irá adormecer os peixes tornando o processo de pesca mais fácil. É com facão, faca ou mesmo a mão nua que pescamos nossa janta. Silmar comenta entretanto que essa técnica não pode funcionar se a esposa do pescador está grávida, conforme relata: “Quando a mulher está grávida o *mrũr* não funciona porque o peixe não morre, e quando é o pai da criança que está na barriga da mãe que usa o *mrũr* também não funciona.” Silmar deplorou, porém, a baixa da intensidade do curso do rio: “Antigamente, era muito maior o rio, tinha muitos peixes, agora, deve ser porque está tudo poluído, não tem nem água.” No

caminho, entre muitas árvores que ele menciona, nos mostra um cipó gigante que se usa para curar a dor nas costas: “O finado pai dizia para nós que esse aqui, é o cipó que é bom para quem sofre da coluna. Tu cozinha ele na água. Ele tem forma parecida com a coluna, cozinha ele na água pedaço por pedaço”.



Fotografia 93. Cipó que se utiliza para cuidar da coluna, TI Votouro, janeiro de 2020 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 94. Silmar batendo o cipó *mrūr* com o *timbó* para pescar. TI Votouro, janeiro de 2020 - Clémentine Maréchal.

Na entrada da floresta, Silmar nos deu um alho que devíamos levar conosco para afastar as cobras, evitando que elas sentissem nosso cheiro. O alho faz provavelmente referência a uma incorporação de aspectos ligados à religião católica no seio das práticas xamânicas kaingang³⁹⁰.

Silmar menciona também a existência de uma cobra que protege uma cascata na TI Votouro na qual ele nos levou, foi a primeira vez que o jovem chegou na cascata. Silmar relatou antes do dia da nossa viagem: “Nunca fui lá, as pessoas que passaram por lá, se não me engano, parece que tem assim, dizem que na lenda, que é uma cobra que protege lá e diz que é difícil chegar lá só que nós, não estamos chegando para explorar, para incomodar.” Quando finalmente chegamos na cascata, ele comentou:

Aquí que é a cascata do *ka nor mág* que na história da lenda diz que a gente, diz que aparecia uma cobra. Eu nunca vim até aqui, só hoje, eu tentei. Essa é a história que o pai nosso contava e diz que para algum pessoal essa cobra apareceu por aqui mesmo nessa cascata aí diz também que apareceu uma estátua de uma santa aqui também, apareceu por umas pessoas também. Eu queria tanto chegar é a primeira vez que eu chego aqui. (Silmar Paulo, TI Votouro, janeiro de 2020).

390 Nesse sentido, Rogério Rosa (2005a) identifica a modificação do que ele chamou: “complexo xamânico sistema *kujà*” a partir do século XIX em base a mudanças estruturais ligadas tanto aos impactos da presença das igrejas católicas nos aldeamentos e Toldos kaingang quanto à derrubada da floresta, entretanto, o antropólogo afirma que o “complexo xamânico sistema caboclo” mantém uma ideologia xamânica, mesmo que incorpore elementos ligados ao catolicismo (ROSA, R., 2005a, p. 276).

Há na história kaingang uma série de narrativas relacionadas com as cobras, e particularmente com uma cobra com asa, chamada *pyntfer*, mencionada nas dissertações de mestrado de Juracilda Veiga (1994, p. 90-91) e Rogério Rosa (1998). Essa narrativa faz referência a uma cobra com asa que se encontrava no mato e que devorou um Kaingang que caçava com seu *jamré* após ter fugido dos conflitos com os brancos. O *jamré*, ficando bravo com a morte do seu companheiro desenvolveu toda uma estratégia para matar a cobra com asa, assim como sua companheira *tiréngrefi*³⁹¹. A *kujà* Iracema Nascimento assim como Malvina Fortes me comentaram em momentos distintos, da existência da cobra com asas da qual os Kaingang tinham medo, mas que protegia espaços aquáticos como açude ou cascata. No último capítulo da tese abordaremos em maiores detalhes a relação entre mito, história e política, entretanto, o que chama a atenção aqui é a interpretação de Silmar sobre o papel da cobra na cascata. Ele analisa: “De certo, essa lenda foi criada pelos antigos para impedir o pessoal de chegar lá e explorar, para impedir chegarem lá e destruir a natureza, mas como nós fomos para conhecer, não para explorar, a cobra não apareceu e deixou nós entrar.” Silmar relaciona a cobra com a proteção da floresta contra potenciais exploradores, uma interpretação que se relaciona muito com o contexto social e político vivido pelos Kaingang na região. Isso traz à tona a associação entre proteção da floresta e identidade étnica que, me parece, se intensificou a partir do estabelecimento da Constituição de 1988 e logo com as lutas pelas demarcações de terra e o desenvolvimento de reuniões entre lideranças indígenas em níveis locais, regionais e nacionais. Tudo isso diz respeito às tensões que os povos indígenas enfrentam em relação a suas identidades, historicamente, por um lado, apagadas e reprimidas, e por outro, estereotipadas ou reduzidas a um imaginário que os exige demonstrar e comprovar diante do resto da sociedade que suas práticas cotidianas, sociais, religiosas e econômicas correspondem às expectativas dos representantes do governo e da sociedade não indígena, para assim, conseguir serem reconhecidos como “indígenas legítimos”, dignos de direitos. Entretanto, neste jogo do reconhecimento, as regras são colocadas de antemão pelos representantes governamentais e pelos imaginários coloniais que se reproduzem no seio da sociedade.

Esta viagem no mato junto com Silmar foi também um exemplo do entrelaçamento e da tensão entre uma memória ligada à trajetória dos *kofá*, associada à vida na floresta; a processos históricos civilizatórios de negação e rechaço das identidades e das práticas sociais kaingang; às exigências e expectativas para ser “indígena de verdade”, criadas a partir dos imaginários coloniais, reapropriados e ressignificados pelos próprios indígenas; e os desejos e horizontes futuros coletivos

391 Ver a narrativa completo no anexo 3.

e individuais, resultados desses processos. Neste “retorno” ao tempo dos antigos³⁹², colhemos milhos e morangas das plantações dos Kaingang da TI, e levamos conosco 1 kg e meio de banha de porco e 1 kg de farinha branca para a realização dos tradicionais pão na taquara que foram acompanhados de peixes fritos, pescados com o *mrũr*. Silmar, o celular na mão, deitado numa rede nordestina comentou: “É aqui que é o *ka nor mág*, a nascente do rio pinheiro. Antigamente, os índios viviam mais aqui embaixo, mais isolados, e foi chegando a modernidade e foram subindo mais para cima, mas, eu hoje preferiria viver aqui ainda, melhor que no mundo moderno.” O jovem também relata outras expedições nas quais costuma levar os jovens da comunidade para ensiná-los a caçar, como faziam os antigos.

Estas tensões também têm sua expressão, como comentamos no capítulo anterior, em relação aos modos de produção dos Kaingang na TI Kandóia. Para “ganhar um troco”, Silmar resolveu utilizar os recursos disponíveis nas terras invadidas pelos fazendeiros e colonos, caçando rã e logo vendendo-as a quem as aprecia, pois a carne de rã é considerada como um alimento raro, quase de luxo no imaginário das elites regionais. Assim, o jovem consegue vender o quilo de rã entre R\$40 e R\$60. Os aprendizados de Silmar se articulam e adaptam com o contexto social e político no qual todos os Kaingang estão inseridos, e dessa maneira, suas experiências e trajetória de vida também desconstruem a ideia do índio genérico, que seria ou totalmente aculturado, ou em ruptura com a “civilização”.

Os ensinamentos da *kujà* Madalena de Paula vivem nas práticas sociais de Silmar que as compartilha com as novas gerações dos Kaingang da TI Kandóia, e notadamente com os homens. Durante os protestos, Silmar costuma pintar os jovens lembrando os ensinamentos da *kujà* “que nunca faltou a um protesto”, incorporando assim a memória da *kujà* por na luta pela terra. Isso possibilita que a memória de Madalena se transforme em uma força unificadora ao redor da qual também se tece uma identidade coletiva associada à luta pela terra.

392 Tommasino na sua tese de doutorado (1995) aborda a temporalidade kaingang a partir de três tempos *gufã*, *vãsy* e *uri*. *Gufã* corresponderia ao tempo mítico, *vãsy* ao tempo dos antigos (antes da chegada dos europeus nos territórios kaingang) e *uri* aos dias atuais. Para a autora os três tempos devem ser pensados como em espiral e não como tempos lineares. Nesse sentido, o tempo dos antigos, *vãsy*, está sendo constantemente lembrado, espelhado no tempo presente, *uri* como os exemplos apontados através da nossa etnografia com Silmar. Da mesma maneira, o tempo dos antigos é entendido por muitos kaingang hoje principalmente nas retomadas, como uma utopia, um horizonte futuro que se materializa a partir da recuperação do território ancestral. Abordaremos isso no último capítulo da tese.



Fotografia 95. Silmar no local chamado “matão” da TI Votouro, janeiro de 2020 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 96. Silmar pintando seu irmão, Zulmir com sua marca *rá tej*, sob os olhos atentos de uma criança antes de um protesto. TI Kandóia, setembro de 2017 - Clémentine Maréchal.

Madalena habita a memória dos seus sobrinhos, filhos e netos que colocam em prática seus ensinamentos de forma diferente. Para Silmar, os conhecimentos que ele aprendeu dos seus antepassados se expressam a partir da força da floresta e da potência da coletividade. Para Zulmir, seu irmão, a relação com Madalena é ligada mais diretamente aos poderes dos *kujà*. Sempre discreto em relação a seus conhecimentos, Zulmir portanto comentou que seu sonho era ser *kujà*. Abordaremos agora, um pouco da sua trajetória de vida em relação à espiritualidade e à saúde, dois aspectos entrelaçados e importantes para a reprodução de modos de vida autônomos dos Kaingang.

Zulmir: “Sentir no corpo” e práxis xamânica

Zulmir é conhecido como “Koxa” na TI Kandóia. A origem do seu nome se deve a uma partida de futebol entre Argentina e Nigéria. Na época, Zulmir torcia por um nigeriano apelidado Koxa e era o único dos Kaingang que torcia para aquele país que, afinal, ganhou a partida de futebol em questão. Após esse acontecimento, Zulmir foi apelidado com o nome do jogador e muito poucos são os que o chamam de Zulmir³⁹³. Foi com Koxa que teci os primeiros laços de amizade quando voltei na TI Kandóia, após os acontecimentos de 2014. Naquela época, ele não se encontrava na retomada, o conheci durante o ATL de 2017 quando voltamos juntos no mesmo ônibus, de Brasília até Faxinalzinho. Foi ele quem me alojou, junto com sua irmã Idália, durante a primeira parte do meu trabalho de campo, me ajudou no processo de minha integração junto à comunidade, me acompanhando para todos os lados. Me apoiou na realização das entrevistas, me fazia visitar os locais e deu apoio as minhas iniciativas, se colocando sempre à disposição, dando sugestões e opiniões para a construção conjunta do trabalho, como logo passariam a fazer também outros membros da comunidade, notadamente Silmar Paulo, Pedro Ferreira, Malvina Kafey Fortes e Cléci Shen Pinto, além da *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento e da liderança Luís Salvador Saci.

Koxa tem hoje 40 anos, é solteiro e mora junto com sua irmã Idália que ficou viúva há alguns anos. Uma das primeiras coisas que Koxa me comentou, ainda dentro do ônibus que nos levava de volta de Brasília para Kandóia em 2017, foi que ele conseguia “sentir coisas”. Explicou, em voz bem baixa, que Deus falava com ele e que, por isso, ele conhecia muitas coisas, e conseguia sentir e saber o que outros não sabiam. Não aprofundamos, pois, Koxa sempre manteve discrição em relação à sua espiritualidade. Afirmava que “dessas coisas, não se deve falar muito”. Entretanto, ele me comentou que tinha sido “fortalecido” pelos *kujà* já que, desde pequeno conviveu com eles³⁹⁴, afirmou também que tinha sido “escolhido” para seguir os passos dos *kujà*. Da mesma

393 Não tenho certeza, mas, o jogador em questão poderia ser o nigeriano Jay-Jay Okocha.

394 Como apontamos anteriormente, sua avó, Maria Farias era *kujà* e repassou seus poderes a Madalena de Paula.

maneira que a *kujà* Iracema Gãh Té, ou Cleusa de Paula, também declara ter tido desde pequeno um comportamento “atípico” em relação aos outros membros da sua família, sendo mais silencioso, solitário e centrado nos ensinamentos dos seus avós. Uma vez, ele me disse que era “meio *kujà*” referindo-se ao poder de prever o futuro, a seu dom de “sentir no corpo” e em relação aos sonhos que ele tinha. Efetivamente foram diversos os momentos nos quais observei sua ligação com o mundo dos *kujà*, mesmo que esta não seja, e talvez nunca venha a ser, “oficializada”.

Uma das últimas vezes que conversei com Madalena antes dela ficar muito doente foi junto com Koxa, na sua casa perto do rio. Nessa época, em maio de 2017, Madalena já estava tornando-se cega e pouco depois, antes de morrer, se converteria ao pentecostalismo, embora nenhum dos seus filho/as, neto/as ou sobrinho/as tenham encorajado tal movimento, todos sendo muito ligados ao que Rogério Rosa (2005a, p. 276) chamou de “complexo xamânico sistema caboclo”, isto é um sistema ideológico xamânico kaingang que incorpora elementos do catolicismo popular. No diálogo a seguir, Madalena compartilha suas intenções em relação à continuidade dos seus conhecimentos. Koxa participa da conversa enquanto mediador e tradutor, fazendo assim a ligação entre a autora e o universo da *kujà*.

– “Madalena, tu encontras por aqui mesmo os remédios?” – perguntei

– “Não, mas daí tem que ir pro’ mato, mas eu vou meio escondido, porque sabe como que é” – respondeu a *kujà*

– “Na verdade ela cata os remédios onde que tem, ela sai cedo, cedo para que ninguém veja ela catar os remédios. Os medicamentos dela que são as ervas nativas que faz a cura pelo nosso pessoal” – acrescentou Koxa.

– “Iiiiiisso, e tem muito remédio, meu Deus. Até estava dando atenção a uma filha minha aí, olha, eu faço as coisas, agora, se ela continua a trabalhar porque estou ruim das vistas, quase não me ajuda mais. [...] Sempre eu indico à piizada, meus filhos, né, minha filha, que ela vai começar a trabalhar parece que, junto comigo e daí eu largo para ela [...] Quanta gente não curei. Tem gente até velho já. Quase branco [mostrando o cabelo] que nem eu. Até essa aqui também [do seu lado está uma mulher idosa sentada]. Fiz o parto dela com a mãe dela e cortei o umbigo dela por isso que ela vive por aqui coitada dela aqui, o que que vou dizer, tudo tem que se manter né. – complementou.

– “Cada erva, cada planta teria uma função para curar uma pessoa doente é o que ela quer te falar. Cada erva, cada planta aqui, tem uma função para certa doença o que ela está repassando para você” – falou Koxa.

– “Mas claro, isso aqui é até remédio para mulher oh, é assim, Guiné, mas certo que remédio tem, tem, tem, mas daí tem que pegar alguma piizada aqui que querem lutar e eu indico tudo que é para educar eu dou por listo ainda” – finalizou Madalena.

(Diálogo entre Madalena de Paula, Koxa e a autora, TI Kandóia, maio de 2017).

Neste diálogo, Madalena e Koxa apontam a dificuldade dos *kujà* em irem buscar os remédios, devido à situação de conflito com os colonos que se mantêm extremamente adversos à entrada dos indígenas nos territórios por eles invadidos, como já detalhamos nos capítulos anteriores. Nota-se também os esforços de Koxa para “traduzir” as palavras de Madalena em uma linguagem que ele interpreta como mais adequada para meu entendimento, como por exemplo, o uso da palavra “medicamento”. Além disso, três elementos chamam particularmente a atenção nas palavras de Madalena. O primeiro é a intenção clara da *kujà* de entregar seus *jãgré* para sua filha Cleusa, como apontamos anteriormente. O segundo diz a respeito do desejo de Madalena por repassar seus conhecimentos para educar “a piizada”. Nesse sentido, os saberes ligados aos remédios da floresta são compartilhados entre todos já que, como vimos, é isso que possibilita o fortalecimento dos corpos e dos pensamentos dos Kaingang, sendo que corpo e pensamento, para os Kaingang não são considerados como separados, como nos ensinará Koxa a seguir, e como já foi ressaltado por Rejane Paféj Carvalho (2020). O último elemento é a ligação que Madalena faz entre a aprendizagem sobre os remédios e a luta: “tem que pegar uma piizada que querem lutar e eu indico tudo o que é para educar”. Neste ponto, nos deparamos novamente com a ligação entre xamanismo e luta pela terra que muitos dos jovens em Kandóia incorporaram, como é o caso de Koxa, que, em um protesto contra o marco temporal em setembro de 2017³⁹⁵, assumiu-se como liderança espiritual do protesto, foi neste momento que ele me disse: “eu sou meio *kujà*”.

395 Em 20 de julho de 2017, o então presidente interino Michel Temer aprovou o parecer 001/2017 da AGU, que obriga a administração pública federal a aplicar a todas as Terras Indígenas do país, condicionantes que o Supremo Tribunal Federal (STF) estabeleceu no caso Raposa Serra do Sol. A tese do marco temporal afirma que tem direito à terra somente o povo que estivesse nela na data da promulgação da Constituição Federal, em 1988.



Fotografia 97. Zulmir Paulo no protesto contra o marco temporal. RS-480, setembro de 2017 - Clémentine Maréchal.

Um dia, conversando com Koxa, ele me disse que queria construir sua casa na beira do rio, lá perto de onde morava Madalena. “Meu espírito se fortalece quando estou perto do rio”, comentou. Naquela época, Koxa me falava que sonhava com ser *kujà*, e falava de sua capacidade para sentir coisas que outros não sentiam. “Eu sinto coisas que quase ninguém sente, tu não imagina as coisas pelas quais eu passei, eu sou muito resistente, mais que qualquer outro.” Por mais intrigada que eu estivesse, a regra tácita era sempre evitar fazer muitas perguntas, pois, conforme Koxa, “dessas coisas, não se deve falar muito”. Entretanto, sua resistência incomparável com a dos outros homens se manifesta, segundo comenta, através do fato de ele não sucumbir aos feitiços lançados pelas mulheres: “Eu sei como resistir aos feitiços, se uma mulher faz alguma coisa para me apaixonar, eu sei como resistir, nunca jamais ninguém poderá conseguir me enfeitiçar [...] Eu sou conhecedor das ervas e dos banhos para esquecer da pessoa amada, assim eu não sofro.” Os *kujà* têm o poder de curar pessoas doentes através da realização de banhos de ervas. Entretanto, existem banhos que são realizados no intuito de “apaixonar” alguém de maneira que a pessoa amada “fique

sempre do seu lado”, como apontam os Kaingang³⁹⁶. Realizados sempre antes do sol nascer, esses banhos possuem uma grande potência e seus efeitos são assim muito temidos pelos Kaingang. Dessa maneira, a capacidade que Koxa tem para resistir ao poder dos *kujà* reafirma que ele possui um corpo e espírito tão (ou mais) forte do que os que realizam os feitiços.

Para Koxa, o aspecto mais impactante da sua potencialidade enquanto “meio *kujà*”, como ele mesmo se define, é relacionado com “o sentir no corpo”. Tal sentir evoca tanto uma capacidade de empatia com os sentires de uma outra pessoa que se materializa na experiência sensorial, quanto uma habilidade para adivinhar acontecimentos futuros que se manifestam no corpo do *kujà*. A empatia em relação aos sentires dos outros é uma faculdade do *kujà*, que como curador, possui a habilidade para se deixar afetar pelo sofrimento alheio conforme ressaltar na minha dissertação de mestrado através do exemplo da prática xamânica da *kujà* Iracema Nascimento. Para ela, “sentir na pele” constitui-se como um dos motores principais da sua práxis xamânica (MARÉCHAL, 2019a, p. 146)³⁹⁷. Sentir os acontecimentos futuros no corpo conecta-se também com o poder de visão dos *kujà* que muitas vezes aparecem nos sonhos, *vēnh-péti*. Durante os sonhos, é comum os *kujà* se encontrarem para curar uma pessoa atingida por uma doença visível ou invisível³⁹⁸. Nesses processos de cura, a energia dos *kujà* é intensamente mobilizada, pois, seus corpos constituem-se como receptores das doenças que devem combater. Dessa maneira, é muito comum que os *kujà* sofram de dores no corpo ao acordar, podendo também tornar-se crônicas.

Na volta de uma viagem que realizei junto com Iracema ao interior do sul do Brasil, paramos na TI Nonoai para fazer uma visita rápida ao *kujà* Jorge Kagnãg Garcia e a sua esposa Maria Constante. Ao sair da TI, paramos em um hotel da cidade onde Iracema e eu compartilhamos um quarto. Ela dormiu relativamente cedo e junto a um colega³⁹⁹ que nos acompanhava nessa viagem, ficamos trabalhando no quarto aproveitando o conforto da internet e do computador. Nosso trabalho foi rapidamente interrompido quando Iracema se levantou sem acordar. De pé no quarto, de olhos abertos mas com a mente em outro lugar, começou a falar em

396 Segundo minhas interlocutoras, existem uma grande diversidade de banhos e “truques” para atrair ou fazer permanecer a pessoa amada do seu lado. Estas técnicas (ou feitiços) nunca devem ser reveladas, o segredo deve permanecer entre a *kujà* (ou a pessoa que realiza o banho ou feitiço, ou que dá a “receita”) e a pessoa que deseja usufruir seus efeitos.

397 Devemos ressaltar porém que a capacidade de sentir o outro é generalizada entre os Kaingang, conforme aponta Veiga (2000, p. 118) quando disserta sobre o namoro entre os Kaingang. Segundo um interlocutor da autora, o amor entre duas pessoas se faz sentir através de gânglios que tremem: “o namoro indígena começa a funcionar, um puxar o outro, de tanto agarrar amor por aquela pessoa esses gânglios passam a funcionar. Elas passam a transmitir uma emoção para aquela pessoa.”

398 Para maiores detalhes, ver Maréchal (2019a) e Maréchal e Hermann (2018).

399 O colega me questão é Gustavo Türck, integrante do Coletivo Catarse.

kaingang. Fiquei olhando a cena sem saber muito bem o que fazer, não sabia se devia acordá-la ou se ela estava em plena realização de uma cura que não devia ser interrompida. Ela repetia as mesmas palavras sem parar: “*kaikentini, kaikentini*”. Depois de um tempo, ela deitou no chão e começou a tremer. Fiquei um pouco apavorada, era como se ela estivesse tendo uma crise de epilepsia e foi quando resolvemos acordá-la. Despertando, Iracema demorou uns instantes para realizar onde ela estava e com quem. Com dificuldade devido à dor no corpo, se sentou na cama e me pediu para colocar seu cocar na sua cabeça e trançar seu cabelo. Ainda um pouco perturbada, obedeci e pentei seu longo cabelo preto enquanto me relatava que tinha visto Jorge Kagnãg Garcia na porta do quarto do hotel: “eu vi ele, ele estava aqui nessa porta.” Disse também que durante seu sonho, ela estava com ele tentando curar uma das suas primas que mora na TI Nonoai e que está muito doente: “seu *kuprĩg* já está quase do outro lado [no *nũgme* – aldeia dos mortos]”. Foi nessa tentativa de cura coletiva mediante o sonho que Iracema passou a sentir na pele, no corpo, as aflições da sua prima doente. Dessa maneira, colocar-se literalmente na pele do outro, experienciar o corpo da pessoa doente configura-se como uma técnica de cura realizada pelos *kujà*⁴⁰⁰.

Durante a pesquisa de campo vi várias vezes Koxa e Cleusa manifestarem também dores no corpo após uma noite difícil. Para Koxa, essas dores são recorrentes: “eu tenho dor nos músculos, mas isso tem a ver com minha religião, eu sei o que é e nenhum médico pode curar.” Essas dores que não têm cura, parecem ser diretamente ligadas à condição de alguns *kujà*, cujo corpo também deve ser considerado como uma “ferramenta” nas práticas de cura. Cleusa me relatou um dia em que estávamos as duas sozinhas conversando na sua casa – a antiga casa de Madalena – que ela podia “saber o que iria acontecer”. Comentou que, como sua mãe antigamente, ela ficava sabendo dos acontecimentos antes das outras pessoas, e que assim, podia ajudar seu povo a tomar as decisões certas. Ouvei relatos parecidos da *kujà* Iracema, que afirmava “ver o futuro” nos seus sonhos *vẽnh-péti* e poder assim antecipar resoluções, sendo ela, sempre guiada por seus *jãgré* (MARÉCHAL, 2019a).

Entretanto, a condição da existência do xamanismo, reside, como ressaltou Lévi-Strauss (1958), na eficácia da relação entre o xamã, o “paciente” e a plateia. Dito de outra maneira, para os poderes dos *kujà* existirem tem que haver quem acredite neles e requeira assim a sua ajuda. Vimos que tanto Madalena quanto Cleusa são reconhecidas pelo resto dos integrantes da comunidade como *kujà*, ou potenciais *kujà*. Koxa foi agente de saúde da SESAI na TI Kandóia durante 5 anos, o

400 A transfiguração no xamanismo tem sido ressaltado por diversos pesquisadores especializado no tema, entre outros: (LANGDON, 1996; BARTOLOMÉ e BARABAS, 2013)

que demonstra da sua parte, certo interesse no cuidado e na saúde das pessoas. Além disso, devemos considerar o agente indígena de saúde (AIS) como mediador entre os saberes tradicionais e os conhecimentos e recursos da medicina ocidental (LANGDON e DIEHL, 2007). Koxa possui então uma longa trajetória enquanto cuidador do bem-estar da sua comunidade mesmo que não seja considerado como *kujà*, *à part entière*. Entretanto, durante nossa estadia em Ituporanga nas plantações de cebola, me surpreendi. Uma manhã, quando ainda estava tentando acordar para ir a trabalhar na lavoura, ouvi Paulo Kupri⁴⁰¹ – um dos nossos colegas de trabalho e morador da TI Kandóia – chamar Koxa insistentemente: “Koxa, tenho que falar contigo, sonhei com as demarcações de terra.” Tal declaração me chamou a atenção, pois Paulo estava enxergando em Koxa uma pessoa referente que teria a capacidade de ajudá-lo a interpretar seu sonho. Tudo isso vem a confirmar a importância dos conhecimentos e das práticas de Koxa para continuidade da práxis xamânica kaingang entre os integrantes da comunidade de Kandóia.

Não temos como expor todas as expressões do xamanismo, pois, como vimos, são muitas e são perpetuadas por muitos membros da comunidade, isto, graças aos esforços de Madalena para coletivizar seus conhecimentos. Dessa maneira, os Kaingang na TI Kandóia mantêm vivos os saberes e saberes-fazer ligados ao xamanismo na comunidade, embora ainda os *jāgré* de Madalena, e o seu *tóg*, não tenha se manifestado nem para Cleusa, nem para Koxa. A coleta e a preparação dos *vēnh-kagtã*, os saberes sensoriais e o poder do sonhar são práticas coletivas, associadas à memória de Madalena de Paula e que hoje seguem sendo realizadas. Como ressaltamos anteriormente, os *kujà* costumam trabalhar de forma conjunta, notadamente através dos sonhos nos quais se encontram e podem assim realizar curas que demandam tal articulação. Quando, em 2014, os filhos de Madalena foram presos pela PF, foi ela, a *kujà*, que precisou de uma cura. A pessoa que realizou essa cura foi a já mencionada Iracema Gãh Té Nascimento. O próximo ponto aborda a relação das duas *kujà*, que no momento da cura não se conheciam. Através desse evento, Iracema fortaleceu e logo deu continuidade à práxis xamânica na TI Kandóia realizando várias viagens até a comunidade mesmo após o falecimento da *kujà*.

401 Paulo foi apelidado “Paulo Kupri” em referência à sua cor de pele. Kupri significa branco em kaingang e Paulo é albino. Segundo a *kujà* Iracema, os albinos são os filhos da lua, e devem estar sempre em dupla (um de cada metade) em cada aldeia para manter o equilíbrio.



Fotografia 98. Zulmir Paulo durante a entrevista com Madalena de Paula, TI Kandóia, maio de 2017 - Clémentine Maréchal

6.1.3 Iracema Gãh Té Nascimento: Mediando relações e consolidando o xamanismo na retomada de Kandóia

Iracema Nascimento⁴⁰² é uma *kujà* de 57 anos, da metade cosmológica *kanheru-kré*. Cresceu sucessivamente na TI Nonoai (RS) e na TI Mangueirinha (PR). Mora hoje na periferia da cidade de Porto Alegre junto aos seus filhos e netos⁴⁰³. Participou da formação de muitos cientistas (NASCIMENTO et al. 2017, p.337) e desde 2016 participa ativamente do programa “Saberes Indígenas na Escola” organizado pela UFRGS. Habituada a dialogar com o universo dos *fóg* e mediar essas relações, Iracema tornou-se uma liderança respeitada local, regional e até nacionalmente.

O primeiro contato que Iracema teve com Madalena foi através de um sonho. Em 2014, após o encarceramento das lideranças de Kandóia, Iracema sonhou que ela levaria um *vënh-kagtã* para curar Madalena, que sofria de uma doença invisível relacionada com a prisão do seu filho,

402 Para mais detalhes sobre sua trajetória de vida ver: (MARÉCHAL, 2019a), (MARÉCHAL e HERMANN, 2018); (NASCIMENTO et al, 2017).

403 Recentemente Iracema se separou de seu marido com quem ela passou os últimos 30 anos. Mesmo que os motivos da separação, aparentemente não tenham a ver diretamente com o papel de *kujà* que ela assumiu nos últimos anos, é relevante notar essa mudança concomitante com o seu fortalecimento enquanto liderança xamânica na cidade de Porto Alegre e além dela, pois, como ressalta R. Rosa (2005a), a prática do celibato é comum entre os *kujà* já que eles elaboram um possível vínculo matrimonial com seus *jãgré*.

Deoclides de Paula, também cacique da comunidade⁴⁰⁴. Esse sonho teve lugar após ela ter encontrado a *kujà* Marcolina, da metade cosmológica *kamé*, moradora da TI Votouro, em outro sonho, no qual lhe pediu ajuda para curar Madalena. Marcolina sendo *regré* (da mesma metade cosmológica) de Madalena não podia ela mesma realizar a cura em Madalena. É assim que Marcolina procurou Iracema, *kujà* da outra metade, para poder pegar e entregar o remédio para Madalena⁴⁰⁵. Iracema viajou uma primeira vez até a comunidade de Kandóia para entregar o remédio para sua *jamré* que o queimou, como indicado pela *kujà*, de manhã antes do sol nascer.

Um mês após essa primeira viagem, Iracema retorna à TI Kandóia, dessa vez com a intenção de realizar um pequeno vídeo junto às mulheres da comunidade, inclusive Madalena, denunciando os abusos das forças policiais, a manipulação dos acontecimentos de parte dos meios de comunicação locais e regionais, enfim, denunciar a situação de descaso na qual se encontrava a comunidade de Kandóia. Nessas duas viagens, Iracema atuou como mediadora. Na primeira, entre as *kujà* Madalena e Marcolina, e na segunda como porta-voz dos Kaingang de Kandóia. Na sua volta à Porto Alegre, seja através do vídeo realizado⁴⁰⁶, seja em diversas palestras das quais ela participou ou em encontros de lideranças, Iracema levou a palavra e o sentir da *kujà* Madalena. Logo, voltou para Kandóia em agosto de 2018, após o falecimento de Madalena, onde de novo havia assumido a posição de mediadora entre os Kaingang de Kandóia e instituições públicas como universidades, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), ou a FUNAI, diante da destruição do Ore Xá (Barro Preto), conforme as palavras da *kujà* durante a realização de um vídeo denunciando o desmatamento do local⁴⁰⁷:

Espero que isso seja passado para os ambientalistas. Espero que os ambientalistas deem uma resposta logo para defender isso aqui, para isso, eles estão se formando, os ambientalistas, arqueologia e os antropólogos. Isso é nosso verdadeiro barro, espero que eles defendam isso aí. Eles se formam nesse estudo para defender a natureza. Nós Kaingang acreditamos muito e apostamos nessas formações... que eu já perdi muita coisa (Iracema Gãh Té Nascimento, TI Kandóia, Ore Xá – área invadida por colonos e fazendeiros, setembro de 2018).

Neste momento, a *kujà* também atuou como mediadora entre seus *jãgré* e os Kaingang de Kandóia, realizando no território vários rituais de proteção. No Ore Xá, ela sentiu seu *jãgré*, o *mĩg*, apresentando apoio à comunidade na defesa do território ameaçado. Nos pés das araucárias, ela

404 Este episódio foi narrado de forma detalhada na minha dissertação de mestrado e em diversas publicações, não focarei então nesses detalhes aqui (MARÉCHAL 2019a; 2018).

405 Haverroth (1997, p. 88) menciona que há alguns remédios que só podem ser utilizados por pessoas *kanheru* e outros só por pessoas *kamé*.

406 O vídeo já mencionado na nota 19: “sentindo o outro lado”.

407 O vídeo – teaser do projeto “Resistência Kaingang”, “O Barro Preto” encontra-se disponível:

<<https://www.youtube.com/watch?v=twQ5mbwKiMU>> acesso em 02/05/2020.

invocou Tupã para que proteja as poucas árvores sagradas que resistem nesse território devastado pelo agronegócio. Além de ter assumido a mediação entre o mundo visível e invisível, e, entre territórios longínquos, Iracema também potencializou uma união entre famílias de troncos diferentes. Como vimos, Iracema não conhecia Madalena, ela soube que era *kujà* e que precisava cuidar dela através da intervenção, em um sonho, de sua mestra, Marcolina. Porém, Iracema tem vínculos familiares com a família Fortes, como apontamos no terceiro capítulo, e uma das suas tias mora na TI Kandóia, como ressalta Rodrigo Venzon em uma comunicação pessoal (2019): “Cassilda, ela é prima da mãe da Iracema o marido dela era neto do Domingos Rodrigues Fortes, ele era filho do Nico Fortes. Então o Nico Fortes era de Nonoai, daí a dona Cassilda sempre tinha uma relação de parentesco com Votouro.” Conforme apresentamos no diagrama de parentesco a seguir, Malvina e Iracema são oriundas de um mesmo tronco familiar. Além disso, a avó materna de Iracema também é da família Fortes. Candinha Ngá Fortes também era *kujà*.

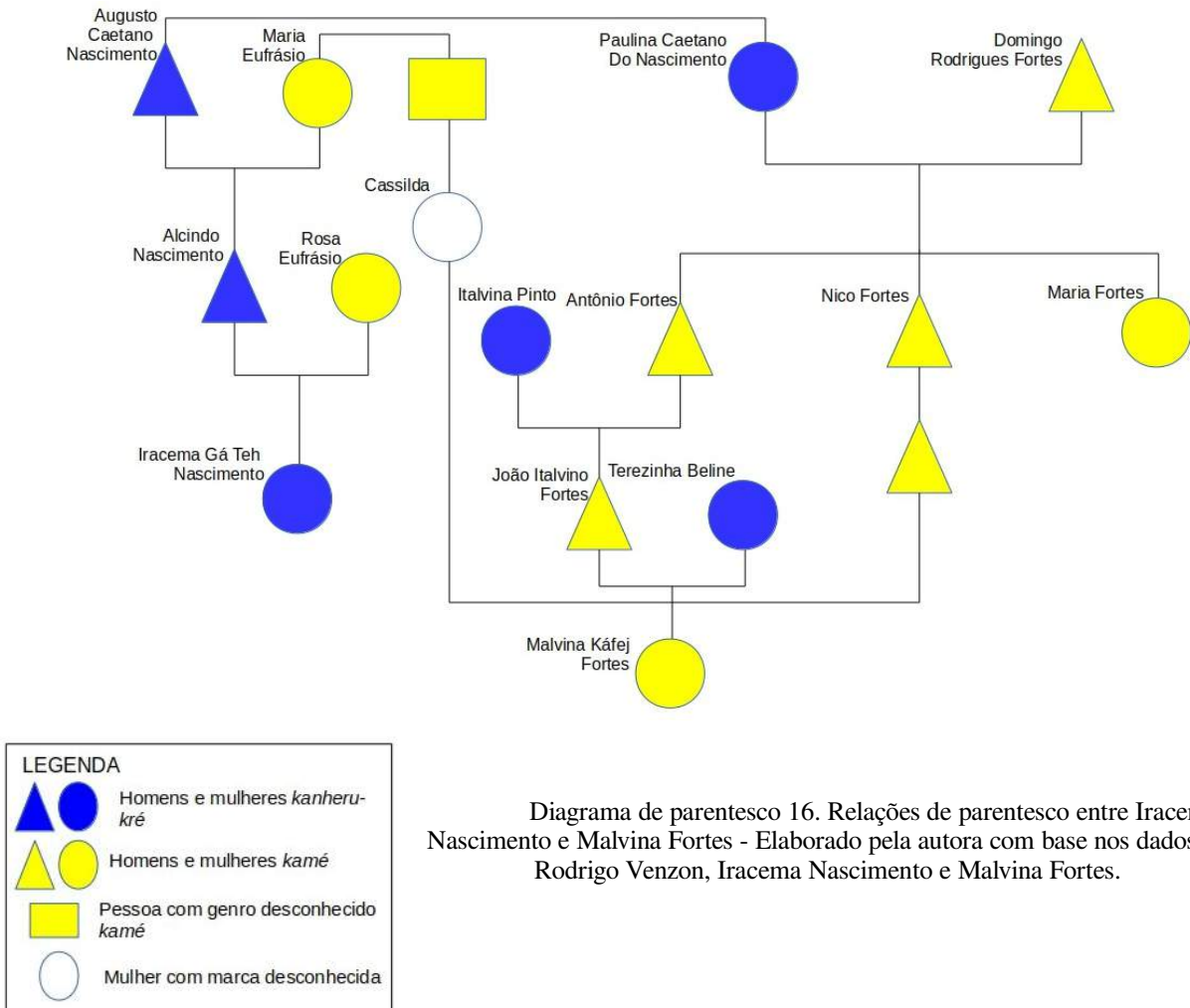


Diagrama de parentesco 16. Relações de parentesco entre Iracema Nascimento e Malvina Fortes - Elaborado pela autora com base nos dados de Rodrigo Venzon, Iracema Nascimento e Malvina Fortes.

Na segunda viagem que fizemos até Kandóia, através da sua relação de parentesco com Malvina Fortes e sua missão de *kujà* com Madalena, ela reuniu as duas famílias fortalecendo assim a relação entre estas⁴⁰⁸. Dessa maneira, sua ação xamânica, além de ter fortalecido a *kujà* Madalena, teve como resultado, a unificação da comunidade ao redor de uma causa comum: a denúncia da prisão das lideranças. Um acontecimento que poderia ter sido um pretexto para o estouro de conflitos internos e a subversão do poder do cacique (que se encontrava encarcerado), foi ao contrário, utilizado como fortalecedor da união entre as diferentes famílias da comunidade. Iracema, assim como Malvina e a *kujà* Madalena foram as principais responsáveis por fomentar e fortalecer o equilíbrio social e político na comunidade durante o tempo da prisão das lideranças. Tais elementos, assim como o papel político assumido pela *kujà* Iracema na sua última viagem a Kandóia apontam mais uma vez à relação entre política e xamanismo como um pilar da ação social kaingang na atualidade.

Diversos pesquisadores ressaltaram a importância do xamã no que tange à manutenção do equilíbrio das forças do universo, à mediação das relações entre o mundo dos humanos e extra-humanos e o cuidado do bem-estar do seu povo. A sua chefia seria então ligada tanto ao “sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico” (LANGDON, 1996, p. 28; PERRIN, 1988; CRÉPEAU, 1988; ROSA, R., 2005a). Adiciona-se a essas responsabilidades, um compromisso político que complementa a atuação política dos caciques, e que ressalta também a importância da *práxis* xamânica em situações de conflito territoriais, protestos fora das aldeias e movimentos de retomada. Como ressalta Tônico Benites (2014b, p. 233), para os Kaiowá: “a ação dos líderes religiosos é vista como uma técnica de luta ou de guerra para que os indígenas tenham êxito nos processos de enfrentamento com os pistoleiros das fazendas, sobretudo no momento de reocupação dos territórios tradicionais.” Rogério Rosa, na sua dissertação de mestrado (1998) ressaltou a importância do poder do *kujà* que o autor assimila a “um poder sem chefia”, um poder utilizado não como fim, mas como uma ferramenta para o exercício político. O autor ressalta ainda que é de responsabilidade do *kujà*, oferecer seu conhecimento aos integrantes da sua comunidade tal como Madalena de Paula fez em relação aos seus filhos, sobrinhos e netos.

Cleusa, Silmar, Zulmir e Iracema foram apresentados aqui a partir da sua ligação com a *kujà* Madalena de Paula. Ressaltamos assim os ensinamentos da *kujà* e a maneira como eles foram apropriados. Como delineamos, cada um deles destaca um traço importante desta *práxis* xamânica.

408 Como vimos no capítulo 3, as duas famílias já tinham-se tornado aliadas notadamente através da aliança matrimonial entre Cleci Shen Pinto – filha de Malvina Kafey Fortes – e Deoclides de Paula.

Cleusa é reconhecida pelos outros integrantes da comunidade como a futura *kujà*, que assumirá o trabalho e o compromisso da sua mãe. Por enquanto, ela atua na comunidade como conselheira, cuidando dos seus e esperando a manifestação do espírito, *tóg*, da sua mãe ou/e dos seus *jãgré*. Silmar se destaca como um grande conhecedor dos remédios e do território onde estes se encontram mas, sobretudo, ele coletiviza seus conhecimentos, buscando ensiná-los para as novas gerações kaingang e a outros parceiros. Atua como unificador na comunidade possibilitando assim que a memória e os ensinamentos de Madalena sejam compartilhados e utilizados também na luta pela reivindicação dos seus direitos territoriais. Ele foi também uma das pessoas que mais insistiu no fato de Madalena de Paula ser uma *kujà* “que nunca faltou a nenhum protesto”. Através dos seus relatos, a memória de Madalena se associa diretamente à luta pela terra. Seus ensinamentos sobre os remédios, para fortalecer o corpo e o sangue, e as madeiras, como o timbó, venenosas para os inimigos, inscrevem-se como referências para a retomada da guerra diante da perpetuação do despojo dos territórios e dos corpos dos Kaingang. Zulmir mostrou sua práxis xamânica notadamente a partir do sentir no corpo, isto é, pela capacidade de empatizar com os outros e se comunicar com os seres que habitam outros mundos, sendo o corpo, um veículo de conexão, através dos sonhos, entre os humanos e também entre humanos e extra-humanos. Por fim, Iracema se manifestou também enquanto mediadora entre mundos, entre o mundo-aqui, o *nūgme*, e o mundo dos sonhos, entre territórios, Kandóia e Porto Alegre, e entre famílias, de Paula e Fortes. Como ressalta Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 109): “o trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de reconstrução de sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações. Não é, portanto, a coerência interna do discurso o que se procura, sua consistência advém antes do reforço mútuo dos planos em que se exprime, do habitus em suma.” Tanto os trabalhos de Madalena quanto os de Iracema devem ser lidos na busca pela reconstrução e o fortalecimento do território e das identidades do seu povo. É por isso que, longe de se estabelecer como um sistema fechado, o xamanismo kaingang e as práticas territoriais associadas a ele devem ser entendidas como um motor da luta no caminho da retomada dos seus territórios e das identidades que se associam a eles nesse movimento contínuo de reconstrução.

No segundo ponto deste capítulo, abordaremos a importância de Maria Keso Kandóia para o fortalecimento da luta pela terra na TI Kandóia. Da mesma maneira que a *kujà* Madalena, Maria Kandóia estabelece-se como uma importante fonte de memória associada à luta pelo retorno ao território ancestral. Como *tronco* da comunidade, ela é associada à história antiga do território de Kandóia, foram suas lembranças, inclusive as do despojo, que possibilitaram o retorno.

Reconhecida por toda a comunidade como símbolo da luta pelo território, Maria Keso vê sua memória honrada pelas novas gerações que encontram nela forças e significados para enfrentar injustiças e seguir lutando pela recuperação dos territórios espoliados.



Fotografia 99. Madalena de Paula, Iracema Nascimento e Malvina Fortes. Junho de 2014, TI Kandóia - Clémentine Maréchal



Fotografia 100. Iracema confortando a *kujà* Madalena de Paula. TI Kandóia, maio de 2014 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 101. Iracema realizando um ritual de proteção no Ore Xá, agosto de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 102. Gãh Té realizando um ritual de proteção nos pés de uma araucária. TI Kandóia, área invadida por colonos e fazendeiros, agosto de 2018 - Billy Valdes.

6.2 Maria Kandóia: A força da ancestralidade na luta pela terra

Maria Keso Kandóia é o *tronco velho* da TI Kandóia, é ela quem dá origem ao nome da retomada e se constitui como o maior símbolo da resistência dos Kaingang no local. Ricardo Fernandes (2003), em sua tese de doutorado, apontou a importância dos *troncos velhos* para a definição do território entre os Kaingang assim como sua utilização “estratégica” nos processos recentes de retomada dos territórios ancestrais. O autor menciona um caso muito interessante na TI Monte Caseros que foi recuperada em 1995 por antigos moradores da TI Guarita que, sem poder comprovar sua relação ancestral com esta terra, pesquisaram e encontraram um descendente dos Kaingang que ali morava⁴⁰⁹. O jovem mesmo que inicialmente não se reconhecesse como indígena, aceitou abarcar a reivindicação dos Kaingang, lembrando-se de comentários dos seus pais sobre os “índios” que viviam no local. Em 1998 a TI Monte Caseros voltou a ser demarcada e o remanescente – como é chamado pelos Kaingang – mora junto a eles e segue sendo considerado *tronco velho* da TI⁴¹⁰.

Na TI Kandóia, após a morte de Maria Keso Kandóia, Pedro Ferreira se torna o *tronco* da comunidade. Lembramos aliás que após os conflitos internos entre as famílias de Paula e Kandóia, aliados dos Fortes, o núcleo familiar de Pedro é o único que permaneceu na TI. Provavelmente, isso se deve à importância da ligação para os Kaingang entre o território e os seus *troncos velhos*. Por um lado, para os descendentes, que concretizam os desejos e anseios de Maria Kandóia e, por outro, porque a presença de descendentes diretos do cacique Votouro no lugar recuperado legitima a presença dos Kaingang diante das exigências do Estado no processo de demarcação de terra. Ao longo dos últimos anos, na medida em que as alianças foram se tecendo novamente entre as famílias, Maria Kandóia tornou-se um símbolo e um exemplo de luta para os jovens kaingang, independentemente da origem do seu tronco familiar. A escola estadual da comunidade foi batizada em 2018 “Escola Estadual Maria Kandóia Keso” e várias iniciativas buscam articular a memória de Maria Kandóia com a luta política atual pela demarcação de terra. É o que abordaremos nesse subcapítulo. Primeiramente a partir da memória e do olhar de seu filho, Pedro e, logo, veremos como a memória de Maria Keso está sendo apropriada por outros integrantes da comunidade que a transformam em um profundo impulso para a mobilização dos mais jovens na perseverança de uma difícil luta pela terra na TI Kandóia.

409 A TI Monte Caseros foi demarcada em 1911 pelo governo do RS, mas devido aos avanços da colonização europeia na região foram expulsos das suas terras em menos de duas décadas (SIMONIAN, 1994e).

410 João Pacheco de Oliveira (1998, p. 61) aponta que quando as cadeias genealógicas são perdidas, é comum que entre os Ticuna, novas aldeias apelem aos encantados para reconstruir a relação com os seus antepassados.

6.2.1 Maria Keso e a retomada de Kandóia

Filha de João Domingos Kandóia com Leopoldina Koita, Maria Kesó Kandóia nasceu em Votouro Velho no início do século passado. Na década dos anos 1920, ainda criança, foi expulsa do seu território pelo fiscal dos índios Osório Torres, cujo neto ela amamentaria alguns anos mais adiante. Casou com 12 anos com Ernesto Ferreira, um “caboclo” que ajudou João Domingos Kandóia a abrir uma estrada em troca de uma demarcação de terra prometida pelo governo do estado que nunca aconteceu. Após o casamento, Maria passaria 5 anos fora do Toldo Votouro, junto com seu marido, trabalhando para os colonos, conforme o relato do seu filho, Pedro:

Minha mãe aprendeu um pouco com a comunidade branca. Naquele tempo, deu um ano de crise muito ruim que, disse que veio uma praga voando que é o gafanhoto, eles dizem. Naquela época dizem que não ficou nada para sobreviver. Iam no mato catavam folha do mato e trazia e fazia comida deles, só com folha do mato mas tipo milho, feijão que plantavam aí dizem que comeram tudo. Daí eles tocaram de sair um pouco para fora que como não tinha como sobreviver, saíram com os colonos, eles se davam com todos, meu pai gostava de trabalhar, patrão gosta de peão que gosta de trabalhar. Faziam roça deles e com isso, a mãe começou aprender com eles, a falar português e aprendeu a saber o que é certo o que é errado. Quando ela se casou com o pai ela estava com 12 anos, antes ela não sabia se defender com os problemas. Quando ela teve 18 ela que começou entender as coisas, daí pra' cá que ela veio analisando, ela voltou pra área já sabendo, depois de 5 anos fora. Creio que ela ficando só entre os Kaingang não ia aprender tanto e veio vindo e com tempo, ela analisou as coisas que não era de acontecer o que aconteceu com eles, começou ver que saiu de uma terra que não era para sair. Foi lá pra outra área [para o Toldo Votouro] e deixou o lugar deles aí e começou a notar: “Lá é reserva indígena e com tempo quero que vocês tirem essa terra de volta lá. De rio a rio: rio Erechim, com rio Passo Fundo e faz a divisa com Lajeado e lá em baixo a cabeceira do porto Goio Òn.” Quando ela começou a falar dessa terra que a gente um dia ia ganhar dos brancos, um dia insisti para olhar, para ver como que era. Nós saía de lá, fomos lá no porto Goio Òn e ficamos lá uma semana, dizíamos pro meu pai que queríamos conhecer onde por aqui não tinha todos esses colonos que tem agora, tinha só casinha de tabuinha e só mato, no dia que nós entramos aqui não estávamos nem aí se íamos morrer ou não (Pedro Arak-Xó Ferreira, agosto de 2017).

Quando pedi a Pedro para me contar da “história da sua mãe”, ele me relatou a história da retomada de Kandóia. Como vemos através do seu testemunho, foi no contato com os *fóg* que Maria tomou consciência das injustiças vividas por sua família e soube que teriam que lutar para retornar a seu território. Dentro dos Toldos e Postos Indígenas no RS, como vimos no capítulo 2, o protagonismo político das mulheres indígenas foi inibido pela dominação colonial/capitalista/patriarcal exercida notadamente pelos Chefes de Posto ou fiscais dos índios, que se relacionavam principalmente com os homens. As mulheres foram assim relegadas a um papel, porém nada menosprezável, de conselheira dos maridos, filhos, irmãos, primos ou cunhados. Na sua estadia fora da aldeia, Maria “aprendeu com os brancos”, seja na experiência da espoliação e da

humilhação, seja se apropriando dos seus conhecimentos, e voltou para Votouro na perspectiva de agitar seus parentes para retornar ao território esbulhado:

Quando minha mãe começou falar do tal de Kandóia, a história do Kandóia, eu comecei a perguntar para ela: “Mas como assim, como nós podia fazer? Como que nós podíamos entrar no lugar que era dos nossos velhos?” Daí ela começou a explicar, ela disse: “você têm que ver essa parte, você têm que ir lá se acampar, lutar por essa terra, porque essa terra é nossa, é pra nós entrar aqui, embora eu vá morrer, mas essa terra vai ficar para vocês, tanto é que vocês vão ter filhos, vão ter netos e os demais que estão com vocês também vão ter o proveito dessa terra”. Ela disse. E daí nós nos reunimos em 4 que foi ainda na época do nosso companheiro aí também, o Batista e o Luís, Luís da Silva, Valério e o Dorvalino que assumiu como cacique desse lugar na época. Nós colocamos, nós começamos a fazer a ata, o histórico, o registro como Kandóia então e aí veio vindo, veio vindo até que chegou às vezes de chegar ao trabalho de campo que disse, quando chegou o trabalho de campo, minha mãe ajudou a fazer as entrevistas, a Maria Domingos Kandóia ajudou a fazer as entrevistas. Ela afirmou a mesma coisa que aqui nesse lugar, ela nasceu só que como os colonos começaram a entrar para cá, eles não tinham como ficar aqui porque daí o chefe que era o Osório Torres colocou para eles que eles tinham que sair. (Pedro Arak-Xó Ferreira, TI Kandóia, agosto de 2018).

De forma paradoxal, foi através da aproximação com os não indígenas que Maria Kandóia decide iniciar uma mobilização para o retorno da sua família à terra dos seus pais e avós. Seguida por outras famílias, ela encabeça o movimento de retomada e o início do processo de demarcação de terra, cujo assunto abordamos no capítulo 3. Malvina Fortes lembra dos dias anteriores à retomada, quando Maria Kandóia mostrou para eles os lugares de memória da sua família: “quando ela disse que aqui era aldeia nossa, ela se combinou com nós para nós se encontrar tal dia para vir de cá para nos garantir que era terra dela. Deu tempo dela mostrar muitas coisas para nós, a sanga tudo ela mostrou pra nós.” Malvina também lembra do dia do retorno a Kandóia, um retorno, encabeçado por Maria Kandóia que, na memória de Malvina, também teria sido *kujà*:

Quando nós entramos aqui essa velha Kandóia era viva ainda e essa terra era do pai dela, ela já era daqui, daí quando nós entremos aqui, fomos buscar ela e ela disse assim que a terra era nossa. É a velha que quis vir pra’ terra dela. Ela disse: “eu vou hoje, vou sozinha”. Daí nós fomos juntos com ela para ela não ficar sozinha. Daí quando nós chegamos, ela reuniu todos nós e começou a lavar nós com os remédios, ela queimou os remédios e logo lavou nós. Ela era *kujà* e ela lavou todo mundo, gente grande, pequena naquele dia lá. (Malvina Kafey Fortes, TI Kandóia, agosto de 2018).

Cléci Shen, filha de Malvina, que estava presente na conversa, também ressalta: “Ela disse que era para permanecer aqui até o último índio.” Malvina, complementando reforça: “é, ela disse: “Fiquem aqui meus filhos, aguentem que algum dia essa terra vai sair, vai custar mas vai sair”. E estamos ali aguentando, homenageando ela, todo ano a gente homenageia ela cada dia do índio.” As memórias das duas mulheres dizem talvez mais sobre o presente e o futuro que sobre o passado de Maria Kandóia. Efetivamente, Malvina lembra que Maria era uma *kujà*, enquanto seu filho Pedro

afirma que era uma das suas tias que era *kujà* e que realizava partos⁴¹¹. A memória de Maria Kandóia, vivida por Shen e Malvina é aqui projetada para um futuro que se almeja. Na interação comigo, Malvina conduz suas lembranças em direção aos horizontes presentes e futuros desejados mais do que em um passado histórico detalhado. Os banhos de ervas e o consumo de remédios da mata são referenciais associados ao tempo dos antigos que reverberam e se tornam mais potentes nas iniciativas de retomada mais recentes. A memória de Maria Kandóia está sendo apropriada como fundamento da continuidade da luta pela terra em Kandóia e sendo integrada cada vez mais à vida quotidiana dos Kaingang na TI. É vivida como um incentivo a persistir na luta pela recuperação e pela demarcação do território.

A incorporação da figura de Maria Kandóia pelos jovens da comunidade é porém realizada através de esforços por parte das lideranças da comunidade no intuito de fortalecer a identificação dos jovens com a luta pela terra em Kandóia e com suas origens. Em 2018, a escola estadual que tinha sido recuperada pelos Kaingang no início dos anos 2000, muda de nome. O cacique, Deoclides de Paula a rebatiza: “Escola Estadual Maria Kandóia Keso”, proporcionando assim uma identificação dos alunos com a história do seu território.



Fotografia 103. Escola Estadual Maria Kandóia Keso, TI Kandóia, setembro de 2018 - Billy Valdes

411 Certamente trata-se de Cristina Kandóia que mencionamos no capítulo 3.



Fotografia 104. Pedro Arak-Xó Ferreira apresentando a fotografia de sua família sobre três gerações. TI Kandóia, agosto de 2017 – Clémentine Maréchal.

6.2.2 A memória de Maria Keso na luta pela terra em Kandóia

O exemplo etnográfico a seguir tem como objetivo ilustrar a relação entre memória, identidade e território no contexto sociopolítico atual para o grupo Kaingang da TI Kandóia. Como vimos, nesta relação se entrelaçam referências ligadas à presença antiga dos antepassados no território com o perpétuo esbulho vivido pelos Kaingang e com processos mais recentes de afirmação étnica que vieram a complexificar nosso entendimento das pertencas étnicas e territoriais dos povos originários. Sara Alonso (1999, p. 51), no seu trabalho com os Tembé, aponta a relação entre defesa do território e afirmação étnico-cultural: “É, geralmente, na defesa do ‘seu território’, que critérios de “autenticidade Tembé” se tornam socialmente significativos, quando os membros do grupo sentem a “necessidade” de mostrar para ‘os de fora’ que ‘os Tembé têm cultura’”. Situações

parecidas acontecem com os Kaingang que buscam se legitimar enquanto “indígenas” diante de autoridades não indígenas, mas também frente a lideranças indígenas de outras etnias. Ao voltar do ATL de 2018, Malvina Fortes, que pela primeira vez tinha ido lá, emocionada, me comentou que: “Os outros índios lá são índios de verdade, eles não comem carne de panela, não comem com talheres e olha nós aí, nós já não somos mais índios”. Diante dessa situação, Malvina afirmou que agora, os Kaingang deveriam “mostrar que são índios”. Desde então, na TI Kandóia, Malvina Kafey assumiu um papel importante no que tange à construção de grupos de danças e realização de atos político-culturais que acompanham os trabalhos do cacique.

Em julho de 2019, junto com uma turma de alunos de Ciências Sociais da UFRGS a quem eu dava aula durante realização do meu estágio docente sob supervisão do professor Pablo Quintero, realizamos uma “viagem de campo” à TI Kandóia. Para a organização da estadia, tinha conversado anteriormente com Deoclides de Paula. Uns dois dias antes da nossa ida para o interior, sua esposa, Shen, me ligou para me comentar que sua mãe, Malvina Kafey estava aprontando uma surpresa para nós, e enviou-me uma foto onde podia-se ver umas saias de miçanga que Malvina tinha fabricado para a ocasião da nossa ida para lá. Chegando na TI, a família de Malvina e Cléci nos receberam e passaram a cuidar da nossa estadia. Arrumaram a escola para nós dormirmos, prepararam a janta para compartilharmos e madrugaram para terminar a fabricação das roupas de dança. No dia seguinte, Malvina apresentou o grupo de dança frente à escola e após uma partida esquentada de futebol me perguntou: “Vamos no Barro Preto?”. Os fazendeiros tinham desmatado mais um pedaço de floresta do local e, mais uma vez, os Kaingang queriam denunciar os ataques sofridos e mostrar para o grupo de quinze estudantes presentes, o que os Kaingang estavam sofrendo neste local, há cerca de duas décadas. Subimos todos no ônibus da UFRGS e nos dirigimos em direção ao Ore Xá. Ao descer do ônibus, o grupo de dança, em um canto unificado de guerra, caminhou com os arcos e os porretes levantados e realizou mais uma vez, a dança ensaiada por tanto tempo⁴¹². Após o nosso retorno a Porto Alegre, para a realização do vídeo apresentando a dança, perguntei para Malvina como era chamada aquela dança. Me surpreendi com a resposta recebida por um áudio de Whatsapp: “Cleme, essa é uma dança que se chama de dança de homenagem à Maria Kandóia”. Malvina reafirma Maria Keso Kandóia como uma referência da luta pela terra dos jovens kaingang da TI Kandóia, dessa maneira, sua memória forja a história desses jovens passando a ser parte constituinte da sua memória coletiva. Em setembro de 2020, em plena

412 A dança foi registrada por vídeo e se encontra disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XGPii8mp9FI>> acessado em 06/05/2020.

pandemia de Covid-19, a comunidade elaborou um projeto para ser contemplada pela Lei Aldir Blanc. Fiquei encarregada de redigir o projeto para facilitar o envio para as autoridades responsáveis (Prefeitura de Faxinalzinho e Secretária de Cultura do estado do RS - SEDAC/RS). Para a realização do projeto, os Kaingang tiveram que nomear o espaço ou grupo cultural dentro da aldeia a ser contemplado pelo edital. O nome dado por Shen, Kafey e Deoclides foi “Keso Fi Krẽ”, traduzido por eles como, “Filhos de Maria Keso Kandóia”. Quando visitei a comunidade em setembro de 2020 para auxiliar os seus integrantes a realizar os pedidos para o auxílio emergencial da cultura da mesma lei Aldir Blanc⁴¹³, Malvina organizou seu grupo de dança, havia mais jovens integrando o grupo e novas danças elaboradas, inclusive umas totalmente inéditas entre os grupos kaingang. Gostaria assim de levantar três pontos importantes que me chamam a atenção para pensarmos a atuação de Malvina e sua relação com a memória de Maria Kandóia.

Primeiramente, as alianças que se tecem no intuito de potencializar a luta pela terra. Sabendo que ia chegar com uma turma de alunos, Malvina preparou nossa chegada, passou noites arrumando as vestimentas de dança do seu grupo e dias inteiros ensaiando. Nossa presença e disponibilidade para ir juntos até o Oré Xá transformou-se em uma oportunidade para afirmar suas reivindicações territoriais, a sua legitimidade em habitar o território esbulhado. Ao mesmo tempo em que éramos meros espectadores da dança, atuávamos também como testemunhos da injustiça e da devastação do Ore Xá, e por representar os *fóg*, tornávamos possível e “legitimávamos” esse retorno. Este é o segundo ponto, a correlação entre as alianças e os processos de afirmação étnica. Imaginários relativos aos significados do “ser indígena” são incorporados e habilmente mobilizados no processo de construção de aliança política. Ao mesmo tempo em que tais imaginários podem ser utilizados para “mostrar” ou “convencer” potenciais aliados da “veracidade” da identidade indígena e da sua legitimidade, eles passam a influir internamente nos processos inventivos e reconstrutores das identidades coletivas, articulando-se com referências históricas ancoradas no território. A dança em homenagem à Maria Kandóia, a continuidade e o fortalecimento do “grupo cultural” Keso Fi Krẽ é um exemplo dessa articulação entre memória histórica, processos identitários e luta pela terra. Nesse sentido, o terceiro elemento diz respeito à difusão da memória de Maria Kandóia e aos símbolos territoriais e de luta associados a ela no seio da comunidade. Associando a memória de Maria Kandóia aos processos de reivindicação territorial dos Kaingang, Malvina ancora as novas

413 Agradeço aos professores da UFFS Cássio Brancaleone e Daniel de Bem por me acompanhar e me ajudar na tarefa de cadastramento dos Kaingang para eles terem acesso aos benefícios em questão. Além disso, vale a pena ressaltar que o então prefeito da cidade, Selson Pelin, após ter recebido o projeto realizado pela comunidade kaingang, enviou um e-mail à SEDAC pedindo autorização para utilizar o recurso da lei Aldir Blanc para investir em uma empresa privada de fora do município. O e-mail, que me foi enviado por Whatsapp pela comunidade, encontra-se em anexo.

gerações kaingang na sua história. Maria Keso se torna um referencial, que ao mesmo tempo em que amarra os jovens à história do local, lhes motiva para seguir lutando no intuito concretizar o retorno.

Ao longo dos últimos capítulos vimos que os Kaingang podem muito bem vender sua força de trabalho para uma empresa multinacional ao mesmo tempo em que sentem e tecem uma relação profunda com a floresta, que podem passar meses em uma plantação de cebola, trabalhando para padrões de origem alemã, sem contradizer os pensamentos e as práticas dos antigos. Ao contrário, o esbulho histórico, a exploração da mão de obra indígena e a devastação atual do seu território integram os processos de mobilização social e de retomada. Para além dos discursos genéricos de algumas lideranças indígenas que habilmente e estrategicamente utilizam o essencialismo (SPIVAK, 2010) para legitimar e justificar suas demandas, os jovens de Kandóia reterritorializam o seu lugar. Nos interessa, nesta última parte do capítulo, abordar a práxis territorial dos mais jovens, que nasceram e cresceram em um território recuperado e que até hoje se encontra em conflito. Veremos primeiramente quais são as formas de (re)habitar o território expropriado, no contexto onde as relações interétnicas são permeadas por uma violência cotidiana e estrutural. Logo, apontaremos para a importância das “estradas” enquanto ponto de referência da luta pela terra dos Kaingang que exigem a demarcação dos seus territórios.



Fotografia 105. Malvina e suas netas caminhando no Ore Xá, junho de 2019 - Marina Stringhini.



Fotografia 106. Malvina mostrando a devastação do Ore Xá para a turma de ciências sociais da UFRGS, junho de 2019 - Marina Stringhini.



Fotografia 107. Dança em homenagem a Maria Keso Kandóia, Ore Xá, junho de 2019 - Clémentine Maréchal.

6.3 Reterritorializando Kandóia: As práticas territoriais dos jovens kaingang no território usurpado

Nos dois pontos anteriores vimos que a memória das duas mulheres Madalena de Paula e Maria Keso Kandóia eram motores da construção da luta pela terra travada pelos habitantes da TI Kandóia. A continuidade dessa luta se deve, em parte, à atuação dos seus descendentes que perpetuam seus conhecimentos e valores para as novas gerações que nasceram e cresceram no coração do território recuperado. O dualismo, característico da cosmologia dos povos Jê se manifesta através dessas duas mulheres, pertencentes a troncos familiares diferentes, cujas trajetórias se encontram na reconstrução do território e dos significados. O casamento entre o cacique Deoclides de Paula e Cléci Shen Pinto, filha de Malvina Fortes, sela a complementaridade entre a história das duas mulheres. Madalena é mãe de Deoclides, ele e seus irmãos, irmãs, primos e primas perpetuam os conhecimentos e práticas territoriais de Madalena. Malvina leva suas netas a se identificarem com Maria Kandóia e à profunda luta tecida por ela no intuito de retornar e reconstruir o território ancestral. Nos interessa agora entender como os mais jovens atuam na reconstrução desse território. Afinal eles são os que lhe dão significado, o transformam e se identificam com ele. Como o território da TI Kandóia retorna a ser kaingang, na medida em que este segue na posse dos colonos e fazendeiros? Vimos anteriormente exemplos da reapropriação do território, como o caso da pesca de rã ou da colheita de *vēnh-kagtã*, o que nos interessa agora são as práticas e interpretações dos mais jovens em relação ao território onde nasceram. Como se identificam com ele? Como a luta pela terra se trava nesse contexto e como os jovens se identificam com ela?

6.3.1 Habitando os territórios expropriados

Vimos no subcapítulo anterior que alguns jovens da TI, particularmente as netas e genros de Malvina Fortes, passavam a se identificar com a origem da retomada de Kandóia e a história de Maria Keso Kandóia, isto, notadamente a partir dos ensinamentos de Malvina. Existem hoje em Kandóia dois grupos de danças, um liderado por Malvina Fortes e outro por Silmar Paulo. Os dois são intensamente ligados respectivamente à memória de Madalena e à de Maria Kandóia. As danças costumam ser realizadas em momentos especiais, com a presença dos *fóg* ou durante os protestos. A prática cotidiana do território se articula também pelas relações de afinidade ditadas notadamente pelos laços de parentesco e são dinâmicas, na medida em que tais relações se transformam. As saídas da aldeia, seja para colher frutas, tomar banho ou mesmo fazer um “piquenique” são

organizadas conforme as alianças matrimoniais do momento. É assim que se tecem as afinidades entre cunhados e cunhadas.

Além dos já mencionados bailes e campeonatos de futebol que temporalizam as atividades dos jovens das TI Kandóia e Votouro⁴¹⁴, existem uma série de práticas que (re)constroem e (re)significam o território usurpado. Durante minhas estadias e convivência com os Kaingang de Kandóia, observei algumas dessas práticas e duas delas me chamaram particularmente a atenção. A primeira se relaciona diretamente com os modos de produção tradicional kaingang que se reatualizam à luz da situação territorial mencionada anteriormente. Como vimos no capítulo 5, os Kaingang combinam atividades integradas ao modo de produção capitalista, como o trabalho assalariado nos frigoríficos ou a colheita de maçã e cebola, com atividades produtivas relacionadas à caça, pesca e coleta.

Em outubro de 2017, Leomar e Taísa, dois jovens casados, me convidaram para um “passeio” fora da aldeia. Saímos em bando. Taísa, filha de Idália de Paula era acompanhada de seus primos, filhos do irmão da sua mãe conhecido como “cabeça”, das suas esposas, na época duas delas eram filhas de Pedro Ferreira e uma filha de Nilva de Oliveira, esposa de Silmar Paulo, e de outras primas, filhas de dona Rosa, prima de Deoclides de Paula. Shaiane – filha de Nilva De Oliveira – tinha-se casado recentemente com “Nego”, irmão de Taísa, as duas mulheres eram cunhadas e esta saída possibilitava reforçar os laços de afinidades entre as *jamré*. As duas também tinham se incorporado à igreja evangélica, há pouco tempo. Haviam decidido abandonar os bailes, andavam vestidas de longas saias. Sem dúvida, esta entrada conjunta para a igreja fortaleceu os laços entre as duas meninas que passaram o dia juntas⁴¹⁵. As garotas levavam uma cesta de taquara, típica do artesanato kaingang. Ingenuamente, pensei que estas cestas serviriam à colheita das frutas que encontraríamos no caminho, mas, mais uma vez, estava equivocada. Depois de uma longa caminhada no local conhecido como Coxilhão, no qual atravessamos por plantações de laranjas, canas de açúcar, milho e também soja, chegamos na entrada de uma propriedade, onde Shaiane me pediu para ficar do lado de fora: “Cleme, não leva a mal, mas fica melhor se tu fica aqui, a gente vai falar com a dona lá, se ela vê tu, ela não vai querer trocar...” – me disse a jovem. Aí entendi que a cesta era para fazer uma troca com a colona. Shaiane encabeçou as negociações e eu fiquei com as crianças do lado de fora aguardando o resultado da transação. Uns vinte minutos depois, Shaiane e

414 Cada fim de semana costuma haver um baile em uma das TI da região do Alto Uruguai, quando podem, os Kaingang que “são da festa” viajam até o local do baile. Uma vez por mês, a TI Kandóia também recebe uma banda e organiza o baile que geralmente é organizado pela família do cacique.

415 Pouco tempo depois, as duas saíram da igreja e logo, Shaiane separou-se de Nego, irmão de Taísa. As duas mulheres passariam a se distanciar consideravelmente após tal separação.

seus acompanhantes voltaram com uma galinha, dois litros de leite e a autorização para colhermos laranjas do sítio. Felizes com o resultado, enchemos nossas sacolas e mochilas de laranjas e voltamos caminhando até a aldeia onde Shaiane, sem esperar muito, matou, preparou e cozinhou a galinha.

A troca realizada com a colona expressa a reinvenção dos modos de produção econômicos e sociais dos jovens kaingang que articulam uma inserção no modo de produção capitalista com a continuidade reconfigurada da economia tradicional. São os mesmos jovens que trabalham nos frigoríficos e que são explorados nas plantações de cebola e maçã que realizam tais empreendimentos, muito comum entre os Kaingang de Kandóia. Vimos anteriormente que Silmar Paulo era um grande negociador com os *fóg* da região, vende os remédios à base de casca de anta, assim como as rãs que ele pesca no território expropriado, articulando suas técnicas tradicionais às demandas de uma parte do setor capitalista. Em relação aos jovens, ao mesmo tempo em que estas trocas são frutos de uma prática territorial relacionada aos conhecimentos dos antigos, conforme abordamos no capítulo 4, elas testemunham a pertença dos jovens kaingang aos lugares percorridos. A colheita de laranja, cana ou milho assim como as trocas realizadas com os colonos dispostos revelam a importância deste território para os jovens kaingang que, percorrendo-o em busca de alimentos, lhe dão novos significados. Ao mesmo tempo, essas caminhadas que são realizadas entre parentes, e que juntam os *jamré*, os primos e irmãos, fortalecem o tecido social e ajudam na concretização de afinidades.



Fotografia 108. No centro: Taísa e Shaiane sujeitando o cesto, à direita: “Nego” e à esquerda a prima de Taísa e seu irmão, TI Kandóia, área invadida por colonos, outubro de 2017 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 109. Jovens kaingang voltando na aldeia após a realização de uma troca, TI Kandóia, outubro de 2017 - Clémentine Maréchal.

A segunda prática diz respeito à “ocupação” temporária dos terrenos que os fazendeiros expropriaram dos Kaingang, seja para a realização de almoços coletivos, seja para se divertir. É comum que durante o verão as unidades familiares kaingang organizem churrasco, ou piqueniques, para confraternizar como qualquer família. Em certas ocasiões, locais antigos, roubados dos Kaingang, tornam-se os lugares indicados para tais celebrações. Nos locais escolhidos, a relação com os proprietários é relativamente cordial, embora nunca tenha visto nenhum deles se aproximar para conversar com os Kaingang. Há exceções. Já ouvi relatos sobre um dos colonos, que tinha por costume visitar os bares da comunidade, e que soava convidar os jovens (principalmente as mulheres) a frequentar o açude da sua fazenda. Se os Kaingang frequentam de vez em quando seus territórios ancestrais, é comum que os colonos também apareçam na aldeia Kandóia, notadamente nos finais de semana. Entretanto, como mencionamos no capítulo 4, nem todos os colonos aceitam tacitamente a presença dos Kaingang em sua propriedade e são vários os relatos dos jovens tendo de fugir das ameaças de capangas. Nos territórios que eu frequentei com os Kaingang, parecia haver um acordo implícito entre os Kaingang e os colonos que possibilitava, pelo menos, a presença temporária dos indígenas no local.

Em outubro de 2019, Shen e Malvina decidiram organizar um piquenique na fazenda do colono chamado Bianchi. Não era uma ocasião especial, mas entendi que era também uma maneira de confraternizar comigo, de fortalecer afinidade após a realização do I Encontro dos Caciques da Região Sul. Como mencionei acima, as afinidades costumam se tecer decorrendo das alianças matrimoniais. Na comemoração, estavam presentes Malvina e suas filhas, Cléci, Genessi e Carla e seus respectivos maridos (menos Deoclides que teve que ficar na aldeia) e filhos assim como Taísa, esposa do filho de Cléci e sua pequena filha, Fã. Foi para ela um momento de construção de afinidade com as suas cunhadas, *jamré*, Katiane e Lidiane, suas *jamré mág* (tias por aliança), Carla e Genessi e sua sogra Shen. As mulheres compraram peixe no mercado de Faxinalzinho, que assamos na brasa após ter feito um foguinho na fazenda onde as araucárias lembravam a ancestralidade kaingang deste território. As gargalhadas das mulheres testemunhavam a importância de momentos como esses para o fortalecimento do tecido social da comunidade. Enquanto as crianças despreocupadas, brincavam de pega-pega no extenso terreno do fazendeiro, nós todos jogamos futebol e outros jogos de bola até o entardecer. Apesar da paz aparente, todas as crianças sabem que são esses fazendeiros que lhe roubaram as terras, sabem também que têm de permanecer atentas à qualquer intimidação de parte deles. Mas, além disso, sabem que neste território, os antigos moraram e que foram expulsos pelos mesmos fazendeiros que hoje os cercam e os

violentam. Tal consciência histórica e política torna os momentos de confraternização, brincadeiras e alegria, ápices de profunda resistência. Assim, os peixes assados e os banhos tomados nos terrenos dos fazendeiros, sempre permeados de alegria, *mÿser*, podem ser entendidos no que James Scott (2002, p. 12) chamou de formas cotidianas de resistência. Para o autor, estas se dão através da utilização de armas dos grupos “sem poder”, isto é:

Fazer “corpo mole”, a dissimulação, a submissão falsa, os saques, os incêndios premeditados, a ignorância fingida, a fofoca, a sabotagem e outras armas dessa natureza. Essas formas brechtianas de luta de classe têm certas características em comum: requerem pouca ou nenhuma coordenação ou planejamento; sempre representam uma forma de autoajuda individual; evitam, geralmente, qualquer confrontação simbólica com a autoridade ou com as normas de uma elite.

No nosso caso, a reocupação espontânea e temporária do lugar previamente expropriado constitui-se como uma forma cotidiana de resistência contra o despojo histórico dos Kaingang na região. Levar as crianças para brincarem nas águas e em árvores, assar peixe e cozinhar *amã*, o pão na cinza, no território usurpado sob posse dos fazendeiros é desafiar a ordem histórica imposta e perpetuada nas práticas genocidas. É afirmar, na prática cotidiana da vida e da alegria, que as crianças indígenas, que os jovens kaingang e suas mães têm o direito de viver de acordo com os ensinamentos dos seus antepassados. Entretanto, a resistência cotidiana no território ancestral kaingang também se acompanha de um enfrentamento mais direto da comunidade com as autoridades responsáveis pela demarcação das suas terras. Retroalimentando-se, as formas cotidianas de lutas contra o genocídio indígena fazem parte da formação das crianças e dos jovens kaingang da TI Kandóia. Amarradas na memória dos antepassados, de Maria Kandóia, de Madalena de Paula, mas também na atuação de outras lideranças importantes da região, as lutas travadas pelos jovens kaingang de Kandóia constituem-se como motores para a continuidade e o fortalecimento de práticas territoriais associadas ao universo da floresta, é o que abordaremos no último ponto deste subcapítulo.



Fotografia 110. Crianças kaingang brincando. TI Kandóia, área invadida pelo fazendeiro Bianchi, outubro de 2019 - Clémentine Maréchal.

6.3.2 As estradas também são territórios kaingang: O Movimento Indígena do Alto Uruguai como lugar de memória e construção coletiva da luta pela terra

Se o território de Kandóia, reivindicado pelos Kaingang, deve ser considerado como “território tradicional” devido à sua história, e também, à persistência das práticas tanto dos *kofá* quanto dos jovens, outros espaços tornaram-se “territórios kaingang” ao longo das últimas décadas. As universidades por exemplo, que se abriram aos povos indígenas após anos de luta, são hoje palcos de transformação devido à atuação dos estudantes indígenas que exigem modificações estruturais da instituição. As grandes cidades como Porto Alegre, Passo Fundo ou Brasília, sedes das autoridades políticas, também fazem parte do território kaingang, sobretudo para as lideranças que costumam se deslocar para reuniões que podem acontecer 3 a 4 vezes por semana. Com o desprezo das autoridades, locais, regionais e nacionais, no que tange aos direitos territoriais dos Kaingang de Kandóia, as estradas também são locais de construção e redefinição das identidades, isto é, territórios kaingang. Os protestos que costumam ser coordenados entre as lideranças de várias TI, apontam geralmente a uma demanda específica. No Alto Uruguai, criou-se, há alguns anos, uma aliança política entre as lideranças de três retomadas, relativamente próximas: a TI Kandóia, cujo cacique é como vimos, Deoclides de Paula; a TI Kanhgág ag Goj (Vicente Dutra, RS), encabeçada por Luís Salvador, mais conhecido como “Saci”; e a TI Goj Vêso (Iraí, RS),

liderada por Isaías da Rosa. Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo, entretanto, é importante entender que os protestos realizados pelos Kaingang de Kandóia, que abordaremos a seguir, resultaram de uma co-organização regional, com respaldo ou influência da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Como Deoclides foi membro tutelar do CNPI de 2007 a 2013, o cacique possui um conhecimento profundo das leis, dos seus direitos e das armadilhas políticas e jurídicas que a “bancada do boi” tenta manobrar para retirar os direitos dos povos indígenas. O que nos interessa, por ora, é a relação que as novas gerações tecem com a luta pela terra e com o movimento indígena. Tomaremos para isso dois exemplos etnográficos.

Em setembro de 2017, como já mencionamos anteriormente, os Kaingang decidiram bloquear a RS-480 em um protesto contra o marco temporal. Protestos similares aconteceram no norte do estado reivindicando a mesma pauta. Quando há um protesto, pelo menos os que vivenciei na comunidade de Kandóia, todos os Kaingang são mobilizados. Das crianças de colo até os idosos, quem não tiver problemas de saúde é convidado a participar. Mas, longe de ser um dever, os protestos, bloqueios de estrada ou retomadas de terras, são geralmente motivos de alegria *mÿser*, para muitos Kaingang⁴¹⁶. O dia em questão começou de madrugada, quando lideranças político-culturais se aprontam para pintar os guerreiros com suas marcas, *rá tej* ou *rá rōr*⁴¹⁷. Logo, chegou o ônibus para levar uma parte do pessoal à estrada junto com painéis, arcos e flechas. Ao chegar estendemos as faixas pintadas na noite anterior que diziam: “Nenhum passo atrás. Nossa história não começa em 1988!” e “Marco temporal, Não. Revogação da portaria 683 da AGU.” Quando a BM apareceu, as lideranças chegaram a um acordo para desbloquear o trânsito a cada 1 hora até as 17hs assegurando-se assim não entrarem em confronto direto com as forças da ordem. Uma nota foi enviada à imprensa e divulgada nas redes sociais⁴¹⁸. Os jovens com lanças e as crianças com arco e flechas seguiam os mais experientes para bloquear e desbloquear a estrada e de vez em quando se escapavam para praticar a pontaria com os companheiros. Segundo Silmar: “É assim que eles se tornam kaingang, lutando que nem nós, é na luta, nas estradas que se formam os guerreiros”. Para

416 Sempre que participei de protestos ou que ouvi relatos, notava-se os sorrisos e a alegria que percorria os jovens nesses momentos de mobilização. Isso porém, não retira a preocupação das lideranças em relação aos perigos enfrentados nesses momentos.

417 Não existe um nome específico para as lideranças que se organizam para pintar os integrantes da comunidade antes dos protestos, porém, são as mesmas que organizam os grupos de dança. Na TI Kandóia, como já mencionei anteriormente, identifiquei duas pessoas que correspondem ao que chamei de lideranças político-culturais: Silmar Paulo e Malvina Fortes.

418 Sobre o dia do protesto ver: < <https://racismoambiental.net.br/2017/09/13/indigenas-kaingang-ocuparam-rodovias-no-rs-e-exigem-revogacao-do-parecer-anti-demarcacao/>> acesso em 15/06/2020.

os Kaingang da comunidade de Kandóia, os processos identitários e a construção da pessoa são intrinsecamente relacionados com a luta pela terra.

Tanto a trajetória de Madalena de Paula, quanto a de Maria Keso Kandóia, nos lembram da importância da ética da luta na construção da identidade coletiva da comunidade kaingang de Kandóia. As pinturas, as danças, os cantos e as armas (arcos, flechas e porretes) que são mobilizadas e utilizadas durante os protestos dão corpo às demandas políticas das lideranças, congregam os jovens ao redor do fortalecimento de uma identidade que vem se reconstruindo na medida em que lutas vêm sendo travadas. Este processo identitário se produz na complementaridade entre o conhecimento das leis e do direito – universo ontológico dos *fóg*, da modernidade – e a reconstrução cultural que nasce da articulação entre a memória dos antigos, os processos históricos de esbulho e despossessão, e os imaginários coloniais (re)produzidos sobre as populações indígenas. Tal complementaridade na esfera política ancora-se, a meu ver, no dualismo cosmológico kaingang que permeia a organização social desse povo. Para ilustrar isso, vejamos o segundo exemplo etnográfico que diz respeito ao I Encontro dos Caciques na TI Kandóia.



Fotografia 111. Parte da turma do protesto contra o marco temporal, RS- 480, setembro de 2017 - Clémentine Maréchal



Fotografia 112. Jovens e crianças kaingang descansando após o protesto. RS-480, setembro de 2017 - Clémentine Maréchal.

Dois anos depois deste protesto, em outubro de 2019, as lideranças decidiram organizar o primeiro encontro dos caciques na TI Kandóia. Convidaram-me para o evento e aceitando o convite, cheguei uns dias antes, conforme o pedido de Shen e Malvina: “para ajudar a organizar.” Como mencionado anteriormente, durante o evento, Shen, a esposa do cacique Deoclides, devia se encarregar de preparar a comida para todos os convidados. A reunião ia acontecer no salão de festas que recém tinha sido reformado e Malvina pediu minha ajuda para decorar o salão. A ideia dela foi colocar artefatos de artesanatos kaingang, além das faixas de boas-vindas aos convidados. Trabalhamos o dia todo com ela, suas filhas, netas e genros para o salão ficar *sĩnvĩ*, bonito. Penduramos arcos e flechas nas paredes, deixamos balaios em cada canto, estendemos um lençol com os brincos e filtro dos sonhos e pintamos as faixas. Suas netas se dedicaram a pintar uma madeira com dois kaingang desenhados, um *kamé* e outro *kanheru-kré*, e o grupo de dança, liderado por Malvina, ensaiou até altas horas da noite. No dia da reunião, as mulheres do núcleo familiar de Shen ficaram cuidando do almoço e as lideranças convidaram todas as pessoas da comunidade para participar de uma aula sobre direitos indígenas oferecida por um advogado do COMIN. Pela tarde, na chegada da coordenadora interina do DSEI interior sul, Jarina Santos, acompanhada pelo cacique Isaías da Rosa, o grupo de Malvina apresentou sua dança.

Se lembramos os apontamentos realizados no capítulo 3, Malvina Fortes, por ser irmã de Dorvalino Fortes, tinha tido uma desavença com a família de Paula, no início dos anos 2000, um conflito que inclusive provocou sua saída da TI por uns anos. Ela voltou para Kandóia quando sua filha, Shen, resolveu casar com Deoclides. Selada a aliança matrimonial, Deoclides tornou-se genro, *jamré si*, de Malvina e teve que abarcar com algumas das obrigações que esta relação implica. Para Malvina, esta relação possibilitou, entre outras coisas, uma certa entrada nas esferas de poder político-cultural na comunidade, pois hoje lidera o grupo cultural “Keso Fi Krẽ” e tem possibilidade para intervir nas reuniões políticas regionais das lideranças. Além disso, lembramos também que no ATL de 2018, ela foi uma das poucas lideranças escolhidas para viajar até Brasília e representar sua comunidade. Ao poder político de Deoclides, vem se complementar a atuação política-cultural de Malvina. De troncos familiares anteriormente inimigos, o genro e a sogra buscam hoje trabalhar juntos no intuito de fortalecer sua comunidade e a luta travada nela. A família de Deoclides busca seus saberes nos ensinamentos de Madalena de Paula e a de Malvina, na memória de Maria Kandóia. É através das alianças matrimoniais e da construção das relações de afinidades entre *jamré*, cunhados, que as duas mulheres, símbolos da resistência e da luta dos Kaingang de Kandóia, tornam-se referências compartilhadas que forjam as identidades das novas gerações na comunidade.



Fotografia 113. Madeira pintada pelas netas de Malvina Fortes, pregada na entrada do salão de festa. TI Kandóia, outubro de 2019 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 114. Malvina Kafey Fortes e suas netas pintando a faixa de bem-vinda para a realização do I Encontro dos caciques da região sul. TI Kandóia, outubro de 2019 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 115. Kewen, Carolaine e Katiane, netas de Malvina Fortes, aprontando-se para a realização de uma dança no I Encontro dos caciques da região sul. TI Kandóia, outubro de 2019 - Clémentine Maréchal.

Os quatro capítulos apresentados nesta segunda parte da Tese buscaram tecer um panorama geral das relações estruturais de poder, históricas e atuais, que atravessam a organização social, política, espiritual e econômica dos Kaingang da TI Kandóia. Ao longo da escrita, visualizamos a importância do parentesco para a (re)configuração das alianças e para a coesão social no seio da comunidade. As lideranças esforçam-se para amenizar desavenças históricas entre troncos familiares diferentes, conflitos esses que foram provocados ou incrementados pelos gestores indigenistas, no processo decorrente de esbulho territorial e perpetuados pela administração tutelar. Diante das políticas genocidas que assolam o território de Kandóia e os seus habitantes, é a memória de duas mulheres que ajuda na fundação de uma identidade coletiva que congrega os Kaingang de Kandóia. Estas duas personagens, antepassadas e símbolos de resistência, são também a expressão do dualismo e da complementaridade. A memória de Madalena de Paula é perpetuada na prática de reconquista territorial e do xamanismo dos seus filho/as, neto/as e sobrinho/as, enquanto a potência da luta política e a identidade da comunidade é atualizada na atuação político-cultural de Malvina Kafey Fortes, que enaltece a memória de Maria Keso Kandóia. As duas se complementam e se entrelaçam na luta pela terra, espaço onde hoje se funda a história e forjam as identidades dos jovens que nasceram e cresceram no território recuperado.

Este capítulo ensejou a última parte desta tese, ao analisar a conexão entre retomada, luta pela terra e (re)construção e afirmação das identidades étnicas. Os dois capítulos finais abordam os caminhos tramados pelos Kaingang no desprendimento das estruturas de dominação que historicamente se impuseram sobre suas formas de organização social, política, econômica e espiritual. O exemplo da comunidade de Kandóia nos possibilita enxergar a potência das retomadas enquanto motor de (re)construção das identidades coletivas que se forjam na luta e na memória dos ancestrais. A vivência do tempo dos antigos, *vãsy*, no presente combativo, nos ajuda a entender o anseio decolonial como uma retroalimentação do passado sobre o futuro, pensando assim a descolonização ao mesmo tempo em que se realiza (RIVERA CUSIQUANQUI, 2010). Entrelaçada com as recuperações territoriais, a história também se descoloniza: narrativas apagadas surgem assim como processos de *desaprendizagem* e reconstrução da vida social desafiando tanto a hegemonia do pensamento ocidental – enraizado em uma concepção linear dos acontecimentos – quanto os imaginários e representações globais perpetuadas em torno do conceito de “índio”. Além de tudo, a última parte desta tese é um impulso para pensarmos (e atuarmos) enxergando nas experiências autônomas, nas ciências e nas filosofias dos Kaingang, referências para a construção de um mundo onde caibam todos os mundos.

PARTE 3

**HORIZONTES E EXPERIÊNCIAS DECOLONIAIS ENTRE OS
KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL**

Movimento Indígena, Retomadas e Política da Floresta

*Une autre solution est possible, elle implique une restructuration du monde.*⁴¹⁹ Franz Fanon (2011, p. 125)

Para entender as iniciativas, horizontes e experiências decoloniais que os Kaingang criam atualmente, foi imprescindível previamente nos aprofundarmos na atuação e configuração da colonialidade do poder enquanto matriz estrutural de dominação no seio da população Kaingang. É a partir desta ferida que, como afirma Quijano (1990, p. 740): “O índio e o negro levam a recriar todas as formas, todos os ritmos, todas as veias da relação com o universo, a uma recepção própria do que vem da globalização e de toda a novidade do mundo”⁴²⁰. É nos passos da ferida colonial que se tece o pensamento decolonial como muito bem pontuou Mignolo (2008, p. 29). Entretanto, a descolonização é antes de tudo uma práxis que articula memória, indignação e desejo de ruptura. Longe de se encerrar no pensamento, a decolonialidade⁴²¹ surge da e na ação. Nesse sentido, as retomadas, autodemarcações, em suma, os processos de recuperação territorial podem ser entendidos como motores da ação decolonial entre os povos indígenas no Brasil e, de forma mais abrangente, na América Latina.

No Brasil, a Constituição de 1988 se constitui sem dúvida como um marco importante para o reconhecimento dos direitos das populações indígenas e desencadeou iniciativas diversas de retomadas territorial, proporcionou processos de (re)afirmação étnica e recuperação dos sentimentos de autoestima e orgulho nas populações historicamente subjugadas e subalternizadas. Entretanto, podemos ler em algumas críticas feitas, por exemplo, pela socióloga Sílvia Rivera Cusiquanqui (2010), ao Estado pluriétnico de Bolívia alguns elementos pertinentes para problematizarmos a reprodução da colonialidade notadamente no que tange ao universo jurídico e estatal, sendo que, o instituto das leis e o campo do Direito, foi analisado como um dos mais poderosos instrumento de dominação (MARX e ENGELS, 2007; POULANTZAS, 1985; FOUCAULT, 2009).

419 Tradução da autora: “Outra solução existe, implica uma reestruturação do mundo”.

420 Tradução da autora. No texto original: “Lo indio y lo negro llevan a recrear todas las formas, todos los ritmos, todas las venas de relación con el universo, a una recepción propia de lo que viene de la globalización y de toda la novedad del mundo.”

421 A descolonização é uma ideia que faz referência às lutas de libertação nacional que buscavam a expulsão das tropas e da administração colonial no país colonizado enquanto o conceito de decolonialidade se articula com a ideia do desprendimento da dominação colonial que se reproduz através da colonialidade, nos seus aspectos econômicos, políticos e intersubjetivos (MIGNOLO, 2005). Alguns autores críticos da modernidade/ (de)colonialidade (RIVERA CUSIQUANQUI, 2010; MAKARAN e GAUSSENS, 2020) preferem utilizar o conceito “anticolonial” notadamente para se referir a processos e iniciativas insurgentes indígenas. Fizemos aqui a escolha do conceito “decolonial” que ressalta, como mencionamos acima, os impactos do esbulho, da violência, da ferida colonial como constituinte dos projetos de libertação.

Para Rivera Cusiquanqui (2010, p. 62), o multiculturalismo “suplanta às populações indígenas como sujeito da história e converte suas lutas e demandas em ingredientes de uma reengenharia cultural e estatal capaz de as submeter a sua vontade neutralizadora”. Em outras palavras, a autora aponta para as armadilhas do jogo do Estado que, através do reconhecimento, coloca em prática uma série de representações das identidades indígenas essencializadas que encobrem novas práticas colonizadoras e de subalternização. Essas representações possibilitariam uma mais efetiva instrumentalização dessas populações e das suas lutas que, incorporadas à máquina estatal, dificilmente poderiam dela fugir, ao mesmo tempo em que, suas cosmovisões seriam reduzidas para caber em planos de governo que por sua vez poderia com mais tranquilidade, seguir tecendo articulações com iniciativas capitalistas devastando territórios⁴²². Mesmo desde um contexto diferente, tais apontamentos nos ajudam a pensarmos a decolonialidade para além da conquista do Estado, na prática e política cotidiana, nas alternativas econômicas, políticas e epistemológicas que as populações indígenas constroem e propõem para a (re)criação e o fortalecimentos das suas autonomias⁴²³. Nessa mesma perspectiva, Ailton Krenak, na palestra de abertura do PPGAS da UFRGS, no primeiro semestre de 2017, apontou para os cuidados a tomar para não se deixar “recolonizar”. O pensador Krenak ressaltou assim a necessidade dos povos se unirem, sem buscar serem todos iguais, e encontrar saídas particulares a cada contexto, não excluindo, porém a necessidade de ter um projeto comum enraizado em uma visão compartilhada de futuro. Nessa última parte, busco abordar justamente as iniciativas dos Kaingang para recuperarem suas autonomias, sua história e sua memória.

422 Em uma entrevista com o Coletivo Catarse, o antropólogo Aymara Clemente Mamani Colque apontou as falhas do governo de Evo Morales que, segundo ele, não se baseou na cosmovisão andina para governar. Disponível aqui: <<http://coletivocatarse.com.br/2020/08/28/a-logica-segue-sendo-facamos-dessangrar-a-nossa-natureza-entrevista-com-o-antropologo-aymara-clemente-mamani-colque-desde-bolivia/>> acesso em 23/11/2020.

423 Brancaleone (2015, p. 108), afirma que a autonomia pode ser entendida através de três dimensões analíticas: 1) a autonomia política que se expressaria através dos modos de regulação da vida coletiva em uma esfera territorial determinada e corresponderia ao “autogoverno”, 2) a autonomia econômica como organização coletiva da vida produtiva e do trabalho, correspondendo à “autogestão” e finalmente 3) uma dimensão “psicomoral” que faz referência à capacidade dos indivíduos de conduzir livremente seus processos de constituição identitário- subjetivo fazendo ao mesmo tempo frente às mais variadas formas de livre acordo e cooperação, correspondendo à autodeterminação e autoregulação. Havendo similitudes com os apontamentos do autor, no decorrer da nossa etnografia aprofundaremos as concepções da autonomia para os Kaingang, sendo que esta se constrói e materializa no decorrer dos processos de retomadas.

Capítulo 7

Retomar a terra e reconstruir a autonomia. Uma política da Floresta

*Somos a multiplicação das lutas como a terra multiplica o cereal plantado.
Somos a raiz da esperança (Fen'Nó)⁴²⁴.*

As recuperações territoriais, retomadas ou autodemarcações, têm-se conformado como uma estratégia política de diversos grupos indígenas do país, nas últimas décadas⁴²⁵. Elas têm sido consideradas como ações diretas de caráter anti ou decolonial diante do descumprimento pelo Estado e pelos órgãos indigenistas das suas responsabilidades relativas à demarcação oficial das Terras Indígenas e cuja política se enraíza na negação dos direitos dessas populações e na perpetuação do despojo.

A ideia deste capítulo é abordar as retomadas kaingang a partir de exemplos etnográficos nos quais a história se entrelaça tanto com a ação política presente, quanto com os horizontes futuros almejados. A política indígena deve ser entendida como interdependente dos processos históricos através dos quais o Regime Tutelar, mediante os órgãos indigenistas, o SPI e logo a FUNAI, se impôs como mediador nas relações interétnicas. Nesse sentido, como ressalta Andrey Ferreira (2013, p. 273), a dinâmica política indígena se encontra diretamente subordinada à dinâmica econômica regional e nacional e ao Estado. Devemos então apreender a política kaingang a partir das experiências históricas que foram modelando suas relações com outros grupos sociais e instituições. Entretanto, existem assim uma série de perspectivas territoriais, políticas e econômicas divergentes entre os Kaingang. Estas divergências têm sua origem nos processos históricos, nas relações de parentesco e na trajetória dos antepassados que, por sua vez, vêm orientando estas escolhas, coletivas e individuais. Talvez, um dos maiores desentendimento entre os Kaingang hoje em relação ao manejo do território seja a polêmica dos arrendamentos de terras nas TI, chamadas de “grandes”, sendo estas demarcadas e homologadas pelo Estado brasileiro. Os Kaingang que moram nas retomadas ou nas periferias das cidades, às vezes questionam os caciques por perpetuar

424 Citação retirado do lindo texto de Joziléia Schild e Elis do Nascimento Silva, disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-fenno/> acesso em 23/07/2020.

425 Ver por exemplo os trabalhos de Tônico Benites (2014a; 2014b) com os Kaiowá, de Daniela Alarcon (2013; 2020) com os Tupinambá, de Molina (2017) e Loures (2017) com os Munduruku, de Jurema Machado de Andrade Souza (2019) com os Pataxó Hãhãhã e Felipe Sotto Maior Cruz com os Tuxá (2017).

uma política de arrendamentos oriunda da administração do SPI e da FUNAI. Ainda, contesta-se também a desigualdade social reinante nas TI que “arrendam a terra”, pois as críticas se enraízam na ideia que a família do cacique é a única a receber os benefícios financeiros oriundos do arrendamento⁴²⁶. Entretanto, tal crítica não pode ser desvinculada das representações das populações indígenas que o Estado brasileiro, assim como várias ONG nacionais e internacionais, reproduzem: desenhando o indígena como um incansável protetor da natureza que seria encarnado por um sentimento e uma ética incorruptível de “igualdade para todos”. Dessa maneira, é também utilizando categorias, imagens e estereótipos construídos pelos não indígenas que as lutas que se consolidaram após a Constituição de 1988 se articulam e ecoam para a sociedade brasileira. Assim, se é impossível pensarmos a política indígena como exterior à modernidade e ao Estado brasileiro, devemos considerar que as iniciativas indígenas também transformam e influenciam, em certa medida, a atuação do Estado (FERREIRA, 2007, p. 216).

As retomadas que abordaremos se enquadram em situações históricas diferentes já que a primeira – a do Passo Liso da reserva indígena de Mangueirinha (PR) – se enraíza na atuação política do cacique Ângelo Kretã, brutalmente assassinado em plena ditadura militar, e as duas outras, a de Kanhgág ag Goj (Rio dos Índios, Vicente Dutra, RS) e de Konhún Mág (Canela, RS) se originam em processos de retomada que surgiram a meados dos anos 2000 após a Constituição de 1988 outorgar finalmente direitos territoriais aos povos originários no Brasil. Trataremos assim de entender as retomadas como resultados de processos históricos e culturais complexos nos quais o conflito, inclusive interno, se constitui como motor das transformações sociais (GLUCKMAN, 1987) e forma parte da ação política kaingang.

No sul do país e em relação aos Kaingang, as pesquisas publicadas sobre as retomadas de terras referem-se sobretudo aos levantes kaingang de finais dos anos 1970 (SIMONIAN, 1981; TOMMASINO, 1995; FERNANDES, R., 2003; CASTRO, 2011; BRAGA, 2015) e dos anos 1990, no período pós-constituente (ROSA, R., 1998; BRAGA, 2015; SCHILD, 2016). Pesquisas no vale do Taquari, região que não foi investida pelos órgãos indigenistas e onde a presença indígena foi historicamente apagada, foram também realizadas (SILVA, J. e LAROQUE, 2016; LAPPE, 2015). Ainda inúmeros laudos foram, e seguem sendo elaborados à demanda das populações kaingang no intuito de comprovar para o Estado, a legitimidade da presença indígena nos locais recuperados, sejam estes realizados mediante contratação, seja de maneira independente

426 É de ressaltar que essa crítica também existe no seio de algumas retomadas. Em diversas ocasiões, grupos familiares que não são diretamente ligados à família do cacique denunciam uma desigualdade em relação à distribuição de bens, de comida, de lugares para reuniões políticas fora da aldeia ou de cargos de lideranças.

e voluntária por parte dos pesquisadores⁴²⁷. Porém, mesmo que essas pesquisas – assim como muitas outras – mencionem os processos de recuperação territorial, elas não os tomam como o eixo central da sua análise. Nesse sentido, embora retomadas kaingang, mbya-guarani e xokleng⁴²⁸ tenham-se multiplicado nos últimos anos nas regiões do RS, são ainda poucas as pesquisas acadêmicas publicadas a esse respeito⁴²⁹. É então, dentro desse quadro relativamente novo de pesquisa, que este capítulo se inscreve, na trajetória de etnografias realizadas mais recentemente em diversas regiões do país (ALARCON, 2013, 2020; AMADO, 2019; BENITES, 2014; CRUZ, 2017; LOURES, 2017; SOUZA, J., 2019) conectando-se com esses estudos em diversos aspectos. Os despertares indígenas, para retomar a poética de Amado (2019), abordados por esses pesquisadores, apontam à importância dos pajé nas ações de retomada e nos projetos que nelas se tecem (LOURES, 2017; ALARCON, 2013), algo que também ressaltei em pesquisas anteriores (MARÉCHAL, 2018, 2019a.). Para essas pesquisadoras, as mulheres têm assumido um papel de destaque nesses processos, colocando-se sempre “à frente” das ações políticas, algo que foi destacado por Schild (2016) em relação às mulheres kaingang, e que aprofundaremos no decorrer do presente capítulo. A conexão entre território recuperado e ancestralidade tem sido ressaltado por Cruz (2017), que aponta os processos de autodemarcação como maneira de se reencontrar com o passado, retomando assim a memória e fazendo reviver toda uma série de agentes humanos (parentes) e extra-humanos (animais, árvores, plantas, espíritos etc.).

Após uma breve história da origem do Movimento Indígena brasileiro e da sua expressão kaingang através do que Danilo Braga chama de “Reação Kaingang” (2015), estudaremos a retomada do Passo Liso da reserva indígena de Mangueirinha. Desde a atuação de Ângelo Kretã até a efetivação da retomada em meados dos anos 1980, abordaremos as motivações e estratégias desenvolvidas pelos atores dessa retomada. Parte dessa pesquisa em Mangueirinha foi realizada através da memória oral, durante uma viagem junto à *kujà* Iracema Nascimento, que também participou da retomada. Foram entrevistados principalmente os Kaingang “gaúchos” que foram os

427 Destacam-se também inúmeros artigos jornalísticos, muitas vezes oriundos de jornais independentes e militantes que buscam dar visibilidade à luta indígena.

428 Em início de dezembro de 2020, um grupo xokleng iniciou um processo de recuperação territorial na FLONA de São Francisco de Paula, uma área sob ameaça de privatização. É de ressaltar que uma reintegração de posse foi emitida pela justiça federal em 22 de dezembro de 2020, na véspera do natal e ainda em plena pandemia de Covid-19. Para mais informações: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/12/26/despejo-pandemia-coronavirus-judiciario-rio-grande-do-sul.htm>>. Para os depoimentos das lideranças xokleng: <<https://www.youtube.com/watch?v=yOomvzcVyMs>> ambos acessos em 27/12/2020.

429 Sobre as retomadas mbya guarani ver Farias e Henning (2019) e Printes e Benites (2018). Sobre as retomadas kaingang, ver a pesquisa de Douglas da Rosa (2020) e o TCC de Amantino (2020). É de ressaltar que grande parte dos estudos relativos às retomadas são encabeçadas por pesquisadores indígenas.

protagonistas da retomada, assim como antigos companheiros de Kretã, cuja memória se constitui até hoje como um vigoroso símbolo de luta pela terra e contra a exploração.

Em um segundo momento, realizaremos uma pequena contextualização das áreas kaingang no RS. Isso nos permitirá delinear três etapas diferentes constituintes dos processos de retomada, e pensarmos assim nos significados e nas implicações desses processos políticos para o povo kaingang. Para aprofundar, abordaremos o Movimento Indígena das retomadas na região sul, e notadamente no Alto Uruguai coordenado pelo cacique e *p'ai mág* Luís Salvador, mais comumente chamado “Saci”. Veremos qual é o papel assumido por ele na coordenação do movimento e como foram se consolidando e pensando estratégias políticas no decorrer das mudanças na política brasileira e nas interações tecidas pelas lideranças kaingang com atores de partidos e movimentos sociais da região. Abordaremos também a importância dos *kujà* nas retomadas, tanto no que tange aos seus saberes-fazer quanto aos horizontes que se projetam nos espaços recuperados. Ao longo desta tese, vimos que as práticas xamânicas encontram-se historicamente no coração da ação política kaingang. Assim, os *kujà*, suas práticas e seus saberes também devem ser considerados como centrais nos processos de recuperação territorial e nos projetos que advêm deles. Não sendo uma exclusividade da política kaingang, vários pesquisadores ressaltaram a importância dos líderes espirituais ou de seres extra-humanos para a constituição dos processos de retomada (ALARCON, 2013; BENITES, 2014a; LOURES, 2017; MOLINA, 2017). Por último, nos interessaremos nos projetos que os Kaingang têm para os territórios recuperados através dos exemplos das retomadas de Kanhgág Ag Goj (Vicente Dutra, RS) e Konhún Mág (Canela, RS). É sobretudo nesse sentido que enxergaremos as possibilidades decoloniais nas retomadas que para muitos Kaingang são consideradas também como o retorno do modo de vida dos antigos, chamado por alguns intelectuais kaingang de *kanhgang êg my há*⁴³⁰ (CARVALHO, 2020). Longe, porém, de serem apenas a expressão de uma volta ao passado, as retomadas surgem em resposta às assimetrias e desigualdades sociais e de poder que são o resultado da reprodução da matriz de dominação colonial. Tais iniciativas, como já abordamos de forma breve anteriormente, são realizações criativas que se enraízam tanto na memória dos antepassados quanto nas lembranças do esbulho, do despojo e da violência colonial.

430 Literalmente: “o que faz bem para nós, os Kaingang.”

Breve história do Movimento Indígena no Brasil

O conhecido Movimento Indígena no Brasil nasce em meados dos anos 1970 sendo o último a aparecer no continente, muito depois do surgimento dos movimentos andinos e uma década após os da Amazônia hispânica (RAMOS, 1984; BELLEAU, 2019). A primeira Reunião de Barbados que se pensou durante o Congresso dos Americanistas em Lima teve por objetivo formar um grupo de antropólogos latino-americanos que trabalhassem nas terras baixas da América Latina e cujos estudos tivessem uma abordagem mais processualista. Um esforço significativo já que as pesquisas antropológicas que dessem conta da situação crítica econômica e social que atravessavam as populações pesquisadas eram muito escassas na época. A reunião aconteceu na ilha caribenha e foi patrocinada pelo Conselho Mundial das Igrejas e pela Universidade de Berna. Juntou antropólogos que preconizavam uma antropologia mais solidária com as populações pesquisadas e denunciaram a atuação etnocida tanto do Estado quanto das igrejas⁴³¹. Assumindo a crítica reflexiva, os representantes de diversas igrejas cristãs realizaram em Assunção (Paraguai) uma reunião onde foi redigido o Documento de Assunção no qual se reconhece e reflexiona sobre o papel missionário das igrejas na América Latina (BARTOLOMÉ, 2010).

Segundo Belleau (2019, p. 346), o divórcio entre o Estado e a Igreja possibilitou a emergência de um indigenismo alternativo que se constituiu como central no surgimento de atores políticos indígenas. O papel da igreja católica para o nascimento e a consolidação do Movimento Indígena no Brasil é significativo. Entre abril de 1974 e julho de 1980, o CIMI organizou 15 “Assembleias de Chefes Indígenas”, a primeira aconteceu na missão de Diamantino (MT) e foi considerada como o nascimento formal do Movimento Indígena⁴³² (OSSAMI, 1993; PREZIA, 2003; BANIWA, 2006; BICALHO, 2010; BELLEAU, 2019). Tais Assembleias que funcionavam como foros políticos abertos conseguiram abrir o palco a lideranças indígenas que se tornaram porta-vozes das reivindicações, principalmente territoriais, de seus povos (OLIVEIRA, 2016; BELLEAU, 2019). Entretanto, essas assembleias visavam sobretudo a elaboração de uma intermediação com as ONGs, entidades de direitos humanos e opinião pública no intuito de pressionar a FUNAI, órgão responsável pela concretização dessas demandas. Comitivas indígenas em direção à sedes regionais da instituição indigenista e até Brasília foram organizadas e as

431 Ver “Miguel Bartolomé, A reunião de Barbados”: <<https://vimeo.com/62885968>> acesso em 29/06/2020.

432 Porém, como ressalta Belleau (2019, p. 339), aconteceram várias mobilizações de comunidades indígenas anteriores aos anos 1970, pressionando funcionários indigenistas e missionários por recursos e demarcação de terra. A própria história kaingang que abordamos na primeira parte desta tese testemunha de uma atuação das lideranças dedicada à transformação e subversão das condições coloniais impostas sobre seu povo.

lideranças indígenas tornaram-se cada vez mais visíveis no cenário político do país, e também internacionalmente. Em 1979, cria-se uma organização à escala nacional, a União Nacional dos Índios (UNI) sendo o Guarani Marçal de Souza um dos seus principais fundadores. Esta organização que tinha por objetivo unificar as reivindicações indígenas, enfrentou-se a várias dificuldades, mas ajudou à elaboração do capítulo sobre os direitos indígenas da Constituição de 1988. Nos primeiros anos da sua construção, o Movimento Indígena brasileiro consolidou uma forte imagem de representação política indígena no âmbito nacional através da atuação de algumas lideranças indígenas como Ângelo Kretã, Nelson Xangré (os dois kaingang), Mario Juruna (Xavante), Marçal de Souza (Guarani), Aílton Krenak ou ainda o emblemático Raoni (Kayapó). Entretanto, eram poucas as autoridades espirituais e/ou tradicionais que participaram de tais espaços, restritos às “lideranças”, muitas vezes bilíngues e escolarizadas. Dessa maneira, como ressalta João Pacheco de Oliveira (2016, p. 278), essa modalidade de política indígena não teve muitas repercussões em relação à organização política das aldeias e sobre o controle dos territórios.

Outros pesquisadores como Houtzager (2001) e Belleau (2019) destacam o conceito de “hospedeiro institucional” para se referir ao papel que as organizações indigenistas religiosas e alternativas ao Estado desempenharam nas primeiras décadas da sua existência. Segundo Belleau, os hospedeiros institucionais que: “levam povos desorganizados para seus campos organizacionais e ideológicos, ajudam-nos a se redefinirem enquanto grupos sociais, e patrocinam suas constituições como novos atores coletivos” (HOUTZAGER, 2001, p. 3) enquadram sua atuação no que ele chama de “maiêutica identitária”: um processo pelo qual a etnogênese seria incitada através de uma transferência implícita de heurísticas de um indivíduo ou um grupo, para outro de uma pertença étnica distinta para fazê-lo empreender uma reflexão pessoal ou coletiva sobre sua identidade cultural (BELLEAU, 2019, p. 352). Dito de outra maneira, o Movimento Indígena financiado, em um primeiro momento, pelas igrejas, empenhou-se em construir e desenvolver (ou ajudar a recuperar) entre as lideranças indígenas uma consciência étnica que pudesse facilitar e legitimar suas demandas por direito à terra. Como veremos ao longo desse capítulo, algumas das estratégias desenvolvidas pelos Kaingang se inscrevem tanto na sua própria consciência étnica – e às vezes de classe – quanto na consciência de como deveriam ser vistos pela sociedade regional e nacional e pelas autoridades políticas, para conquistar seus direitos territoriais.

Nos anos 1990, surgem diversas organizações indígenas regionais, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Com o apoio do CIMI, construiu-se uma nova organização

nacional, o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB). Em relação à região sul e aos Kaingang, a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL) nasce em 2006, após a criação da já mencionada APIB⁴³³, que surge em 2005 durante o primeiro ATL em Brasília. A ARPINSUL busca: “desenvolver meios para articular o movimento indígena da região Sul” e “unir os povos indígenas Kaingang, Xokleng, Xetá e descendentes de Charrua, com o intuito de acumular forças políticas para se contrapor à avalanche de ameaças e agressões dos setores antiindigenistas”⁴³⁴. As lideranças das comunidades kaingang que acompanho se articulam com a ARPINSUL e com a APIB para a realização de algumas atividades, protestos e retomadas, porém, são também comuns as manifestações regionais ou locais que prescindem da orientação da organização. Isso, porém, não quer dizer que não exista certa articulação entre as diferentes comunidades do estado do RS e da região sul sendo que estas compartilham demandas e objetivos semelhantes.

As categorias “retomada” ou “autodemarkação” embora sejam utilizadas por vários grupos indígenas em referência a um processo de recuperação territorial diante do descaso do governo federal e dos órgãos indigenistas oficiais abrange um significado maior e específico para cada população e cada situação histórica. Molina (2017, p. 17) aponta que para os Munduruku da TI Sawré Muybu, a autodemarkação inscreve-se na impossibilidade de estabelecer um diálogo com o governo federal e que, portanto, tal iniciativa se refere não apenas à delimitação física do território, mas também ao seu monitoramento constante. Os Guarani-Kaiowá chamam a ação de retomada de *Jeike Jey*, *Jeike* fazendo referência à ação de “entrar, ocupar, enfrentar ou afrontar” e *Jey* significa “novamente”. Segundo o antropólogo kaiowá Tônico Benites (2014b, p. 233), esta tática de reocupação dos territórios tradicionais: “é sempre o resultado da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais.” Para o antropólogo kaingang Doulgas Jacinto da Rosa (2019, comunicação pessoal), as retomadas são diretamente vinculadas ao conceito de luta pela terra e visam à recuperação: “de antigos territórios kaingang que fundamentaram, iniciaram e deram origem a diversas humanidades indígenas, filosofias e identidades.” O antropólogo tuxá Felipe Cruz (2017) considera a autodemarkação como

433 A APIB é composta pela Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), pela Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), pela Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste), pela Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul), pela Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASSÚ) e pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), tendo uma comissão permanente, que funciona em Brasília, e o Acampamento Terra Livre como espaço deliberativo (FERREIRA, 2007).

434 Fonte: <https://www.facebook.com/pg/ARPINSULBRASIL/about/?ref=page_internal> acesso em 29/06/2020.

um ideal de justiça que se inscreve em um ato de subversão do poder de demarcar as terras. De uma forma parecida, segundo Jurema Souza (2019), os Pataxó Hahahãï enxergam-se como os juízes da sua terra e, nesse sentido, para “fazer a terra aparecer” é preciso e legítimo expulsar os fazendeiros que a exploram.

Mesmo com as peculiaridades de cada povo e cada situação territorial, encontramos pontos em comum. Tais iniciativas, hoje, nascem diante do descumprimento dos direitos assegurados aos povos indígenas pela Constituição Federal de 1988. Nesse sentido, as retomadas podem ser vistas como iniciativas que visam pressionar o governo impulsionando as engrenagens do sistema de direitos que sem aperto, não se moveria (ALARCON, 2013). Como costumam dizer os Kaingang: “o governo é que nem feijão preto, tem que cozinhar na pressão.” Entretanto, tais processos, longe de se enquadrarem apenas na política estatal, abrangem outras dinâmicas e sobretudo, horizontes de futuro que nos últimos anos parecem desafiar cada vez mais a colonialidade do poder enquanto matriz de dominação e reprodução de hierarquias e assimetrias sociais, econômicas e políticas. A ideia compartilhada por todos os grupos indígenas envolvidos nesses processos de recuperação territorial é que a terra que se retoma, *não é qualquer terra*. Ela tem história, possui uma conexão com os antepassados, e se inscreve na memória dos grupos que a recuperam e que a enxergam como o lugar certo para se estabelecer e viver bem. Em suma, as retomadas ou autodemarcações são ao mesmo tempo lugares de retorno e pontos de partida para a construção de modos de vida ideais cuja poética e política se ergue no caminhar da ação social e política dessas populações. Estes ideais devem ser entendidos como produtos de uma historicidade particular e das interações mais recentes que as populações indígenas vêm tecendo com diversos atores da sociedade brasileira. Resultantes de uma situação histórica específica, as retomadas kaingang de hoje, embora se espelhem na luta das grandes lideranças de finais dos anos 1970, tecem seus próprios caminhos.

Foi ainda em plena ditadura militar que os Kaingang se organizaram e iniciaram os primeiros processos de recuperação territorial na região sul do país. Nesta época, duas grandes lideranças se destacaram por sua firmeza e sua capacidade estratégica, protagonizando as primeiras “desinstruções” (que logo foram chamadas de retomadas pelos Kaingang) do país, a de Rio das Cobras (PR) em 1977 e a de Nonoai (RS), em 1978. Ângelo Kretã e Nelson Xangré são até hoje lembrados como “grandes guerreiros” pela maioria dos Kaingang, por indígenas de outros povos e por apoiadores e sensíveis à “causa indígena”. Na primeira parte deste capítulo abordaremos a importância de Ângelo Kretã para a luta pela terra kaingang, focando-nos sobre sua influência na retomada de Mangueirinha em meados dos anos 1980. Veremos também como se desenvolveu a

retomada de Nonoai em 1978, marco histórico da luta pela terra kaingang e uma das mais importantes referências de luta na memória coletiva dos kaingang do RS.

7.1 A “Reação Kaingang”

A nossa luta é uma só, é a luta da miséria contra a fortuna.
Ângelo Kretã.

Os processos de retomada se originam na perpetuação da violência colonial que atingiu, e segue atingindo os povos indígenas e seus territórios. Nesse sentido, são também o resultado de um revide, um “basta”, depois de tantos anos de controle social, exploração, devastação, espancamentos, castigos exemplares, fome, estupros, deslocamentos forçados e toda uma série de violações dos direitos humanos oriundas da política indigenista enquadrada no Regime Tutelar e cujos aspectos e técnicas abordamos de forma detalhada no capítulo 2.

Após a extinção do SPI em 1967 em decorrência de uma CPI que comprovava que o órgão indigenista tinha cometido os mais horrendos crimes contra os povos que pretendia proteger, esperava-se da FUNAI – o órgão que veio a sucedê-lo – uma política e uma atuação diferente em relação aos indígenas. Entretanto nada disso aconteceu. A entrada da FUNAI nas terras kaingang marcou o início da sistematização da prática dos arrendamentos. A instituição utilizou as mesmas técnicas de governabilidade que seu predecessor: a cooptação, instrumentalização e manipulação de lideranças indígenas acompanhada de uma política extremamente repressiva contra os “índios rebeldes.”⁴³⁵ Além disso, com a invasão cada vez maior de não indígenas nos territórios kaingang, surgiram atritos entre estes últimos e os indígenas que muitas vezes foram violentados, inclusive assassinados, sem que a FUNAI tomasse nenhuma providência. Na 8ª Assembleia dos Chefes Indígenas realizada em Ijuí em 1977, o Kaingang Candetê, então morador da aldeia de Pinhalzinho em Nonoai relata:

[...] As autoridades sabe que o intruso queria matar. Assustou minha mulher e tudo com uma espingarda. [...] Muitos de nós índios já fomos surrados. Se for contar tudo a verdade que aconteceu lá há 10, 15 anos atrás, não dá nem para contar. Oia, tem muito índio que foi morto à pedra. Meu tio João Cabrito foi morto na estrada, à pedra. Tem índio que ficou aleijado. [...]. (CIMI, 1977, p.20)

Sem dúvida, as Assembleias dos Chefes Indígenas financiadas e organizadas pelo CIMI, ao proporcionar encontros entre as lideranças indígenas que sofriam e enfrentavam situações parecidas possibilitou que os desejos de mudança social dos indígenas se concretizassem a partir de uma

435 Para quem quiser aprofundar o tema, recomendo a leitura das atas das Assembleias dos Chefes Indígenas nas quais encontram-se relatos e depoimentos da violência cotidiana vivida pelos indígenas durante a gestão da FUNAI.

tomada de consciência da sua força coletiva. Para subverter a realidade, os indígenas avaliaram que era preciso se juntar e se organizar. Embora a retomada kaingang de Nonoai e as que aconteceram no Paraná em finais dos anos 1970 se conectem entre si, elas se originam em processos de mobilização social um pouco diferentes. Contrariamente ao Rio Grande do Sul, onde o CIMI jogou um papel fundamental na estruturação do Movimento Indígena, no Paraná, Tommasino (1995) ressalta que a igreja não se envolveu tanto na luta dessas populações⁴³⁶. Entretanto, a autora destaca que nos anos 1970-1980, surgem no estado do Paraná vários movimentos sociais vinculados à luta pela terra (TOMMASINO, 1995, p. 232)⁴³⁷. Para Tommasino, as insurreições indígenas daquela época se conectam com uma onda generalizada de luta pela democratização das instituições e por isso, encontraram respaldo no interior da sociedade nacional (1995, p. 233).

Para o historiador kaingang Danilo Braga (2015, p. 74), são três os fatores que impulsionaram a “Reação Kaingang”. O primeiro, a apropriação da linguagem escrita por parte dos Kaingang; o segundo, a organização dos caciques em associação, conselho ou assembleia para discutir sobre a situação do seu povo; e o último, a lei 6001/73, mais conhecida como Estatuto do Índio, que, embora se enquadre em uma reificação do Regime Tutelar, é interpretada pelo historiador como um importante instrumento de defesa dos direitos dos indígenas naquela época. Efetivamente, o artigo nº18 que proíbe o arrendamento das terras nas reservas indígenas, proporcionou uma rápida articulação dos indígenas e dos seus apoiadores, unidos em contra dos “posseiros”, não indígenas que se tinham instalado nas áreas e que arrendavam as terras dos indígenas sob o incentivo ou o aval da FUNAI. Além disso, através das Assembleias dos Chefes Indígenas patrocinadas pelo CIMI, delegações iam até Brasília no intuito de pressionar o governo para encontrar uma solução em relação às invasões nos territórios indígenas. Durante tais encontros costumavam selar-se promessas que nunca iriam ser cumpridas, como exemplifica o depoimento a seguir de Chico Luís, o sogro de Ângelo Kretã durante a 8ª Assembleia dos Chefes Indígenas que teve lugar em Ijuí (RS) (In: CASTRO, 2011, p. 103):

[...] Em 75 fomos a Brasília e tivemos promessa que logo seria resolvido nosso problema da área, mas até agora não tivemos solução nenhuma. Os índios não tiveram apoio do

436 Tommasino (1995, p. 232) aponta que a Comissão Pastoral da Terra (CPT) cuidava as questões relativas aos trabalhadores rurais da região de Londrina, mas que nunca se envolvia com as comunidades indígenas. Em relação ao CIMI-Sul, a autora aponta que esta entidade na época vinha assessorando os Avá-Guarani para a obtenção de uma indenização relativa ao alagamento das suas terras pela barragem da Itaipu.

437 Conforme comenta a antropóloga, nascem os Movimento dos Agricultores sem-terra do Sudoeste do Paraná (MASTES), o Movimento dos Agricultores sem-terra do Leste do Paraná (MASTEN), o Movimento dos Agricultores sem-terra do Norte do Paraná (MASTEL) e o Movimentos dos agricultores sem-terra do Oeste do Paraná (MASTRO). Além disso, em decorrência da expropriação territorial protagonizada pela Eletrosul e pela Itaipu Binacional, são criadas a Comissão Regional de Barragens e o Movimento contra as Barragens (CRAB).

chefe do Posto. Mandaram um ofício muito bonito do presidente da FUNAI, mas não foi executado. Em 76 foram os colonos invasores de Nonoai no Rio Grande do Sul. E também em junho, no Posto Xapecozinho em Santa Catarina iam ser afastados os arrendatários e até agora não foi afastado. Lá em Mangueirinha tem seis capataz vigiando e cuidando dos pinheiros como se fosse dos Slaviero. Em Palmas no Paraná faz cinco meses que eu estou trabalhando, e foi vendido também 80 hectares de terra da área dos índios pelo SPI. Já passou cinco ou seis donos. Atorou a área pelo meio. Como se pode entrar numa fazenda e atorar no meio, dividindo em duas partes como foi feito lá em Palmas? [...]

Diante da negativa do governo em relação às exigências dos Kaingang, estes resolveram enfrentar ao problema através da ação direta, organizando-se para retirarem eles mesmos os invasores do seu território. No fim de anos 1970, cinco “desinstruções” são realizadas pelos Kaingang de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A de Rio das Cobras em 1977, liderada por Ângelo Kretã, a de Nonoai, encabeçada pelo histórico líder kaingang Nelson Xangré, que faleceu recentemente em 22 de julho de 2020, a de Xapecozinho (SC), na qual Kretã também se destacou. Após esses processos vitoriosos, nos territórios de Cacique Doble (RS) e Ligeiro (RS) também foram expulsos os não indígenas ainda em 1978 (BIASI, 2009; CASTRO, 2011).

Mais do que narrar esses processos de retomada em detalhes, pois isso mereceria outro trabalho de doutorado, busco aqui ressaltar alguns elementos que possam nos ajudar a entender a repercussão desses eventos para os processos de recuperação territorial atuais. Com certeza, a trajetória de Ângelo Kretã e Nelson Xangré permeia hoje em dia a memória e a prática política-guerreira das lideranças kaingang (e também Guarani e Xokleng) nas retomadas do Rio Grande do Sul, do Paraná e de Santa Catarina. Nesse sentido, destacaremos pontos que nos parecem centrais na organização dessas retomadas e que se tornaram constituinte do que alguns Kaingang chamam hoje de Movimento Indígena da Região Sul. Assim dividimos este subcapítulo em três partes. Na primeira, abordaremos a origem do movimento a partir da emergência do líder político Ângelo Kretã, no Paraná. Através de alguns depoimentos de antigos companheiros da liderança, abordaremos algumas das estratégias desenvolvidas por ele e que passaram a ser utilizadas também em outras retomadas, notadamente a de Nonoai. Em segundo lugar, a partir da experiência da retomada de Nonoai, veremos como a Reação Kaingang se estendeu do Paraná até o Rio Grande do Sul e quais foram algumas das estratégias desenvolvidas pelas lideranças para efetivar essa retomada. Não poderemos deixar de destacar o papel da FUNAI neste processo, pois, muitas das limitações do alcance da retomada de Nonoai em relação aos horizontes almejados por seus iniciadores e protagonistas, se deve à atuação da instituição, ora conivente com as expulsões dos posseiros, ora extremamente repressiva com as iniciativas mais radicais de parte dos Kaingang. E por fim, na última parte, abordaremos a concretização do sonho de Kretã, a retomada do Passo Liso

em Manguueirinha. O Passo Liso, conhecido também como “Gleba B” foi recuperado a meados dos anos 1980, após a morte de Kretã e de outras lideranças fortemente perseguidas na região. Este processo de retomada foi encabeçado por um grupo de “Kaingang gaúchos” que tinham sido chamado por Ângelo após a retomada de Nonoai e que, por desavenças com a liderança de Nonoai, instalaram-se de forma permanente em Manguueirinha, como aprofundaremos a seguir.

Não poderia deixar de mencionar que muitas das narrativas que apresentarei a seguir foram retiradas de vários trabalhos que se dedicaram ao tema. A dissertação de Paulo Castro (2011) sobre a trajetória de Ângelo Kretã é uma das principais fontes relativas à sua história. A dissertação de Lígia Simonian (1981) sobre a TI Nonoai me ajudou a entender a atuação da FUNAI durante a retomada de Nonoai. Os registros das Assembleias dos Chefes Indígenas também foram fontes de inspiração para a elaboração desse subcapítulo. Além disso, devo ressaltar que sua elaboração, sobretudo no que tange à última parte, se deve ao trabalho realizado em colaboração com a *kujà* Iracema Nascimento. É durante uma viagem até Manguueirinha que encontramos as lembranças da luta travada por seu pai, Alcindo Peni e seus irmãos, Floriano, Eufrásio e Alfredo. Estas lembranças despertaram também a memória dos mais jovens que recordam ter participado da revolta, “no colo da mãe”. Dessa maneira, a última parte desse subcapítulo destaca o protagonismo assumido pelas mulheres na retomada do Passo Liso de Manguueirinha a partir da atuação e da narração da prima de Iracema, Maria Helena Rodrigues, viúva do primo de Iracema, José Schneider Rodrigues.

7.1.1 Ângelo Kretã, o espírito guardião da montanha

Ângelo nasce em 1942 no Posto Indígena Cacique Capanema em Manguueirinha (PR). Seu pai, um professor não indígena, oriundo de Ponta Grossa, o abandonou quando criança para constituir uma outra família na cidade. Sua mãe, Balbina da Luz Abreu dos Santos, era uma mulher kaingang, assim como seus avós maternos, sendo Antônio Kretã seu tataravô, a pessoa que conquistou o território de Manguueirinha. Ângelo herdou o nome Kretã dos seus avós e tataravós, um nome *kamé* que segundo a cosmologia kaingang significa “espírito guardião da montanha”, *krin* ou *kre* referindo-se à montanha e *tã* ou *tóg* ao princípio da animação de cada ser, podendo ser traduzido como “dono” ou “espírito guardião” (HELM, 2005; CASTRO, 2011). Crescendo na maior reserva de araucária do mundo, Ângelo presenciou como pouco a pouco estas florestas iam se transformando em tabuas de madeira, cuja comercialização enchia os bolsos dos administradores do Posto Indígena. Desde cedo, tomou consciência da exploração e da humilhação vivida por seu povo, mas também, pelas famílias camponesas da região, vítimas na época de múltiplos abusos, incluindo

assassinatos e expulsões a cargo das companhias colonizadoras (CASTRO, 2011, p. 29). Em 1957, porém, os camponeses se rebelam em um episódio conhecido como “a revolta dos posseiros”. Decididos a colocar um fim ao terror sofrido nas suas terras, se organizaram e enfrentaram os jagunços da Clevelândia Industrial Territorial Limitada (CITLA) e a polícia de Moíses Lupion que era então governador do estado⁴³⁸. Com certeza, a revolta dos camponeses e a crescente consciência crítica entre os pequenos agricultores da região marcou o pensamento político de Kretã que durante sua trajetória mostrou-se sempre solidário com os povos oprimidos, sejam indígenas ou não.

Por ser considerado um “índio rebelde”, Ângelo era continuamente transferido de Posto Indígena em Posto Indígena pelos Chefes que buscavam calar sua voz e impedir que seu pensamento se espalhe entre os outros indígenas. Entretanto, conhecendo vários Postos, Ângelo enxergou uma mesma realidade e conseguiu se armar de ideias e estratégias para subvertê-la. Zéca, filho do antigo companheiro guarani de Kretã, conhecido como “Paraguaio”, relata:

Olha só como que foi feita essa derrubada do regime militar aqui. Essa derrubada do regime militar começou lá no Xapocozinho, o finado Ângelo saiu da Marreca [outro PI ao qual foi transferido, em Guarapuava], foi pra Xapocozinho. Tinha um Chefe de Posto lá na época muito bom, ele não era militar mas ele ficou muito compadecido da forma como os índios chegavam surrados lá. Daí ele disse, chamou o pai [Paraguaio] e falou: “chama teu pessoal lá que saiu de lá [Mangueirinha], eu chamo o presidente da FUNAI”. Na verdade ali veio o presidente da FUNAI ali, aí o finado Ângelo contou o que estava acontecendo aqui, que as lavouras, que o Chefe de Posto era tudo para ele, que não dividia com ninguém e com todos os panelões, o tronco como que era. Daí eles tiraram o Chefe, tiraram o Chefe do Posto de Mangueirinha. O finado Ângelo veio de lá com o pai junto com o presidente da FUNAI daí ele tirou e o finado Ângelo assumiu. Já assumiu como cacique, tirou o Chefe do posto, o Tenente Florisbaldo, daí depois quem achou o Chefe de Posto foi o finado Ângelo, ele achou um chefe que era diferente daí já não era mais do militar daí já era um Chefe parceiro que não obrigava nada. De lá, o Ângelo cortou todas as borrachas porque os índios eram cooptados aí. Daí o finado Ângelo pegou todas aquelas borrachas e na frente de toda a comunidade ele cortou tudo e disse: “e a partir de agora não vai ter mais borracha ninguém vai apanhar.” Aí acabou, entrou a liberdade. (Entrevista com Zéca, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

Este depoimento nos traz alguns elementos interessantes para pensar as estratégias desenvolvidas por Kretã para por fim às políticas repressivas nas aldeias. Foi se articulando com Chefes de Posto que estavam “a favor dos índios” e pressionando os seus superiores, como o presidente da FUNAI, que Ângelo conseguiu por um lado, mudar o Chefe de Posto de Mangueirinha e por outro se eleger como cacique⁴³⁹. Após a mudança do Chefe do Posto em 1971, foram realizadas em Mangueirinha as primeiras eleições diretas, com voto livre de todos os

438 Neste acontecimento, os colonos chegando de diversos locais, a pé, de cavalo ou de carroça, invadiram a cidade com o intuito de expulsar as companhias comerciais dos seus territórios. Ver: <<https://www.dailymotion.com/video/x2iffp>> acesso em 03/07/2020.

439 Sobre a atuação do Chefe de Posto Florisbaldo Antunes de Paula, ver a dissertação de Castro (2011, p. 43-47).

indígenas adultos, homens e mulheres. Ângelo Kretã é eleito, e para muitos Kaingang de Mangueirinha, isso significou, como aponta Zéca, o início de uma nova política indigenista fortemente influenciada pela determinação e pela firmeza do novo cacique.

Em meio à ditadura militar, que aliava uma política extremadamente autoritária com uma busca pelo desenvolvimento econômico sustentada pelo endividamento externo, Kretã iniciou uma política indígena que, em vez de perseguir e castigar os indígenas, fiscalizava o Chefe do Posto e os projetos da FUNAI, buscando cada vez uma maior autonomia administrativa (CASTRO, 2011, p. 69). Procurando melhorar a vivência dos indígenas na aldeia e, preocupado também pela situação dos não indígenas da região, Ângelo Kretã se candidata a vereador nas eleições municipais de 1976 com o partido do Movimento Democrático Brasileiro (MDB)⁴⁴⁰ que na época representava a oposição à Aliança Renovadora Nacional (ARENA) que então dominava o país⁴⁴¹. Questionando a tutela da FUNAI, o jovem político kaingang se elege vereador após ter enfrentado numerosas críticas, e consegue assim levar o Poder Judiciário a arbitrar sobre a questão da tutela indígena. Logo depois, outros indígenas assumiram cargos políticos passando a integrar cada vez mais – e influenciar – a política “dos brancos”. Em 1982, por exemplo, Mario Juruna se elege deputado federal pelo estado de Rio de Janeiro. O mandato de Kretã na cidade de Mangueirinha, além de ajudar em melhorias da infraestrutura da sua comunidade, lhe possibilitou uma visibilidade e legitimidade maior nas reuniões realizadas com a FUNAI de Brasília e com outras instituições governamentais.

Kretã era também um ferrenho crítico dos projetos econômicos dentro dos Postos Indígenas que exploravam a mão de obra indígena. Em abril de 1979, houve uma reunião com o presidente da FUNAI em Rio das Cobras na qual, unidos, os Kaingang pediram a extinção desses projetos. Tratava-se de um projeto agrícola em Nonoai e das seis serrarias que devastavam as florestas de araucárias do sul do país. Além de se opor à destruição dos pinheiros, os indígenas criticavam, por um lado, a superexploração, tinham que trabalhar ainda em troca de comida e, por outro, a corrupção dos agentes indigenistas que em vez de reverter o dinheiro da venda de madeira na infraestrutura da Terra Indígena e na assistência aos indígenas, o roubavam. Edivio Batisteli, antigo funcionário da FUNAI relatou para Paulo Castro (2011, p. 91) que quando os indígenas morriam,

440 O MDB, na época era uma frente ampla que abrigava desde organizações de esquerda como o MR-8, o PC do B e o PCB, passando por antigos trabalhistas e políticos do centro democrático, e até mesmo políticos de centro-direita (CASTRO, 2011, p. 94).

441 Neste ano, houve eleições municipais em todas as cidades brasileiras menos nas capitais e regiões fronteiriças consideradas como “de segurança nacional”. Nesses locais, os generais nomeavam “interventores” (CASTRO, 2011, p. 93).

tinham que comprar a madeira da serraria para fazer o caixão: “até quando um índio morria tinha que comprar a madeira da serraria para fazer o caixão. Tinha que comprar o cabo do martelo, o cabo da foice [...]” Entretanto, mesmo querendo acabar com a serraria, Kretã pensou que era melhor esperar. Zéca nos relata:

Daí de lá pra cá nós vivemos um tempo de prosperidade, mas também já estava em curso o negócio da serraria, dos projetos era o chamado projeto do DGPI⁴⁴² que era agricultura e a serraria era para tirar os pinheiros, naquela época a ditadura militar já estava implantando, já estava implantando a serraria. Quando o finado Ângelo entrou, o projeto da serraria já estava vindo e daí o finado Ângelo ficou uns 2 anos ainda convivendo com a serraria daí ele falava pro’ pai dizendo, ele dizia assim: “oh compadre, vamos fazer primeiro nossas casas porque se nós truncamos a serraria agora, nós não vamos conseguir fazer as casas, vamos fazer as casas para nosso pessoal, para nós terminar as casas, quando nós terminamos as casas, terminamos com a serraria”. (Entrevista com Zéca, TI Manguairinha, outubro de 2018).

Dessa maneira, Ângelo ajudou na construção das casas dos moradores da TI, com o recurso da serraria do Posto Indígena, da forma que legalmente convenia. Entretanto, após a realização das moradias, Ângelo foi firme na decisão de acabar com a serraria, onde muitos indígenas saíam com dedos amputados, trabalhando para os administradores do Posto. Infelizmente, Ângelo morrerá antes de poder cumprir sua promessa, porém, seus sucessores em um ato de protesto e homenagem à memória do cacique, fechariam a serraria em meados dos anos 1980 justo depois da retomada do Passo Liso, conforme relata mais uma vez, Zéca:

Então era para ser uma coisa rápida, mas daí ele morreu e acabou indo mais longe a serraria do que era para ir. Até que um dia, um tio meu, o tio Roberto, ele chegou pelo John Evaldo e falou para ele: “o Ângelo falou que era para terminar essas casas e terminar com a serraria, não era para terminar as casas e a serraria continua. Se você não mandar a parar eu vou descarregar todas as terras dos caminhões ninguém mais vai trazer terra para serraria”. Daí o tio Roberto foi e reuniu todos os índios e foi lá e acercou o caminhão: “acabou: não passa mais, pode derrubar as terras aqui, não vai mais ter terras na serraria”, e daí acabou a serraria. (Entrevista com Zéca, TI Manguairinha, outubro de 2018).

A presença de Kretã nas ações políticas desencadeadas depois do seu assassinato é extremamente significativa, este jovem cacique é lembrado pelos Kaingang de Manguairinha como a única e última grande liderança. Líder também das primeiras retomadas do país, Kretã é recordado pelos que na época eram crianças, como um instrutor rigoroso.

Preparar-se para a guerra

Eu digo assim que na verdade essa retomada foi basicamente Manguairinha que começou tudo né no Brasil tudo. Porque o finado Ângelo e o pai eles foram no primeiro momento aqui no Rio das Cobras porque, porque os brancos tinham entrado em todas as áreas. Era aqui, em Xapocozinho, em Nonoai estava tudo tomado de invasores. Aí, eles iam conversando já eu me lembro, o finado Ângelo ele dizia pro pai “Nós vamos ter que ir e começar”. Nós era alunos da escola, eles levaram nós pro mato para, por se nós precisar ir

junto com eles nós precisava aprender tirar flecha. Ali nós rastejava pelo mato daí eles colocavam xaxim e eles diziam que aquele xaxim era os brancos, os invasores, daí nos atirava. Eu me lembro que a gente ia lá acima por onde morava Evaristo, nós subia fazer o treinamento. Daí quando eles começaram retomar, eles começaram pelo Rio das Cobras e daí eles vieram. No nosso caso do Mangueirinha foi o lado dos Guarani que o pessoal já tinha tomado, já estavam entrando daí eles foram lá e expulsou aqueles lá depois daqui foi o Xapecoquinho, depois foi o Nonoai e depois de Nonoai seria aqui né do Slaviero então estava já dentro da programação. (Entrevista com Zéca, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

O processo de retomada, ou “desintrusão” dos territórios kaingang começou em Rio das Cobras em um movimento liderado por Ângelo Kretã. Entretanto, como nos conta Zéca, esse movimento planejado e bastante organizado contava com uma preparação prévia dos jovens guerreiros kaingang. Ângelo, junto com seus companheiros, organizava treinamento para os Kaingang ficarem com “o corpo forte”, algo que como apontamos no capítulo 6, deve ser entendido como um dos pontos-chaves da continuidade da luta pela terra. Para retomar o território de Mangueirinha, os estudantes kaingang deviam estar preparados para entrarem em uma luta corporal, conforme relata ainda Zéca:

Eu me lembro quando nós se preparemos para vir nessa retomada do Slaviero. Se você pergunta pelos índios antigos ali no Posto, eles vão contar o que estou contando aqui, nós ia lá pelo meio do mato e quem estava junto, o finado Ângelo, o pai, o pai que levava nós dentro do caminhão e encostava o caminhão e todos os meninos de 12 anos para cima, acima do caminhão. O finado Ângelo fazia nós levantar 6 horas da manhã no inverno frio para nós irmos treinar lá no campo, lá no riozinho do campo, aí se nós tivéssemos que entrar na luta corporal, na retomada da terra aí nos pegava, cada um pegava um pedaço de pau e todos sem camisa e o finado Ângelo ele mesmo. Aí quando terminava ele mesmo puxava todos nós na água e frio que era, ele jogava nós na água fria, uma brincadeira, mas treinando nós, mas para na retomada se nós tivéssemos que entrar numa luta corporal nós sabia, então era um tempo bom. (Entrevista com Zéca, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

Tal preparação, além de criar um espírito de grupo e coesão social entre os jovens kaingang e guarani, fortalecia os seus corpos e os preparava caso viessem a ter que se enfrentar diretamente com os invasores. Os banhos com água gelada são até hoje utilizados pelos Kaingang como uma prática de fortalecimento corporal, e as crianças, quando pequenas costumam ser banhadas em água corrente fria para elas resistirem melhor ao inverno. Junto com a preparação dos corpos dos guerreiros jovens, para levar a cabo os processos de “desintrusão” das áreas, os Kaingang e Guarani sabiam que precisavam se unirem com seus “parentes” de outras áreas. Grande parte da estratégia da luta de retomada se enraíza na união – embora temporária – dos grupos.

A primeira retomada: A união faz a força

Hoje eu viajo para Rio das Cobras para ajudar meus irmãos lá, para que vençam esta batalha perigosa, cheia de ameaças. Tudo cheia de homens brancos armados de revólver, Winchester, tem até metralhadora. Então eu viajo para lá hoje. Nós somos bastante gente, se for preciso eu tenho oitenta homens, tudo pronto para os combates, eu acredito na minha gente (Entrevista de Ângelo Kretã para a televisão em 1977, apud. CASTRO, 2011 p. 108).

As palavras de Kretã resumem a origem da luta das retomadas kaingang: se unir para enfrentar o inimigo. Esta união implicava uma aliança política entre grupos familiares de distintos territórios algo que, tanto nas retomadas de Rio das Cobras, Mangueirinha, Xapecozinho, quanto na de Nonoai, possibilitou a vitória dos indígenas. Kretã viajou então até Rio das Cobras onde liderou durante três meses a retirada das 300 famílias de colonos que tinham invadido o território kaingang. Em Xapecozinho, no ano de 1978, 700 intrusos foram retirados sob o comando do cacique José Domingos que contava com o apoio de Ângelo Kretã e de Nelson Xangré, então cacique de Nonoai. Esta estratégia de união dos grupos entre os Kaingang foi também vislumbrada no início do século XX. Laroque, em sua tese de doutorado, menciona o relato do pastor luterano Bruno Stysinki que descreve a união dos Kaingang de 4 Toldos contra um posseiro chamado Antônio Pobre que, instalado no Toldo Nonoai, roubava os indígenas: “Como ele, porém, não pagava o arrendamento, mas ainda roubava dos índios o pouco gado que possuíam e se tornava um senhor tirânico e absoluto contra os índios, reuniram-se os índios do Votouro, Varzea, Serrinha e Nonohay para expulsar o intruso.” (STYSINKI, 1902, p. 166 apud. LAROQUE, 2007, p. 136). Com certeza, as Assembleias organizadas pelo CIMI a partir do início dos anos 1970, entre os caciques de diferentes povos indígenas e grupos familiares de um mesmo povo de diferentes locais, possibilitou o fortalecimento de uma consciência étnica que fomentou a solidariedade ativa entre grupos indígenas, entretanto, é de constatar que táticas de unificação dos diferentes grupos kaingang em prol de um objetivo comum são muito anteriores ao nascimento da atuação da instituição religiosa.

Além disso, outro elemento que nos revela o relato do pastor diz respeito à atuação dos Kaingang diante do acordo que o colono quebrou. A expulsão do colono por meios violentos, diante do pacto quebrado, também é testemunha de uma continuidade da prática guerreira dos Kaingang. Tanto na retomada de Rio das Cobras, quanto de Nonoai, quando as possibilidades de diálogo se esgotavam, os Kaingang sabiam que tinham que demonstrar força física. No documentário de Zelito Viana “Terra dos Índios” (1979), Ângelo Kretã conta:

Peguei 17 índios e fui lá e arrombei o Paiol com 50 sacos de milho dele, derrubei tudo e joguei sanga abaixo, e ali começou a briga. Pegamos os Guarani lá e tiramos mais uns quatro ou cinco, dos mais valentes, dos mais violentos, que brigavam e que matavam. A

arma que nós tinha era facão e flecha, tiramos mais cinco famílias. Em duas semanas já tinham saído 170 intrusos.

Diante dos acontecimentos violentos entre os posseiros e os Kaingang em Rio das Cobras, o Exército e a Polícia Militar do Paraná foram acionados pelo governo do estado e a FUNAI em um operativo militar chamado “Operação Laranjinha”, que teve como objetivo a retirada dos posseiros do território indígena e a garantia dos direitos indígenas, mas também, o controle do conflito. Entretanto, como os posseiros expulsos não foram realocados em lugar nenhum, vários deles voltaram, inclusive, radicalizando suas posições (CASTRO, 2011, p. 106). Porém, a vitória da retomada – previamente planejada e organizada estrategicamente – se soldou com a retirada de 3.000 posseiros do território indígena de Rio das Cobras em março de 1978. Como apontou Paulo Castro (2011) em sua dissertação de mestrado, a difusão das notícias em jornais que circulavam nas metrópoles, como a Folha de São Paulo, fez com que a ação política dos Kaingang ganhasse visibilidade e apoio da sociedade nacional. Sabendo do peso das suas palavras para o Brasil e o mundo, Ângelo Kretã não duvidava em reforçar o caráter guerreiro e intimidador dessas ações, pois era importante que os Kaingang pudessem demonstrar força e determinação para que o Estado, sentindo-se pressionado, intervenha para respaldar os direitos dos indígenas. Estratégias similares aconteceram durante a retomada de Nonoai. Vejamos.

7.1.2 A retomada de Nonoai

Em 1962, o governo de estado do RS cria a Guarda Florestal em um processo de “desintrusamento” das reservas florestais e realocização dos desalojados⁴⁴³. Após tal operação, 173 famílias de colonos foram reassentados no Parque Ecológico de Nonoai, o que, junto com a política dos arrendamentos liderada pela FUNAI, fomentou novas invasões dos colonos nos territórios indígenas. Ricardo Fernandes (2003) explica que em meados da década de setenta, dos 34.908 hectares demarcados como área indígena, os Kaingang e Guarani de Nonoai usufruíam somente 2.000. A partir de 1972, os Kaingang discutem estratégias para a recuperação do seu território diante das invasões dos colonos. Para isso, reuniram-se nas Assembleias Legislativas de Santo Ângelo e Frederico Westphalen, e em 1973, realizam uma reunião com agricultores sem terras em Palmeira das Missões. Em 1976, acontece uma reunião com o presidente da FUNAI em Brasília, mas, diante das eternas promessas dos representantes do governo, os indígenas decidem se reunir em maio do mesmo ano para elaborar um programa de ação política que determinaria os passos a seguir: 1) reunir o povo de cada Posto, 2) a união de todos os indígenas contra os posseiros que os

443 Decreto 13.168, de 14/02/1962.

exploram. Pensa-se assim em chamar uma reunião em Nonoai. 3) visitar as outras aldeias para conhecer a situação de outros grupos. 4) Atuar dentro das aldeias, inclusive com violência, para que os posseiros aprendam a respeitar os indígenas já que os matam e exploram cotidianamente. 5) continuar a vida como antigamente, fazer kiki e praticar a “religião dos índios” e os costumes dos velhos (CIMI-SUL, 1976, nº2, p. 8 apud. SIMONIAN, 1981, p. 170). Estas determinações dizem bastante à respeito tanto dos objetivos almejados na retomada e após – além da terra, a retomada dos costumes que dela nascem, como o ritual do kiki – quanto às estratégias pensadas: a união dos grupos em contra os posseiros. Entretanto, tal elaboração – dos objetivos e das estratégias – demandou um trabalho de construção (ou recuperação) da consciência étnica dos Kaingang. Muitos indígenas estavam casados com filhos ou filhas de posseiros e tinham então desenvolvido laços de parentesco e relações de compadrio com eles. Expulsar, de repente, aquelas pessoas demandou uma preparação política. O CIMI-SUL, nesse sentido, tem realizado um trabalho considerável, através das Assembleias dos Chefes Indígenas e na realização de reuniões com as lideranças kaingang. Além disso, a instituição firma um apoio incondicional à luta dos indígenas: “quando houver um acontecimento dramático, a igreja deve assumir até as últimas consequências as posições tomadas pelos índios.” (CIMI-SUL, Luta indígena nº6, p. 45 apud SIMONIAN, 1981, p. 170). Entretanto, se o apoio do CIMI foi sempre reconhecido pelas lideranças kaingang, elas nunca deixarariam de reinventar que o protagonismo da luta foi assumido pelos próprios indígenas, como aponta o então cacique Nelson Xangré em uma entrevista realizada pelo jornalista da Zero Hora, Carlos Wagner, em 2008 (apud. CASTRO, 2011, p. 125): “São pessoas [o CIMI] que ensinaram muito aos líderes de 1978. Mas sempre tive o meu pensamento de como conduzir a luta. Eles não fizeram a guerra, fomos nós.”

A guerra dos Kaingang de Nonoai começou a ser travada na aldeia de Pinhalzinho, conhecida na época como “a aldeia revoltosa”. Os Kaingang iniciaram uma rebelião, se recusando a ir a trabalhar no Posto, denunciando os abusos sofridos e questionando a servidão das lideranças indígenas aos Chefes do Posto (SIMONIAN, 1981, p. 159). Esse questionamento, assim como a agitação política que Nelson Xangré encabeçava na época, levou a uma mudança de cacique em outubro de 1977. Penĩ, o então cacique – e pai da *kujà* Iracema Nascimento – foi destituído após uma grande pressão por parte dos aliados de Xangré. Penĩ vinha liderando Nonai havia mais de 15 anos e embora estivesse de acordo com a retirada dos colonos e assumisse uma postura crítica em relação à atitude dos administradores do Posto, a postura mais radical de Xangré conquistou os corações dos jovens kaingang. Houve uma eleição formal, na qual foi chamado até o juiz de Nonoai

para arbitrar o processo. Ganhou Nelson Xangré, da metade *kanheru-kré* e, em segundo lugar, ficou um aliado de Penĩ, Armandio Vergueiro, da metade *kamé*, que veio a ser coronel do cacique eleito. Os dois liderariam então o processo de desintrusão dos posseiros (SIMONIAN, 1981, p. 174). Da mesma forma que Kretã fez em Mangueirinha, Xangré modificou a política interna tornando-a menos repressiva, e lutou contra as perseguições do Chefe do Posto aos “índios rebeldes”. Muito crítico das fococas que enxergava como um empecilho para a coesão na luta contra o inimigo, Xangré declararia que: “falação não enche a barriga de ninguém” (SIMONIAN, 1981, p. 177).

Xangré sabia que Kretã estava disposto a apoiar a luta dos Kaingang de Nonoai. No documentário Terra dos Índios, Ângelo Kretã declara:

E como nós começamos aquilo ali, e vencemos, fomos até o fim, porque nós num há de limpar as outras áreas? Imo lá pro... Nelson, vamos ajudar ele a tirar os intrusos de lá. Nem que morra algum, mas sobra muita gente. Diz que lá é pesado lá, mas, se nós ganhamos essa questão de Rio das Cobras, ganhamos aquela também. Ganhamos aquela, ganhamos essa aqui de Chapecó. Vamos largar pau nisso aí. Vamos limpar as áreas indígenas. (VIANA, 1979, apud. SIMONIAN, 1981, p. 178).

A vitória de Rio das Cobras acelerou o processo de desintrusão dos posseiros de Nonoai, por um lado, os Kaingang, vendo que era possível, ficaram mais motivados e, por outro, os posseiros, sabendo dos acontecimentos do Paraná, mais apavorados. Em um primeiro momento, a FUNAI decidiu dar seu apoio para Nelson Xangré, pois a expulsão dos posseiros era do interesse do órgão que buscava expandir suas áreas de cultivos. A ideia da instituição era, após a expulsão dos colonos, passar a ocupar o território liberado para plantação de soja e trigo por parte da DGPI de Nonoai (SIMONIAN, 1981, p. 174). Paralelamente, aconteceu uma reunião secreta no quartel de Santo Ângelo entre as lideranças kaingang Nelson Xangré, Armandio Vergueiro também conhecido como Kagrêr e o General José Lopes Texeira. Kagrêr (1997, p. 186) relata: “fomos conduzidos com honras militares, pelas tropas do quartel que nos acompanharam até a entrada do gabinete”. O General ofereceu dicas e apoio dos militares para a retomada kaingang, mas exigiu dos Kaingang o sigilo absoluto e um aviso prévio de 24 horas antes do início do movimento, conforme narra ainda Kagrêr (1997, p. 187):

Expusemos nossos problemas e nossos planos. O general deu opiniões e nos falou dos nossos direitos quanto à questão da terra, sugerindo ainda um caminho para começarmos. Disse que daria todo o seu apoio caso precisássemos de suas tropas, mas pediu novamente que guardássemos sigilo absoluto. Disse que poderíamos dar início à operação assim que voltássemos para a aldeia.

Tendo confirmação do respaldo militar, Xangré determinou a data do 4 de maio de 1978 para o início da expulsão dos 11.800 posseiros do território kaingang, e foi com apoio das tropas

militares que a operação teve lugar: “o exército acompanhou a operação de expulsão, oferecendo assim, maior segurança à prática dos Kanhgág. Percebendo que de nada adiantava a resistência, os posseiros começaram a se retirar”, relata ainda Kagrër (1997, p. 189).

A retomada

Comunicamos outros postos indígenas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, que se prontificaram a enviar tropas de índios para Nonoai caso os Kanhgág não obtivessem sucesso na operação. Eram apenas três mil Kanhgág contra onze mil e oitocentos posseiros, eles foram avisados que teriam que desocupar a terra, e lhes foi dado um prazo para realizarem suas mudanças de forma pacífica (KAGRËR, 1997, p. 187).

Da mesma maneira que em Rio das Cobras, os Kaingang dos outros Postos chegaram para apoiar seus “parentes”, e utilizando a mesma estratégia, os indígenas lançaram também um aviso prévio aos colonos antes de passar à ofensiva. Entretanto, os indígenas viram rapidamente que era necessário intimidar os intrusos para amedrontá-los. Assim, Simonian (1981, p. 184) relata que os indígenas trocaram de lugar, os que moravam na aldeia de Pinhalzinho e Batinga, assim como alguns Guarani, se deslocaram para expulsar os colonos instalados na aldeia de Bananeiras e os indígenas que moravam em Bananeiras e Lageado Grande foram convocados a atuar em Pinhalzinho. Dessa maneira, os posseiros se encontraram frente a indígenas desconhecidos que não poderiam acusar individualmente.

Diante da resistência dos colonos, Kagrër relata que os Kaingang passaram à segunda etapa do plano, que consistia em brincar com as representações que os posseiros tinham dos indígenas para atemorizá-los conforme o mesmo relata: “Os invasores se assustaram com a aparição dos índios flecheiros nus e pintados, que abatiam a flechadas tudo o que viam pela frente. Os posseiros assustavam uns aos outros, dizendo que eram índios selvagens e antropófagos, que comiam gente.” Tais representações tiveram também um efeito positivo na autoestima dos Kaingang que passaram a retomar, junto com o seu território, o orgulho guerreiro, tão ferido e abalado durante as últimas décadas marcadas pelo autoritarismo e a exploração por parte da administração tutelar. É importante salientar que a retomada do espírito guerreiro que se enraíza nesses primeiros processos de recuperação territorial inscreveu a ação política kaingang dentro de um novo marco, o da consciência étnica, geralmente afirmado através das pinturas corporais, das vestimentas e dos cocares associado à guerra como prática ancestral do povo kaingang. Assim, as primeiras retomadas kaingang marcam também os primeiros processos de reconstrução das identidades coletivas que se alicerçam na práxis guerreira e nos significados materiais do “ser indígena”, em prol de um

reconhecimento externo (da sociedade brasileira) que passa no entanto a atuar nas autorrepresentações e nos processos de subjetivação dessas populações.

Durante a retomada de Nonoai, a FUNAI, temendo “excessos”, contata a BM que passou a atuar contra os interesses dos indígenas. Conforme Simonian (1981, p. 186), os policiais, cujo objetivo era “impedir os excessos”, passariam a cometer muitos abusos contra os indígenas. Frente à atuação da polícia, as mulheres se destacaram como força intimidadora. A mesma autora cita o testemunho de um Kaingang, sem indicar seu nome, que relata que quando os policiais chegaram para forçá-lo a se desarmar, um monte de mulheres o rodearam até a BM virar as costas e ir embora. Veremos, mais adiante, que esse tipo de prática é utilizado pelas mulheres em outras retomadas, que não duvidam em se colocar “na frente dos homens” no intuito de impedir que as forças da ordem cometam atos de violência contra seus companheiros.

Durante a retomada, foram queimadas as escolas dos posseiros e seus animais foram atacados, isso no intuito de pressioná-los a sair. A queima das escolas foi uma escolha estratégica, uma ação realizada durante a noite quando ninguém as frequentava. Esta ação visou sobretudo o amedrontamento dos posseiros que passariam assim a levar a sério a revolta dos indígenas. Efetivamente, muitos deles saíram rapidamente, ficando no território apenas algumas famílias. O *kujà* Jorge Kagnãg Garcia, embora estivesse de acordo com toda a operação, não chegou a protagonizar a retomada, conforme aponta:

Os líderes aqui o tal de Nelson Xangré que era o cacique naquela época ele disse: “Vamos nós mesmos tirar os posseiros, fazemos uma turma aí de 200/300 pessoas e sai de cada ponta nós mandemos um grupo em 24 horas para eles”, e deu certo. Então uma noite, eles queimaram 8 escolas dos invasores daí outro dia que saímos, saímos avisar então tinha um índio até de Guarita ajudando. Então veio gente de Guarita vieram uma turminha de líder para ajudar, vieram do Votouro, vieram de muitas partes, trouxeram líder que foi montado pelo cacique Xangré para nós. Cada um podia fazer o que quisesse, era tudo o nada. Eles matam todos nós ou sai. Mas foi aquele despejo meu deus do céu, a noite inteira e dia inteiro, caminhão atrás caminhão de mudança e as vezes eles choravam. Eu morava bem no meio da divisão lá em baixo lá no fundo uma vez no mato, e me queriam muito os invasores: “Mas seu Jorge que vão fazer de nós?”, eu falei: “mas também eu não sei”, “eles vão matar todos nós”, porque os índios estavam todos armados, cacetes, flechas. (Entrevista com Jorge Kagnãg Garcia, TI Nonoai, outubro de 2018).

Como veremos mais adiante, em outros processos de retomadas mais recentes, os *kujà* assumem ou assumiram um papel importante. Em Nonoai, o *kujà*, mais do que protagonizar a retomada, parece ter atuado como intermediário entre os posseiros – que conhecia bem – e os seus companheiros kaingang que lideravam a desintrusão. O *kujà* também lembrou em uma entrevista realizada em fevereiro de 2020, na TI Nonoai, que um dos Kaingang foi baleado, mas conseguiu sarar, entretanto, recorda a morte de um invasor que se recusou a sair: “Daí foi baleado um índio,

acho que atingiu muito aquele balaço mas ele sarou, mas depois morreu outro invasor atingindo por nós, os índios mataram porque ele não queria sair, de jeito nenhum ele não saía, só morto, daí saiu morto”⁴⁴⁴. Como vemos, as estratégias utilizadas em Nonoai e Rio das Cobras são basicamente as mesmas. Reunindo um grande número de lideranças e guerreiros de diferentes Postos, os indígenas somam forças para intimidar os posseiros. Utilizam-se para isso dos esterótipos associados aos “índios bravos” difundidos na sociedade brasileira, e caso a intimidação não seja suficiente, a violência revolucionária é considerada pelos indígenas e seus apoiadores como um recurso legítimo. Além disso, é de destacar que nas duas retomadas abordadas aqui, tanto a FUNAI quanto os corpos policiais e militares apoiaram a desintrusão dos territórios por parte dos Kaingang. Tal apoio pode ser lido como decorrente da pressão exercida sobre o governo de parte dos Kaingang, mas, acredito que deva ser considerado também, como o resultado de um cálculo estratégico de parte dessas instituições que viram na expulsão dos posseiros uma maneira de 1) recuperar e assentar o domínio sobre os territórios e 2) poder efetivar projetos de desenvolvimento econômico explorando os territórios indígenas e seus recursos naturais em benefício próprio. Após a expulsão dos posseiros⁴⁴⁵, os Kaingang almejavam a retirada do DGPI que, como bem aponta Simonian (1981, p. 191), atuava no território indígena como uma empresa capitalista. Ainda, os Kaingang planejavam a expropriação dos 2.000 hectares de Artur Dall’ Asta que cultivava soja e criava animais no território kaingang, além de levantar discussões em relação ao parque florestal que se encontrava sob cuidados do governo estadual. Entretanto, estes planos fugiam consideravelmente dos objetivos da FUNAI, cujos interesses eram diretamente vinculados à exploração do território, mediante projetos de desenvolvimento econômico. Na ótica do órgão, era necessário, por um lado, manter os indígenas tutelados, e por outro, seguir administrando a exploração do seu trabalho. Dessa maneira, mesmo após a retomada de Nonoai, o órgão indigenista fez de tudo para evitar que os Kaingang e

444 O episódio narrado pelo *kujà* se refere à morte de um colono apelidado “Vacariano” que se recusou a sair da TI mesmo sob a pressão dos Kaingang. Nelson Xangré enviou uns dos seus homens para mais uma tentativa de diálogo, mas o homem ameaçando e atirando contra o grupo dos Kaingang, acabou sendo atingido por uma bala e faleceu. Seus filhos fugiram e o território de Nonoai viu-se despejado de posseiros.

445 Uma parte dos colonos expulsos de Nonoai foram deslocados para Esteio e instalaram-se de maneira provisória no Parque Estadual e logo foram transferidos para o projeto de Colonização em Terra Nova (MT). Outra parte mobilizou-se para reivindicar suas terras ao governo do estado e realizou duas ocupações importantes: a Fazenda Macalli em 1978 e a Fazenda Brilhante em 1979, duas fazendas que tinham sido desapropriadas por Brizola em 1962 mas que não tinham sido destinadas ao assentamento de agricultores sem terras. Entretanto, essas duas áreas ocupadas não deram conta de assentar todas as famílias expulsas de Nonoai, e é então que se cria um novo acampamento às margens da RS-342 na encruzilhada que dá acesso ao município de Sarandi, o Acampamento Natalino, conhecido como um dos mais importantes acampamentos da luta do Movimento Sem Terra no Rio Grande do Sul (MST) (GHELEN, 1983; MARCON, 1997).

Guarani conseguissem se emancipar e recuperassem assim um maior grau de autonomia⁴⁴⁶. Para isso, voltariam a manipular as lideranças em base a “namoros” e “regalias” e conseguiriam desarticular rapidamente o cacicado de Nelson Xangré. Em uma entrevista dada para o jornal *Porantim*⁴⁴⁷ (1980, p. 9), Xangré, que se encontrava fora da área de Nonoai, afirma ter sido alvo de ameaças de morte pelos próprios funcionários da FUNAI: “Isso aí foi por uns funcionários da FUNAI. É que eu não deixava a FUNAI torcer meu braço. Ultimamente, mataram o Ângelo Kretã e o Ângelo Pankararé...”



Fotografia 116. Nelson Xangré em Nonoai - Retirado do documentário “Terra dos Índios” de Zelito Viana

446 Dmitri Samsónov em um livro sobre a revolução haitiana (2020) aponta o conceito de “transdominação” para se referir a projetos libertadores que “se frustram” ao reestabelecer um novo sistema de dominação. Acredito ser esta, uma chave conceitual interessante também para pensar a primeira etapa de retomadas kaingang em finais dos anos 1970.

447 A entrevista se encontra anexada ao fim da tese.



Fotografia 117. Ângelo Kretã em Mangueirinha - Retirado do documentário "Terra dos Índios" de Zelito Viana (1979)



Fotografia 118. Retomada de Nonoai - Ricardo Chaves, 1978.

7.1.3 O assassinato de Kretã e a retomada do Passo Liso

Após a vitória de Nonoai, Kretã conspirou sobre a retomada de Mangueirinha, chamando algumas famílias de Nonoai para se instalarem lá e ajudá-lo na empreitada. Este foi o caso da família da *kujà* Iracema Nascimento, cujo pai, Alcindo Penã Nascimento foi cacique de Nonoai durante muitos anos. A família inteira se deslocou até Mangueirinha onde ainda mora uma parte dos familiares de Iracema. O “Passo Liso” da TI Mangueirinha, também conhecido como “gleba B”, “Fazenda Velha” ou “terra do meio” tinha sido retirada da mão dos Kaingang na década de 1940⁴⁴⁸. Primeiramente foram retirados 8.975,76 hectares através de um acordo entre o governo Lupion e o Ministério da Agricultura/SPI com a finalidade de dar terra para imigrantes e colonos (CASTRO, 2011, p. 59). Porém, após esse acordo, o governo estadual entrega a terra ao madeireiro Osvaldo Forte (sócio do deputado Aníbal Cury) e a mais de 37 colonos que adquiriram pequenas propriedades no local. Foi em 1961 que o grupo Forte-Cury, assim como os 37 colonos, venderam essa terra, uma floresta de araucárias, para Ercílio Slaviero & Outros. A gleba B que corta no meio a TI Mangueirinha tornou-se então propriedade da empresa madeireira Slaviero & Filhos S/A- Indústria e Comércio de Madeiras (CASTRO, 2011, p. 59).



Mapa 7. TI Mangueirinha em 1975 - (Pires, 1975 apud. Castro, 2011, p. 56)

448 É interessante lembrar que as terras de Mangueirinha foram conquistadas pelos Kaingang no ano de 1903, através de um acordo entre o antigo cacique Antônio Kretã e os comandantes da Colônia Militar de Chopim. Os indígenas construíram uma estrada à picareta e enxada em troca da terra que lhes fora concedido no Rio de Janeiro, conforme narra a antiga liderança Guaraní de Mangueirinha Norberto Porã, pai de Zéca. Para mais detalhes ver: <<https://youtu.be/yByU6eJDj9s>> acessado em 6/07/2020. As trocas de terra por mão de obra parecem ter sido uma estratégia utilizada por vários caciques kaingang conforme abordamos nos capítulos anteriores através do exemplo de Kandóia.

Entretanto, Kretã vinha assumindo esta luta desde os anos 1960. O grupo Slaviero, para conquistar a simpatia dos indígenas utilizou velhas técnicas de amansamento, como a distribuição de cestas básicas, notadamente durante dias festivos como “o dia do índio”. A FUNAI, que entendia que todos os recursos que eram retirados do território administrado por ela, lhe pertenciam, proibiu a comercialização de pinhão e da erva-mate coletada pelos indígenas na reserva. Oportunista, a empresa madeireira Slaviero autorizou os Kaingang e Guarani coletar pinhões dentro da “fazenda da empresa” (CASTRO, 2011, p. 61). Porém, Kretã e seu grupo sabiam dos verdadeiros interesses da Slaviero e iniciaram em 1974 uma batalha na justiça com o respaldo dos advogados da FUNAI. Os Kaingang e Guarani venceram na primeira instância, mas em setembro de 1979, o juiz Lício Bley Vieira deu ganho de causa à empresa Slaviero & Filhos (CASTRO, 2011, p. 60). Diante de tal derrota, os Kaingang decidem se organizarem no intuito de recuperar o território despojado. Da mesma maneira que tinha sido conduzido em Rio das Cobras e Nonoai, os Kaingang de Mangueirinha, liderados por Ângelo Kretã, decidem pedir apoio de outras comunidades, e particularmente as do Rio Grande do Sul, como relata Zéca:

O Ângelo ele já tinha a ideia de chamar os índios do sul porque eles falavam a língua. Ele chamou o velho Floriano, o velho Alcindo, o Xangré para que eles se instalassem aqui no Passo Liso e como eles falavam o idioma, justificava, mostrava que quem morava aqui era índio de verdade. E depois, o irmão dela [Iracema], o Kawãg, ele começou a dar aula bilíngue na escola que foi construída aqui. (Zéca, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

Entretanto, em decorrência de uma falta de apoio do então Chefe do Posto da FUNAI, Isaac Bavaresco, casado com uma mulher que pertencia ao grupo de Slaviero & Filhos, a retomada do Passo Liso só se efetivaria alguns anos depois. Como aponta Zéca, Kretã tinha pensado estrategicamente na vinda dos Kaingang do Rio Grande do Sul – que falavam fluentemente o idioma kaingang – como uma forma de comprovar que as pessoas que moravam na reserva de Mangueirinha e que reivindicavam o território expropriado, eram “índios de verdade”. Embora a retomada não se realizasse nesse momento, tal estratégia será colocada em prática em 1985 pelos sucessores de Kretã, e desencadearia, em Mangueirinha, o fomento do idioma kaingang a partir do seu ensinamento nas escolas construídas no Passo Liso. Kretã estava também extremamente preocupado com a mensagem a ser difundida para a sociedade brasileira em relação aos significados dos atos de retomada. Recomendava aos repórteres cuidarem muito das palavras utilizadas. Numa entrevista com a Folha de São Paulo, em 6 de novembro de 1979, Kretã assinalou para os jornalistas: “Não tem sentido falar em invasão de uma área que sempre pertenceu aos índios, e da qual eles foram expulsos. Vamos simplesmente ocupá-la novamente” (CASTRO, 2011, p. 62). É

claro que Ângelo Kretã, por suas vitórias e sua popularidade tanto dentro, como fora, da reserva indígena, constituiu-se como uma ameaça aos interesses econômicos das empresas na região e também aos invasores que vinham sendo retirados da reserva indígena pelos Kaingang e Guarani. Após ter recebido várias ameaças de morte, Ângelo Kretã faleceu com apenas 38 anos, em Manguairinha, no dia 29 de janeiro de 1980, em um assassinato forjado como “acidente de trânsito”, apenas uns meses após a chegada dos “Kaingang gaúchos” na reserva. Ao voltar de uma reunião com os Guarani de Palmeirinha (outra zona da reserva indígena Manguairinha), Kretã foi gravemente ferido no acidente e faleceu uma semana depois, no hospital da cidade de Manguairinha.

Para os Kaingang, o cacique não sofreu nenhum acidente, foi vítima de uma emboscada, conforme aponta Zéca:

Os caras que foram no carro [com Kretã], eles dizem que tem o depoimento do soldado que viu os caras saindo do carro e correndo pro mato e isso está na filmagem. Não foi acidente, não chegou a uma conclusão, foi arquivado porque só o depoimento do soldado de Pato Branco que disse que quando ele viu, disse que viu as 4 pessoas correndo pro mato e eles tinham armado a emboscada, fizeram um sistema para matar ele e até hoje é um crime sem solução, um crime que não chega a ser resolvido (Entrevista com Zéca, TI Manguairinha, outubro de 2018)⁴⁴⁹.

Zéca lembra bem dessa história, pois, seu pai, Norberto Gabriel, conhecido também como “Paraguaio”, e grande companheiro de luta de Ângelo Kretã, morreu em um novo “acidente de carro”, em finais de dezembro de 1980. Para Zéca, as duas lideranças foram assassinadas porque representavam uma ameaça ao sistema capitalista colonial, conforme aponta:

Exatamente porque eles nos levariam a um patamar de desenvolvimento pelo nosso próprio sistema tradicional que eles eram uma ameaça. Eles ameaçavam o sistema, ameaçavam por esse negócio das retomadas de terra. O finado Ângelo morreu com 38 anos, meu pai morreu com 37 então, pensa, é muito cedo para uma pessoa morrer e hoje nós pagamos caro por isso. (Entrevista com Zéca, TI Manguairinha, outubro de 2018).

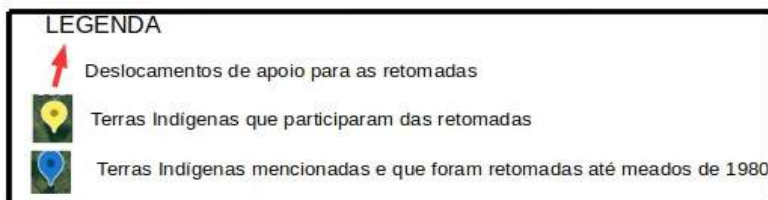
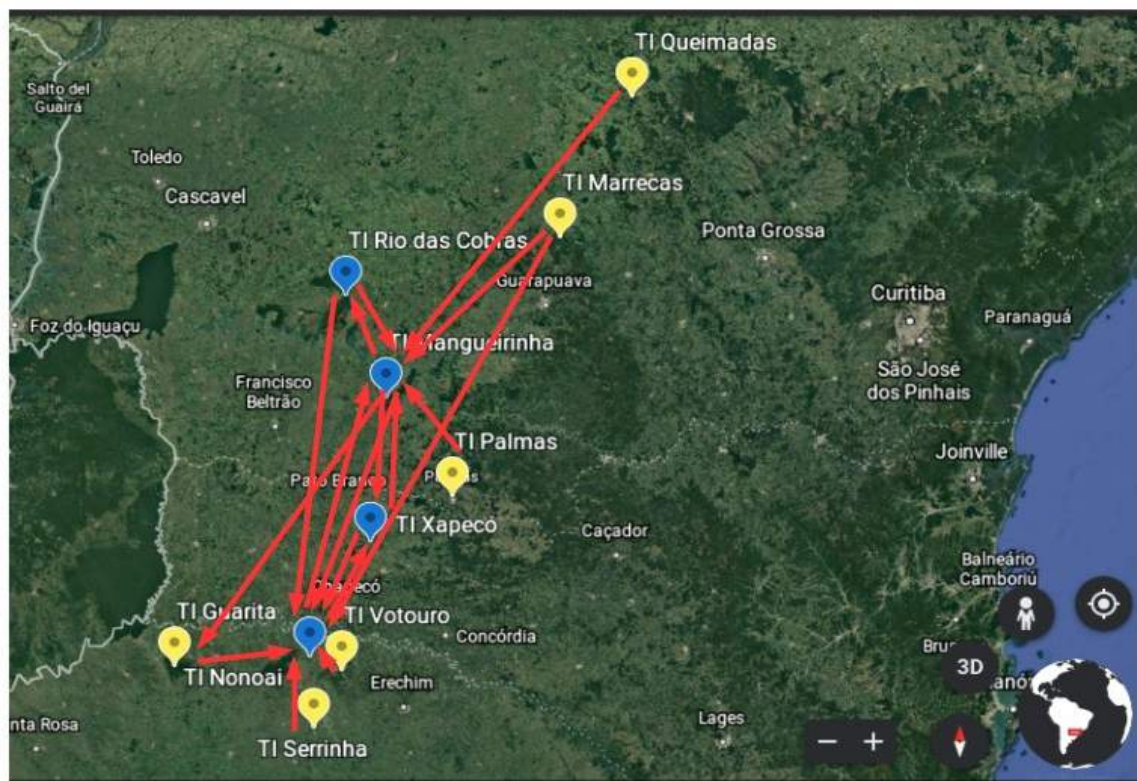
Ângelo e Norberto não foram as únicas vítimas indígenas desse período. Como foi ressaltado na CNV, o Guarani Marçal de Souza também foi assassinado em 1983⁴⁵⁰ e o cacique Pankararê Ângelo Perreira Xavier também virá a falecer em uma emboscada em dezembro de 1979⁴⁵¹. Para Zéca, que hoje habita uma casa no território recuperado do Passo Liso, após a morte dessas lideranças, os indígenas ficariam sem “verdadeiros líderes”: “Eu digo, hoje, praticamente

449 Para mais detalhes ver: <<https://youtu.be/yByU6eJDi9s>> acesso em 06/07/2020.

450 “Ameaças e assassinatos de lideranças indígenas e indigenistas foram comuns nesse período, como o assassinato do líder kaingang Angelo Kretã, morto em 1980, e do Guarani Marçal de Souza, fundador da União das Nações Indígenas assassinado em 1983. Ambos eram lideranças indígenas com projeção nacional e internacional no período e denunciaram com grande veemência o esbulho de suas terras no Paraná e no Mato Grosso. (CNV, Relatório, vol. II, p. 244)”

451 Fonte: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/140568>> acessado em 06/07/2020.

somos uma árvore sem raiz porque eles mataram nossos troncos, os nossos alicerces e nós ficamos, e daí as leis são produzidas ali fora nós ficamos aqui dentro, mudam a lei, mudam uma coisa, mudam outra e nós vamos...” Entretanto, mesmo sem a presença física de Kretã e de Paraguaio, os Kaingang e Guarani de Mangueirinha conseguiriam a meados dos anos 1980, retomar o território expropriado.



Mapa 8. Laços de apoio para as recuperações de terras (1977-1985) - Elaborado pela autora.

A rede de relações e apoio mútuo iniciada por Ângelo Kretã em Rio das Cobras irá se incrementando junto com as primeiras vitórias. Em meados da década de 1980, os Kaingang e Guarani de Mangueirinha, apoiados pelos de Nonoai, Xapecó, Palmas, Rio das Cobras, Guarapuava (Marrecas) e Queimadas expulsam os jagunços da empresa madeireira Slaviero & Filhos e retomam a terra conhecida como Passo Liso. Tal vitória se deve também a uma mudança do Chefe do Posto da FUNAI, pois como vimos, Isaac Bavaresco colocava-se determinadamente contra a

expulsão da empresa. O Chefe do Posto seguinte, um tal de Rômulo, ao contrário, parece ter incentivado os Kaingang a recuperarem seu território (CASTRO, 2011, p. 64). Na nossa viagem até Manguueirinha em 2018, Iracema encontrou sua prima irmã Maria Helena Rodrigues e seu filho Dóka. Após 30 longos anos de ausência, a *kujà* retornou ao território que seu pai e seus tios recuperaram com a ajuda de muitos outros Kaingang e Guarani. Nesta ocasião, Iracema participou ativamente da pesquisa, entrevistando Maria Helena e seu filho sobre suas lembranças da retomada do Passo Liso. Dóka, que na época tinha 9 meses de idade nos descreve as premissas da retomada de acordo com as histórias que ouviu do seu pai, José Schneider Rodrigues:

O finado Ângelo Kretã trouxe os vós mas eles não vieram direto aqui [no Passo Liso], ficaram na sede, ficaram um ano e dois meses ainda até se combinar tudo certinho. Tanto é que uma semana antes deles entrarem aqui, levaram meu falecido vó Alcindo Nascimento para Brasília. De lá que eles apresentaram, por isso que ele ficou que ele é um dos primeiros caciques daqui dentro da Terra Indígena de Manguueirinha, mas não é Manguueirinha é a aldeia Passo Liso e o cacique geral de Manguueirinha pois era o Ângelo Kretã, dali depois de uma semana que ele sofreu acidente daí colocaram o “Marinzão”, aquele lá não aguentou 6 meses e tiraram, e colocaram o Ambrósio daí, não aguentou, ficou mais 6 meses, tiraram e colocaram o finado Rivelino daí deu acidente com o finado Rivelino, daí morreu e assumiu o João Neval que é esse que falou que: “tanto gaúcho reclamar que querem terra então vocês vão lá e retomem”, e que eles não tinham coragem. Fizeram uma reunião, no domingo, com meus avós, só os gaúchos, falaram: “se vocês querem terra está aquela lá, se vocês têm coragem”, mas é certo, nunca tiveram medo, daí desceram de madrugada, viram da sede e desceram lá em baixo, foi o primeiro acampamento aqui dentro do campo ali para baixo onde meu irmão nasceu aí que se foram instalando uma vez que entraram, não conseguiram mais tirar. Daí que o povo foi se instalando. (Entrevista com Dóka, TI Manguueirinha, outubro de 2018).

O cacique que tomou o mando após a morte de Kretã, o jovem Ambrósio dos Santos levou os Kaingang até Brasília para denunciar a atitude da FUNAI de Curitiba e reivindicar os 8.976 hectares expropriados pela madeireira Slaviero & Filhos. Como comenta Dóka, Ambrósio estava acompanhado por Alcindo Penã Nascimento e outros Kaingang decididos a lutar pela recuperação do território esbulhado. Determinados e afileando a estratégia de Kretã, os Kaingang afirmaram em Brasília que tinham todo o apoio e respaldo das comunidades de Xapecozinho, Palmas, Marrecas e Rio das Cobras. Em janeiro de 1981, o *Jornal do Brasil* publica:

O cacique Kaingang Ambrósio dos Santos, 25 anos, seu pai Francisco, 61 anos, o avô Joaquim, 83 anos e mais alguns outros índios da reserva de Manguueirinha (PR), estão em Brasília para denunciar o tratamento dispensado à comunidade indígena pela Delegacia da FUNAI em Curitiba e reclamar os 8 mil e 976 hectares de terras, que estão de posse da empresa Slaviero S/A, mediante decisão judicial contestada pelo órgão tutelar no TFR. Em entrevista coletiva na sede da CNBB, o cacique Ambrósio – sucessor de Ângelo Kretã, morto em um acidente automobilístico suspeito – afirmou não se tratar de índios revoltados, mas se a solução demorar chegará o momento de partir para a luta. Afirmou ter apoio das aldeias de Xapecozinho(SC), Palmas, Marrecas, Guarapuava, Laranjeiras do Sul e Rio das Cobras (PR). (CASTRO, 2011, p. 71).

Maria Helena lembra que durante a visita das lideranças a Brasília, os funcionários ofereceram aos Kaingang “uma montanha de dinheiro” em troca de sua luta pela terra, uma tática de dissuasão e pacificação social clássica. Ela relata:

Eles [o pai e os tios de Iracema] em Brasília falaram muito bem porque contaram que eles [representantes do governo] ofereceram uma montanha de dinheiro. Eles diziam em Brasília: “nós vamos a dar tanto de dinheiro para cada família que fala na língua kaingang e nós mesmo vamos fazer as casas para os índios cuidar para eles não derrubar, para eles não desmatar. Pegue esse dinheiro e vamos dar um carro para cada um, fazer umas casas prontinhas para só chegar e se jogar em baixo.” Daí o Floriano disse: “Não, se eu pegar esse dinheiro, eu vou comer e cagar”, ele falou bem assim em Brasília: “Então, eu não vou querer o dinheiro, vou cuidar aquela mata para meus filhos porque meus netos têm que conhecer o pinhão porque eles não conhecem...” Eles [os Kaingang] não aceitaram. (Entrevista com Helena Rodriguez, TI Manguairinha, outubro de 2018).

Rechaçando o dinheiro, os Kaingang voltam à Manguairinha determinados a retomar o Passo Liso. Conforme apontou Dóka, o cacique de Manguairinha daquela época tinha incentivado os “Kaingang gaúchos”, que tinham vindo sob o pedido de Ângelo Kretã, a iniciar o processo de retomada já que estes encontravam-se amontoados, junto aos outros indígenas perto da sede do Posto. As narrativas que seguem são enraizadas nas experiências desses Kaingang oriundos do Rio Grande do Sul e que lutaram em Manguairinha contra os jagunços da empresa madeireira Slaviero & Filhos. Todos são parentes do finado Alcindo Penã, pai da *kujã* Iracema Nascimento, antigo cacique de Nonoai e um dos líderes da retomada do Passo Liso da TI Manguairinha.

A retomada do Passo Liso, uma vitória dos “índios gaúchos” em homenagem a Ângelo Kretã

Essa é na verdade uma retomada como se fosse uma espécie de vingança, ou querer fazer juiz a memória deles que não puderam retomar aí que os índios se reuniram. Aí estava o pai da Iracema, estava o pai do Dóka e os mais velhos, Zé Domingos do Xanxeré, o Pedro Cornélio. Eu era pequeno naquela época mas eu vim junto com eles de cima dos caminhões daí eles dividiram nós: uns para ficar naquela primeira casa da lagoa, outros para ficar na casa do campo ali e outros para subir ali no trevo aí eu vim junto nessa do trevo ali mas daí era uma ordem: quando o relógio bater nesse horário que é 3 da madrugada, tudo mundo tinha que entrar. Quando fui sair do Posto lá o nosso líder ia pra lá o outro ia pra cá, quando bater ali tem que entrar, tem que entrar e tem que retirar, e era os jagunços do Slaviero. Não era morador, era jagunço que estavam nas casas morando para cuidar essa terra para o Slaviero, então não era uma coisa de você ir lá e você pensar que não ia ter reação, era chegar e chegar pegando mesmo. Quando deu 3 horas da manhã nós estouvamos lá, era para estourar tudo e graças deus o único que quase que deu problema foi nessa primeira casa da lagoa ali mas, daí quando eles quiseram pegar nas armas, os índios já tinham estourado as janelas, pularam para dentro. Olha devia ter uns 400 índios, era muito índio, Rio das Cobras, Marreca, Palmas, tudo era muito, muita gente onde que nós fomos, lá não teve muita resistência. Quando os caras sentiram que era os índios mesmos, quando vieram nós e gritamos “GUERRA” para entrar aí eles já levantaram as mãos e pediram: “pelo amor de deus não façam nada, têm as crianças”, e eles trouxeram já a mulher aí: “tá bom então”, só ajudemos a pegar as coisas deles e vamos lá acima no trevo ali na saída lá. Em todas as casas foi encontrado armas e eles tinham muita arma, muita munição. Então daquela vez que nós entremos ali, ali foi povoado e de lá pra aca foi cada vez mais povoando aqui que era fazenda era fazenda do Slaviero e aí veio o pai dela [Iracema] seu Alcindo, o Floriano, Alfredo, Eufrásio, Jair Salvador, Zílio,

João Farias e foi feita a primeira aldeia ali em baixo, no campo, é o Passo Liso, ali foi feita a primeira aldeia. Na verdade a ideia era que porque como os pais da Iracema, os Schneider [pai do Dóka], tudo eram fluentemente falavam a língua aí a ideia era trazer os que falavam sua língua fluentemente para que se numa dessa viesse o pessoal do Slaviero dizer que não tinha índio ali, eles falassem na língua então essa era a estratégia. Era uma estratégia de eles ficarem ali porque eles eram fluentes. Aí o Slaviero não poderia dizer que não, porque não era índio não sei o que, daí eles só falavam na língua. (Entrevista com Zéca, TI Manguairinha, outubro de 2018).

Neste extenso relato, José Carlos, filho de Norberto Gabriel nos relata, que, da mesma forma que em Nonoai, a retomada do Passo Liso aconteceu conforme um planejamento rígido elaborado pelas lideranças. Divididos em diferentes grupos, cada um liderado por uma pessoa, coordenados e sincronizados, os Kaingang repartidos estrategicamente nas zonas a serem recuperadas, esperaram o relógio bater as três da manhã para cortar o arame, entrar no território expropriado e pegar de surpresa os jagunços da empresa Slaviero S/A. Ainda, Zéca lembra da importância dos detalhes para a realização do plano, os “Kaingang gaúchos”, que falavam um kaingang fluente, tinham que se comunicar exclusivamente no idioma nativo. Com a carta da “comprovação étnica” na manga, eles assumiam que corriam menos perigo, pois, os jagunços e funcionários da Slaviero, apesar de defender sua propriedade, sabiam do litígio na justiça e qualquer incidente envolvendo os Kaingang poderia jogar contra si. Além disso, tinham consciência da legitimidade da presença indígena nesta reserva de araucária, a maior do mundo, e dos seus direitos. Mobilizando e manipulando a linguagem, os pensamentos e símbolos dos seus inimigos, e após uma batalha árdua, os Kaingang conseguem recuperar o Passo Liso, uma luta travada inicialmente pelo antigo cacique Ângelo Kretã. Não é casualidade que Zéca inicie sua fala lembrando a antiga liderança. Além do pedaço de terra recuperado, esta retomada é a vitória de uma batalha pensada por Kretã, inclusive parte das estratégias utilizadas nasceram da sua reflexão. É a concretização de um sonho coletivo cujo idealizador morreu “pelando” como dizem os Kaingang. Assim, a vitória de Manguairinha, considerada como uma vingança pela morte de Kretã, (re)inscreve a história dos Kaingang no território recuperado dando-lhe novos significados. Alçando a memória do antigo cacique, os “Kaingang gaúchos”, ao lado dos Kaingang do Paraná e dos Guarani de Manguairinha, edificam uma história combativa que até hoje seus filhos e netos, sobrinhos e primos, filhas e netas, sobrinhãs e primas, lembram e compartilham.

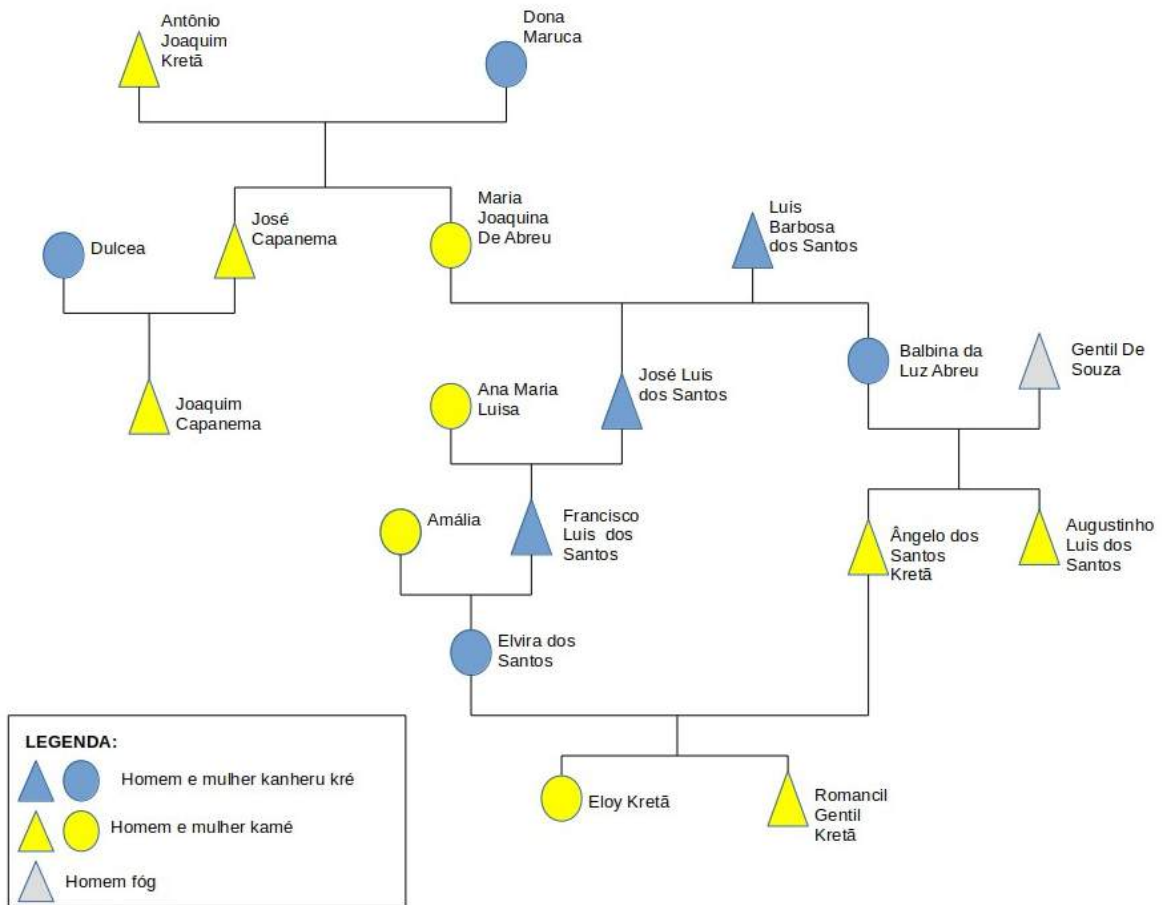
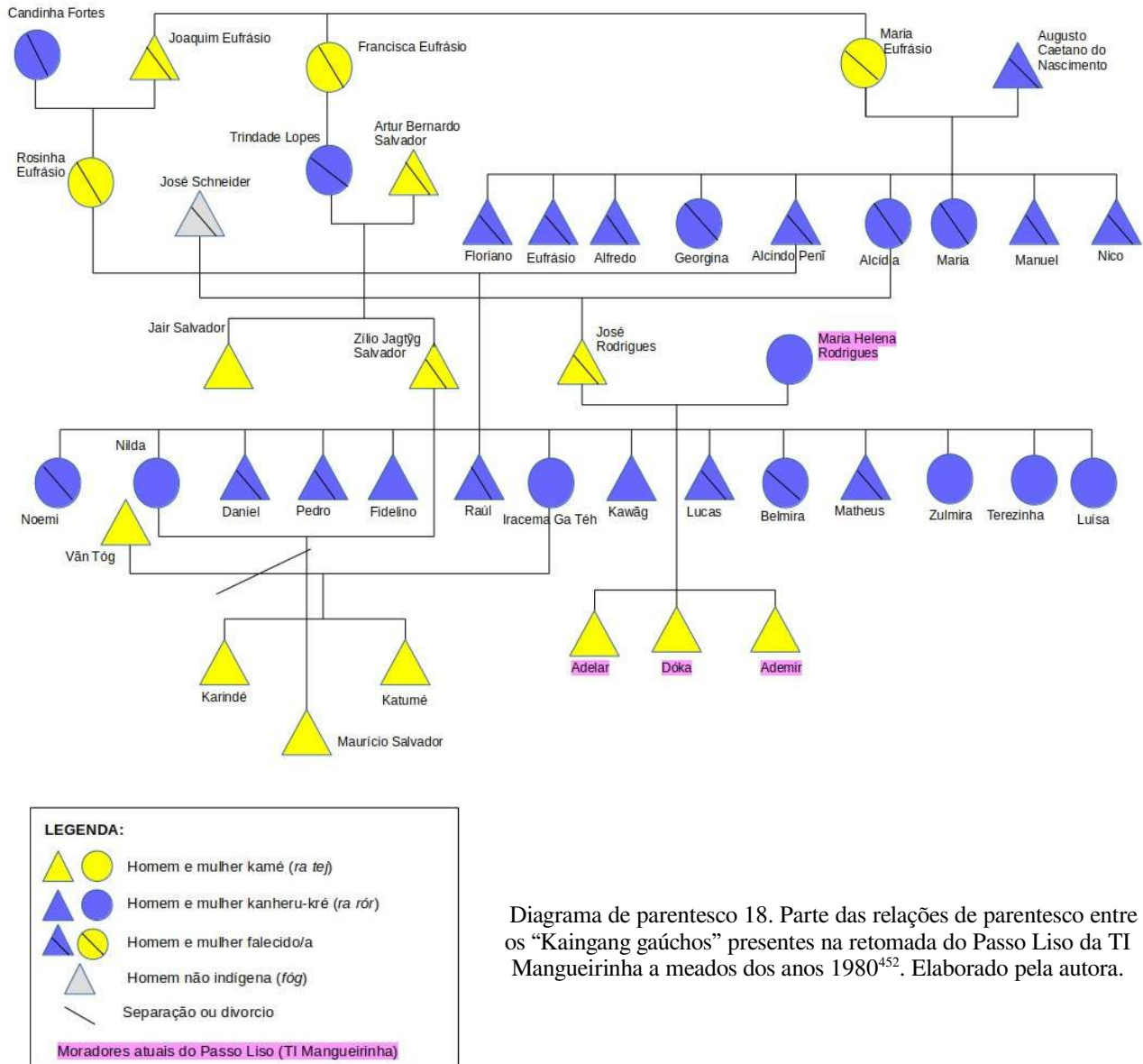


Diagrama de parentesco 17. Genealogia de Ângelo Kretã. Elaborado pela autora a partir dos dados de Helm (2005) e Castro (2011).



As mulheres kaingang, como em Nonoai, participaram da retomada assumindo o papel de vanguarda no intuito de impedir qualquer ação violenta de parte dos jagunços ou da polícia. Lívia Nascimento, uma prima de Iracema que hoje mora na TI Fág Kava (Serrinha) comenta: “Na hora da guerra são as mulheres que têm que decidir. Lá em Paraná quando tiremos os brancos, são as mulheres que estavam na primeira linha, daí os homens, depois, foram, daí eles faziam aqueles porretes para a gente.” A primeira linha, vanguarda das mulheres kaingang contra as forças da

452 Provavelmente, houve outros núcleos familiares de Kaingang gaúchos participando da retomada, inclusive, em Manguairinha, cheguei a conhecer um primo da mãe de Iracema. Entretanto, os Kaingang entrevistados destacaram as pessoas mencionadas no diagrama.

ordem, já foi ressaltado nos relatos da retomada de Nonoai. Maria Helena Rodrigues, que tinha então apenas 25 anos, nos conta que em Mangueirinha, ela fez frente à polícia com um bebê no braço esquerdo e um porrete na mão direita:

Vieram, veio 2 caminhões de Rio das Cobras, um de Marreca, um de Queimada, mais 2 caminhões de Xanxerê, de Palmas, todos eles vieram. Depois que os índios tiraram eles tudo, depois de 3 dias daí a Federal baixou, veio 9 camburões de Pato Branco da Federal, daí eu tinha minha fofinha nos braços, que hoje ela é casada, mora em Rio das Cobras e tem duas meninas. Daí tinha um cacique de Marreca que falou no idioma para mim: “Vai na frente com a nenê”, e eu tinha um cassete assim e eles abriram a porta do ôníbusinho, já iam sair, assim, eu encostei na porta do ônibus com a nenê no braço daí eles disseram: “Que que vocês estão fazendo aqui fechando a estrada?”, “Nós estamos lutando porque a terra é nossa, nós somos indígenas, e vocês, que vieram a fazer aqui, nós não dependemos de vocês, nós tiremos os brancos e estamos sossegados.” (Entrevista com Maria Helena Rodrigues, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

A estratégia de colocar as mulheres e crianças como linha de frente à polícia é mais um exemplo de como os Kaingang iam se apropriando dos valores e formas de pensar das autoridades no intuito de manipulá-los. Longe porém, de mostrar-se frágeis, as mulheres empunhavam os porretes determinadas a concluir a retomada, sem a presença das forças da ordem. A decisão de rechaçar o “apoio” policial tinha sido tomada na reunião das lideranças em Brasília, quando decidiram que preferiam assumir uma postura mais radical em relação aos representantes do Estado e prescindir das autoridades não indígenas. Sem dúvida, a experiência da retomada de Nonoai – durante a qual o exército e a BM, embora tivessem sido chamados para auxiliar os indígenas, já haviam cometido muitos abusos – marcou a memória dos Kaingang que avaliaram que a realização da retomada contando apenas com sua própria força teria mais resultado.

Maria Helena também relata que após a entrada no terreno invadido pela empresa madeireira, ficaram dançando durante 7 dias no trevo, festejando a vitória: “Depois que nós ficamos no trevo, dançando que nós tiremos eles, ficamos 7 noites dançando em nosso trevo lá, ponhemos um pinheiro atravessado daí esse finado Luiz Carlos tocava gaita para nós dançar a noite inteira, e nós cozinhava e comia ali e amanhecia lá dançando.”



Fotografia 119. Trevo de Mangueirinha. Território recuperado a meados dos anos 1980 pelos “Kaingang gaúchos”. Em segundo plano, notam-se a casa de Maria Helena Rodrigues, outubro de 2018 - Billy Valdes.

Ainda, Maria Helena, que na época estava grávida do seu filho Ademir, relata:

Já naquela casa verde que ela queria parar lá, nós cortemos arame, o Jair Salvador entrou com alicate e foi cortando o arame. Daí nós entramos por trás daquela casa verde e tiramos erva com a enxada e fizemos carijada batemos com os facões de madeira que eles deram para nós, daí toda a tarde. Daí, iam para Mangueirinha buscar uma combi pra nós vender erva depois que o Jair cortou, não teve mais saída, eles não tinham coragem nem de bater, só que o pistoleiro deles [da Slaviero] também acompanhava nós e nós falávamos no idioma. Depois que nós entramos, eu disse que o umbigo do Ademir é ali embaixo depois que eu ganhei, isso foi em 22 de julho, no dia 11 de agosto eu ganhei o Ademir. (Entrevista com Maria Helena Rodrigues, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

Aqui, Maria Helena, afirma que os Kaingang pertencem à terra do Passo Liso apontando que o umbigo do seu filho Ademir foi enterrado no local recuperado. A criança nasceu apenas 15 dias após a retomada realizada pelos Kaingang. Até hoje, ele é considerado como a primeira criança a ter nascido na retomada do Passo Liso. Nele se enraíza a história dessa luta pela terra. Ressaltamos anteriormente a importância da ligação entre o umbigo dos recém-nascidos e o território, o lugar onde o umbigo é enterrado é onde se enraíza a história, é um ponto de partida e o lugar quase inevitável de retorno, pois os Kaingang costumam serem sepultados no mesmo local onde seu umbigo foi enterrado, mesmo que passem a vida morando em outro local. Além disso, como criança nascida da luta, Ademir carrega consigo a memória de todas as lideranças que travaram essa luta, de Ângelo Kretã a Alcindo, Floriano, Eufrásio e Fidelino Nascimento, de

Paraguai, até das lideranças que vieram do interior do Paraná, ele e seu umbigo se transformaram em um símbolo de uma vitória que honra a vida combativa dos que faleceram na batalha.

Durante mais alguns anos, os “Kaingang gaúchos” ficariam morando no Passo Liso onde construíram uma escola na qual Kawãg, o irmão de Iracema, passou a leccionar. Dava aulas de kaingang para os alunos da TI Mangueirinha que foram incentivados, após terem retomado a terra, a aprender o idioma kaingang e a cultura dos seus avós. Maria Helena relata: “Nós construímos uma escola e colocamos o Kawãg para dar aula, daí veio outro velho de Xanxerê que já era professor formado, o finado Fokrim.” Pertencer à terra, a *esta* terra, não implica aqui necessariamente um vínculo direto de filiação e ascendência com os *troncos velhos*. Para os “Kaingang gaúchos”, a pertença ao território do Passo Liso se afirma na luta, uma luta aferrada porém, à memória de Ângelo Kretã. Este vínculo se tece também no futuro que se constrói neste território. Hoje, convivem na TI Mangueirinha mais de 1.600 indígenas kaingang e guarani. Em dezembro de 2005, finalmente, o Juiz Federal Substituto da 7ª Vara Federal de Curitiba reconheceu a posse dos Kaingang e Guarani sobre o Passo Liso, conhecido como “Gleba B da Colônia K”. Estas terras tornaram-se domínio da União e hoje ainda moram nelas parte dos “Kaingang gaúchos”, filhos dessa retomada. Dóka, filho de Maria Helena Rodrigues, lembra dos ensinamentos dos seus avós⁴⁵³ Alcindo e Floriano Nascimento e da sua tia Iracema. Para ele, os Kaingang são seres da floresta e assim, devem se dedicar a protegê-la. Na maior reserva de araucária do mundo, Dóka segue desafiando projetos de desenvolvimento econômico, assim como a reprodução de políticas indigenistas que fomentam sua destruição. Por causa da sua luta, teve que enfrentar várias transferências, ameaças de morte e perseguições. Carrega consigo a memória de Ângelo Kretã, e lembra que os grandes guerreiros sempre foram os primeiros inimigos do poder instituído: “Que nem o Ângelo que foi transferido de todas as terras por ser rebelde, eu também, tive que fugir das aldeias por causa que não gostam que eu falo que não quero cortar as madeiras”, relata o jovem em uma entrevista em outubro de 2018 na TI Mangueirinha.

As primeiras retomadas kaingang são, com certeza, marcos históricos que impulsionam até hoje o Movimento Indígena nacional. Pessoas como Ângelo Kretã ou Nelson Xangré viraram ícones da luta pela terra e do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Além disso, a ação política autônoma desencadeada nesses processos de recuperação territorial tem fortalecido a autoestima e o orgulho dos Kaingang que voltariam a se enxergar e assumir como guerreiros, como

453 Alcindo e Floriano são tio-avós de Dóka, mas os Kaingang consideram os irmãos e irmãs das e dos seus avós também como avós.

seus antepassados o faziam. Este mesmo processo proporcionou também um interesse particular dos Kaingang em pesquisarem sobre sua história, sua cultura e suas tradições que tinham sido perseguidas, desprezadas e pisoteadas durante tantos anos de Regime Tutelar. Tudo isso relaciona-se com processos de afirmação e valorização étnica, entrelaçados com uma conquista dos direitos dos povos indígenas que aponta para uma série de complexidades em relação às estratégias e decisões políticas dos diferentes grupos indígenas.

Entretanto, estes primeiros processos, que podemos caracterizar como parcialmente libertadores, isto é, inacabados, apontaram para o desprendimento da tutela do Estado e da exploração capitalista à qual os indígenas estavam sendo submetidos durante séculos, mas tiveram suas limitações impostas por uma ação indigenista oportunista que enxergou nessas recuperações territoriais uma maneira de otimizar a exploração dos territórios e da mão de obra indígena, notadamente através da “cooptação” de lideranças que passariam a assumir um papel quase despótico dentro das Terras Indígenas recuperadas, incrementando assim a desigualdade social e econômica dentro do próprio grupo. Diante de tal situação, e impulsionados pelas vitórias da década anterior, após a Constituição de 1988 outorgar às populações indígenas direitos à terra e autodeterminação, outras iniciativas de retomadas iriam surgir no interior dos estados de Rio Grande Sul, Paraná e Santa Catarina. Em Santa Catarina, em 1996, o Toldo Chimangue é recuperado no município de Chapecó assim como o Toldo Pinhal no oeste do estado. Em 1999, o Toldo Imbú em Abelardo Luz (PR).

No Rio Grande do Sul também a vitória de Nonoai impulsionaria os Kaingang. Ainda, em 1978, intrusos são expulsos dos territórios de Ligeiro e Cacique Doble e a partir da década dos anos 1990, iniciou-se um novo ciclo de retomadas, ancorado a um processo de afirmação étnica e respaldado na Constituição 1988. Nos anos 2000 e 2010, as retomadas kaingang, mbya guarani e xokleng se multiplicam no estado e os indígenas passam a reivindicar territórios que lhes foram roubados ao longo da história colonial, recuperando assim a memória e restaurando a história. É o que abordaremos na próxima parte deste capítulo.



Fotografia 120. Zéca, José Carlos Gabriel, TI Mangueirinha, outubro de 2018 - Billy Valdes



Fotografia 121. Dóka. TI Mangueirinha, outubro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 122. Maria Helena Rodrigues. TI Mangueirinha, outubro de 2018 - Billy Valdes



Fotografia 123. Enterro de Ângelo Kretã, 1980 - Museu paranaense.



Fotografia 124. Maria Helena e Iracema lembrando da retomada do Passo Liso. TI Mangueirinha, outubro de 2018 - Billy Valdes.

7.2 As retomadas kaingang no Rio Grande do Sul: alguns exemplos etnográficos

O Movimento Indígena da região sul do Brasil nasce com a atuação de líderes como Xangrê e Kretã cuja memória está presente até hoje. O filho de Ângelo Kretã, Romancil, coordena a APIB e é respeitado por muitas lideranças kaingang do RS. Na abertura do ATL de 2019, alguns meses após a eleição de Jair Bolsonaro, Romancil se dirige à plateia com essas palavras lembrando o nascimento do movimento há 15 anos atrás:

Quero fazer uma fala inicial regional, quero dizer que me sinto muito orgulhoso porque o Acampamento em 2004 foram 60 guerreiros da região sul, kaingang, guarani e xokleng que tiveram a ousadia e a coragem de se acamparem na frente dos ministérios e saber que hoje o ATL ultrapassou países, hoje o ATL não pertence só a nós povos indígenas do Brasil, mas ele pertence aos povos indígenas do mundo, então esse é o legado que a região sul deixa pelo mundo. Ela desafia governo como esse do Bolsonaro, fascista, porque a região sul para nós que vivemos naquela região consideramos que a única região europeia no Brasil, a região onde o italiano e o alemão, que o fascismo e o nazismo imperou por anos e nós sobrevivemos. E hoje, esse fascismo se instalou em todas as instâncias brasileiras, mas nós sobrevivemos e tenho certeza que todas as regiões do Brasil sobreviverão, porque nós não pensamos nesse momento aqui. Nós pensamos no futuro e o futuro será os nossos guerreiros, nossos filhos e os nossos netos, que virão depois de nós e que continuarão essa luta e que ficarão. Como lembrarão que o ATL foram 60 guerreiros

que tiveram essa coragem de desafiar o Estado brasileiro e de se acampar na frente dos ministérios pela primeira vez no congresso nacional. (Fala de Romancil Kretã na abertura do ATL, Brasília, abril de 2019).

Para o antropólogo e liderança indígena Gersem Baniwa (2006, p. 58), o Movimento Indígena é “um conjunto de estratégias e ações que as comunidades e organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus territórios e interesses coletivos”. Nos últimos anos, a articulação entre os movimentos locais e as organizações indígenas regionais e nacionais têm-se fortalecido. Espaços como os ATLS possibilitaram intercâmbios de experiências e trocas entre os povos indígenas que vivem situações fundiárias parecidas. De alguma maneira, acredito que esses espaços de troca fomentariam o fortalecimento dos movimentos de retomada no Brasil, e notadamente nas regiões do Nordeste, do Centro-Oeste, na Amazônia e na região Sul. No Rio Grande do Sul, podemos dividir as retomadas kaingang em 3 etapas⁴⁵⁴. A primeira, que abordamos anteriormente, inicia em finais dos anos 1970 com as retomadas de Rio das Cobras e de Nonoai, e logo reverbera nos territórios de Guarita, Ligeiro e Cacique Doble cujas lideranças passaram a realizar a “desintrusão” dos posseiros ainda em finais dos anos 1970 e inícios dos anos 1980. A segunda etapa, acontece durante a década dos anos 1990, após a Constituição de 1988, quando os territórios expropriados notadamente na década dos 1960 são recuperados e logo demarcados pela FUNAI. Conforme o mapa e a tabela a seguir vemos que são recuperados nesse momento os territórios de Votouro, Serrinha, Inhacorá, Peikãr, Ventarra, Monte Caseiros e Iraí. Nesta época surgem lideranças importantes como o *p'ai mág* Augusto Opê da Silva, líder da retomada de Iraí que apoiaria também muitas iniciativas de retomada em finais da década dos anos 1990 e nos anos 2000. Ele lutaria pelo acesso dos povos indígenas a uma saúde e educação diferenciada e de qualidade. Augusto inspirou e formou muitas lideranças como o cacique Luís Salvador cuja trajetória e atuação política abordaremos mais adiante. Esta segunda etapa de retomadas é marcada sobretudo por uma busca de reconhecimento de parte do Estado brasileiro, tanto dos direitos outorgados pela Constituição, quanto de uma afirmação étnica que se alicerça em uma luta por uma educação e saúde diferenciada e que também busca uma independência jurídica dentro das TI, no intuito de limitar a atuação – ou mesmo retirar – dos Chefe de Posto almejando assim, o fim da tutela dentro dos territórios indígenas. Neste momento, recuperam-se os territórios que o governo Brizola expropriou na década de 1960. Deoclides De Paula comenta ao respeito:

454 De uma forma parecida, a antropóloga Jurema Machado que trabalha com os Pataxó Hãhãhã aponta que seus interlocutores classificam sua história de luta em ciclos contínuos de retomada. Para mais detalhes (SOUZA, J., 2019, p. 267-268).

Então a luta nossa foi para reconquistar os territórios perdidos porque essas aldeias que foram extintas tinham portaria declarada, tinham documentação, que dizia que era Terra Indígena, então as primeiras lutas foram no Ventarra, no Votouro e aí Serrinha, Iraí. Não todas mas, umas que tiveram as áreas extintas para fazer a dita reforma agrária, na época pelo poder público, então além de ter sido reduzida a área, pelo pessoal que chegava de outras áreas então virou numa população de muitos índios nessas terras aí. Nos anos 80/90 se começou a luta pelas retomadas dessas terras que eram nossas que era do povo kaingang então a gente conquistou Serrinha, conquistou Ventarra, Iraí, Votouro, e mesmo assim a população indígena teve um aumento significativo depois da constituinte de 1988, o que garantiu os direitos que alguns ainda hoje existem na Constituição, mesmo sabendo que o poder público não cumpre. (Entrevista com o cacique Deoclides de Paula, TI Kandóia, outubro de 2018).

Por fim, nas duas últimas décadas, enxergamos uma multiplicação dos processos de recuperação territorial iniciados pelos kaingang no interior do RS, notadamente no vale do Taquari e no Noroeste do estado, mas também na região metropolitana de Porto Alegre. Tratar-se-ia da terceira etapa de retomada. Em inícios dos anos 2000, os Kaingang iniciam a recuperação de territórios que lhes foram apropriados muito antes da reforma agrária de Brizola. Trata-se de territórios esbulhados nos anos 1940, 1920, ou inclusive no fim do século XIX. Esses territórios nunca foram abandonados pelos Kaingang, pequenos grupos familiares morariam de forma permanente ou temporária neles. É com o respaldo jurídico da Constituição brasileira e com o apoio de instituições indigenistas não-estatais que os Kaingang se organizariam para recuperar e reivindicar a demarcação oficial dos seus territórios. Vejamos a tabela e o mapa a seguir⁴⁵⁵:

455 Com certeza, os processos de retomada mais recentes poderiam ser analisados conjuntamente com as recuperações territoriais de outros grupos indígenas da região. As retomadas mbya-guarani e mais recentemente, xokleng testemunham de uma crescente insurgência indígena na região sul do país e merecem a atenção dos pesquisadores interessados no tema.

Terras Indígenas	Local	Situação	Nº de ha habitados ou reivindicados	Ano do início do processo de reivindicação ou do início da retomada ¹	Ano da homologação, declaração ou legalização
1- Vãn Ka	Porto Alegre, Lami.	Terra de domínio Indígena – Adquirida pelo DNIT (processo de mitigação dos impactos da BR-386)	4 ha	Chegada dos grupos em Porto Alegre em finais de 1990	2018
2- Kómãg	Porto Alegre, Belém Novo	Área de interesse cultural (Adquirida pela prefeitura)	1,7 ha	Chegada dos grupos em Porto Alegre em finais de 1990	2015
3- Oré Kupri	Porto Alegre, Lomba do Pinheiro II	Terra de domínio Indígena – Adquirida pelo DNIT (processo de mitigação dos impactos da BR-386)	?	Chegada dos grupos em finais de 1990	2018
4- Fag Nhin	Porto Alegre, Lomba do Pinheiro.	Área de Interesse Cultural (Orçamento Participativo)	5,8 ha	2001 (promessa de Tarso Genro a Zilio Jagrýg)	2002 e homologada com em 2005
5- Tupé Pãn	Porto Alegre, Morro do Osso	Em identificação	300 ha (hoje ocupa 1,9 ha)	2004	—
6- Por Fi Gá	São Leopoldo, Feitoria rua São Domingos	Após múltiplos deslocamentos forçados na cidade, a área foi reservada para os Kaingang em um acordo com a prefeitura.	8 ha	1996 (2008 no local atual)	2008
7- Ianã Ty Jãnh	Estrela, Linha Glória	Área conseguida em decorrência da medida de compensação da duplicação da BR-386. Acordo realizado entre os Kaingang, o DNIT e a FUNAI	29 ha	Anos 1960- mobilização para criação do GT em 2006	2013
8- Pó Mág	Tabaí	Área conseguida em decorrência da medida de compensação da duplicação da BR-386. Acordo realizado entre os Kaingang, o DNIT e a FUNAI	11,6 ha	2013 (desprendimento da aldeia Foga)	2013
9- Foga	Lajeado, Jardim do Cedro	Acordo com prefeitura de Lajeado (5 anos renováveis)	525 m2	2001	2006
10- Tãnh Mág	Cruzeiro do Sul	Acampamento na beira da estrada	?	2017	—
11- Pó Nhan Mág	Farroupilha, Nova	Cedida pelo município (Termo de cessão de	7.836,97 m2	Início dos anos 2000	2006

¹ O início da retomada não corresponde necessariamente à data de retorno ou chegada nos locais, mas a data a partir da qual a demanda do coletivo kaingang foi tomada em conta pelas instituições, ou na qual passa a ser oficializada pelos órgãos competentes.

	Vicenza – balneário Santa Rita	uso de bem público Municipal)			
12- São Roque	Bento Gonçalves, bairro São Roque	Acampamento. Em 2013 elaboração de acordo entre FUNAI e MPF para construção de uma “casa de passagem”, mas o termo de cessão nunca foi assinado	3000 m2	2017 (ano de fixação definitiva das famílias)	—
13- Konhún Mbág	Canela, FLONA	Acampamento (desde 2008 o grupo constantemente é expulsado do local)	563 ha	2008/2015/2018/2020	—
14- Guarita	Tenente Portela	Homologada	23.000 ha	Reservada pelo SPI em 1918 desintrusão em finais dos anos 1970	Redemarcação 1991
15- Inhacorá	São Valério do Sul	Homologada	3.016 ha	1ª demarcação em 1911. Reduções em 1921 e 1962. Retomada em 1993	Redemarcação em 1991 - Em processo por revisão de limites.
16- Borboleta	Espumoso, Campos Borges e Salto do Jacuí	Em identificação	?	1995	—
17- Acampamento aeroporto	Salto do Jacuí		?	2018	—
18- Ketyjug Tegtú	Santa Maria – Nossa senhora de Lourdes	Posse concedida através de decisão judicial.	?	1999	2014
19- Goj Vêso	Iraí	Acordo com UFSM	?	2016	2019
20- Kaingang de Iraí	Iraí	Homologada	279 ha	1992	1993/ ampliação em 2009
21- Nonoai	Nonoai	Homologada	19.830 ha	1857 (1ª demarcação) – Desintrusão em 1978	1911/1949/1962/1964/2003
22- Peikār	Rodeio Bonito	Homologada	16.415,44 ha	1857 (pertencia a Nonoai) Reduções em 1949/1962 – retomada em 1998	Homologada em 2003
23- Kanhgág ag goj	Vicente Dutra	Declarada (na espera da remoção e indenização dos agricultores)	715 ha Atualmente 34 ha recuperados	2000: criação do GT e Declarada em 2004. Expansão da retomada em 2016 (+ 32 ha)	—
24- Ventarra	Erebango	Homologada	772,95 ha	1911 (1ª demarcação)	Homologada em 1998

				Em 1962 (extinção da área) retomada em 1993	
25- Kandóia	Faxinalzinho	Identificada	5.977 ha	2002	—
26- Votouro	Benjamin Constant	Homologada	3.341 ha	1918 (1ª demarcação) Redução em 1962 e retomada em 1998	Homologada em 2002
27- Ligeiro	Charrua	Homologada	4.465,8 ha	1911 (1ª demarcação) – desintrusada em 1978	Homologação em 1994
28- Sertão	Sertão - Agrovila no INCRA	Acampamento	?	2017	—
29- Carreteiro	Água Santa	Homologada	602,98	1911 (1ª demarcação)	Homologação em 1991 – Revisão de limite
30-Faxinal	Água Santa	Acampamento (terra do estado)	50 ha	?	?
31- Cacique Doble	Cacique Doble	Homologada	4.426 ha	1911 (1ª demarcação). Redução em 1942 e desintrusão em 1978	Redemarcação e homologação em 1991
32- Passo Grande da Forquilha	Sananduva	Declarada	1.916 ha	2006 Expansão da retomada em 2016	—
33- Monte Caseros	Ibiraia e Muliterno	Homologada	1.112,41 ha	1911 (1ª demarcação) extinção em 1928 Retomada em 1993	Homologada em 1998
34- Yvi Kupri	Carazinho – Parque Municipal João Alberto Xavier	Em identificação	?	2005 (em Carazinho) 2016 (no parque)	—
35- Fág Ty Ká (4 acampamentos diferentes)	Mato Castelhana	Identificada	4.000 ha	2009	—
36- Rê Kuju	Gentil	Acampamento	?	2007	—
37- Efrica CEASA aeroporto	Passo Fundo	Acampamento	Alguns m2	?	
38- Gój Jur	Passo Fundo	Acampamento na beira de estrada	10.000m2	2018	—
39- Fág Kava	Constantina, Ronda Alta, Três Palmeiras e Engenho Velho	Reservada	11.752	1857 (1ª demarcação) Reduções em 1912/1941/1962 retomada em 1996	Demarcada em 2004 e pagas as benfeitorias em 2008 (ainda há invasores na área)
40- Sēgu	Novo Xingu	Em identificação	?	2009	—
41- Lajeado do Bugre	Lajeado do Bugre	Em identificação	?	2010	—

Tabela 8. Terras Indígenas e retomadas kaingang no Rio Grande do Sul em 2020 - Elaborado pela autora⁴⁵⁶

456 Agradeço a Rosa Maris Rosado, coordenadora responsável pela área técnica de saúde indígena da Secretaria Municipal da Saúde (SMS) de Porto Alegre, e a Roberto Liebgott, coordenador regional do CIMI-SUL por me auxiliar na elaboração da tabela.

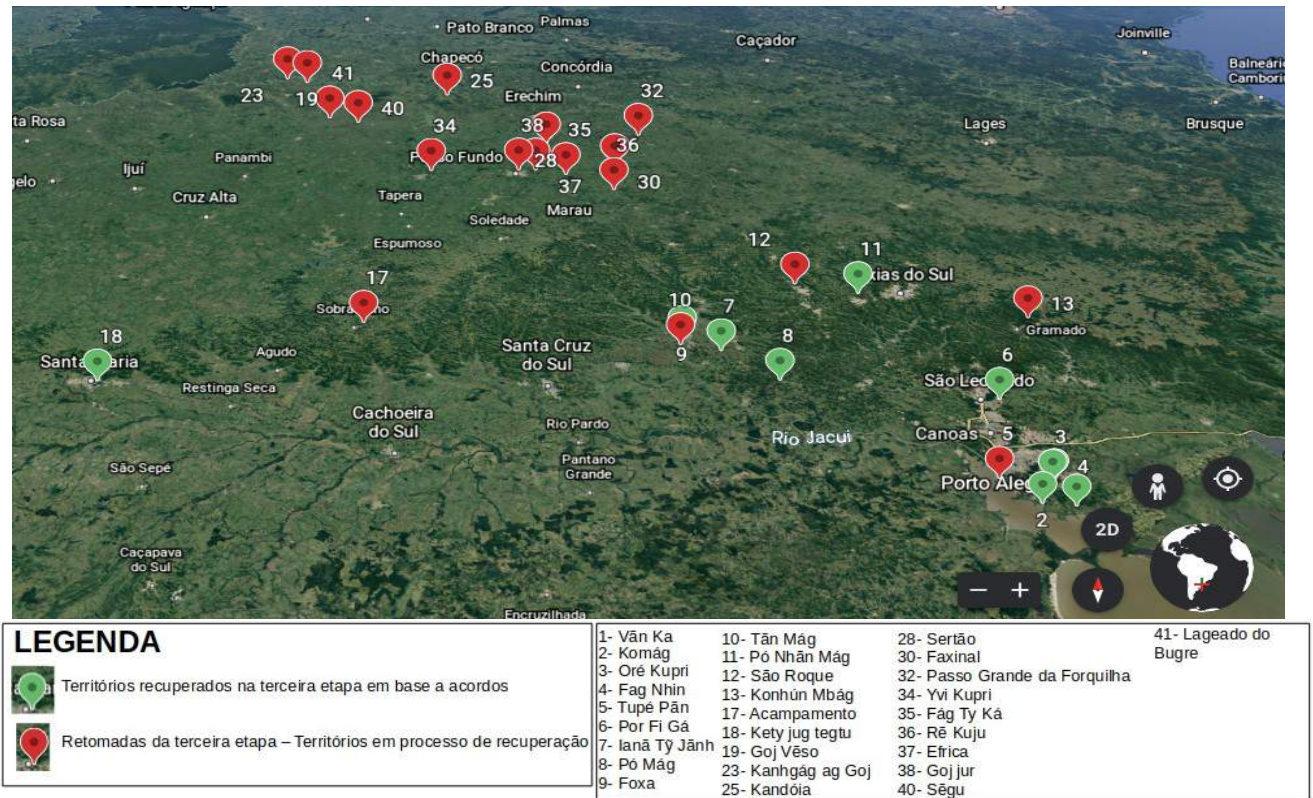
territoriais variam de 279 hectares (Kaingang de Iraí) a 16.415 hectares (Peikâr). Como apontamos anteriormente, as intenções e os objetivos dos Kaingang na primeira etapa de retomada apontavam ao desprendimento do Regime Tutelar, visava-se a expulsão do DGPI do território e o plano político indicava o desejo de recuperação das práticas dos antigos, como por exemplo, o ritual do Kiki. Entretanto, esses primeiros processos de recuperação territorial e desprendimento da tutela foram limitados. Lideranças radicais ou críticas demais seriam transferidas e a prática do arrendamento cada vez mais naturalizada e incorporada pelas famílias no mando das TI. Na segunda etapa, são utilizadas as mesmas estratégias que na primeira, a consolidação das alianças entre os diferentes territórios kaingang, o diálogo e a pressão sobre as instituições estatais encarregadas de demarcar as terras. São processos vitoriosos e na grande maioria tratam-se, da mesma maneira que na primeira etapa, de ampliação dos territórios já habitados pelos Kaingang (à exceção de Ventarra que tinha sido totalmente extinta na década dos anos 1960). Dessa maneira, as práticas sociais e políticas nos territórios recuperados se inscrevem mais em uma continuidade enraizada na política indigenista tutelar do que na sua ruptura, embora obviamente tenham-se desenvolvido processos de descolonização parciais, pois por exemplo a FUNAI e o Chefe de Posto já não assumiria a voz de mando oficial dentro das TI, a escola tornar-se-ia diferenciada sendo professores indígenas contratados para dar aula e práticas rituais foram também reincorporadas à vida cotidiana das comunidades. Entretanto, nos anos 2000, podemos vislumbrar o início de uma nova etapa de retomadas kaingang no RS, conforme vemos no mapa, enxergamos uma multiplicação dos territórios recuperados. Contamos aqui 28⁴⁵⁹ territórios que desde o ano de 2000 até agora se encontram em processo de recuperação. Obviamente, a situação dos territórios mencionados aqui é diferente, e em muitos casos, a habitação permanente ou temporária nos locais antecede a seu reconhecimento pela sociedade e pelas instituições brasileiras. Esta terceira etapa resulta, no meu parecer, do entrelaçamento dos seguintes elementos: 1) uma consciência étnica e política historicamente construída que levou as populações kaingang a recuperarem, ou tornarem oficial a recuperação dos seus territórios, considerando o respaldo institucional da Constituição de 1988; 2) uma intensificação dos desacordos políticos entre grupos kaingang nas TI homologadas; 3) um processo articulado com a recuperação da memória que orienta os projetos territoriais em direção a horizontes decoloniais enraizados nos saberes dos *kujà* e no conhecimento dos *kofá*. Esses processos tendem a romper com a perpetuação do Regime Tutelar e a se desprender – embora seja

SOARES, 2001)

459 Esta contagem é aproximativa, é possível que não tenha tido conhecimento de todas as retomadas pois nem sempre são notificadas aos órgãos oficiais ou ao CIMI.

parcialmente – do sistema capitalista. Estes três elementos que, a meu ver, impulsionam os processos de retomada kaingang na atualidade são obviamente permeados pelo cenário político e econômico brasileiro. Entretanto, não todos os projetos e horizontes almejados nessas retomadas são motivados pelas mesmas intenções, nem nascem dos mesmos desejos. Cada um tem uma própria história e seu próprio processo de luta. Alguns territórios foram concedidos por órgãos estatais, outros ainda estão em processos de recuperação. As estratégias assim como as possibilidades de aliança diferem. Alguns batalham na terra e na justiça para obter a demarcação oficial e o reconhecimento da Terra Indígena Tradicional, outros realizam acordos com prefeituras ou empresas, conseguindo assim o sossego, e valorizam a construção da sua autonomia no presente.

A modo de visualizar algumas dessas diferenças, no mapa a seguir diferenciamos os territórios da última etapa que foram recuperados em base a acordos selados com órgãos estatais ou empresas e as que ainda se encontram em litígio, onde as populações kaingang, como já apontamos, estão confinadas em poucos hectares, em condições às vezes muito precárias e enfrentando cotidianamente violências de parte dos fazendeiros e agricultores que os rodeiam e muitas vezes também das forças policiais. São esses processos de retomadas que abordaremos nos próximos dois subcapítulos no intuito de entender a configuração desse movimento político, permeado pela memória das antigas lideranças e inspirado nas suas estratégias, nos seus valores e objetivos.



Mapa 10. Retomadas kaingang da terceira etapa (2000-2020) - Elaborado pela autora.

Com a ajuda da tabela 8, vemos que os territórios conseguidos a partir de acordos com alguma instituição (DNIT, prefeitura etc.) são territórios reduzidos, de 1 a 29 hectares. A maioria desses acordos concede a posse aos coletivos kaingang mas, não são consideradas como Terras Indígenas, isto é, territórios da União tradicionalmente reconhecidos e inalienáveis. Em alguns casos, isto pode significar uma vulnerabilidade maior em caso de mudança de governo municipal ou de interesse particular no território recuperado pelos indígenas. Porém, todos os territórios mencionados foram, embora que parcialmente, recuperados a partir da iniciativa dos Kaingang, seja no local específico onde se estabeleceram, como por exemplo na retomada de Kandóia, ou em uma região maior, reivindicada como tradicionalmente kaingang, como o caso de região metropolitana de Porto Alegre, ou o vale do Taquari.

As retomadas kaingang devem ser entendidas como processos. As estratégias, táticas assim como os projetos desenvolvidos nos territórios recuperados também se transformam e reelaboram de acordo com a formação de novas alianças. Devido à complexidade das situações territoriais, aos impasses do sistema jurídico e à assimetria de relação de forças entre os Kaingang e

os colonos e fazendeiros, estes processos demandam preparação, tática, estratégia e muita paciência. Assim, após a primeira entrada, quando os Kaingang se instalam no território e conseguem evadir as primeiras reintegrações de posse, o processo de retomada do território reivindicado prossegue. Como ressalta Jurema Machado Souza (2019, p. 267) em relação às retomadas dos Pataxó Hãhãhã: “permanecer talvez seja um dos maiores desafios em um processo de retomada”.

Para evitar cair em generalizações, acredito ser mais pertinente apreender o assunto a partir da experiência etnográfica. Abordaremos assim, o Movimento das retomadas no estado do Rio Grande do Sul notadamente a partir da convivência com o cacique Luís Salvador que se autodenomina hoje como “coordenador do movimento de retomada do Rio Grande do Sul”. O cacique Saci tem assumido um papel importante na coordenação e articulação das retomadas no estado nos últimos anos. Primeiramente, descreveremos e analisaremos o processo de retomada de Kanhgág ag Goj, notadamente, o último passo dado pelos Kaingang dessa comunidade que em julho 2016 retomou 32 hectares que se encontravam sob a posse de um político e fazendeiro da região sul de Santa Catarina. Em segundo lugar, abordaremos a coordenação do movimento de retomadas no norte do RS encabeçada pelas principais lideranças, Luís Salvador (TI Kanhgág ag Goj), Isaías da Rosa (TI Goj Vêso) e Deoclides de Paula (TI Kandóia) e para finalizar, antes de nos aproximar dos projetos e horizontes almejados nos territórios recuperados, ressaltaremos a importância dos *kujà* para e nos processos de retomadas.

7.2.1 A retomada de Kanhgág ag Goj

A Terra Indígena Kanhgág ag Goj (Rio dos Índios) é situada no município de Vicente Dutra (RS) no noroeste do RS, próxima ao rio Uruguai. Para os Kaingang aquelas regiões apelam à memória dos seus avós e tataravós que costumavam caminhar entre a atual TI Kanhgág ag Goj, a atual TI Kaingang de Iraí e a TI Nonoai, em busca dos *jamré* ou para a realização de encontros rituais, como apontamos nos capítulos 3 e 4 através do exemplo das TI Serrinha, Votouro e Nonoai. Conforme o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Rio dos Índios realizado por Heber Grácio e Eliane Pequeno (2004), há indícios de ocupação permanente na atual TI Kanhgág ag Goj, já por volta dos anos 1946. Efetivamente, o Kaingang Júlio Domingos relatou aos pesquisadores que sua família morou por um tempo no local quando ele tinha apenas 9 anos de idade. Em 1969, diante da presença dos Kaingang em lugares não autorizados pelos órgãos públicos do município de Vicente Dutra, o interventor federal, Coronel Apio Pereira Vasconcelos,

determinou a mudança dos indígenas do sítio conhecido como “Água fria” para um local próximo a um balneário da prefeitura, onde os Kaingang viriam a ficar por 13 anos. Logo, os Kaingang foram novamente realocados para o lugar onde hoje fica a sede do balneário Águas do Prado. Ficaram ali até 1981, quando o então prefeito, Osmar José da Silva, convenceu a comunidade a se retirar do lugar, garantindo para os Kaingang o acesso a “casas prontas”. No mesmo ano, este prefeito promulgou a doação de uma área pública, incluindo parte da área que pertence aos Kaingang, para a instalação do empreendimento Águas do Prado⁴⁶⁰. Assim, os Kaingang foram levados para um local do qual foram retirados um tempo depois, quando a prefeitura resolveu construir um hospital municipal naquela área, dessa maneira, os indígenas foram novamente deslocados, levados no local onde moram atualmente (GRÁCIO e PEQUENO, 2004).

No ano 2000, os primeiros trabalhos junto à FUNAI começam com a criação de um GT para a elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação que leva em dezembro de 2004 à declaração da Terra Indígena Kanhgág ag Goj (Rio dos Índios) pelo Ministério da Justiça. Trata-se de uma área de 762 hectares, cuja sede encontra-se no balneário municipal “Águas do Prado”. Os Kaingang afirmam justamente a importância ancestral dessas águas termais para o fortalecimento e a constituição dos corpos kaingang, alegando assim à tradicionalidade e à ancestralidade do local. A exceção de alguns fazendeiros, a maioria dos ocupantes rurais são pequenos agricultores ou agricultores familiares, mas, no total, mais da metade dos invasores são proprietários das casas que se encontram no interior do Balneário. O GT da FUNAI cadastrou em total 235 ocupantes não indígenas, entre eles, encontram-se 168 proprietários de cabanas de veraneio. Após a declaração da TI Kanhgág ag Goj, o processo, ao invés de seguir seu caminho rumo à Presidência da República voltou para FUNAI que questionou a inclusão do empreendimento turístico na delimitação da terra⁴⁶¹. Finalmente, em abril de 2006, a FUNAI recomendou a homologação da TI Rio dos Índios para a Presidência da República, entretanto, foi

460 A doação do prefeito correspondia a quase 200 hectares dos 715 que irão a ser demarcados enquanto Terra Indígena pela FUNAI em 2004. Vale a pena ressaltar que após o fim do mandato de Osmar José da Silva, tornou-se de conhecimento público que a área do empreendimento pertencia a ele mesmo, e que durante todo este tempo explorou as termas da cidade em benefício próprio. Entretanto, os documentos que comprovavam tal esquema foram queimados em incêndios que atingiram o gabinete da prefeitura municipal durante a gestão do mesmo prefeito. Fonte: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?confito=rs-indigenas-kaingangs-sofrem-consequencias-de-processo-demarcatorio-sem-continuidade>> acesso em 10/07/2020.

461 Em relação a isso, os pesquisadores declarariam: “Se nós tivéssemos tomado a decisão de incluir ou não incluir o dito balneário nos limites da Terra Indígena Rio dos Índios estaríamos subvertendo o preceito constitucional que rege o tema. Em termos técnicos e conceituais, nós somente constatamos que o balneário estava sobreposto a uma terra de ocupação tradicional indígena, e, em nome de nossa postura ética, em respeito aos ditames constitucionais e, principalmente, em respeito ao povo Kaingang informamos ao Estado brasileiro o real caráter daquelas terras (GRÁCIO e PEQUENO, 2004).”

somente em 2009 quando foram enviadas as peças técnicas para a presidência da FUNAI e logo, para o Ministério da Justiça e para Presidência da República. No mesmo ano de 2009, o MPF de Passo Fundo oficiou ao INCRA que prestasse informações acerca do parecer da Procuradoria Federal em relação à indenização dos ocupantes da TI Rio dos Índios. No entanto, não foram tomadas providências neste sentido.

Luís Salvador, mais conhecido como “Saci” chegou em 2004 na retomada de Kanhgág ag Goj, respondendo ao pedido do então cacique da TI Kaingang de Iraí e *p’ai mág*, Augusto Opê da Silva⁴⁶², que decidiu enviar a jovem liderança para fortalecer a comunidade e ajudar no processo de recuperação e demarcação da terra. Desde 2004, os Kaingang de Kanhgág ag Goj se empenham em pressionar o governo para a realização dos pagamentos das benfeitorias dos agricultores e sua realocação, pois, a comunidade ocupava na época apenas um espaço de 2 hectares dentro do balneário municipal, um local que durante o verão enche de moradores temporários e de turistas. Entretanto, os políticos locais que enxergam no empreendimento Águas do Prado, uma importante fonte de lucro têm se esforçado para direcionar os pequenos agricultores contra à população kaingang, levando informações distorcidas em relação ao processo demarcatório. Enquanto os indígenas defendem publicamente a indenização plena dos agricultores, os políticos manipulam os trabalhadores rurais, afirmando que, caso a TI fosse homologada, eles sairiam sem nenhuma compensação. Assim, as tensões entre os agricultores e os indígenas se acirraram, e no mesmo ano de 2009, quando ainda a FUNAI estava colocando as placas da demarcação, um grupo de agricultores armados arrancou as placas e impediu os técnicos da FUNAI visitarem a área (GRÁCIO e PEQUENO, 2004). Até hoje, nem o INCRA, nem o estado do RS têm se comprometido com as indenizações dos agricultores que ocupam o território kaingang⁴⁶³. Portanto, atualmente, os Kaingang sofrem uma série de violências por parte da população local, como ameaças de morte, racismo sistemático, espancamentos ou mesmo ataques a tiros⁴⁶⁴.

Em novembro de 2013, após exigir que os Kaingang que se retirassem do local onde vendiam artesanatos e jogavam futebol, um dos seguranças do empreendimento turístico atirou seis

462 Augusto Opê da Silva faleceu em 2015 em consequência de um câncer, ele é reconhecido por muitos Kaingang do Rio Grande do Sul e para além e também por muitos militantes da causa indígena e afins.

463 Isso se deve provavelmente ao fato desses pequenos agricultores se enquadrarem no regime de “ocupação de boa fé”. Entretanto, os indígenas defendem e cobram do governo as indenizações dos agricultores.

464 Vale a pena apontar que foi no município de Vicente Dutra, em 2013, durante uma audiência pública que se tornou famosa que o ex-deputado federal Luís Carlos Heinze declarou: "No mesmo governo, seu Gilberto Carvalho, também ministro da presidenta Dilma, estão aninhados quilombolas, índios, gays, lésbicas, tudo que não presta, e eles têm a direção e o comando do governo". Fonte: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/02/em-video-deputado-diz-que-indios-gays-e-quilombos-nao-prestam.html>> acesso em 10/07/2020.

vezes contra o carro onde se encontravam uns jovens kaingang e ainda tentou esfaquear um deles. Nesta ocasião, Luís Salvador declarou a representantes do CIMI que este segurança, conhecido como “Palmeira”, agia como um jagunço ameaçando os Kaingang com arma de fogo em punho. Em reação, os Kaingang ocuparam a estância turística Águas do Prado e renderam o segurança que, logo, foi encaminhado ao hospital⁴⁶⁵. Para os indígenas, o empreendimento dificulta a homologação da TI, pois trata-se, como apontamos, de um local de interesse econômico dos políticos locais. Após a ocupação do local, no dia 22 de novembro, um acordo foi realizado entre os Kaingang e os governos estaduais e federais que se comprometeram a pagar a indenização de 20 agricultores até março de 2014⁴⁶⁶.

Hoje, a comunidade liderada por Luís Salvador é constituída por 48 famílias. A última vez que visitei os Kaingang de Kanhgág ag Goj, em outubro de 2018, o vice-cacique era o antigo cacique Roberto Pé Rokã e Natalino Salvador, irmão de Saci era *p'ai*⁴⁶⁷. Moram também na comunidade umas famílias mbya-guarani em decorrência de um casamento entre uma das filhas de Saci e um homem guarani chamado Mario, que também assume um papel de liderança dentro da comunidade. Tanto Roberto quanto Saci foram formados por Augusto Opê da Silva, e os dois o lembram como um grande guerreiro cuja memória se esforçam em honrar a cada passo na luta pela terra. Para Roberto, uma das qualidades que Augusto desenvolveu e que fez dele uma grande liderança era sua capacidade em entender as leis brasileiras: “o Augusto foi cada vez mais foi se profissionalizando no conhecimento das normas e das leis no contexto brasileiro, e buscando seu direito dentro da Constituição Federal que até hoje existe.” Seguindo o exemplo de Augusto, os Kaingang de Kanhgág ag Goj travaram sua luta de retomada estrategicamente, jogando com as portarias declaratórias da FUNAI e dialogando com os pequenos agricultores locais para colocar as maiores chances de vitória do seu lado.

465 Fontes: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2013/11/o-vigia-veio-para-cima-dos-indios-atirando-afirma-vice-cacique-sobre-agressao-em-vice-dutra-4341428.html>>; <<https://www.noticiasagricolas.com.br/videos/entrevistas/131583-entrevista-confira-a-entrevista-com-joao-paulo-pastorio---prefeito-de-vice-dutra-rs.html#.Xwxeh6Z7m00>>; <<https://cimi.org.br/2013/11/35566/>> todos acessos em 13/07/2020.

466 Entretanto, em dezembro do mesmo ano, o deputado federal Vilson Covatti apresentou um Projeto de Decreto Legislativo suspendendo os efeitos da Portaria nº 3.895 de 23 de dezembro de 2004, do Ministério de Estado da Justiça que declarava de posse permanente do grupo indígena kaingang a Terra Indígena Rio dos Índios. Segundo o parlamentar, a medida pretendia anular a portaria com base em supostas irregularidades constatadas no processo administrativo de demarcação; especialmente, sobre a desobediência do marco temporal estabelecido no artigo 231 da Constituição Federal. Nos anos seguintes, a “tese do marco temporal” transformado no Parecer 001/2017 da AGU conformada como armadilha jurídica para impedir a demarcação dos territórios indígenas, trancaria muitos processos até que em novembro de 2020, o STF decidiu suspender o julgamento do marco temporal sendo este então adiado.

467 Como veremos adiante, houve após a retomada, uma preocupação de parte do Saci para redefinir os cargos de lideranças abolindo da comunidade nomes referentes a patentes militares.

Tais estratégias passam a ser pensadas de forma mais coletiva, inclusive em um contexto inter-aldeia. Em finais de setembro de 2013, o território kaingang Passo Grande do Rio Forquilha é recuperado pelos Kaingang em uma iniciativa que juntou lideranças de várias comunidades⁴⁶⁸, inclusive a de Kandóia. Naquela ocasião, os Kaingang afirmaram que depois de ter esperado por mais de 10 anos pelos avanços no processo, iriam realizar a autodemarcação das suas terras⁴⁶⁹. Em julho de 2016, a comunidade de Kanhgág ag Goj avançou no processo de retomada do seu território passando a recuperar mais 32 hectares dos 715 declarados como TI pela FUNAI. Tal mobilização se deveu sem dúvida a um cansaço por esperar que as promessas do governo fossem cumpridas. Mesmo com seus direitos assegurados na Constituição de 1988, nenhuma Terra Indígena recuperada, no que chamamos de terceira etapa de retomada, chegou, até hoje, a ser homologada pelo Estado brasileiro. Os processos que mais avançaram chegaram a declarar os territórios como TI, o laudo da FUNAI sendo aprovado pelo Ministério da Justiça e os Kaingang aguardando a retirada dos intrusos do seu território já que só assim, a TI poderia ser definitivamente homologada. É diante da ineficiência dos órgãos competentes para efetivar os direitos dos indígenas que estes tomariam a frente com o objetivo de recuperar seus territórios de forma autônoma, isto é, realizar, pouco a pouco, sua autodemarcação. É com o respaldo do GT da FUNAI, que delimita o território, que costuma ser pensada a autodemarcação entre os Kaingang. Isto possibilita efetivamente um respaldo jurídico maior, pois, a final de contas, tal processo encontra seu respaldo jurídico no laudo antropológico da FUNAI e na Constituição de 1988. Esta estratégia foi utilizada de forma repetitiva entre os Kaingang que prosseguiram nos seus processos de retomada, e os acontecimentos de Kandóia, em maio de 2014, quando sete lideranças kaingang foram presas pela PF, foram analisados pelo cacique Luís Salvador como um “erro de estratégia” de parte das lideranças do local que segundo o cacique tinham: 1) realizado o movimento “sozinhos” e 2) se apressado em fazer o movimento, pois o Ministério da Justiça não tinha declarado a TI.

Em novembro de 2014, o jovem professor kaingang de 22 anos, Davi Limeira de Oliveira é brutalmente assassinado, esfaqueado nas costas, na cidade de Vicente Dutra durante um evento

468 Fonte: <<https://mobilizacaoacionalindigena.wordpress.com/2013/10/01/kaingang-de-passo-grande-do-rio-forquilha-faz-retoma-e-afirma-que-fara-a-autodemarcacao-do-territorio/>> acesso em 12/07/2020.

469 Em novembro de 2016, esta comunidade é alvo de uma perseguição policial terrível. Mais de 180 homens armados, helicópteros, cães e cavalaria foram enviadas na retomada. 8 pessoas foram presas (5 Kaingang e 3 pequenos agricultores). As prisões foram decretadas em relação a um incêndio que teria destruído as plantações de soja dos fazendeiros da região. Os Kaingang e os agricultores foram acusados pelos crimes de ameaça, extorsão, organização criminosa e dano ao patrimônio contra fazendeiros da região. Entretanto, os Kaingang afirmaram que o incêndio foi uma armadilha montada pelos fazendeiros no intuito de criminalizá-los. Após mais de um ano de encarceramento por algumas lideranças, e clandestinidade por outros, a justiça continua perseguindo as lideranças dessa comunidade (MARÉCHAL, 2018, p. 46).

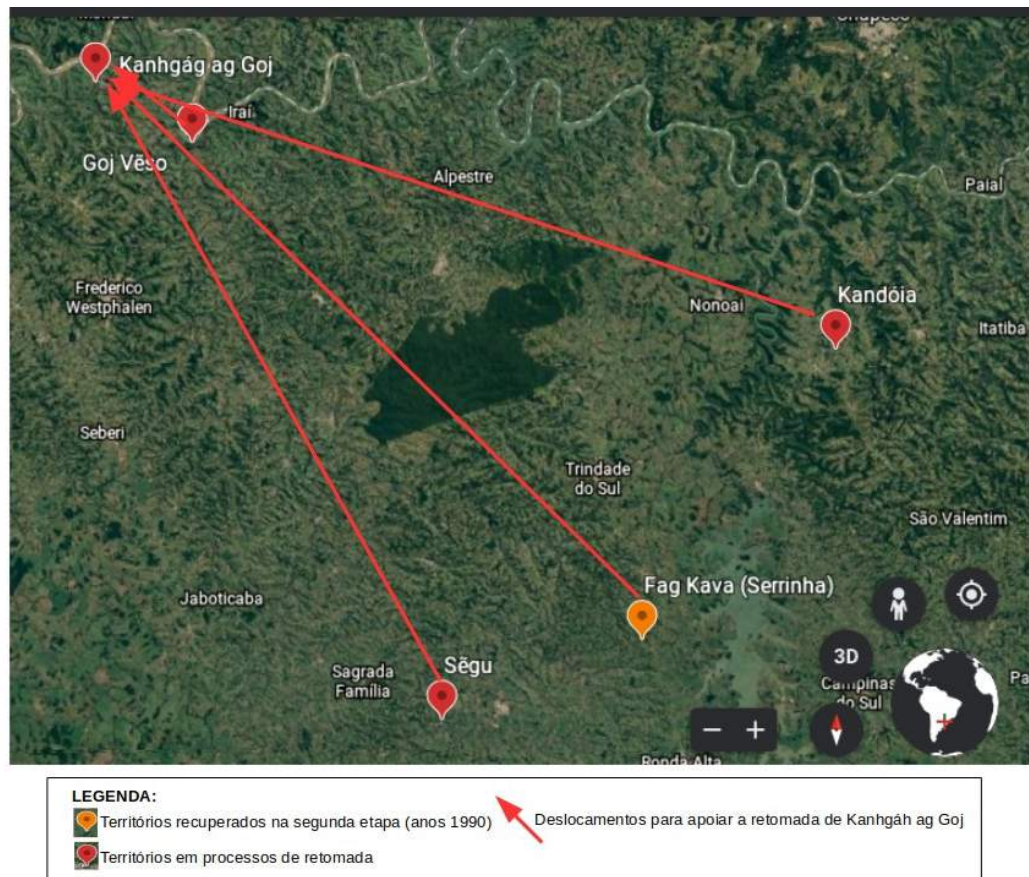
festivo⁴⁷⁰. Segundo Luís Salvador, que me relatou os acontecimentos, no V Encontro dos Kujà, em dezembro desse mesmo ano em Porto Alegre, a morte do jovem não foi nada acidental. Mercenários enviados por políticos locais receberam ordens para assassiná-lo com o intuito de amedrontar a comunidade e principalmente as lideranças. Utilizando os mesmos métodos que no início dos anos 1980, os políticos da região de Vicente Dutra buscam intimidar os Kaingang e abafar sua luta. Mas, longe de se amedrontarem, os Kaingang transformaram os golpes recebidos em mais um motivo para seguir lutando. Em 2015, Isaías da Rosa, antiga liderança da retomada de Rẽ Kujú (Campo do Meio), decide iniciar um processo de retomada em Iraí, nas terras de um antigo colégio agrícola que pertence à Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), no encontro dos rios Uruguai e da Várzea. Assim, a comunidade nomeia o território Goj Vẽso, que significa encontro das águas em português⁴⁷¹. Esta retomada selaria uma profunda e duradeira aliança política entre as três lideranças das retomadas do Alto Uruguai, Deoclides de Paula, Isaías da Rosa e Luís Salvador que doravante passariam a trabalhar de forma coordenada organizando protestos e apoiando outras iniciativas ao redor do estado. As três lideranças buscariam também inserir-se nos cargos relativos à política indigenista da região sul. Além disso, organizam juntos as saídas de delegações para Brasília, notadamente, cada ano para o ATL.

Como ressalta Saci em uma entrevista realizada em setembro de 2018: “Em 2016, houve uma demanda da população indígena com todos os caciques. Os caciques do estado se reuniram e definiram onde tinham que avançar.” Durante essa reunião, foi decidido que se realizaria um movimento de retomada na comunidade de Kanhgág ag Goj em julho do mesmo ano. Segundo o cacique, esta TI foi escolhida por ter sido declarada como TI e contar assim com o respaldo da legislação, pois, o reconhecimento na justiça do território como Terra Indígena possibilita um respaldo jurídico maior em caso de reintegração de posse, por exemplo. A ideia das lideranças, porém, era que este movimento fosse o início de uma mobilização maior em toda a região sul, pois para esse primeiro passo, Luís Salvador tinha chamado lideranças de todo o RS, de SC e do PR. Entretanto, diante da falta de verba para realização do movimento, são os membros das

470 Fontes: <<https://consciencia.net/professor-kaingang-e-covardemente-assassinado-em-vicente-dutra-rs/>> ; <<http://rdplanalto.com/noticias/7641/novo-conflito-com-indigena-termina-com-um-morto-em-vicente-dutra>> os dois acessos em 13/07/2020.

471 Em 2019, pesquisadores do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) encontraram justamente no local do encontro das águas entre os rios da Várzea e Uruguai, restos de uma urna funerária indígena que teria sido enterrada no local entre 500 e 1500 anos atrás. Na ocasião, os Kaingang da comunidade Goj Vẽso, acompanhada pelo cacique Saci realizaram uma dança ritual saudando seus antepassados. Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=M219wrcgOro>> acesso em 12/07/2020.

comunidades mais próximas e mais mobilizadas que apareceriam para dar suporte à comunidade de Kanhgág ag Goj, conforme o mapa a seguir:



Mapa 11. Deslocamentos dos Kaingang para apoiar o processo de retomada da TI Kanhgág ag Goj em julho de 2016 - Elaborado pela autora.

Enxergo nesta retomada três elementos importantes da estratégia dos Kaingang e que me parece, viriam a se repetir em outros processos de retomadas. O primeiro, diz respeito à organização das lideranças de várias comunidades kaingang da região sul para a escolha da TI a ser recuperada. Foi durante reuniões entre lideranças das TI do RS, que os Kaingang decidiram qual seria o primeiro território a ser recuperado e conforme o cacique Luís Salvador, essa escolha se deveu sobretudo ao fato da TI ter sido declarada pelo Ministério da Justiça, assim como pela disposição da comunidade para efetivar o processo de retomada. Como ressalta o cacique Saci: “Em Vicente Dutra, retomamos essa terra porque sabemos que é um direito”. Estas reuniões e decisões coletivas devem ser entendidas como formas organizativas do movimento indígena regional, que nascem ancoradas na memória das antigas lideranças, como Ângelo Kretã, Nelson Xangré e Augusto Opê da Silva e que se fortalecem através das trocas realizadas durante os eventos regionais

o nacionais, notadamente os ATLS que têm se tornado nos últimos anos uma importante instância de representação das lutas dos povos indígenas do Brasil.

O segundo elemento, que se associa diretamente ao primeiro, gira em torno da mobilização dos “parentes” de outras retomadas ou TI no processo de recuperação territorial. Efetivamente, considerando as retomadas como processos que formam parte de um movimento que abrange todas as comunidades kaingang em luta pela terra na região sul, são chamados, durante os processos de retomada, os Kaingang dos territórios vizinhos ou os caciques das comunidades com os quais se tem mais afinidade política ou laços de amizade e/ou parentesco. Lembrando das mobilizações de Kretã e Xangré que nos anos 1990 seguirão com lideranças como Batista de Oliveira no Votouro ou o já mencionada Augusto Opê da Silva, em Iraí, em Kanhgág ag Goj, chegaram em julho de 2016, dois ônibus da TI Kandóia, vários carros da TI Fág Kava (Serrinha), da TI Kaingang de Iraí, da TI Sêgu e da retomada Goj Vêso. Silmar, morador da TI Kandóia relata:

Ele [Saci] pediu a mão de nós do acampamento Votouro/Kandoia/Faxinalzinho. A gente se reuniu em 100 homens, de madrugada a gente pegou uma lotação. A gente tem uma organização já que é para sair 3 da madrugada, 4 da madrugada a gente se prepara, tudo mundo se prepara, mais os homens. O primeiro ônibus foi 100 homens ali no seguinte dia foi mais 150, assim a maioria dos homens foi pra lá, mas não tinha só nós, também tinha os outros acampamentos da região de lá, porque a região do Frederico [Westphalen] é outra região, a região onde tinha acampamento também chegaram todos próximos. A gente tem os preparos de guerra que a gente sempre usa, as flechas, as bordunas as lanças que sempre usamos é mais ou menos assim que a gente trabalha. Quando estou indo no combate, tem que se preparar contra, vamos dizer você já está no perigo quando tu tá no caminho dessas demarcações e lá também, na época, teve ameaça de vários eu acho, não digo os colonos, mas tinha mandato dos pistoleiros dos colonos, ameaçaram, mas também nós estávamos preparados, quando se mexe, tem que mexer o grupo inteiro. (Entrevista com Silmar Paulo, setembro de 2018, TI Kandóia).

“Quando se mexe, tem que mexer o grupo inteiro”, as palavras de Silmar são significativas no que diz respeito à construção de uma força coletiva kaingang. Para a vitória acontecer, o grupo todo tem que se mobilizar. Os integrantes da comunidade de Kandóia viajaram quase todos para Kanhgág ag Goj nesta ocasião, apenas dois moradores ficariam lá para cuidar do território. Reafirmando também o universo simbólico e material da guerra, o jovem ressalta, uma série de regras que os Kaingang respeitam no momento de iniciar um protesto. A questão dos horários é, nesse sentido, uma das mais importantes e como já abordamos anteriormente, deve ser acatada com rigor. Para os Kaingang, os protestos, assim como a busca de *vēnh-kagtã* e os banhos de ervas, devem ser realizados sempre antes do sol nascer. Segundo os *kujà* relatam, a madrugada é o momento indicado porque ainda ninguém e nenhum “bichinho” está acordado. O mundo, o mato e as águas ainda estão puras, livres de substâncias de outros seres. Os Kaingang devem assim ser os

primeiros a acordar e a agir no território a ser recuperado⁴⁷². Embora toda a ação de retomada tenha se dado da melhor maneira, Luís Salvador comentou sua decepção: “Eu esperava 4.000 índios aqui, era para todos estarem aqui com a gente, essa luta é de todos.” Para o cacique, mais que um problema de tipo operativo, a falta dos parentes, expressava uma dificuldade para unir os Kaingang em prol de uma luta compartilhada mas, retornaremos a esse assunto um pouco mais adiante. O terceiro elemento a destacar a respeito da estratégia dos Kaingang no processo de retomada corresponde à escolha da terra a ser recuperada, como apontaremos um pouco mais adiante.

O movimento de retomada se desenrolou durante quase duas semanas até os Kaingang de Kanhgág ag Goj estarem seguros no território recuperado. O primeiro dia foi dedicado à recepção do pessoal de outras TI e à planificação do movimento. Longas rodas de conversas foram realizadas ao redor do fogo de chão, *gá kri pĩ* e na beira do rio, local onde, na época, Saci e sua esposa Lúcia moravam. Muitos dos Kaingang que se encontravam presentes iniciaram também processos de retomada nos seus respectivos territórios e as ações que iam ser realizadas em Kanhgág ag Goj ancorariam a luta em um movimento vitorioso que marcaria um precedente para outras futuras retomadas. Durante essas conversas das quais participavam sobretudo as lideranças masculinas das diferentes comunidades⁴⁷³, foi decidido que no dia seguinte se realizaria um bloqueio na estrada RS-150, no intuito de pressionar o governo e obter uma resposta em relação à indenização dos agricultores. A mobilização começou por volta das 6 da manhã, antes do sol nascer quando os Kaingang se aprontaram. Pintaram seus rostos e corpos com suas marcas *rá tej* e *rá rór* e empunharam suas lanças. Como de costume, mulheres, crianças, jovens e *kofá*, ocuparam a RS-150 bloqueando assim a entrada dos carros para o estado de Santa Catarina. A estrada permaneceu bloqueada das 7 da manhã até as 17h30, conforme o cacique chegou a combinar com a BM no local. A polícia civil também esteve presente boa parte do dia, sem marcas que os identificassem, os policiais ficaram atentos aos movimentos dos Kaingang. No meio da tarde, a imprensa local chegou e entrevistou o cacique que lhe afirmou a legitimidade do protesto:

A responsabilidade é do governo, as coisas que a gente faz é justo, agora não podemos ficar assim, não podemos ficar de braços cruzados, então eu quero dizer para o prefeito, que eu sei que o prefeito está me ouvindo: aciona o Ministério da Justiça para que resolva de uma vez [...] nossa mobilização é justa nós queremos resolver do pequeno agricultor e

472 Outros pesquisadores têm mencionado a existência de uma “hora certa” para iniciar as retomadas. Alarcon (2013, p. 173) por exemplo conta que certa vez, os Tupinambá chegavam nas fazendas à meia-noite, a hora em que os espíritos e os mortos passam, dedicavam-se assim a rezar até a uma da manhã, hora na qual a ação de retomada se iniciaria.

473 As mulheres estavam também presentes, mas muito poucas foram as que expressariam sua opinião publicamente. A maioria delas ficariam encarregadas da preparação da comida. Entretanto, como vimos anteriormente, elas sem dúvida, atuaram aconselhando os maridos nos âmbitos mais íntimos e domésticos. Além disso, elas participaram ativamente dos movimentos.

dos povos indígenas. (Entrevista de Luís Salvador para a imprensa local de Vicente Dutra, julho de 2016, bloqueio da RS-150 em Vicente Dutra).

O bloqueio da estrada teve como objetivo pressionar o governo para que este indenizasse os pequenos agricultores e os retirasse do território kaingang. Efetivamente, as faixas que os Kaingang pintaram e estenderam na estrada ressaltavam essa demanda: “Governo indenize os agricultores”. Este corresponde então ao terceiro elemento estratégico desenvolvido pelos Kaingang durante esta mobilização. Para entendermos melhor, vejamos as palavras de Luís Salvador:

Eu trabalhei acima do contexto dos nossos velhinhos, eu aprendi com eles. Eu vim embora para Vicente Dutra em 2004 quando saiu uma portaria que dizia que a TI seria demarcada, a população indígena me convidou onde que hoje é Vicente Dutra. Mas olha pelos dois lados, se o município criou um mecanismo para população não indígena que hoje o agricultor tem 7/8 hectares eles também não são culpados disso, porque eles também são humanos e quem vendeu a terra que vai ter que indenizar eles, para que quem ganha com isso é o povo indígena e o pequeno agricultor que está aqui hoje para garantir nosso espaço. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

O cacique aponta aqui a solidariedade do povo kaingang com os pequenos agricultores que ocupam seu território. Para ele, o governo tem que se responsabilizar em pagar suas benfeitorias e realocá-los em locais dignos de se viver. Esta expressão de solidariedade para com os pequenos agricultores evitaria também o acirramento de conflitos entre os dois bandos, pois como ressaltamos anteriormente, os políticos locais, cujos interesses econômicos estão ancorados na exploração turística do território kaingang, se esforçaram para impulsionar brigas entre os agricultores familiares e os Kaingang. Diante disso, sem renunciar aos seus direitos e a seu território, os Kaingang buscaram, entretanto, colocar o foco no verdadeiro responsável pela situação territorial, tanto do seu povo, quanto dos pequenos agricultores que seriam obrigados a abandonar sua moradia: os governos, estadual e federal. A demonstração de solidariedade e apoio com os agricultores contra os governos tem, no meu entender, dois objetivos principais. O primeiro: ressaltar a legitimidade da mobilização dos Kaingang aos olhos do Estado, mas também, da sociedade local, regional e nacional mostrando que, por um lado, seu protesto está ancorado nos seus direitos e por outro, que os pequenos agricultores e os indígenas estão do mesmo lado, o que, futuramente poderia desencadear uma luta conjunta contra os governos e contra o latifúndio. É também por isso que Luís Salvador escolheu recuperar primeiramente *essa terra*⁴⁷⁴.

Como era de se esperar, após o bloqueio da RS-150, o governo não se manifestou, para as lideranças kaingang, isso foi mais um sinal de desinteresse pela causa indígena e encontraram neste descaso mais um motivo para prosseguir no movimento de retomada. A escolha do pedaço de terra

474 Na sua dissertação de mestrado realizada junto com os Tupinambá, Alarcon (2013, p. 170) também aponta que existe primeiramente uma escolha estratégica e ética dos territórios a serem recuperados.

tradicional a ser recuperado foi premeditado longamente pelo cacique que decidiu recuperar a então propriedade do fazendeiro e prefeito do município de Palmitos (SC), Dair Jocely Enge (PMDB). Conforme Luís Salvador, no total, são 32 hectares que o prefeito invadiu e que se encontram dentro dos limites da demarcação da TI de Kanhgág ag Goj: “Nós ocupamos uma fazenda que pegou uns 30 e pouco hectares para demarcação e nós hoje ocupamos esses 32 hectares porque ele não é pequeno agricultor.” Apesar dos riscos que isso implicava, os Kaingang decidiram recuperar um território invadido por um político da região que detinha então mais poder que os pequenos agricultores que vivem dos cultivos da terra. Efetivamente, o prefeito de Palmitos tinha outras fontes de renda além do território invadido, e isso foi decisivo para a escolha do pedaço de terra a ser recuperado pelos Kaingang. A ação de retomada foi liderada por Saci e ocorreu sem nenhum problema. Planificada e bem organizada anteriormente, não houve incidentes mesmo com a aparição dos jagunços do prefeito que se intimidaram diante da presença massiva dos Kaingang. A BM que chegou no local umas horas após a entrada dos Kaingang no território foi barrada por uma barricada na estrada de acesso e sendo apenas uma viatura, retornaram em direção ao centro da cidade⁴⁷⁵.

475 É possível que tenham sabido com antecedência do movimento e que decidissem não intervir justamente porque os Kaingang tinham o respaldo jurídico da portaria declaratória do MJ.



Fotografia 125. Luís Salvador explicando a retomada da fazenda com um mapa realizado em conjunto com a autora durante a Reunião de Antropologia do Mercosur (RAM). Porto Alegre, julho de 2019 - Cássio Brancaloneone.

Em uma entrevista realizada dois anos após a retomada, Saci resume os motivos e as estratégias desenvolvidas pelas lideranças kaingang:

O fazendeiro ele é latifundiário, ele não é pequeno agricultor, então foi ponto estratégico porque ele não precisa dessa área, quem precisa são os povos indígenas. Não é o boi que precisa da terra é o humano que precisa resolver o problema da terra. Então foi uma organização dos próprios caciques das lideranças indígenas que disseram: “Poxa, o cara mora aqui e tem colocado essa fazenda”. Também com isso nós estávamos perdendo, então hoje em vez de expulsar o pequeno agricultor vamos ouvir mais um pouco essa necessidade do pequeno agricultor porque quem joga o pequeno agricultor contra os povos indígenas são os políticos e o fazendeiro é político, ele tem grandes patrimônios no nome dele inclusive em Santa Catarina muita terra é deles e é prefeito de Palmitos então a gente fez um estratégico para que de fato ele desse, dentro da demarcação, esse pedaço para os povos indígenas, porque a área já está demarcada, então esse é um dos pontos positivos das populações indígenas para que de fato não acontecesse conflito com pequenos agricultores. Nós fizemos isso dentro da realidade da lei. (Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

A fala do cacique resume os elementos da estratégia dos kaingang ressaltados no decorrer das últimas páginas que podem ser resumidos em três eixos centrais: 1) a organização entre as lideranças das retomadas e TI do RS, tanto para a toma de decisão quanto para a planificação das ações, 2) a importância do respaldo jurídico que possibilita enfrentar represálias de parte do antigo

“dono” do território recuperado e 3) a manifestação de solidariedade com os pequenos agricultores que se expressa tanto na mobilização dos Kaingang na estrada RS-150 quanto na escolha do território a ser recuperado.

A importância que as lideranças dão para o processo de demarcação da FUNAI chama bastante a atenção. Por um lado, espera-se o processo ter andado o suficiente para prosseguir na recuperação territorial e por outro, a retomada restringe-se – pelo menos em um primeiro momento – aos limites entendidos na demarcação oficial do órgão governamental. Longe de refletir apenas a incorporação de um sentimento legalista e cidadão por parte dos Kaingang, trata-se antes de tudo de uma estratégia de apropriação dos instrumentos que foram utilizados originalmente para manipular e dominar os indígenas – o universo jurídico – no intuito de subverter a ordem estabelecida. Com tal estratégia evitariam dois problemas, o primeiro: um enfrentamento com as forças policiais, pois sendo respaldados pela portaria da FUNAI, houve menos probabilidades da polícia intervir para retirar os Kaingang no momento da retomada. O segundo, um respaldo jurídico maior no momento de enfrentar possíveis reintegrações de posse. É o que efetivamente aconteceu alguns dias depois da retomada. “Eles fizeram duas reintegrações de posse junto a justiça do estado e a gente disse: ‘a área está demarcada então porque tirar os índios de aqui?’” [...] “Eles entraram com recurso e nós conseguimos derrubar”, comenta o *p’ai mág*. As duas reintegrações de posse foram efetivamente derrubadas na justiça e até hoje, os Kaingang de Kanhgág ag Goj usufruem do território recuperado, chegando inclusive a realizar o que o cacique chamou de “autodemarcação” uns meses depois, colocando no limite do território recuperado uma placa de demarcação da FUNAI. “Jogando o jogo do Estado” como aponta Saci, os Kaingang abririam as portas para seguir e fortalecer a reconstrução da autonomia do seu grupo. Entretanto, o cacique ressaltou que houve tensões com os invasores que tentaram retirar a placa e arrasar as novas plantações de araucária realizadas pelos Kaingang um ano após a retomada.

Os projetos que iriam a se construir no território recuperado se entrelaçam também com as estratégias escolhidas. Não é simplesmente em prol de uma estratégia de pacificação das relações com os pequenos agricultores que Luís Salvador decidiu retomar um território invadido por um prefeito. Foi também com o intuito de ressaltar, como já o fez seu mentor, Augusto Opê da Silva, quando falava em “globalização social das lutas contra a globalização do sistema de opressão” (REMPEL, 2014, p. 381), que os coletivos indígenas e os camponeses se encontram do mesmo lado da barricada. Como apontamos anteriormente, os processos de recuperação territorial mais recentes surgem também de conflitos internos – que podem ser ancorados em tensões históricas,

inclusive provocadas ou impulsionadas pelos órgãos indigenistas – cujas motivações dizem respeito a diferentes projetos de vida. Com as retomadas da terceira etapa e também com a chegada, nos anos 1990, de várias famílias indígenas em Porto Alegre, consolida-se um discurso contrário aos arrendamentos de terras, a partir de uma concepção do território ancorada em uma perspectiva de proteção da floresta. Este discurso, que esteve historicamente presente entre os Kaingang, passará a ganhar força política tanto no cenário da política indigenista quanto no da política indígena, no seio das comunidades. Dessa maneira, nos processos de retomada, os Kaingang vão tecendo e consolidando alianças com outros setores da sociedade brasileira, seja com partidos políticos, universidades ou movimentos sociais. Assim, é no interstício entre as diversas iniciativas de luta contra o sistema de exploração e opressão e na memória dos antepassados que se tecem os caminhos da autonomia do coletivo kaingang de Kanhgág ag Goj no território recuperado. Conforme a nota do Movimento Social Indígena do estado do Rio Grande do Sul realizada pelos Kaingang durante a retomada de Kanhgág ag Goj em julho de 2016: “Esta parcela territorial é constitutiva da humanidade Kaingang, desde tempos imemoriais, e a postura pela retomada se insere num universo simbólico mais amplo que compõe a memória coletiva do nosso povo que atualmente luta para reconstituir nosso território.”⁴⁷⁶

“A terra é importante para nós porque ela significa uma mãe. Assim como uma mãe tira do seu próprio corpo o alimento para dar vida a seu filho, a gente também.” Estas são palavras que o finado Augusto Opê da Silva pronunciou em 1992 (ROSA, R., 2014, p. 326). Mais de duas décadas depois, em julho de 2016, Luís Salvador, no território recuperado, retoma a importância do vínculo corporal e carnal dos Kaingang com a terra, nos explica⁴⁷⁷:

Quando o povo europeu veio pelo Brasil ele só queria destruir nossa mata, nossos minérios [...] Nossas medicinas tradicionais acabaram, estão acabando, por isso que a retomada ou a demarcação, especializada pelo órgão do governo é importante para esses jovens do futuro. É a esperança do jovem, porque nossa mãe terra ela está doente. Ela está doente por causa dos agrotóxicos, nessa região, tem muita soja transgênica. Nosso seio da nossa mãe está ficando doente que é nossa água. O Brasil tem terra para tudo mundo sobreviver, mas não com ganância, porque se nós não cuidar da nossa mãe terra, ela morre, e os filhos vão morrer, porque ela não vai ter suficiente leite para nós dar. No momento que você tira uma criança do seio da mãe, ela vai ficar com fome, vai acabar desnutrida, vai acabar morrendo. Isso é desafio para o povo brasileiro, é desafio para os povos indígenas, mas os povos indígenas têm esperança porque acreditam nas nossas aves, nas nossas madeiras, na nossa floresta. (Entrevista com Saci, TI Kanhgág ag Goj – território recuperado em julho de 2016).

476 Ver o documento completo em anexo.

477 Voltaremos a analogia da terra com o corpo um pouco mais adiante.

Como vemos refletido nas palavras de Luís Salvador, além de processos, as retomadas são projetos de vida nos quais se entrelaçam um futuro almejado, um presente combativo e a memória dos que lutaram, sofreram e sobretudo, dos que antigamente *viviam bem*. Viver bem, viver do jeito dos Kaingang, resume-se no conceito já mencionado, *Kanhgang ãg my há*, uma série de práticas sociais, rituais e territoriais que os Kaingang buscam reinventar na medida em que retomam seus territórios. Tais projetos de vida confrontam cada vez mais tanto a ideologia do liberalismo, quanto políticas de assistência estatal que, segundo alguns Kaingang, inscrevem-se em uma reatualização do Regime Tutelar. Ancoram-se dessa maneira em uma profunda busca pela autonomia no desprendimento daquilo que há mais de 5 séculos vem se impondo como matriz de dominação e subjetivação dessas populações. Antes de aprofundarmos a dimensão dos projetos imaginados e elaborados nos territórios em processo de recuperação, abordaremos, ainda que brevemente, a atuação de Luís Salvador no seio do Movimento Indígena da Região Sul e, particularmente, no que tange ao fortalecimento das lutas nas retomadas do interior do estado do RS.

O Movimento Indígena da Região Sul, como delineamos, aparece como um movimento relativamente organizado, com objetivos claros e passos pensados de forma estratégica para realizar esses objetivos.. Articulado e influenciado pelas orientações da política indígena nacional, que vem se construindo em um nível regional, também através de organizações como a ARPINSUL, e com a realização de movimentos de retomadas e autodemarcação de outros povos indígenas, o movimento vem adotando uma linguagem que busca ancorar essa luta dentro do cenário brasileiro e latino-americano⁴⁷⁸. O seu estudo detalhado demandaria um trabalho muito mais profundo e não é o objetivo aqui, entretanto, vemos pertinente abordar a articulação política de algumas lideranças “chaves” na região do Alto Uruguai e no RS. Luís Salvador, Deoclides de Paula e Isaías da Rosa desde meados dos anos 2010 constituem-se como importantes articuladores do Movimento

478 No anexo 5, os autores kaingang ressaltam uma postura “pelo bem viver”: “Nossa postura é pelo bem viver: Categoria que vem sendo adotada pelos povos indígenas em diferentes contextos latino-americanos para expressar sua posição ética frente à sociedade, à natureza e à sobrenatureza, traduzida nos seus modos próprios de pensar, viver, sentir. Nesse sentido imediatamente ressaltamos que o presente ato e postura socioambiental, segue no horizonte da autodeterminação indígena, da sua organização social, ética, ambiental e política como movimento social.” Registra-se aqui certo diálogo entre as iniciativas políticas indígenas de diversos povos da América Latina, entretanto, é importante ressaltar que este conceito, ao ser utilizado de forma indiscriminada por várias entidades, governos ou instituições adotou uma série de significados, às vezes muito afastados do *sumak kawsay* ou *suma qamaña* elaborado por pensadores andinos (HUANACUNI, 2015). Em relação aos Kaingang, há dois conceitos que me parecem chaves para entendermos a ideia do *retorno*. O já mencionado *Kanhgág ãg my há*, (literalmente: o que faz bem para nós kaingang) uma noção apontada pela psicóloga kaingang Rejane paféj Nunes Carvalho (2020) que se empenha em pensar os fundamentos de uma psicologia indígena, e o *kanhgág jýkre*, uma noção já levantada por Ana Elisa de Castro Freitas (2005) e Rogério Rosa (2005a) que pode ser traduzida como “pensamento kaingang” ou “nosso sistema”, um conceito ressaltado pelo *kujà* Jorge Kagnãg Garcia. Detalharemos na última parte do subcapítulo. Para mais detalhes sobre o conceito do “bem viver” (ACOSTA, 2016) e para uma crítica a seu uso desenfreado (QUINTERO, 2015b).

Indígena no estado do RS. Tanto ao buscar representatividade nos espaços da política indigenista como o CEPI ou a SESAI, quanto, tornando-se presentes em reuniões com os gestores da FUNAI para denunciar a negação dos direitos indígenas. Nas estradas, nas retomadas e nas Terras Indígenas homologadas, as três lideranças têm buscado também apoiar as iniciativas de recuperação territorial kaingang e mbya-guarani e xokleng na região sul.



Fotografia 126. Protesto dos Kaingang exigindo a indenização dos pequenos agricultores, julho de 2016. Vicente Dutra, RS-150 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 127. Retomada da TI Kanhgág ag Goj, julho de 2016 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 128. Construção de uma casa no território recuperado. TI Kanhgág ag Goj, julho de 2016 - Clémentine Maréchal.



Fotografia 129. Luís Salvador afirmando a placa da autodemarcação. TI Kanhgág ag Goj, setembro 2018 - Billy Valdes.

7.2.2 Coordenando o Movimento Social Indígena no Rio Grande do Sul

Augusto Opê da Silva foi sem dúvida uma das pessoas mais importantes para a formação política de Luís Salvador. Ensinou ele a pensar estrategicamente, apropriando-se da linguagem dos gestores indigenistas, dos políticos não indígenas e das leis, para conseguir seus objetivos. Mostrou para ele, através da retomada da TI Kaingang de Iraí, a força que os coletivos kaingang têm quando se organizam para lutar juntos. Augusto, após ter fortalecido as retomadas da segunda etapa, dos territórios expropriados na década dos anos 1960, se empenhará em seguir lutando na reconquista dos territórios kaingang em todo o Rio Grande do Sul. O cacique Saci explica:

Na verdade, a conquista das Terras Indígenas nos últimos anos a gente vem trabalhando com ele [Augusto] direto, na busca de terra para ocupar os espaços nossos. Ele foi um dos indígenas que se hoje tem índios em Carazinho, se tem índios em Lageado do bugre, se tem índio no Campo do Meio é que o trabalho dele. Ele construiu isso com os povos indígenas para ocupar os espaços então para nós ele é grande liderança dessa forma, ele queria que nós ocupássemos todos os territórios onde nossos avós, nossos tios, nossos antepassados passaram por aí. Então por isso que ele é importante para nós. (Entrevista com Luís Salvador, novembro de 2018, Porto Alegre).

Conheci Luís Salvador em 2013 na frente do palácio Piratini durante uma manifestação contra a PEC-215. Neste protesto que reunia comunidades indígenas e quilombolas, Saci caminhou sozinho, com o torço pintado e as mãos levantadas em direção à guarnição da BM armada, exigindo que seu povo fosse recebido, conforme prometido pelo então governador do estado, Tarso Genro (PT). No entanto, os policiais atiraram bombas de gás lacrimogêneas e de efeito moral e vários manifestantes – incluindo crianças de colo – tiveram que ser encaminhadas pelo hospital⁴⁷⁹. Os indígenas responderam à violência e um policial foi atingido por um flechaço no pé e logo, hospitalizado⁴⁸⁰. Foi após a batalha que a gente trocou nossas primeiras palavras. Encontrei ele de novo no encontro do CEPI na Teko'a Caaguy Poty (Flor do Mato – TI Nonoai) em outubro de 2014. Nesta ocasião, chegou com “sua turma de guerreiros”, como costuma chamar aos jovens que o acompanham nos encontros fora da comunidade. De pé no chão, montou seu acampamento e passou os 3 dias na beira do fogo, com “seu povo”. Afirmava que nunca iria dormir num quarto de hotel enquanto seus guerreiros estariam no acampamento, que seu lugar sempre estaria do lado dos que brigam pelos seus direitos e pela terra, com o povo, sentindo a luta percorrendo o corpo. É o que vi e vivi com ele, sempre que nos encontramos. Nos encontros do CEPI, no ATL em Brasília, em Porto Alegre quando o convidei para participar da RAM e nas aldeias. A grandeza daquela

479 Para mais detalhes (MARÉCHAL, 2019a). Na imprensa local independente: <<https://www.sul21.com.br/breaking-news/2013/08/bm-faz-uso-de-bombas-contraindigenas-que-acampavam-em-frente-ao-piratini/>> acesso em 16/07/2020.

480 Na imprensa corporativa: < <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2013/08/confronto-entre-indios-e-policia-em-porto-alegre-deixa-feridos.html>> acesso em 16/07/2020.

liderança poderia se resumir nas breves palavras do Kaingang Odirlei Fidélis, pronunciadas na casa de estudante de Porto Alegre quando o cacique veio apresentar sua candidatura a deputado estadual pelo PSOL em setembro de 2019: “O Saci não é alguém que fala bonito, mas ele está na luta, sempre está na luta, dos que falam bonito tem um monte, mas não tem nenhum que está na luta do jeito que Saci está.” Da luta e do povo, Luís Salvador construiu seu caminho nos passos de Augusto Opê da Silva prosseguindo seu sonho de recriar um Rio Grande do Sul kaingang. Sem formação acadêmica e sem prática frequente da escrita, o cacique se afirma porém como uma das maiores e mais reconhecidas lideranças políticas kaingang do estado.

Na verdade, várias lideranças se criaram se tem ocupação onde estão os índios é porque criamos um mecanismo para as lideranças locais. Hoje, quando tem problema nas Terras Indígenas, sou eu que sou chamado para dar as dicas pelo povo, para se acalmarem e para facilitar o trabalho do governo para ser bem feitinho para que amanhã depois no futuro ter um pedaço de terra para aquela comunidade. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Saci descreve aqui o papel de mediador que assume entre “o governo” e “as Terras Indígenas” no quadro da recuperação dos territórios kaingang. Efetivamente, o *p'ai mág* é reconhecido por muitos Kaingang por ser um ótimo estrategista e um grande guerreiro. “O Saci é tipo o cacique geral da região sul, eu admiro ele muito, quando tem um problema de terras, ele sempre vai, vai nas comunidades, vai a Porto Alegre”, comenta por exemplo Zulmir Paulo, morador da TI Kandóia. O mesmo lembrou durante o ATL de 2017, da experiência de Saci em Porto Alegre:

Saci é meio que uma lenda. Ele é guerreiro, ele é um grande lutador. Se Saci estivesse aqui [no ATL] não teria passado isso⁴⁸¹. Ele teria enfrentado a polícia como ele fez quando vimos lutar contra a PEC-215, chegou a polícia e ele disse: “eu não vou sair, vocês podem me matar, mas eu não vou sair.” (Zulmir Paulo, ATL – Brasília, abril de 2017).

Qualidades como a coragem e a valentia são enaltecidas pelos Kaingang, sobretudo por aqueles que se encontram em uma situação de conflito e lutam para recuperar seus territórios⁴⁸². Além disso, Luís Salvador é considerado pelos Kaingang “das retomadas” como alguém que luta “pelo coletivo”, já que como ele mesmo aponta, se encarrega, por um lado, de estabelecer diálogo com as instituições e pessoas não indígenas, e por outro, se coloca na linha de frente das retomadas no interior do RS, arriscando sua vida pelo bem do seu povo. Embora o cacique dialogue com os

481 Nesta edição do ATL, no primeiro dia, a polícia reprimiu os indígenas lançando gás lacrimogêneo durante a primeira marcha. Fonte: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2017/04/marcha-indigena-em-frente-ao-congresso-e-recebida-com-bombas-de-gas-pela-policia/>> acesso em 17/01/2020.

482 Isso foi igualmente ressaltado pela pesquisadora Daniela Alarcon na sua dissertação de mestrado com os Tupinambá (2013, p. 173).

representantes da FUNAI, se recusou em tornar-se um deles, vindo a política indigenista oficial, como a de um órgão que divide seu povo em prol dos seus interesses:

Hoje a gente podia ser um delegado da Funai. Não quis. Pela história do meu pai ele me orientava. A gente não tem essa vontade de ser enrolado pelos órgãos do governo, a gente não quer passar bem e os meus parentes passando mal. Se eu sofro todo mundo tem que sofrer junto. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Como muitas lideranças indígenas, o cacique recebeu inúmeras ameaças de morte por parte de políticos e agricultores da região. Luís Salvador é considerado hoje como um importante representante regional da luta dos Kaingang pela terra e, mais do que uma liderança detentora de autoridade, é visto pelos Kaingang como um assessor nos processos de recuperação territorial. Como apontamos anteriormente, Saci constituiu uma importante aliança com as lideranças das comunidades de Kandóia e Goj Vêso. Douglas Kaingang, antropólogo, integrante da ARPINSUL e irmão do cacique da TI Goj Vêso, Isaías da Rosa relata no ATL de 2019, que segundo ele, tal aliança está ancorada na cosmologia dualista kaingang:

A gente passou a observar áreas no Rio Grande do Sul, vendo que os processos não andam. A gente teve reuniões com outras lideranças e evidencia-se essa rede de colaboração sociopolítica entre lideranças kaingang e evidenciam isso das metades emperrando onde o cacique da TI Rio dos Índios. O cacique Saci convidou meu irmão a pensar outra retomada. Meu irmão, então conversa com seus irmãos, e com outras famílias que simpatizavam com a visão de que a liderança não correspondia às suas expectativas, daí então a gente inaugura outra retomada numa área pública dentro do coração do território kaingang no encontro entre o rio da várzea e o rio Uruguai que são duas grandes bacias hidrográficas no território kaingang e por ocasião histórica essa parcela territorial para onde se destinou ela pertence a UFSM. Percebendo então que aquele local, no plano coletivo é de entendimento de todos os coletivos kaingang, que é território kaingang e vendo que era território do governo federal e estava no desuso há pelo menos 30 anos a gente resolveu fazer essa retomada junto com o cacique Luís Salvador que incluso veio no dia da retomada. Estava lá junto com seus guerreiros e ficou lá com nós até a gente se instalar se estabelecer, e hoje é um dos principais aliados. Deixa evidente as relações sociopolíticas no mundo kaingang onde o cacique Saci é da metade *kamé* e o nosso atual cacique ele é *kanheru* a relação dos dois e de várias pessoas que protagonizaram essa retomada em suas diferentes subjetividades e intencionalidades mas unidos numa perspectiva de retomar sua dignidade enquanto seres humanos, de reestabelecer a sua cultura, a sua humanidade [...] (Entrevista com Douglas da Rosa, Brasília – ATL, abril de 2019).

Nesta narração da retomada de Goj Vêso, Douglas da Rosa aponta diversos aspectos fundamentais para entendermos tanto as motivações desses processos, quanto os elementos que atravessam a constituição e a consolidação das alianças políticas entre os Kaingang. A retomada de Goj Vêso nasce de um desentendimento com a liderança da TI Rê Kuju (Campo do meio), a raiz do qual, o grupo familiar de Isaías, decide se mudar e recuperar parte do seu território ancestral no encontro dos rios Uruguai e da Várzea. Para isso, a aliança com o *p'ai mág* e coordenador do movimento de retomadas do RS, Luís Salvador, torna-se fundamental. Além de pensar

estrategicamente com as lideranças do grupo de Isaías, Saci acompanhou o grupo durante a retomada participando da sua instalação no local. Augusto Opê também facilitaria a recuperação de vários territórios kaingang além da TI Kaingang de Iraí, onde ele morou. Matias Rempel (2014, p. 379), relata que após a primeira chegada de Augusto em Santa Maria (RS), local que iria visitar em um encontro com a universidade para discutir a política de cotas, a luta pelo território kaingang na cidade se transformou:

Após aquele dia, a luta pelo território kaingang tomou cores e formas mais fortes na cidade. Naquela noite, a história secular deste povo em Santa Maria pareceu tomar consciência de que afloraria no despertar coletivo dos Kaingang [...] Casas reforçadas foram construídas pela primeira vez em um território ocupado por barracas há mais de 15 anos. Hoje a aldeia possui escola, agente de saúde, tem plantação, tem vida. Nela as crianças falam a língua e cultivam sua tradição. (REMPEL, 2014, p. 379).

Da mesma maneira que seu mentor, Luís Salvador impulsionou muitas retomadas no interior do RS, fortalecendo suas iniciativas. Para Augusto, as recuperações territoriais são também formas dos Kaingang se afirmarem enquanto povo. O mesmo declara a Rempel (2014, p. 379) nesta mesma ocasião, falando do grupo kaingang de Santa Maria: “Tudo o que eles precisavam já estava lá, dentro do peito de cada um e cada uma, só precisavam se conhecer enquanto povo”. De forma parecida, a mobilização política, física e material de Luís Salvador incentiva os Kaingang a retomarem suas terras transformando-as em lugares onde possam viver bem.

A presença combativa de Luís Salvador na elaboração e na execução da retomada selaria uma aliança importante entre os dois caciques que até hoje apoiam-se mutuamente e respaldam conjuntamente outras iniciativas de retomada no interior do estado. Além disso, os caciques buscam estrategicamente ocupar certos cargos dentro da política indigenista como o DSEI ou o CEPI conforme apontamos anteriormente. Afinando objetivos e projetos em comum, as lideranças vão construindo o Movimento Indígena da Região Sul com base em valores, princípios e projetos sociais compartilhados. Segundo Douglas da Rosa, tal aliança se inscreve no dualismo e na complementariedade ancorada no sistema de metades kaingang. Sendo os dois caciques *jamré* (de metades diferentes), sua relação tende a ser mais sólida e a dar resultados mais efetivos, pois considera-se que as pessoas pertencendo a metades diferentes se complementam em todos os aspectos da vida, como já ressaltamos. Entretanto, Deoclides de Paula também forma parte dessa aliança. Tendo participado durante muitos anos da política indigenista (do CNPI e do CEPI), conhece perfeitamente as artimanhas do sistema jurídico e possui um saber importante das leis e da política dos *fóg*. Esta aliança entre os três caciques tem impacto nos coletivos kaingang das

respectivas comunidades que participaram das retomadas organizadas pelas lideranças. Vejamos o depoimento de Silmar Paulo:

Não é só aqui que tem retomada, tem em vários lugares. Onde tem acampamento sempre estamos ajudando, e a gente vai ter que estar ajudando até o fim, seja hoje, seja amanhã. Nossa etnia kaingang não é só minha comunidade que está sofrendo nas demarcações. A gente faz parte no geral que nem quando pedem uma mão para mim, vai ter um acampamento lá no Sêgu, lá em Passo Grande da Forquilha, lá em Carazinho, a gente faz no geral. A tradição nossa como Kaingang, a gente não trabalha individual, a gente sempre trabalhou unido, sempre junto, então é isso que a gente tá aí para se ajudar, até que a gente está em vida, a gente está ali para ajudar o próximo, mas sempre na questão indígena. (Entrevista com Silmar Paulo, setembro de 2018, TI Kandóia).

Para Silmar, as retomadas fazem parte das características da organização social kaingang. O pensamento coletivo é o que torna possível estas alianças políticas que concretizam as retomadas. Da mesma maneira que os caciques antigos como Kretã e Xangré, Silmar ressalta a importância dos Kaingang se juntarem e se apoiarem para conseguir recuperar seus territórios. A participação de todos os integrantes das comunidades, incluindo jovens, crianças, mulheres e idosos, possibilita a incorporação do sentimento de pertença, não só de um povo, mas também, em uma luta que, ao mesmo tempo em que se constrói, redefine os significados da identidade kaingang para os integrantes dessas comunidades em luta. Como mencionou Silmar e como vimos, as comunidades se apoiam entre si nos processos de retomadas. Em 22 de fevereiro de 2020, o jovem cacique Maurício Salvador, então acampado em uma rotatória na entrada da cidade de Canela (RS), decidiu entrar de novo na FLONA de Canela, recuperando assim parte do território kaingang reivindicado durante longos anos por seu pai, Zílio Jagtÿg Salvador⁴⁸³. O grupo de Maurício entrou na FLONA onde se acampou e iniciou a construção das suas casas, entretanto, no dia seguinte, a BM e a PF chegaram na FLONA acionados pelo recém nomeado diretor do Instituto Chico Mendes (ICMbio), o antigo Tenente, Reinaldo Ferreira de Araújo. No dia 28 do mesmo mês, o coletivo kaingang recebeu um mandato de reintegração de posse⁴⁸⁴ que depois de muita discussão e estratégias desenvolvidas pelo grupo, conseguiu ser adiado até a realização de uma reunião no MPF em Caxias do Sul (RS)⁴⁸⁵. Na busca de fortalecimento da sua luta, o coletivo procurou o apoio de outras

483 Detalharemos mais adiante, para mais informações ver o laudo realizado por Venzon e Freitas (2008) e a recente Nota Técnica realizada por pesquisadores da UFRGS (FARIAS et al, 2020).

484 Ver os depoimentos de Maurício Salvador: <<https://www.youtube.com/watch?v=Jl-brOxkPg&feature=youtu.be>> acesso em 17/07/2020.

485 Para evitar serem retirados do local, os Kaingang realizaram um acampamento na frente do portão da FLONA, do lado de fora da entrada do sítio, na beira da estrada. Legalmente, eles se encontravam fora do local de onde teriam que ser retirado. No dia da reintegração de posse, o município de Canela estava disposto a providenciar um transporte dos Kaingang até a cidade de Passo Fundo (RS), onde o grupo pretendia pressionar a FUNAI que até então não tinha realizado o Relatório Preliminar de Identificação e Delimitação da TI, porém, o coordenador regional da instituição, Aécio Galiza Magalhães, recusou o atendimento aos Kaingang. O grupo resolveu ficar acampado na frente no portão até a realização da audiência pública de Caxias em 10/03/2020. Após, os Kaingang entraram novamente na FLONA, onde

lideranças kaingang, assim, os caciques Luís Salvador e Deoclides de Paula, convidados a participar da reunião, viajaram de Faxinalzinho e de Vicente Dutra até Caxias do Sul para apoiar a comunidade Konhún Mág.

Passando a noite no ônibus, Luís Salvador chegou de madrugada na rodoviária de Caxias do Sul para participar da reunião e estar presente para apoiar Maurício. Destacou-se também a presença na reunião da *kujà* Iracema Nascimento que vem apoiando a luta do seu sobrinho desde seu retorno a Canela. Na frente do Ministério Público, Luís Salvador, Deoclides e Iracema explicam suas motivações:

[...] Tem que facilitar o GT para que faça de uma vez o laudo antropológico e que a Justiça também se exponha, fazer com que a Constituição garanta o espaço físico para que os índios permaneçam porque são os únicos que hoje facilitam nossa mata. A nossa vinda para cá é fortalecer para que o Ministério Público entenda o lado do cacique Maurício e nós junto colocar o contraponto para que facilite a permanência desse povo que está lá. (Entrevista com Luís Salvador, 10 de março de 2020, na frente do MPF de Caxias do Sul).

Eu faço parte do Conselho Estadual dos Povos Indígenas e a gente vê o desmonte que está acontecendo com as instituições que a gente faz esses laudos antropológicos que lutam para demarcar as Terras Indígenas. A conjuntura política desse governo que está aqui vai acabar para que não tenha mais Terras Indígenas e estamos nos encaminhando para isso com as instituições como a FUNAI que está sucateada, porque ela tem que fazer os processos demarcatórios e nem isso faz, inclusive é a mão do próprio executivo em Brasília que não deixa fazer as demarcações. (Entrevista com Deoclides de Paula, 10 de março de 2020, na frente do MPF de Caxias do Sul)

Essa busca não é para um povo só, queremos conviver em paz enquanto povo e fazer um acordo que seja o melhor dos dois lados que possa beneficiar todo o município com nossos remédios que tem ali. Ali é dos nossos avós, dos nossos troncos, têm vestígios nossos ali. E a FUNAI que é o órgão que diz que representa nós, que venha fazer seu papel, a defesa do nosso povo indígena. Atrás de nós estão vindo as crianças. (Entrevista com Iracema Nascimento, 10 de março de 2020, na frente do MPF de Caxias do Sul).

Vemos que as três lideranças apontam a um mesmo objetivo: pressionar a FUNAI para entregar o Relatório preliminar de Identificação e Delimitação da TI Konhún Mág. Luís Salvador ressalta a importância da relação entre “a mata” e os Kaingang que são, de fato, os que melhor a protegem. Deoclides afirma que as mudanças políticas transformaram a FUNAI em uma instituição que atua contra os indígenas e Iracema salienta a história kaingang na região de Canela. Ao mesmo tempo em que as falas das lideranças citadas se complementam, elas definem um objetivo claro: pressionar o MPF e o ICM-Bio para que o grupo kaingang possa permanecer na FLONA e exigir que seu território seja reconhecido pelo governo como Território Tracional. A reunião no MPF

respaldados pela decisão do Ministro do STF, Edson Fachin que determinou que nenhuma reintegração de posse poderia ser efetivada em áreas indígenas durante a pandemia do Covid-19, puderam ficar. Em julho do mesmo ano, pressionado pelo grupo kaingang e um grupo de apoiadores constituído principalmente por pesquisadores (estudantes e professores) da UFRGS, a coordenação regional da FUNAI finalmente terminou o relatório preliminar e o encaminhou para a FUNAI em Brasília.

durou ao redor de 3 horas durante as quais Deoclides e Luís respaldaram a luta do grupo de Maurício através da sua experiência em este tipo de reunião. Deoclides, com sua sabedoria nas artimanhas do sistema jurídico denuncia a colaboração da FUNAI com o genocídio indígena. Segundo ele, tomar em consideração o parecer 001/2017 da AGU (Marco Temporal) na realização do laudo antropológico seria uma forma de dá-lhe legitimidade e dessa maneira enxergou o argumento da funcionária da FUNAI como uma justificativa para não terminar o laudo. Os dois interviram muitas vezes no decorrer da reunião no intuito de fortalecer a posição de Maurício, aconselhando-o para que não desista da luta e que sobretudo, não saia da retomada. Ainda, para isso, prometeram, inclusive na frente das autoridades, que se precisar, enviariam suas turmas de guerreiros para fortalecer a luta.



Fotografia 130. Reunião no MPF de Caxias do Sul. 10 de março de 2020, Caxias do Sul - Juliano Belém.

Luís Salvador está presente em muitas reuniões com os representantes do Estado, seja FUNAI, seja MPF, ou prefeituras para defender os interesses dos povos indígenas. Durante o ATL de 2019, várias delegações indígenas foram recebidas pelo então presidente da FUNAI Franklimberg de Freitas⁴⁸⁶. Luís Salvador e Isaiás da Rosa foram acompanhados na reunião, do *kujà*

486 Em julho de 2019, Marcelo Augusto Xavier Silva, um antigo delegado da PF é nomeado por Jair Bolsonaro como novo presidente da FUNAI.

Pedro Pó Mág Garcia⁴⁸⁷ que se encontrava então morando no acampamento kaingang na rotatória de Canela, além de outras lideranças kaingang e mbya-guarani da região sul. Após a reunião com o presidente da FUNAI, a delegação foi recebida pela Secretária de Assuntos Fundiários para discutir sobre o andamento da demarcação das terras em processo de recuperação. Luís Salvador foi incisivo tanto em relação à indenização dos agricultores da TI Kanhgág ag Goj, da qual é cacique, mas também de outras, como a TI Kandóia, a TI Serrinha que apesar de ser homologada, registra múltiplas invasões de não indígenas, ou o Toldo Imbu, reforçando as exigências dos seus companheiros indígenas presentes ou não na reunião.

Estes são apenas alguns exemplos da mobilização do *p'ai mág* Luís Salvador na luta pela terra do povo kaingang, mas ele esteve presente também nos processos de retomada da TI Passo Grande do Rio Forquilha, apoiou as iniciativas de Yvy Kupri em Carazinho, dos Kaingang em Sertão e muitas retomadas kaingang e mbya-guarani nos estados do RS e SC. É interessante notar que nos exemplos abordados, tanto em Canela, quanto em Brasília, as lideranças políticas são acompanhadas de um ou uma *kujà*. Isso se verifica tanto nas reuniões com representantes das instituições não indígenas, como no MPF de Caxias do Sul, ou na FUNAI de Brasília, quanto nos territórios, como no caso da retomada de Passo Grande do Rio Forquilha ou mesmo de Kanhgág ag Goj, das quais a finada *kujà* Madalena de Paula participou apesar da sua idade avançada.

Saci constitui-se como uma grande liderança, isto é, um *p'ai mág* que apesar de não exercer autoridade sobre as lideranças de outras comunidades – pois ele não tem nenhum cargo oficial que lhe outorgue uma autoridade específica em relação aos outros – é extremamente respeitado, consultado e solicitado no que diz respeito aos processos de recuperação territorial. Dessa maneira, afirma-se como um conselheiro dos kaingang em luta pela terra e como um representante e porta-voz destes, frente às autoridades do Estado brasileiro. No tecer da sua estratégia e seguindo o pensamento dos antigos, de Kretã, Xangré e Augusto Opê, Saci imaginou maneiras para juntar os Kaingang das TI demarcadas na luta das retomadas. Nesse sentido, Saci ressalta a ideia de que as TI demarcadas e homologadas deveriam tornar-se presentes na luta “dos pequenos”. Seja através da sua presença física durante as retomadas, como quando integrantes da TI Fág Kava (Serrinha) apoiaram a comunidade Kanhgág ag Goj, seja através de apoio financeiro. Segundo o cacique, as lideranças que “ficaram ricas com o arrendamento”, poderiam, pelo menos, “apoiar os pequenos com recursos para ajudar a conquistar as terras.” A crítica feita aos caciques “das terras grandes”,

487 Tónico Benites (2014a) ressalta também a presença de lideranças religiosas nas reuniões com autoridades federais relacionadas com a demarcação das TI Guarani e Kaiowá.

passa, segundo pude ver , por dois eixos principais. O primeiro é a crítica à perpetuação da devastação do território, iniciada pelos órgãos indigenistas na década de 1940, que se materializa no chamado arrendamento de terras; e, o segundo, a falta de solidariedade de parte das lideranças que se beneficiam com tais práticas. Assim, a crítica dos Kaingang ao capitalismo, me parece, se enraíza, por um lado, na destruição da floresta que este provoca e por outro, no individualismo, como forma de pensar, atuar e ser que este estimula⁴⁸⁸.

Apesar de ter presenciado alguns conflitos diretos entre Luís Salvador e alguns caciques das TI homologadas, me parece que há um esforço considerável pelas lideranças das retomadas, notadamente as três já mencionadas, Isaías da Rosa, Deoclides de Paula e Luís Salvador para congregar as lutas. Por exemplo, durante o I Encontro dos Caciques realizado na TI Kandóia em agosto de 2019, determinou-se que o próximo encontro deveria ser realizado em uma TI demarcada, justamente no intuito de sensibilizar os caciques das TIs “grandes” às problemáticas das retomadas e acampamentos. Entretanto, as ditas disputas internas nas TIs kaingang têm chamado a atenção do governo e das autoridades policiais. Lideranças das retomadas me comentaram que, em diversas ocasiões, a PF os “convidou” – entende-se ameaçou – a denunciar as lideranças que estavam arrendando terras nas TIs demarcadas. Sob o pretexto de mediar conflitos, as forças da ordem vinculadas ao Estado brasileiro reatualizam os mecanismos de dominação dessas populações e buscam reforçar sua dependência à máquina estatal. Está claro que esses mecanismos encontram respostas de parte das lideranças indígenas que também os utilizam para consolidar seus interesses. Uma atuação da PF numa TI, por exemplo, na ideia de algumas lideranças ou grupo familiar, pode ser sinônimo de mudança, uma porta aberta para reverter a desigualdade econômica ali implementada ou possibilitar que um grupo opositor do cacique (re)tome o poder. Entretanto, na prática, as intervenções das forças policiais nas TIs, por um lado, têm provocado mais desavenças entre os grupos, e por outro, têm contribuído à reprodução da matriz de dominação colonial ao utilizar sistematicamente métodos repressivos que, acompanhados pela intervenção da imprensa, reforçam estereótipos e preconceitos contra as populações indígenas⁴⁸⁹.

488 Sobre as formas de subjetivação que o capitalismo desenvolve nas populações kaingang, recomendo a leitura do TCC em psicologia social de Rejane Paféj Nunes (2020).

489 Este tema deveria ser desenvolvido com maior profundidade, mas, para dar alguns exemplos, podemos olhar com atenção a operação policial “Terra Sem Lei” que invadiu a TI Votouro em agosto de 2018. Apesar das diferenças entre os Kaingang, todos reagiram contra a operação truculenta das forças policiais que infantilizou e desprezou as suas formas de organização política e social. Ver: <<http://rdplanalto.com/noticias/31418/operacao-terra-sem-lei-com-prisoas-na-reserva-do-votouro>> acesso em 18/07/2020. Entretanto é de ressaltar que em algumas ocasiões são os próprios Kaingang que apelam ao Estado e a “justiça dos fóg” para resolver problemas internos. A responsabilidade do Estado nesses conflitos é, como já mencionamos, histórica e assim a omissão de tais problemas tampouco é uma opção válida. Os Kaingang colocam desafios para a criação de um sistema jurídico que seja capaz de tomar em consideração

As desavenças entre lideranças kaingang dizem também a respeito dos projetos coletivos que se imaginam nas iniciativas de recuperação territorial. Recuperar um território significa também, para os Kaingang hoje em dia, libertar-se do domínio da tutela que ainda se expressa também com a perpetuação da política dos arrendamentos. Como vimos anteriormente, a tutela como sistema de dominação colonial foi tão profundamente incorporada que passa a se reproduzir, expressando-se nos atos de algumas lideranças empoderadas que reiteram as mesmas formas de dominação sofridas por eles ou pelos seus antepassados. Dessa maneira, a libertação dos territórios recuperados passa por um desprendimento, às vezes progressivo, às vezes radical, dos modelos econômicos e políticos impostos pelos órgãos indigenistas e logo reproduzidos pelas lideranças indígenas. Entretanto, para isso, os Kaingang, longe de considerar autonomia como sinônimo de isolamento, elaboram alianças com outras instâncias da sociedade brasileira. A escolha de Luís Salvador inscreveu-se na tentativa de participar da política partidária se candidatando a deputado estadual nas eleições de 2018. Candidatou-se pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) no mesmo momento em que Sônia Guajajara lançava sua candidatura à vice-presidência ao lado de Guilherme Boulos, pelo mesmo partido. Saci realizou sua campanha nas TIs para, como diz ele, “fazer frente a política de compra de votos ligado ao poder hegemônico dos fazendeiros e políticos locais construído a partir dos arrendamento das terras”. Segundo o cacique, em troca de promessas de melhorias de infraestrutura nas TIs, políticos locais compram os votos dos Kaingang para permanecer sendo os verdadeiros donos econômicos dos locais. Saci, através da sua campanha no PSOL, abarcou um discurso estruturado contra o capitalismo, por uma solidariedade de classe e pelos direitos à diversidade étnica e sexual. Apesar de reunir mais de 3.000 votos, o cacique não conseguiu se eleger, entretanto, as alianças e a experiência da política marcaram a sua trajetória.



Fotografia 131. Propaganda da campanha do PSOL, 2018.

especificidades das “leis internas” ancoradas na sua cosmologia ao mesmo tempo em que possa auxiliá-los na resolução de conflitos com métodos baseados na mediação e não na repressão.

Em julho de 2019, convidado na RAM em Porto Alegre, Luís Salvador palestra, ao lado dos antropólogos Alcida Ramos e José Otávio Catafesto de Souza⁴⁹⁰. O cacique também foi requisitado para expor seu ponto de vista em relação a implementação do projeto da Mina Guaíba da empresa Copelmi Mineração Ltda. Luís Salvador tornou-se, ao longo dos anos, um porta-voz da luta indígena no estado do RS, uma luta “pela vida” que se inicia a partir da recuperação dos territórios expropriados. Conhecendo as leis e a justiça brasileira, consegue articular diálogos com as instituições e ações diretas nos territórios. Vimos também que as retomadas e sua multiplicação se consolidam através da atuação coordenada das lideranças políticas que juntas conseguem, por um lado, adquirir mais força e, por outro, se complementar mutuamente, tendo cada uma, qualidades e experiências diferentes. Potencializando a força política das lideranças ancorada no pensamento estratégico e em princípios como coragem e valentia, encontramos a sabedoria dos *kujà*. Destacamos anteriormente a importância dos saberes xamânicos para a organização e atuação política dos Kaingang nas retomadas e além delas. No seguinte ponto, abordaremos através de alguns breves exemplos etnográficos, a sua expressão e potência para/nas retomadas.

490 Após um problema para a vinda de Eloy Terena, Luís Salvador, então convidado para participar de um Minicurso, um GT e uma mesa redonda do meu lado, será também solicitado para participar do Painel 4: “Políticas indígenas”. Para assistir ao debate: <<https://www.facebook.com/ramxiii2019>> acesso em 18/07/2020.

7.2.3 A importância dos *kujà* nos processos de recuperação territorial

Ao longo desta tese ressaltamos a importância dos *kujà* e dos seus *jãgré* para a ação política kaingang, uma importância que se manifesta tanto no presente quanto no passado. Entretanto, vimos que os *kujà* foram ferozmente perseguidos tanto por representantes da igreja católica quanto pelos gestores indigenistas do SPI e, mais tarde, por pastores das igrejas pentecostais⁴⁹¹. Nas três etapas de processos de retomada apresentadas neste capítulo, os *kujà* fizeram-se presentes. Sendo visionários, conselheiros ou protagonistas, os *kujà* se destacam nos processos de recuperação territorial, como já ressaltamos, através do exemplo da *kujà* Madalena de Paula, que insistiu em participar das retomadas de Kanhgág ag Goj e Passo Grande da Forquilha, mesmo tendo uma avançada idade e problemas de saúde. Outros pesquisadores que se interessam aos processos de recuperação territorial das populações indígenas têm ressaltado o papel das lideranças espirituais. Alarcon (2013, p. 159), relata por exemplo que o território que os Tupinambá recuperam na Serra do Padeiro é destinado antes de tudo aos *encantados* que demandam o engajamento dos Tupinambá neste processo, transmitindo seus recados pela boca das pessoas em quem “descem”. Benites (2012; 2014a; 2014b) ressalta que os líderes religiosos são imprescindíveis nesses processos. Loures (2017) nos descreve uma organização política munduruku, o Movimento Ipereğ Ayū (MMIA), enraizado na sua história e cosmologia, que se constitui de 5 grupos que correspondem ao nome dos guerreiros de Karodaybi, o deus criador⁴⁹². Em sua etnografia, a autora menciona o depoimento de Jairo Saw que afirma a necessidade dos pajé estarem na linha de frente dos “pelotões guerreiros”, porque, segundo o guerreiro: “o pajé é um líder muito importante [...] para enfraquecer a maneira como o inimigo se organiza” (LOURES, 2017, p. 205). Ainda, desde a Guiana francesa, o pensador Kali’na, militante da associação Couachi Bonon, afirma que a juventude indígena deve ser acompanhada por uma “força armada espiritual” na construção dos movimentos sociais (Z, 2018, p. 125).

No Rio Grande do Sul, o vínculo entre a luta pela terra e os *kujà* tem se expressado nos últimos anos notadamente através da realização, a cada dois anos, do Encontro dos Kujà, na TI kaingang Tupé Pãn, no Morro do Osso, em Porto Alegre. O primeiro Encontro realizou-se no ano de 2006, a partir da iniciativa das lideranças kaingang Valdomiro Se Vergueiro, então cacique do Morro do Osso e de seu vice, Francisco Rokág dos Santos. A ideia do Encontro dos Kujà é

491 Devemos ressaltar, porém que alguns setores da igreja católica, como por exemplo o CIMI, tem ajudado ao fortalecimento das práticas xamânicas kaingang.

492 A autora detalha que um dos grupos de guerreiros chamado Wakoburūn é formado exclusivamente por mulheres guerreiras (LOURES, 2017, p. 205).

fortalecer laços entre as comunidades kaingang, a luta pelos seus direitos e a instituição social xamânica (FREITAS e ROKÀG, 2007). A realização dos encontros tinha desde o início, o objetivo de fomentar a participação e integração das lideranças espirituais tradicionais kaingang nas políticas de saúde, mas, ao meu ver, ao longo dos anos, as discussões travadas nesses momentos dedicados à sabedoria dos *kujà* foram se entrelaçando cada vez mais com a questão dos seus direitos territoriais, além de focar também nas políticas de cotas da universidade. Afirmando que sem a recuperação dos seus territórios não poderia haver “saúde indígena”, os Kaingang tornariam o Encontro dos Kujà um momento para discutir política e exigir das instituições que cumprissem suas responsabilidades. Vale ressaltar que não é casualidade se o evento se realiza na TI Tupé Pãn, que também se encontra em processo de recuperação, pois a realização de tais encontros, notadamente com a presença dos *kujà*, fortalece o local carregando-o cada vez mais de significados relacionados com a ancestralidade e a história kaingang. Nos últimos anos, a presença dos “acampados”, como às vezes são chamados os integrantes dos territórios em processos de recuperação, nos Encontros dos Kujà tornou-se ainda mais significativa. Delegações das comunidades Kanhgág ag Goj, Lageado do Bugre, Yvy Kupri, Rẽ Kuju, Passo Grande do Rio Forquilha e Kandóia, entre outras, chegaram para os Encontros dos anos 2014, 2016 e 2018. No ano de 2014, Luís Salvador, junto com “sua turma de guerreiros”, participou do Encontro dos Kujà. Nesta época, a comunidade encontrava-se abalada pelo assassinato do já mencionado professor bilíngue Davi Limeira de Oliveira, Saci ressaltou em diversos momentos o descaso das autoridades brasileiras em relação às demarcações de terras. O cacique conversou com os *kujà*, notadamente com Jorge Kagnãg Garcia que o guiaria, nos passos a seguir, na luta pela terra. Alguns meses depois, um *kujà* chamado “Pedrinho”, morador da TI Kondá (SC), foi chamado pela comunidade Kanhgág ag Goj para curar seus integrantes após o assassinato do jovem professor. Em 2020, em plena pandemia de Covid-19, Luís Salvador organizou um Encontro dos Kujà dentro da TI Kanhgág ag Goj no intuito de fortalecer os Kaingang com a sabedoria dos *kujà* diante do chamado “inimigo invisível”⁴⁹³.

493 O cacique, desde o início da pandemia tinha decidido a proibição da entrada na comunidade de pessoas não indígenas.



Fotografia 132. Luís Salvador e o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia. V Encontro dos Kujà, TI Tupé Pãn (Porto Alegre), novembro de 2014 - Luiz Fagundes.

Entretanto, como abordamos no primeiro capítulo, a presença dos *kujà* na luta política kaingang é longe de ser uma novidade. O pesquisador Rodrigo Venzon lembra do seu encontro com a primeira *kujà* que conheceu:

A primeira *kujà* que conheci foi a dona Maria de Oliveira em Iraí. Ela fazia os *vênh-kagtã*, ela, queimava as ervas para proteger os indígenas que estavam na luta pela terra, inclusive ela alertava para eles. O Augusto da Silva, o Enes Mineiro, todos esses indígenas quando eles iam a Brasília, ela contava quais iam ser os confrontos que eles iam ter com as autoridades, ela antecipava essas questões. Também pelos não indígenas que eram aliados, ela fazia as queimas de remédios. (Entrevista com Rodrigo Venzon, novembro de 2019, Porto Alegre).

Alguns *kujà* têm a capacidade para prever iniciativas e reações dos colaboradores ou inimigos dos Kaingang e indicando a esses suas visões – que costumam aparecer em sonhos, *vênh péti* – conseguem ajudar os guerreiros a preparem sua estratégia. Na retomada do Passo Liso de Mangueirinha, a *kujà* Iracema, ainda muito jovem, teve dois sonhos. No primeiro, ela viu seu pai carregando cestos, caminhando na frente de muitas pessoas ao lado de Ângelo Kretã, as duas lideranças estavam indo expulsar os jagunços do território. Mas, no meio do sonho caiu da cama e acordou puxando a mão da sua irmã. Sabendo dos significados do seu sonho, a jovem *kujà* alertou seu pai avisando-o que não era o momento certo para iniciar a retomada⁴⁹⁴. Uns anos mais tarde, a

494 Vemos que o depoimento de Iracema corresponde às tentativas de retomada do Passo Liso encabeçadas por Kretã que porém, não conseguiram se concretizar no primeiro momento.

meados dos anos 1980, após preparar e beber um *vēnh-kagtã*, Iracema voltará a ter um sonho, durante o qual soube que era hora de retomar o território (MARÉCHAL, 2019a, p. 129-130).

Além da visão, os *kujà* aparecem como grandes protetores dos Kaingang nos processos de retomada. São os banhos de ervas, realizados com plantas específicas e que devem sempre ser colhidas de manhã antes do sol nascer e os banhos de fumaça, durante os quais outras ervas são queimadas, que protegem e fortalecem os corpos dos guerreiros kaingang. É comum que os *kujà* sejam convidados para uma retomada, ou para um evento específico no qual sua presença é requisitada. Iracema lembra que para a retomada do Passo Liso, foram chamados os *kujà* de várias comunidades kaingang do Paraná e de Santa Catarina:

Vieram os *kujà* do Rio das Cobras, veio *kujà* de Marreca, de Xanxerê, de Palmas. Elas faziam esse trabalho, antes de nós fazer essa dança musicalmente, elas passavam remédio, fumaça, deram banho. Em primeiro lugar, as crianças, em segundo, os guerreiros que tomavam a frente e as mulheres e os jovens juntos. Isso era o trabalho delas. Durante a retomada, foi continuado. Pegavam os remédios aqui no mato onde está o umbigo de Metãg e onde está o umbigo do Karindé onde que está o olho de água onde que nós morava, então tudo isso eles faziam para nós. (Entrevista com Iracema Nascimento, setembro de 2018, TI Mangueirinha).

Tonico Benites (2012, p. 173) relata que as lideranças religiosas Guarani e Kaiwoá, durante a primeira Aty Guasu realizada em 1979, determinaram que o *jeroky* (ritual religioso) deveria sempre ser realizado para tratar da recuperação das terras perdidas. Conforme o antropólogo, os Guarani e Kaiowá devem saber conviver em harmonia com os seres invisíveis que habitam e cuidam dos rios e das florestas. Assim, os rituais como o *jeroky* têm como principal objetivo a preparação dos indígenas para a reocupação territorial, para que estes mantenham um bom contato com os guardiões do *tekoha* que será recuperado⁴⁹⁵ (BENITES, 2014, p. 235). A relação que as lideranças espirituais possuem com os seres da floresta é significativa também entre os Kaingang. São eles que zelam ao equilíbrio no território, por exemplo, sabem quais plantas devem crescer lado a lado, cuidam que as *fág* (araucárias) estejam sempre em par, e guiados pelos seus *jãgré*, sabem onde encontrar os *vēnh-kagtã* e como prepará-los (BAPTISTA DA SILVA, 2002; ROSA, R., 2005a; MARÉCHAL, 2019a). Se os *kujà* mantêm uma ligação tão forte com os seres que habitam os territórios expropriados há séculos, é porque estes são capazes de estabelecer uma conexão com os antepassados, que se encontram no *nũgme*, a aldeia dos defuntos. Ao visitar seu sobrinho Maurício Salvador, em Canela, em dezembro de 2019, ainda antes da retomada acontecer na FLONA, Iracema Gãh Té Nascimento, encontrou-se com os espíritos dos seus antepassados:

495 Em Benites (2014b), o autor detalha como devem ser realizados os rituais e como os rezadores e lideranças religiosas deverão acompanhar os processos de recuperação territorial durante vários meses após a efetivação da retomada.

“Quando eu vim aqui, quando botei meus ouvidos no chão, ouvi ainda os cantos debaixo da terra, ouvi os espíritos cantando com alegrias”. Ainda, a *kujà* relatou que os espíritos dos falecidos Kaingang estavam chamando os Kaingang para eles retornarem ao seu território ancestral.



Fotografia 133. Iracema Gãh Té no sítio arqueológico (casa subterrânea) da FLONA de Canela, dezembro de 2019 - Lucas Sargentelli.

Os espíritos dos antepassados dos Kaingang que habitam o território de Canela já se manifestaram para o pai de Maurício, Zílio Jagtÿg Salvador, quando, em 2008, iniciou o processo de recuperação territorial na região, instalando-se primeiramente no Parque Municipal do Pinheiro Grosso. Rodrigo Venzon relata:

Na sua aprendizagem de *kujà*, ele [Zílio] teve acesso aos espíritos dos Kaingang que foram massacrados⁴⁹⁶ e então ele solicitou uma pesquisa histórica e antropológica a respeito da história kaingang naquele local no sentido que os espíritos dos seus antepassados solicitaram a eles o seu retorno nessa área como o espaço onde eles poderiam viver conforme suas pautas culturais. (Entrevista com Rodrigo Venzon, fevereiro de 2020, Porto Alegre).

Os espíritos dos Kaingang massacrados chamam incansavelmente os seus parentes para que retornem e voltem finalmente a habitar o território que lhes foi usurpado. “Eu sonhei antes de entrar

496 O pesquisador faz aqui referência ao massacre conhecido como Poço dos Caixões que aconteceu no início do século XX quando as picadas foram abertas para a exploração de madeira. Os Kaingang lembram do Poço dos Caixões como um acontecimento dos mais marcantes da sua história recente. Nesse momento, os indígenas foram caçados por jagunços e depois de terem sido massacrados, seus corpos foram jogados num precipício. As crianças kaingang porém ficariam com as famílias dos tropeiros e cresceriam na região.

aqui, por isso que entrei nesse dia, sabia que era o momento certo”, comenta Maurício no dia depois da retomada da FLONA, em 23 de fevereiro de 2020. Conectando-se com os defuntos através do sonho, Maurício soube qual era o momento indicado para entrar no território e instalar-se de forma definitiva nele: “entramos aqui, nesse domingo e é para não sair mais”, afirma ainda o jovem cacique. Entretanto, a retomada demandou certa preparação e para isso, o *kujà* Pedro Pó Mág Garcia teve um papel significativo. Chamado pelas lideranças de Canela para apoiar no processo, Pedro, filho do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia, passou um tempo morando no acampamento da rotatória de Canela para formar e aconselhar os integrantes da comunidade. Maurício relata:

Olha Clementina, o papel do *kujà* foi fundamental no início da nossa retomada aqui e o acompanhamento dele. Eu acho que o fortalecimento, a coragem e todo esse conhecimento que o pajé nos deixou e que ainda está entre nós aqui, é essa sabedoria que ele conseguiu nos passar, o ânimo que nos deu, a coragem que ele nos deixou, o pensamento. [...] Desde o início a gente achou que seria fácil e que seria uma coisa bem sucedida, mas passemos muito por obstáculos difíceis e acho que sem o acompanhamento dele, sem os conselhos que ele nos deu, acho que isso foi fundamental para a gente estar conseguindo. Hoje a gente está onde a gente está por causa dele também, por causa das rodas de conversa que a gente teve com ele. Busquei muito o conhecimento dele, por ser uma liderança jovem e pensando no meu futuro. Consegui junto a ele muitas respostas, ele sempre tinha uns conselhos para me dar. Acho que hoje, o foco que ele tinha, que nos deixou, seria a mesma coisa que os mais velhos nos deixavam que são o reconhecimento, o respeito e a consideração pelo outro. Não consigo te explicar em palavras, te dizer como ele deixou isso, mas ele nos mostrou como eu, como liderança jovem deveria se comportar diante dos mais velhos que ainda estão ali, saber respeitar, saber ouvir, saber falar na hora certa, eu acho que esse é o conhecimento que ele nos deixou. O papel dele entre nós foi fundamental, eu tenho isso em mente ainda e tento aplicar a cada dia. Muito dos velhos escondiam essa sabedoria então eu consegui com ele quebrar essa barreira um pouco, do mais velho passar esse conhecimento para o mais jovem, para a nova geração que está vindo e isso teria que ser usado. Eles escondiam o seu conhecimento dos *fóg* e acho que isso também influenciou a não repassar o conhecimento para nossa geração. Se não fosse a sabedoria dele, acho que a gente não estaria onde que a gente está agora, lutando de frente e perder esse medo de que alguma coisa acontecesse com a gente que ele sempre estaria nos vigiando, de longe mas estaria nos vigiando, nos guardando, o *kujà* ele também vive entre nós. (Mensagem de Whatsapp de Maurício Salvador enviado à autora, julho de 2020).

O relato de Maurício, mesmo com as limitações impostas pela pandemia de Covid-19, que levou os antropólogos a realizarem suas etnografias “online”, nos deixa entrever elementos fundamentais para entendermos a importância dos *kujà* nos processos de retomada. Guardiões dos saberes ancestrais, os *kujà* sabem como proteger seus guerreiros cuidando dos seus corpos e guiando seus pensamentos, também, indicam para eles as formas certas de se comportarem com os outros. Ensinam às jovens lideranças valores como o respeito, a consideração e o reconhecimento para os *kofá* – práticas reunidas no conceito kaingang de *kinhróg*⁴⁹⁷ – para eles saberem como atuar

497 Esta palavra foi assinalada e ortografada por Maurício Salvador. O jovem cacique ressaltou que há no RS 4 regiões kaingang com dialetos e ortografias diferentes, a de Guarita, a de Nonoai (de onde ele é originário), a de Ligeiro e a de Ventarra. No dicionário de Wiessman (2011, p. 47), encontrei três palavras com uma ortografia aproximada com o

no território recuperado, da mesma forma que o fazem as lideranças religiosas Guarani e Kaiowá (BENITES, 2012; 2014b). Maurício insiste também na coragem *vāsān*⁴⁹⁸ e a força *tár* que o *kujà* Pedro Pó Mág lhes deu para abandonar o medo, se fortalecer e seguir adiante enfrentando as dificuldades que encontram no caminho da retomada, como as reintegrações de posse, as ameaças e as armadilhas dos dirigentes do ICMBio, além da má vontade da FUNAI. Não é por acaso que os *kujà*, mesmo com uma idade avançada, insistam para participar dos processos de retomada, são eles que cuidam os guerreiros e, enxergando os acontecimentos com antecedência, guiam as lideranças políticas para tecerem suas estratégias. Para alguns *kujà*, estar presente no momento da retomada é zelar ao bom desenvolvimento dos acontecimentos, é cuidar dos filhos e netos que estão “na linha de frente” das ações diretas. Os guerreiros devem aplicar os ensinamentos dos *kujà* no momento da retomada, isso garante o sucesso da empreitada conforme ressalta Silmar Paulo, ao narrar a retomada de Kanhgág ag Goj, na qual ele participou em julho de 2016:

Foi na volta das 5 horas que nós começamos se pintar, porque quando tu vai para um combate de guerra, todos os homens têm que se pintar, tanto guris, rapazes, homens. Nós temos as tintas especiais que é natural, por tradição tu tens que te pintar. Tu quer preservar tua cultura, **o que teu pajé fala tem que obedecer tudo**. As vezes as pessoas dizem assim: “porque será que eles se pintam?”, mas é uma tradição eu não me pinte de verde. Essas marcas que têm ali não é em vão, esse aqui significa alguma coisa, tem o *rá rór* e tem o *rá tej*. Esse é o *rá tej* que chama. 3 listas o *rá rór* é uma bolinha, um triângulo. Então nos combates que a gente faz, tem que preparar os homens, preparar as mulheres entre 4 e 5 horas tem que estar tudo pronto. O costume é de nunca deixar amanhecer o dia, sempre entre as 4 e 5. (Entrevista com Silmar Paulo, setembro de 2018, TI Kandóia)⁴⁹⁹.

As pinturas corporais com as marcas *rá rór* e *rá tej* fazem referência ao carácter dos guerreiros de quem é esperado que se comportem conforme foram ensinados pelos *kujà* ou pelos pais e avós, isto se enraíza no respeito aos *jamré*, as pessoas da outra metade cosmológica. Os *jamré* se complementam, e é sua ação conjunta que garante o equilíbrio cósmico, social e espiritual na luta e no território. Como já apontamos, são os *kujà* que tradicionalmente nomeiam as crianças. Isso significa que definem qual será seu papel na sociedade kaingang, ou nas palavras de Iracema, sua “missão no mundo”. Obedecer ao *kujà*, como aponta Silmar, é colocar do seu lado todas as possibilidades de sucesso na empreitada da retomada da terra.

conceito apontado por Maurício: *kinhra* ou *kanhró*, traduzido como “saber”, *ki rã*, traduzido como “aceitar liderança, entrar em” e *ki rĩr*, traduzido como cuidar.

498 No dicionário de Wiessman (2011, p. 93), *vāsān* é traduzido como “fazer força, esforçar-se”, a tradução para coragem sendo *jūmē*. Maurício, entretanto, me disse que as duas “coisas” mais importantes que o *kujà* Pedro deixou para eles era a *vāsān* e *tár* que ele traduziu respectivamente como coragem e força. Os sentidos associados à “coragem” para os Kaingang parecem abarcar então uma dimensão associada à perseverança.

499 Ênfase da autora.

Os exemplos etnográficos apresentados aqui ressaltam o que já apontamos anteriormente, os *kujà* são pessoas motoras na ação política kaingang. Suas capacidades para antever os acontecimentos ajudam as lideranças políticas a refinar suas estratégias e a sentirem-se protegidas. Valores como o respeito e a consideração, *kinhróg*, ancoradas em práticas sociais tais como as rodas de conversa ao redor do fogo de chão para ouvir os conselhos dos *kofá*, tomar banho de rio ou beber um *vênh-kagtã* sendo guiado pelo *kujà* ou pelos avós, são as que segundo os *kujà*, fortalecem a luta pela terra e possibilitam um retorno vitorioso ao/do território ancestral. Os *kujà* são também os mediadores entre os tempos passados, o *vãsy* – o tempo antigo que faz referência a uma dimensão utópica – e os tempos do amansamento e do cativeiro que ainda reverberam no tempo presente, e o futuro que se almeja no profundo desejo de desprendimento daquilo que os impede *viver bem*. Os processos de retomada são considerados pelos Kaingang como retornos, à terra, mas também, ao “modo de se viver de antigamente”. Tal retorno, porém, longe de apagar séculos de perseguição, humilhação, exploração e massacre se inscreve na conscientização do despojo, necessária à libertação, e os *kujà*, estabelecendo contatos com os antepassados dos Kaingang, constituem-se também como os “historiadores” do seu povo. Trazendo os espíritos dos antepassados falecidos para o presente, eles ajudam os Kaingang a conhecerem sua história, para 1) lutar por seus direitos com mais propriedade, 2) que saibam como agir, se comportar e viver no território recuperado. Pedro Garcia, o *kujà* que guiou Maurício me relatou em fevereiro de 2020, quando fui visitar seus pais, Jorge Kagnãg Garcia e Maria Constante na TI Nonoai: “Eu gosto muito de Canela, essa terra ali é kaingang mesmo, eu passei muito tempo acompanhando o cacique lá, e boto fé nele e na retomada, ali tem os espíritos dos nossos antepassados, sinto saudades de lá, mas lá vai sair”. Tanto para a *kujà* Iracema quanto para o *kujà* Pedro, mas também para o falecido Zílio e para o jovem Maurício, os espíritos dos Kaingang se manifestaram clamando o retorno dos Kaingang no território hoje sob posse da FLONA de Canela. Assim, podemos afirmar que os *kujà* são pessoas imprescindíveis tanto para a elaboração de estratégias e para a proteção dos Kaingang durante as recuperações territoriais, quanto no processo que advém após a retomada, isto é, o imaginar, planejar e construir o retorno dos Kaingang, dos *kujà* e dos seus *jãgré*.

Como vimos, os *kujà* que participam das retomadas não necessariamente pretendem se instalar e ficar de forma permanente nos locais recuperados, pois eles são geralmente chamados pontualmente para apoiar as ações de retomada. Além disso, com a perseguição, a devastação dos territórios e a reprodução da colonialidade do poder que implicou em uma desvalorização das

práticas dos *kujà*, houve uma temporada durante a qual estes se encontravam em menor número. Segundo Saci, os *kujà* retornarão à terra quando esta será recuperada e reflorestada, ele comenta:

Por isso que a terra tem que ser demarcada, tem que ser devolvida para os povos indígenas. Tendo isso se cria um mecanismo para a criação do novo *kujà* porque pelo menos vai ter espaço pelo *kujà* trabalhar se não tem espaço, não tem mais *kujà*, não tem espaço para saúde, então tem que ter espaço. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

No pensamento de Saci, retomar o território é imprescindível para o retorno dos *kujà* e dos seus *jãgré*, para isso, os projetos que se constroem nos territórios recuperados devem ser orientados por práticas territoriais focadas no reflorestamento. Os longos anos de usurpação e de arrasamento do território afugentaram e atemorizaram os “bichinhos” dos territórios que além de serem os guias dos *kujà*, também precisam retornar para que o equilíbrio volte a se estabelecer entre os Kaingang. O cacique nos explica:

Precisamos de floresta, precisamos do seu fogo, precisamos de nossas aves que hoje no estado, temos uma ave que fala para nós o que que está acontecendo nas terras indígenas. Então nós temos ainda guias especializados, então se nós não proteger o ambiente, vamos acabar matando esse pássaro que ainda conversa com a população kaingang. *Kokoi mág* é um pássaro que ainda vive ao redor da gente, ele é uma vida social junto com os povos indígenas. Então um pássaro, nós não temos mais nosso tigre⁵⁰⁰, não temos mais guia nosso, mas tem esse pássaro que ainda facilita esse trabalho de liderança dos nossos *kujà* nesse contexto. Se os pássaros morrerem todos nós também vamos morrer. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

O depoimento de Saci diz respeito a sonhos e projetos que se imaginam nos territórios recuperados. Fala dos ideais que motivam os Kaingang a retomarem suas terras e dos que se tecem no tramar da ação política. Os projetos e os planos de vida que se constroem nos territórios recuperados estão ancorados na memória coletiva dos Kaingang, como já apontamos no capítulo anterior. Nesse sentido, as estratégias desenvolvidas e os objetivos que se pretende atingir, apontam em direção a alternativas de existência social que se constroem nas fronteiras do capitalismo e da colonialidade do poder (QUINTERO, 2014b). As recuperações territoriais kaingang atuais, pelo menos as quais acompanhei de forma mais próxima, inscrevem-se, como vemos, no discurso e na ideia de proteção da mata, de reflorestação e recuperação dos rios. Junto com isso, as lideranças das retomadas vêm pensando novas configurações na organização social e política das aldeias kaingang, buscando formas para afastar-se cada vez mais da matriz de dominação colonial. O desprendimento, como chama Walter Mignolo ao processo decolonial (2008), é visto e vivido pelos

500 Temos de levar em consideração que a versão de Saci é uma entre outras. Pois em conversas com alguns *kujà*, eles afirmaram que um dos seus *jãgré* era o tigre, que ainda atuaria na práxis xamânica kaingang. Saci está falando, por um lado, desde um contexto territorial específico e, por outro, como liderança política, uma posição diferente da de um/a *kujà*.

Kaingang como uma busca por autonomia, no que tange à alimentação, saúde, educação e política. No entanto, longe de buscar um isolamento da sociedade brasileira, os Kaingang nos territórios recuperados, tecem alianças e muitas vezes enxergam sua inserção na política “dos brancos” como uma estratégia para conseguir uma margem maior de autonomia. No próximo subcapítulo, abordaremos a partir dos processos de recuperação territorial em andamento, Konhún Mág (Canela, RS) e Kanhgág ag Goj (Vicente Dutra, RS), como os Kaingang planejam e constroem sua autonomia no território recuperado. Dialogando com discursos dos *kofá*, tentaremos vislumbrar algumas perspectivas políticas comuns entre os Kaingang determinados a recuperarem além das terras usurpadas, sua dignidade, isto é, libertarem-se da dominação colonial/capitalista para poder viver e recriar formas de viver bem, o *kanhgág ãg mÿ há* (CARVALHO, 2020).



Fotografia 134. Ritual kaingang no território recuperado. TI Kanhgág ag Goj, julho de 2016 - Clémentine Maréchal

7.3 Da retomada à autonomia: Por uma política da floresta

Essa imagem aí foi o ritual dia 19 de abril, quando o governo brasileiro comemora os povos indígenas esquecendo do massacre físico-cultural, e eu tô mandando essa imagem de nós aqui, Vicente Dutra, pensando na companheirada, aqueles que lutam pela vida social do povo brasileiro tanto na política, tanto os segmentos das coletividades do povo brasileiro. É nesse sentido que a gente fez ritual do Encontro dos Kujà em Vicente Dutra e mostramos um pouco da coletividade do povo de Vicente Dutra, estamos bem sim, vamos a luta! (Mensagem de Whatsapp enviado por Luís Salvador à autora, 21 de abril de 2020).



Fotografia 135. O *kujà* Pedrinho ao lado de Luís Salvador no Encontro dos Kujà realizado em Kanhgág ag Goj em maio de 2020 - Natalino Salvador.

Para enfrentar a pandemia de Covid-19 que assolou e ainda assola o Brasil e o mundo, a primeira resolução do cacique Luís Salvador foi proibir a entrada na TI aos não indígenas e a outra foi a realização do primeiro Encontro dos Kujà, organizado de forma autônoma e independente pela comunidade Kanhgág ag Goj, no intuito de fortalecer os guerreiros kaingang. Nesta ocasião vieram duas pessoas muito importantes para Luís Salvador, o *kujà* Pedrinho da Silva, mencionado anteriormente, e seu genro, aprendiz e importante liderança cultural, Antônio Vicente. Os dois moravam, naquele momento na TI Kaingang de Iraí. A queima de remédio e a presença dos *kujà* no território foi a forma que os Kaingang de Kanhgág ag Goj acionaram para combater o “inimigo invisível”.

Começo o último subcapítulo com esse relato na tentativa de abordarmos os significados da autonomia pelos Kaingang, nos territórios recuperados e para além deles. As duas medidas tomadas pela comunidade dizem respeito a isso. Mesmo sendo uma providência recomendada pela FUNAI e

outros órgãos indigenistas, assim como pela própria APIB, o fechamento das portas da comunidade às pessoas não indígenas é uma afirmação da sua autonomia, ou pelo menos uma mostra de uma confiança nas suas práticas de cuidado e prevenção das doenças⁵⁰¹. Acompanhando esta primeira medida, os *kujà* chegariam na aldeia para tornar os corpos das crianças, dos jovens, das mulheres e dos *kofá*, corpos fortes, invencíveis frente ao novo coronavírus. Entretanto, não devemos ler esse desejo de autonomia como um desprendimento total da saúde ocidental, mas sim, como medidas complementares que possibilitem aos Kaingang uma margem de manobra maior e uma menor dependência de um sistema de saúde que não sempre se mostra eficaz no cuidado dos Kaingang, como já pontuamos.

Como relatou muito bem Daniela Alarcon (2013; 2020), nas recuperações territoriais, é a terra que retorna. “A gente acredita que o devir desses territórios, dessas parcelas territoriais acontecem com retorno, com a volta, com a agência própria do povo Kaingang”, comenta Douglas Jacinto da Rosa em 2019 em uma entrevista concedida à autora no ATL. Os *jāgré*, as araucárias, o alimento, os rios retornam no processo de retomada do território devastado por tantos anos de maltrato. Mas, o retorno da floresta só é possível através da atuação dos Kaingang que buscam, na sabedoria dos *kujà*, maneiras para “fazê-la retornar”. No nosso primeiro ponto, abordaremos assim as ações desenvolvidas pelos Kaingang, focadas em possibilitar e concretizar o retorno da floresta no território recuperado. Como nos ensinou Maurício Salvador, a sabedoria dos *kujà* é atrelada a valores que com muito cuidado são repassados para as lideranças. A coragem, *vāsān*, a força, *tár*, o respeito e a consideração *kinhróg*, constituem o *kanhgág jýkre*, isto é “o nosso sistema”, como afirma o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia (ROSA, R., e CRÉPEAU, 2020). As retomadas desembocam também na (re)criação de um modo de organização político e social profundamente inspirado na vida dos antigos e que busca desprender-se do sistema de exploração capitalista colonial imposto pelos *fóg* nos territórios indígenas e na sociedade em geral. Para isso, a educação kaingang é repensada pelos jovens professores de Kanhgág ag Goj, como abordaremos. Para finalizar o subcapítulo, aprofundaremos alguns significados que os Kaingang dão ao conceito de autonomia e quais são as recomendações que algumas lideranças ensinam para libertarem-se de forma mais radical de um regime de dependência que se perpetua, reatualizando-se sob a forma ilusória de uma assistência desinteressada.

501 Isso não significa que os Kaingang de Kanhgág ag Goj negariam o apoio financeiro e a chegada de cestas básicas para a comunidade, ao contrário.

7.3.1 O retorno da floresta

“Ko-ã é o nome da minha netinha, é o nome de um pássaro de aqui, que voa nos montes. Ele está extinta, chamamos minha netinha com seu nome para ele reviver de novo”, comentou-me Luís Salvador em julho de 2016, no território recém recuperado. Como vimos no capítulo 6, os nomes que são dados aos recém nascidos são portadores de significados e de uma “missão”. Lembramos da pequena Gaféj, “batizada” com o nome do local do qual ela foi encarregada de proteger, cuidar e ensinar para seus filhos e netos. Da mesma maneira, a pequena neta de Saci nasce com a missão de fazer retornar no território recuperado, os pássaros que levam seu nome. Nomear as crianças com os pássaros e outros animais que foram afugentados do território é chamá-los para que retornem, é afirmar que a partir do momento em que os Kaingang retornem ao território, devem retornar também, os seus companheiros animais. Além de ter possibilitado aos Kaingang os elementos básicos da sua vida, como o fogo, a água e o mel (ROSA, R., e CRÉPEAU, 2020), os pássaros são os grandes informantes dos Kaingang. Doká, sobrinho de Iracema e morador da TI Manguieirinha relata:

Tem dois tipos de sabiá, tem um que manda avisar quando o fruto tá bom e outro que manda a dizer quando o fruto está terminando. Um canta bem triste e quando vai dar temporal ela avisa e a gralha quando ela canta três vezes, atrás da casa, pode se ir preparando porque vai morrer alguém da tua família. (Entrevista com Dóka, setembro de 2018, TI Manguieirinha).

Maurício Salvador nos comenta que existe uma gralha azul chamada Kýsã (lua, em português) que habita a região chamada Konhún Mág (Erva grande) situada nos atuais municípios de Canela e Gramado (RS). Kysã é em realidade uma antiga mulher kaingang que teria sido transformada em gralha azul após seu amante, Krĩn Jé, se transformar na mais alta araucária da região⁵⁰². Kýsã, até hoje voa até Krĩn Jé para eles ficarem juntos, pegando suas sementes e repartindo-as no território todo. Como vemos, na cosmologia kaingang as araucárias, assim como as galhas, podem ser antigos humanos, ancestrais dos atuais Kaingang. Além disso, é através da relação entre o pinheiro e a gralha azul que espalha suas sementes, que os Kaingang se alimentavam, lembrando que o pinhão era a principal fonte de alimentos dos antigos. Como muitos dos seus predecessores, o jovem cacique Maurício insiste na importância de *fág*, a araucária para se viver bem no presente e no futuro. É por isso, que nas três etapas dos processos de retomadas mencionadas aqui, as diferentes gerações de lideranças apontaram como objetivo da sua ação

⁵⁰² A narrativa completa da história narrada por Maurício foi enviada em uma mensagem de Whatsapp dirigida ao historiador Guilherme Maffei e a mim. No próximo capítulo, detalharemos.

política, o resguardo, ou, caso seja tarde demais, o reflorestamento do seu território ancestral com a araucária.

O retorno dos pinheiros

“Dizem que os índios não sabem aproveitar o que tem, estão errados. O índio não é igual ao branco que onde entra devora tudo. Os pinheiros de Mangueirinha não são nossos, são de nossos filhos e de nossos netos.” Estas são mais umas palavras de Ângelo Kretã retiradas do documentário “Terra dos Índios” (VIANA, 1979). Em maio de 2018, Luís Salvador chamou novamente a solidariedade do povo kaingang. Esta vez, seria para plantar, no território recuperado dois anos antes, 4.800 pés de araucária. A ideia era recriar um bosque de araucárias para permitir a seus parentes se alimentarem novamente com o pinhão e voltar a realizar o ritual do Kiki. Para apoiar o *p’ai mág*, chegaram novamente os Kaingang da região do Alto Uruguai, de Goj Vêso, Kandóia, Kaingang de Iraí, mas também vieram os “Kaingang do Paraná” encabeçados por Romancil Kretã, filho de Ângelo Kretã, e coordenador atual da APIB.

Na ocasião, a fala do cacique Saci foi registrada e logo difundida nas redes sociais através de uma reportagem realizada pelo CIMI⁵⁰³.

Nós como lideranças pensamos na vida social desses jovens, daqui a 30/40 anos são eles que vão produzir essa araucária para sobrevivência porque ela é uma comida especial aos povos indígenas, então essa vida tem que ser respeitada por qualquer cidadão, por isso que é importante as lideranças tomarem essa decisão. A araucária é intocável porque nós estamos produzindo aquilo que é melhor para nosso povo e precisamos proteger nosso planeta como cidadão indígena, o cidadão brasileiro tem que entender isso se tudo mundo faz sua parte, nós vamos salvar nosso planeta.

Nesta fala pública e gravada ao vivo, Luís Salvador dirigindo-se à sociedade brasileira, ressalta que os Kaingang estão reflorestando o território recuperado para proteger o planeta. A mensagem tem como objetivo sensibilizar os “cidadãos” brasileiros para apoiar a luta dos povos indígenas. Aos que já estão sensibilizados às causas ambientais, trata-se de mostrar que os indígenas são os protetores das florestas e aos que não, busca-se mostrá-los a importância da araucária para a alimentação dos Kaingang. Mas, além disso, o *fág* é importante para os Kaingang porque sua abundância no território pode possibilitar o retorno do ritual do Kiki, algo que Nelson Xangré já enxergava como horizonte na retomada de 1978 ao querer expulsar, além dos intrusos, o DGPI da FUNAI que explorava os indígenas e destruía as araucárias. Quarenta anos depois, Luís Salvador refloresta o território recuperado com os mesmos objetivos:

503 Fonte: <<https://cimi.org.br/2018/05/no-rs-indigenas-plantam-quatro-mil-araucarias-em-terra-com-demarcacao-paralisada-ha-14-anos/>> acesso em 24/07/2020.

Ele [o pinheiro araucária] é um alimento, quando dá fruto ele é o alimento especial e outra coisa que nós estamos perdendo muito hoje foi terminada a araucária e nós estamos precisando dela porque é dela que sai a bebida especializada para os povos indígenas. É um encontro por ano e no futuro quem vai fazer esse trabalho são os jovens que estão lá, então precisamos resgatar ela porque se alguém derrubou não é por culpa dos povos indígenas. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Para a realização do ritual do Kiki, como aponta Luís Salvador, é preciso ter a araucária, pois nela é preparada a bebida *kiki-koi*, um fermentado de mel, que acompanha o ritual. Mas, para isso, as abelhas também devem voltar ao território do qual foram afugentadas pelo uso excessivo de agrotóxico, conforme comenta Luís:

Na verdade, hoje em primeiro lugar é as abelhas e nós precisamos das abelhas precisamos criar nossas abelhas seja do ferrão seja sem. Ela é especializada para fazer essas bebidas junto com outras frutas então esse é um sonho da gente que está preparando para esses jovens. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Vários autores e os próprios Kaingang relacionaram o abandono do ritual do Kiki com a devastação das florestas (CRÉPEAU e ROSA, R., 2018). Da mesma maneira, os mesmos autores afirmam que os Kaingang relacionam a volta da sua realização a um dever de memória e à recuperação dos seus territórios ancestrais. É assim que o ritual foi realizado na TI Kondá (SC) em 2011 e na Reserva Indígena Foxá em 2013, que como vimos também é um território recuperado na terceira etapa das retomadas. Assim, a realização do ritual do Kiki, ou a intenção de realizá-lo, é uma forma de trazer de volta a floresta, mas também, os *kanhgág pé*, os “verdadeiros Kaingang”, já que este ritual é considerado pelos Kaingang, como uma das marcas identitárias mais significativas desse povo. Para muitos, ser *kanhgág pé*, “kaingang verdadeiro”, passa por, entre outras práticas sociais e territoriais associadas ao universo da floresta, realizar o ritual do Kiki. Na retomada de Kanhgág ag Goj, as primeiras orientações ao respeito do planejamento territorial foram focadas no reflorestamento das araucárias e na elaboração de um plano que possibilite o retorno das abelhas ao território. “Temos muitas coisas boas dentro da TI, nós trabalhamos e construímos isso para um futuro melhor”, comentou Luís Salvador quando retornei em maio de 2017 ao território recuperado em julho de 2016. Os Kaingang tinham iniciado os “trabalhos” pós-retomada em 7 dos 32 hectares recuperados:

Antes estávamos com 2 hectares hoje estamos com 9, nos 2 hectares não tinha mais lugar, nós construímos entre nós, colocamos jabuticaba, várias frutas que pertencem ainda à vida social do povo indígena. Estamos plantando nosso milho, fazendo nossa horta, então é isso que para nós é importante. Tem também as taquaras e tem também um cipó que faz colar com ele. (Luís Salvador, TI Kanhgág ag Goj, maio de 2017).

Seguindo o processo, em julho de 2019, durante a RAM, Saci nos pediu, para mim e “meu grupo” – os estudantes de graduação em ciências sociais e história que formam parte do NIT do

PPGAS da UFRGS – a ajudá-lo a montar uma “vaquinha” para colocar em prática o plano de manejo territorial da comunidade. Para a realização do plano, o cacique pediu caixas de abelhas com ferrão e sem ferrão, sementes crioulas de milho e feijão, mudas de erva mate e jabuticaba⁵⁰⁴. A jabuticaba também é utilizada na elaboração da bebida ritual. Pouco a pouco, e com a ajuda de algumas instituições governamentais como a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER), e da sociedade civil, a comunidade de Kanhgág ag Goj vai reflorestando o território e devolvendo à comunidade parte da sua autonomia e soberania alimentar.



Fotografia 136. Criança kaingang olhando a araucária crescendo. TI Kanhgág ag Goj, maio de 2018 - Isaías da Rosa.

504 Ver a campanha de solidariedade: <<https://www.vakinha.com.br/vaquinha/vaquinha-solidaria-para-a-retomada-da-vida-social-kaingang>> acessado em 27/07/2020.



Fotografia 137. Horta comunitária no território recuperado. TI Kanhgág ag Goj, setembro de 2018 - Billy Valdes



Fotografia 138. Luís Salvador e seu sobrinho colhendo feijão no território recuperado, TI Kanhgág ag Goj, abril de 2020 - Natalino Salvador

O retorno da água e dos peixes

A recuperação do território e seu reflorestamento é acompanhada da salvaguarda dos rios, ainda envenenados pelos agrotóxicos, pois, para Luís Salvador, junto com a retomada dos territórios, vem o fortalecimento da saúde. Além disso, no açude abandonado por um agricultor que deixou o território kaingang, Luís pensa em criar peixes para que a comunidade possa pescar, e afirma que os Kaingang precisam se esforçar para cuidar das nascentes dos rios que percorrem o território recuperado.

Hoje nossa ideia é proteger nossos rios, nossas sangas para que no futuro não seja envenenado pelos grandes do agronegócio que estão aí que estão tomando conta do povo brasileiro e da sua saúde. A saúde da população está sendo engolida por esses exemplos que não servem para nenhuma sociedade então por isso que a gente tem que se preparar para daqui a 100 anos para esses jovens. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Mais uma vez, o cacique ressalta que o modelo econômico no qual a sociedade brasileira se insere hoje é ruim para todos os povos, já que destrói a saúde da população. Luís Salvador se esforça assim por oferecer à população brasileira um modelo de sociedade baseado na proteção da floresta e no fortalecimento da saúde do “povo brasileiro”. Dessa maneira, os projetos nas retomadas compartilham com outros setores da sociedade um questionamento ao capitalismo e ressaltam o desejo de afastar-se desse modelo econômico. A busca por autonomia se afirma notadamente na realização de plantios nos territórios recuperados, com o objetivo de produzir alimentos para a comunidade.

Então nós defendemos ela como mãe nossa porque nela você planta sua mandioca, você planta seu milho, o feijão, vários alimentos que não precisa colocar agrotóxico então esse é o sonho da vida desses povos indígenas de Vicente Dutra. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Para o antropólogo Douglas da Rosa, descolonizar o território faz parte do processo de retomadas de terra e passa notadamente pelo nome que se atribuí ao território recuperado.

Goj Vêso carrega o sentido semântico, tanto que quando a gente fez a retomada nesse lugar que se chamava anteriormente de Patronato, a gente imediatamente buscou categorias do pensamento kaingang, um conceito que pudesse evidenciar para além do mero nome, aquele local, e tirar esse nome que é um nome colonial um nome dos *fóg* e inserir o que trouxesse outras representações. Então a gente inicia essa retomada trazendo já o nome que é Goj Vêso que significa, numa tentativa de tradução: encontro de águas. (Entrevista com Douglas da Rosa, abril de 2019 no ATL – Brasília).

O pensador kaingang, ressignificando a relação entre corpo e território, no decorrer do processo decolonial que atravessa a recuperação territorial, aponta que os rios são considerados

pelos Kaingang como partes de um corpo. Goj Vêso, seria então, o encontro entre duas partes de um mesmo organismo que daria nascimento à comunidade.

Mas numa reflexão onde pensa-se esse encontro de rios como encontro de membros de um corpo, o braço com o tronco no caso que essa parte do corpo ela é *vêso*, fazendo referência a esse organismo que e esses dois rios como componentes de um corpo já num plano mais profundo como um corpo que nos dá origem, então Goj Vêso acontece nesse processo. A mobilização numa análise muito eficiente do movimento indígena que tem amadurecido, tem se reinventado tem sido muito criativo nessas lutas pela ativação dos direitos territoriais e a descolonização do território através das retomadas. (Entrevista com Douglas da Rosa, Brasília, ATL de 2019).

A reflexão de Douglas traz à tona aspectos do entrelaçamento das recuperações territoriais com o processo decolonial. Descolonizar é pensado aqui a partir de uma construção coletiva e interétnica que se cria no seio do Movimento Indígena, no partilhar das lutas de diversas comunidades indígenas. A associação entre corpo e território, analisado por diversos pesquisadores (ECHEVERRI, 2004; QUINTERO WEIR, 2007; CABNAL, 2010; CRUZ HERNÁNDEZ, 2017; ZARAGOCIN, 2018; HAESBAERT, 2020), tornou-se também o lema da primeira Marcha das Mulheres Indígenas que aconteceu em agosto de 2019 em Brasília. No ATL de 2019, as mulheres presentes no encontro se reuniram e após a apresentação de três propostas, o lema escolhido por grande maioria foi “Marcha das Mulheres Indígenas. Território: nosso corpo, nosso espírito”.

Nos seus depoimentos, Luís Salvador e seu mentor Augusto Opê da Silva, associam a terra, *gá*, a uma mãe que dá alimentos para seus filhos – os humanos e todos os seres vivos. “Se nós não cuidar da nossa mãe terra, ela morre, e os filhos vão morrer, porque ela não vai ter suficiente leite para nós dar. No momento que você tira uma criança do seio da mãe, ela vai ficar com fome, vai acabar desnutrido, vai acabar morrendo”, afirma Luís assimilando a terra a um corpo humano da mesma maneira que pontua Douglas quando fala do encontro dos rios como a junção do braço com o tronco de um organismo. Haesbaert (2020), aprofundando a noção de corpo-território considerada pela pesquisadora indígena e mexicana Delmy Tania Cruz Hernández (2017) como uma “epistemologia latino-americana e caribenha feita por e desde mulheres de povos originários”⁵⁰⁵, fala em “território-corpo (da terra)” ampliando a ideia de corporeidade como o fazem os pensadores kaingang acima citados. O território, e por extensão o planeta Terra, considerado como corpo, precisa receber os mesmos cuidados que os corpos humanos, é por isso que Luís insiste na analogia

505 A autora considera por exemplo as empreitadas extrativistas como patriarcalização do território. Outra pesquisadora, Maria Mies (1999) considera o corpo das mulheres como uma “terceira colônia”, depois dos territórios e da natureza. É nesse sentido que a autora salienta que os processos coloniais podem ser assimilados a formas patriarcais de domínio. Seguindo este raciocínio, para descolonizar o território, é preciso despatriarcalizá-lo e desconstruir então a ideia de “terra pátria”, associada à ideologia colonial-moderna e ao Estado-Nação, para assim (re)construir uma “terra matria” (HAESBERT, 2020, p. 85).

entre o seio da mãe – associado aos rios – e os filhos da terra (os seres humanos). O território-corpo além de ser percebido como um organismo vivo e profundamente relacional, é entendido como comum a todos os seres que o habitam. Quando Saci insiste na dimensão coletiva, da união necessária para cuidar e proteger o planeta é porque o considera como um organismo do qual todos os seres vivos dependem, ressaltando assim a interdependência visceral de todos os seres humanos entre si, mas também da dependência destes com o que Ocidente chamou de “natureza”.

Dessa maneira, retomar o território e reconstruí-lo em base a novos significados e novas práticas sociais, econômicas e espirituais é também, para as mulheres e homens indígenas reencontrar-se, e reconstruir, seu corpo individual, coletivo e político, abalado por longos períodos de exploração, doença (física ou espiritual) e violações (QUIJANO, 2000). É desprender-se da racialização dos corpos (e seguindo a lógica, dos territórios) e da sua patriarcalização que fundamentam a colonialidade do poder. Em toda América Latina, os povos originários que se levantam para recuperar seus territórios ancestrais apontam à centralidade do território nos processos (re)constitutivos da sua vida e do seu tecido social. Mas, ao mesmo tempo em que a reconstrução do território e dos seus significados possibilita a consolidação do equilíbrio e da harmonia social, entre seres humanos e extra-humanos; entre homens e mulheres, entre as duas metades *kamé* e *kanheru-kré*, é preciso tecer e manter boas relações sociais para consolidar o território como corpo (ECHEVERRI, 2004, p. 275). Como vimos anteriormente, as pessoas responsáveis por proporcionar e manter boas relações sociais, seja entre os humanos, seja entre os humanos e os extra-humanos, são os *kujà*.

Encarregados do cuidado dos corpos e dos espíritos dos guerreiros kaingang, os *kujà* devem zelar à proteção e ao resguardo das florestas. Nas últimas décadas, concomitante com a segunda e terceira etapa de retomadas, os e as *kujà*, também retornaram. Os que resguardam em silêncio os conhecimentos dos antigos passaram a ser solicitados pelas jovens lideranças que os necessitam para fortalecer sua luta política, seja nos territórios em processos de recuperação, seja em eventos e reuniões com as autoridades brasileiras. Assim, novos *kujà* estão se formando nos territórios recuperados. Segundo Luís, para os *kujà* poderem voltar a morar e praticar em Kanhgág ag Goj, os Kaingang têm que se empenhar em fazer voltar os “remédios naturais”, em “criar um mecanismo” para ajudar os *kujà* a cuidar do seu povo. Mas isso passa, antes de tudo, por uma tomada de consciência de parte dos “cidadãos” brasileiros:

Porque se a natureza está de pé ela resolve, nós temos nossos remédios naturais que precisamos proteger porque qualquer folha que usa para fazer um remédio não precisa

mais você comprar um remédio na cidade, porque a maior parte dos remédios são químicos então nós mesmos estamos se matando por conta. Então tem que haver essa consciência de qualquer cidadão para protegê-la porque no futuro a gente quer criar um mecanismo dos nossos *kujà*. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

É uma verdadeira política da floresta que fundamenta os horizontes almeçados pelas comunidades kaingang Konhún Mág e Kanhgág ag Goj que se encontram em processo de recuperação territorial. Mas, o cuidado, a proteção e o retorno da floresta não pode acontecer sem uma transformação nas relações sociais e políticas dos Kaingang no seu território. Maurício Salvador, no dia depois do falecimento de Nelson Xangré em 22 de julho de 2020, me enviou um novo áudio de Whatsapp, apontando à importância de “se sentar e repensar”:

É o momento agora, nós, cada cacique, de cada comunidade, de nos sentar e reflexionar sobre a sabedoria que ele [Xangré] nos deixou, o legado que ele nos impôs. Talvez a passagem dele por terra tenha sido por carne, a gente sabe que todas são assim, mas acho que a sabedoria, o conhecimento que ele nos deixou, a sabedoria do povo kaingang nunca deve terminar. Talvez ele deve ter morrido ontem mas que as lideranças, nós caciques, lembremos dele daqui a 100 anos acho que a história não pode ter sido em vão com ele, isso deve continuar e devemos aplicar. Acho que nós lideranças, devemos hoje sentar, repensar em tudo na nossa comunidade, no nosso povo e os tempos de hoje são bem difíceis. (Maurício Salvador, mensagem enviada por Whatsapp à autora em 23 de julho de 2020).

Os *kujà* e os *kofá* guiam os Kaingang em todos os aspectos da vida política e social, tanto nas relações sociais embasadas na complementariedade entre as duas metades, como os cuidados da floresta. Retomar um território é também reflexionar. É pensar sobre os ensinamentos dos que lutaram e se foram. Suas motivações, suas ideias e projetos de vida. Neste próximo ponto, abordaremos algumas das políticas que os caciques Maurício e Saci buscam implementar nos territórios recuperados transformando uma organização social e política que se reconfigurou à luz da política indigenista tutelar.

7.3.2 Política e educação kaingang nos territórios recuperados

As relações sociais entre os Kaingang se espelham com os elos tecidos com a floresta, é por isso, que estas vêm a ser repensadas, transformadas e/ou consolidadas nos processos de retomada. Na minha convivência com Luís Salvador e nas conversas que tive com Maurício Salvador, identifiquei três aspectos das relações sociais e políticas que os caciques buscam transformar, ou preservar, no seio dos territórios recuperados, e que, como vimos se articulam e se enraízam na sabedoria e nos ensinamentos dos *kujà*, *kinhróg*, e no pensamento, *jýkre*, dos *kofá*. A primeira corresponde ao desprendimento do individualismo incentivado fortemente pelas políticas indigenistas do SPI e da FUNAI, e que se manifesta por uma crescente desigualdade social em

algumas das maiores TI kaingang. A segunda, é a elaboração de uma nova política educacional para os jovens kaingang e a terceira, a criação de políticas preventivas e de aconselhamento deixando de acudir à cadeia como método de controle social no território recuperado.

“Pensar no coletivo”, é assim que Luís Salvador chama à organização social que ele se empenha em criar em Kanhgág ag Goj e, não por acaso, se enraíza na cosmologia dualista e na complementariedade das metades *kamé* e *kanheru kré*.

Acho que está muito forte, nós temos duas marcas que é *kamé* e o *kanheru-kré* que para mim é uma coisa mais fantástica que aprendi com os velinhos, isso aí permanece ainda na área, tem sua organização, ainda a gente tem só um *pĩ*. Que que é *pĩ*? Para nós, a gente tem um só fogo. A gente trabalha muito coletivo, temos uma panela só. Uma criança indígena não pode passar fome dentro da TI, nós ajudamos uns aos outros. Nós somos todos mãe e ao mesmo tempo somos pai então construímos essa política nossa. Tu não vais ver nenhum índio desnutrido hoje porque nós trabalhamos em conjunto. Isso é o que é ser uma liderança grande. Eu falo muito de vida social do índio. Se não tem mais marcas tribais acaba com a vida social do povo kaingang então eu preciso levar isso à frente. (Entrevista com Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Aqui, Saci relaciona a complementariedade entre as metades *kamé* e *kanheru-kré* com a dimensão coletiva e comunitária da organização social kaingang, algo que o cacique engloba no conceito de “vida social do índio”. Este é um discurso que ouvi de outras lideranças que pertencem a territórios em processos de recuperação, como Deoclides de Paula, que me afirmou em diversas ocasiões que “os indígenas, não só os Kaingang, não passam nunca fome porque pensam no coletivo, não suportam deixar alguém com fome.” Enquanto Deoclides ressalta que são todos os povos indígenas que pensam dessa maneira, Saci encontra na cosmologia, isto é, nos ensinamentos dos “velinhos” as bases que fundamentam esta prática⁵⁰⁶. Uma das formas de expressar o “pensamento coletivo” no território recuperado é a elaboração do planejamento socioambiental que busca constituir-se como inspiração para outras comunidades kaingang. Tal planejamento que, segundo o cacique, contaria com a assessoria de biólogos, geógrafos, antropólogos, além de órgãos institucionais que poderiam financiar o projeto, tem como objetivo conseguir que cada família que habita a TI Kanhgág ag Goj possa ser autossustentável. Entretanto, o “pensamento coletivo”, incorporado na política da floresta, abraça também os seres extra-humanos que habitam, ou que precisam retornar ao território recuperado. Os espíritos dos antepassados, os *jãgré*, as araucárias,

506 A ideia de “um só *pĩ*”, isto é, um único fogo de chão para reunirem os Kaingang, ao mesmo tempo em que abrange a dimensão de união e coletividade, poderia também ser uma expressão da importância da hierarquia na política encabeçada por Luís Salvador. Efetivamente o “único fogo” ao qual a liderança faz referência é o fogo da casa do cacique, ao redor do qual o resto da comunidade pode se reunir, demonstrando assim respeito e lealdade a uma autoridade central.

fág, os pássaros, *sěsi*, entre muitos outros habitantes, formam parte do tecido social e relacional da “vida social” kaingang⁵⁰⁷.

Planos de manejo ambiental foram também mencionados pelo cacique Maurício Salvador, que pensa em realizar transformações na FLONA de Canela, cujas araucárias foram transformadas em monocultura de pinos que, segundo o cacique, poluem a terra. Parte do plano corresponde, como fez Luís Salvador, ao reflorestamento do território com araucárias. Dóka, na TI Mangueirinha é uma liderança que pensa em preservar a floresta de araucárias e para isso, está desenhando um projeto de ecoturismo para fazer frente à continuidade das políticas de devastação.

Ainda para o cacique Luís Salvador, o “pensamento coletivo” se expressa na realização de “mutirão de recursos”. “Quando um filho de uma família casar, as duas famílias se organizam para ajudar os jovens, para comprar coisinhas para eles.” Esses “mutirões de recursos”, me parece, se embasam na cosmologia dualista kaingang e as falas de Saci ressaltam o desejo de reafirmar práticas sociais que são fundamentadas nos conhecimentos dos *kofá* e que foram proibidas e/ou aproveitadas pelos órgãos indigenistas em prol dos seus interesses econômicos. Porém, os mutirões de recursos, baseados na organização social “tradicional” kaingang surgem das transformações da sociedade kaingang, como aponta o cacique: “No caso, a civilização já entrou nas terras indígenas, nós temos luz, não temos mais caça, não temos mais peixe, aí a gente se organiza”. Luís Salvador ressalta a importância dos recursos financeiros para os Kaingang, não sendo possível (e talvez nem realmente desejável) um sustento (material e cultural) provindo exclusivamente dos recursos do território. Nesse sentido, são também as relações sociais que buscam ser transformadas nos territórios recuperados. É o tratamento com o outro, seja humano ou não, o individualismo e a ganância, que os Kaingang se empenham a questionar dos *fóg* e também dos seus parentes. Assim, na consolidação do processo de recuperação territorial, os Kaingang buscam também subverter as relações de dominação e (re)construir formas de organização social que formam parte do que chamei anteriormente de política da floresta.

Maurício, cujo *jýkre* (pensamento) se consolida nos seus encontros com o *kujà* Pedro Pó Mág Garcia, considera, como Luís Salvador, que os Kaingang são “do coletivo, da união” e que é “a política do não indígena que fez a individualidade dentro do povo kaingang”. Rejane Paféj Carvalho no seu TCC (2020) tem se referido a esse mesmo processo de subjetivação para explicar

507 Para aprofundar, o antropólogo Rogério Rosa (2017), a partir do pensamento do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia ressalta que os animais vinculados ao domínio da floresta têm seu próprio *kujà*. Possuindo a mesma condição que os humanos, os animais integram com a mesma agência o território habitado pelos Kaingang, e os *kujà* são os que intermedeiam essas relações. Certamente, é por isso que os *jāgré*, os *kujà* e os animais retornam de forma conjunta ao território recuperado.

como nas TI, jovens kaingang, vêm incorporando o pensamento capitalista dos *fóg* e têm-se frustrado ao não conseguirem ter a mesma quantidade de bens dos amigos não indígenas. Além do “pensamento da ganância”, Maurício enxerga na “luta por poder” uma reprodução de um modelo implantado pelos agentes do SPI, e, para o jovem cacique, a solução aos problemas “internos” reside na construção e consolidação de uma educação kaingang diferenciada:

A busca pelo poder, querer o poder de ser o líder maior, isso é uma política do não indígena e que está sendo implantado, e nós do povo kaingang a gente andou nesse caminho. Comecei a comentar de uma pauta muito importante que seria a educação do povo kaingang, a educação indígena diferenciada. Então, minha aposta para que isso lá no futuro daqui a 50 ou 100 anos seria mais: o que que vai ser ensinado na escola kaingang aqui em Canela? O que que não deve ser ensinado e o que que deve ser ensinado realmente a essas crianças? Porque eu vejo que dentro do ensino, dentro da escola eu vejo uma disputa, percebi isso também no momento que entrei na universidade, então uma base que deve ser mudada é a educação. É um pensamento que a gente tem que olhar para as crianças, porque vendo esses conflitos acontecerem, qual é a visão das nossas crianças hoje? Será que vão seguir o mesmo caminho? Será que vai haver essas disputas também dentro de 50 anos. Dentro da escola, não pode haver essa disputa pelo poder, pela ganância, todas as coisas individuais que vêm do não indígena não podem se implantar na comunidade kaingang. Mudar isso para voltar à raiz do povo kaingang, à coletividade, a união, a parceria. (Mensagem de Whatsapp enviada à autora em julho de 2020).

Os questionamentos de Maurício são dignos de pensadores tais como Paulo Freire ou Francisco Ferrer Guardia que buscavam transformar a educação em uma ferramenta libertadora e emancipadora do(s) povo(s). Desprender-se do desejo pelo poder e pela ganância começa, segundo Maurício, com a instauração de uma política educacional que seja capaz de levar os jovens a pensar e atuar a partir de outras referências ideológicas e ensiná-los a viver “na coletividade”. Para concretizar isso, a liderança cultural e professor Edson Sales, morador da TI Kanhgág ag Goj vê na educação diferenciada uma forma de ensinar às crianças kaingang elementos que a escola dos *fóg* não consegue abranger:

Uma das impedições que a gente vem vendo até agora é em relação às nossas comidas típicas e em relação aos nossos modos de dar uma aula diferenciada, de sairmos do espaço quadrado, e sairmos num espaço mais livre onde as crianças, onde os nossos indígenas têm a capacidade de conhecer muitas coisas que não poderiam aprender no espaço quadrado. (Entrevista com Edson Sales, abril de 2019 no ATL – Brasília).

Para o jovem professor, o ensinamento deve se desenvolver para além da sala de aula, no espaço livre, onde as crianças possam aprender, por exemplo, a reconhecer e cozinhar as folhas que são utilizadas na realização da comida “típica” dos Kaingang. A educação se relaciona diretamente com os outros aspectos da vida e das relações sociais. Atravessada pela cosmologia, a escola kaingang deve ensinar aos jovens a sua língua, na qual reside os sentidos profundos da sua organização social, conforme apontamos acima através dos conceitos trazidos pelo cacique

Maurício Salvador. *Kinhróg, tár e vāsān*, são por exemplo, três noções pilares que fundamentam a organização e as relações sociais kaingang nos territórios em processos de recuperação. Esses três conceitos que como vimos, amparam a política da floresta, se expressam também na forma na qual o cacique decide resolver os conflitos no seio da comunidade.

Seguindo a tradição, a organização política kaingang deve ser encabeçada por um *p'ai* de uma marca e um menor, da marca complementar e acompanhada por um Conselho presidido pelos *kofá*. Como vimos, não sempre essa combinação aparece na liderança, porém, nos territórios em processo de recuperação, tanto em Kanhgág ag Goj quanto em Konhún Mág, as lideranças buscam abolir as formas de castigos e repressão oriundas da época do SPI e da FUNAI que foram fontes de humilhação dos seus antepassados. Nas duas aldeias, a cadeia – comumente chamada de “boi preto” entre os Kaingang – foi abolida. Quando visitei Luís Salvador em 2017, sua casa era o local onde eram chamadas as pessoas que, como ele mesmo disse, “cometeram um erro”. Ele recebia a pessoa, ou o casal, na roda do fogo de chão e conversava (sempre no idioma kaingang) com eles. Me disse depois que sua política era baseada no “aconselhamento”. “A gente aqui, tenta resolver na palavra, conversando, fazendo entender o erro que a pessoa fez, a gente não quer castigar nem jogar na cadeia.” Da mesma maneira que Xangré tentou instaurar na Nonoai dos anos 70, uma política menos repressiva, Luís Salvador aposta no diálogo e nos conselhos como forma de resolução de conflito⁵⁰⁸. Maurício Salvador, em Konhún Mág pensa em uma política de prevenção para evitar que disputas se tornem guerras entre grupos diferentes. Para isso, o jovem cacique está criando um Conselho no seio da sua comunidade:

Estou tentando colocar também um Conselho, um grupo de conselheiros que também faça esses conselhos, o esclarecimento do erro para que lá na frente não aconteça. Então a gente está trabalhando muito a prevenção. Me mandam vídeos de conflitos de outras aldeias, então através disso tento buscar soluções junto com meu pessoal aqui para que lá na frente, esse *jykre* [pensamento] que eu tenho, sirva também como conselho para esse pessoal aqui, para que quando um membro daqui for para as outras aldeias fale como que é nosso sistema interno aqui. [...] Cadeia e tronco são implantações do pessoal não indígena aqui que foi colocado dentro para tentar manter a ordem e isso gerou o que está acontecendo repercutindo nas outras comunidades. (Mensagem de Whatsapp enviada à autora em julho de 2020).

O jovem cacique analisa os conflitos que acontecem em outras TI, como resultado da incorporação pelos Kaingang, do desejo de poder e de ganância, que ele resume no conceito de individualidade, e vê nas tecnologias repressivas, oriundas do indigenismo estatal, um dos motivos

508 No entanto, o cacique mantém em pé o castigo do tronco, que segundo ele é um “método tradicional” para evitar a “bagunça” na comunidade. No caso da pessoa cometer um erro muito grave, a transferência ainda pode ser utilizada, um método – considerado o mais duro pela maioria dos Kaingang – que consiste na expulsão, temporária ou definitiva da comunidade, de uma pessoa ou do seu grupo familiar.

da reprodução dessas disputas. É por isso que ele baseia sua política na prevenção, isto é, no aconselhamento, como Luís Salvador também apontou. Essa política preventiva ancorada na sabedoria dos *kujà* é acompanhada por uma série de regras e restrições no seio da comunidade que busca (re)construir e consolidar o *kanhgág jýkre*. E isso traz também tensão e desacordos entre jovens e lideranças no seio das comunidades, pois, os que cresceram em outras aldeias não necessariamente concordam com as regras impostas pelo cacique na TI Kanhgág ag Goj. Esta é, de fato, conhecida entre os Kaingang do RS por ser “diferente” das outras TIs. Alguns dos jovens com quem conversei e que foram para lá transferidos por um período curto, se queixavam de algumas regras como a proibição do consumo de bebidas alcoólicas durante a semana. Para Luís Salvador que considera a festa um elementantíssimo da vida do povo kaingang, é, porém, necessário evitar que os jovens caiam na dependência dessa e de outras substâncias aditivas. Além disso, o cacique tinha decidido em julho de 2016, fechar as igrejas evangélicas da aldeia, segundo ele, estas atentavam à cultura dos Kaingang⁵⁰⁹. Aconselhado pelos *kujà*, Maurício também rechaça a implantação das igrejas em Konhún Mág.

Escolhi trazer aqui os exemplos dessas duas retomadas porque seus projetos buscam claramente desprender-se da matriz de dominação colonial. A política da floresta, descrita aqui abarca uma série de relações sociais que estão por ser tecidas novamente, seja entre os Kaingang, através do aconselhamento, seja entre os Kaingang e os seres extra-humanos, através dos planejamentos ambientais focados no retorno da floresta. São os *kujà* que respaldam com sua sabedoria *kinhróg*, a política dessas lideranças, e que fortalecem sua ação e seu pensamento através da valorização, na prática e na ideologia, do *vāsān*, da coragem, e de *tár*, a força. O pensamento decolonial kaingang é diretamente inspirado nos/pelos *kujà* e vem se construindo na ação direta – as recuperações territoriais – ponto a partir do qual é possível colocar em prática uma nova política, porém baseada nos ensinamentos dos *kofá*. Tanto Maurício quanto Saci enxergam seus processos de retomada como a construção coletiva de um modelo de sociedade diferente sendo esse um exemplo para as outras comunidades.

E a gente vai ser um exemplo também eu acho, eu gosto de pensar que a gente vai ser um exemplo para as outras comunidades também seguirem. Então meu pensamento é que tem soluções só basta sentar e conversar com os *kofá* que a gente tem um entendimento mais claro. Isso não acontece, eu tenho visto que muitas lideranças jovens têm deixado os *kofá* de lado e tendo feito uma política individualista e tem deixado os conselheiros mais importantes de lado e têm tentado fazer da sua cabeça individual, então isso tem dado

509 Não sei qual é a situação ao respeito das igrejas evangélicas hoje na TI. Em uma conversa em 2019 com Luís Salvador, este me disse que ainda havia uma na TI e que “para manter boas relações”, ele a deixava funcionando.

muito errado lá na frente. (Maurício Salvador - mensagem de Whatsapp enviada à autora em julho de 2020).

Os *kujà* e os *kofá* são as pessoas mais (re)valorizadas pelos dois caciques que orientam sua política nos ensinamentos que eles receberam e seguem recebendo de grandes guerreiros como Augusto Opê da Silva, Nelson Xangré, Zílio Jagtÿg Salvador e dos *kujà* como Jorge Kagnãg Garcia, Pedrinho da Silva e Pedro Pó Mág Garcia. Entretanto, não podemos enxergar essas retomadas como meros retornos ao passado. A dimensão utópica do *vãsy*, o tempo dos antigos, apareceu claramente nas conversas que tecemos aqui com os Kaingang, mas estes processos são oriundos e são motores de transformações sociais que incluem novas alianças e protagonistas que a história, inclusive a que foi narrada pelos Kaingang, costumou deixar de lado. A luta das mulheres indígenas tem-se entrelaçado na luta pelo território de uma maneira bastante significativa conforme pontuamos anteriormente. Muitas estudantes kaingang têm-se colocado na frente dessas batalhas pela terra, dando conteúdo teórico-prático para assessorar as lideranças, as que estão nos territórios em processos de recuperação e as que estão nas TI homologadas (DOMINGOS, 2016; SCHILD, 2016; CARVALHO, 2020). Outras mulheres, como a *kujà* Iracema Nascimento têm ressaltado a importância da prática dos *kujà* para a luta política afirmando a importância das mulheres na história e na cosmologia kaingang (MARÉCHAL, 2019b). É o que abordaremos no próximo e último capítulo.

Integradas à política da floresta, as relações sociais que se (re)criam nos processos de recuperação territoriais são acompanhadas de questionamentos que surgem no tecer da ação social. É importante entendermos que estes processos se constroem no dia a dia e vão se transformando também conforme as interações, as alianças que se fazem e se desfazem e que são oriundas de um pensamento político, social e cosmológico que se constrói, afirma e consolida nas trocas entre as lideranças kaingang e indígenas em geral. Vimos neste capítulo que os processos de recuperação territorial dos Kaingang podem ser divididos em três etapas. Todos eles surgem da memória do despojo e do desejo de desprendimento daquilo que foi imposto e muitas vezes, incorporado pelas populações kaingang ao longo do processo civilizatório que hoje se perpetua. A multiplicação das retomadas, e conseqüentemente, dos territórios kaingang se conecta com a sabedoria dos *kujà* cujos conselhos orientam os Kaingang na direção de um desprendimento do desejo de poder e da ganância, frutos do individualismo. A política da floresta, guiada pelos *kujà* toma corpo na ação política das lideranças que se organizam de maneira coordenada para aconselhar e assessorar os caciques de novas retomadas e convencer os das TIs homologadas a se juntarem à luta.

Nesse caminho, porém, mantêm-se relações assimétricas entre os Kaingang e os representantes do Estado. Para Odirlei Fidélis, cacique da aldeia Vãn Ká no bairro Lami de Porto Alegre, os Kaingang devem “aprender a dizer não a muitas coisas”, e “lutar contra o sistema de dependência” imposto historicamente para submeter e dominar as populações indígenas. “Eles querem me colocar rédeas que possam puxar para o lado que querem”, dizia Augusto Opê da Silva (REMPEL, 2014, p. 382), referindo-se aos políticos. O mesmo contou para Rempel (2014, p. 383) que foi batizado de Opê pelos *kujà*, o que significa gafanhoto, para ele poder: “premeditar as intenções tanto dos governos quanto dos inimigos e pular para longe das armadilhas que estes preparassem”. As lideranças kaingang historicamente dialogaram e confrontaram o Estado e seus representantes, vendo na interação com eles uma maneira de afirmar os desacordos e se impor para transformar o rumo das decisões tomadas nessas instâncias que ainda visam sua subjugação. Alguns deles vêm na política dos *fóg* uma porta de entrada para lutar pela autonomia do seu povo, Luís Salvador na véspera das eleições de 2018, relata:

Eu vejo assim a disputa: na legislação lá quando entra um projeto contra os povos indígenas e não tem interferência de ninguém, eles fazem um acordo e acabam ferrando com a vida social daquele povo que precisa sobreviver [...] Eu quero ir para dizer o que? Não! Essa lei ferra a vida social daquele povo, eu vou disputar com eles cara a cara aí que eles vão começar a entender que que é índio que que é os *fóg* o que é negro o que é aquela religião. Estar lá dentro para começar a respeitar a dignidade daquelas famílias que precisam então por isso levo minha candidatura para os povos indígenas e demais companheirada que precisa. (Entrevista com o Luís Salvador, setembro de 2018, TI Kanhgág ag Goj).

Paradoxalmente talvez, desprender-se do sistema colonial/moderno/capitalista, para os Kaingang exige o uso de ferramentas oriundas desse sistema, e notadamente tecer alianças com atores políticos, universitários, institucionais com os quais é preciso harmonizar discursos e em certa medida práticas, seja para uma maior visibilidade no campo político, seja também pela captação de recursos. Entretanto, é importante ressaltar que a mobilização política, as estratégias de luta e a relação com os agentes estatais se transformam no decorrer desses processos de recuperação territorial conforme vão, ou não dando frutos. O antropólogo tuxá Felipe Cruz termina sua dissertação de mestrado afirmando que:

[...] Os canais participativos que foram conquistados ao longo do crescente processo de democratização do país se mostraram ineficazes e incipientes para a efetivação de conquistas concretas. Nesse sentido, um dos intuitos que perpassou meu texto foi demonstrar como as respostas que recebemos, a partir de nossa mobilização política, com o intuito de pressionar as autoridades e reivindicar nossos direitos, foram completamente frustradas. (CRUZ, 2017, p. 135)

Da mesma maneira, Luís Salvador, fez uma autocrítica em julho de 2019, durante a RAM, no painel que compartilhou com Alcida Ramos e José Otávio Catafesto.

Eu hoje coordeno o Movimento Indígena, eu me arrependi de ser um candidato no estado, eu fui candidato, mas me arrependi fio de cabelo. Essa minha candidatura no mês de outubro que passou me tapearam minha boca. Eu tinha que abraçar aqueles diabos que sempre me enganaram. Queira ou não queira, eu entrava na casa de algumas famílias e muitas vezes eles pediam dinheiro. “Oh Salvador, me dá 2.000, me dá 3.000, tenho tantas pessoas e nós vamos votar para ti.” Por isso que esses poderosos que têm prédios, que têm mansões na Suíça, que têm mansão em outros países, hoje estão todos no poder e nós aqui juntos, discutindo uma vida social humana. (Fala de Luís Salvador durante a RAM, Porto Alegre, julho de 2019⁵¹⁰).

Termino esse longo capítulo com esta fala de Luís Salvador, uma fala inspirada na experiência e na conversa com outras pessoas críticas ao processo eleitoral como caminho na política indígena. É (re)afirmando os pilares da política da floresta que os Kaingang que recuperam seus territórios se afastam da dominação e da armadilha da dependência. Em plena pandemia de Covid-19, Maurício e Luís Salvador fecharam as portas da comunidade. Luís dispensou as enfermeiras não indígenas do posto de saúde e realizou o I Encontro dos Kujà no território de Kanhgág ag Goj. Maurício aproveitou a paralisação dos processos judiciais para pressionar a FUNAI a entregar o Relatório preliminar de Identificação e Delimitação da sua TI e concretizar seus planos de manejo socio-ambientais na FLONA recuperada. Nenhuma pessoa foi até hoje contaminada nessas duas retomadas.

510 Disponível em: <<https://www.facebook.com/ramxiii2019/videos/356638791680549/>> acesso em 30/07/2020.



Fotografia 139. Criança kaingang. Retomada Konhún Mág, fevereiro de 2020 - Jean-Jacques Flach.

Capítulo 8

A Retomada da história: As narrativas míticas kaingang como subversão da colonialidade

Nas duas primeiras partes desta tese abordamos a colonialidade como eixo transversal da dominação atual entre os Kaingang no Rio Grande do Sul. A exploração do trabalho, a incorporação das relações racializadas de dominação e exploração e a inferiorização do universo feminino kaingang em relação ao masculino formam parte de uma estrutura de poder, colonial/moderno/capitalista/patriarcal. Vimos como estas relações se reproduzem no seio da sociedade e influem nas representações que os Kaingang têm deles mesmos. Entretanto, como vimos no capítulo anterior, a luta dos povos indígenas, apesar dos contextos políticos se tornarem cada vez mais adversos, se fortalece. As retomadas e os planos de vida que nelas se inscrevem são o resultado de desejos e vontades que se afastam da colonialidade em prol da (re)invenção de modos de vida, de pensar, sentir e formas de saber que se enraízam nas relações com o ambiente, o território e a história, e que se opõem aos projetos desenvolvimentistas impostos pelo capitalismo global. Este último capítulo se dedica a entender as narrativas históricas kaingang – concebidas geralmente pelos pesquisadores como mitos – como construção de subjetividades que subvertem a colonialidade do poder.

A distinção entre mito e história surge no mundo ocidental, na Grécia Antiga nos séculos VIII e IV (DÉTIENNE, 1992; VERNANT, 2006). Entretanto, para muitas populações indígenas das Américas, as fronteiras entre o que se entende por mito e história são bastante porosas, já que muitas dessas narrativas além de expressar modos de pensar e subjetivação dos grupos sociais, relatam também eventos históricos. Baseamos nosso trabalho em duas premissas que explicaremos no decorrer do capítulo. A primeira é que o que os filósofos e antropólogos chamaram de mitos se transformam no tempo. Seus significados tanto quanto sua estrutura modificam-se a partir de eventos⁵¹¹ (SAHLINS, 2003) de onde nascem novas relações de poder, que igualmente poderão ir transformando profundamente o seu sentido original e seus significados, guardando, porém, elementos do sistema cosmológico⁵¹² previamente estabelecidos. A segunda premissa é que mito e

511 Sahlins (2003, p. 190) entende o evento como a forma empírica do sistema simbólico, pois utilizará o conceito de “estrutura da conjuntura” que expressa a síntese situacional do evento e da estrutura o que lhe permite analisar como um acontecimento se transforma em evento dentro de um sistema simbólico. Sahlins entende assim estas estruturas como modos distintos de transformação dos acontecimentos em eventos.

512 Optamos por usar “sistema cosmológico”, em vez de “simbólico” como o faz Sahlins.

história devem ser entendidos como “modos de consciência social através das quais as pessoas constroem marcos interpretativos compartilhados”⁵¹³ (HILL, 1988, p. 5). Em outras palavras, entendemos mito e história como formas de linguagem e maneiras diferentes de relatar eventos e interpretá-los, sendo estes inscritos em situações de contato interétnico. Dessa premissa se desenlaça um dos elementos mais importantes do nosso capítulo: a importância da intencionalidade no ato de expor e difundir uma narrativa. Assim, entendemos aqui os mitos, ou melhor dito, o ato de (re)produzir narrativas míticas, como uma forma de ação política. As narrativas míticas devem ser entendidas aqui na sua dimensão histórica e política, carregadas de intenções que, por sua vez, criam significados. Estes significados estão inscritos no que Hill (1988, p. 7) chama de “consciência mítica”. Segundo o autor, os modos de consciência social míticos e históricos são formas complementares de interpretar processos sociais. Mitos são criados no presente também no Ocidente, um exemplo poderia ser o mito do “sonho americano” que representa os Estados Unidos como a terra do empreendedorismo, difundindo a ideia que qualquer pessoa que chega no país com motivação e trabalho, pode se transformar em um bilionário. Este mito que foi criado em base a interesses políticos, ideológicos e econômicos específicos, segue impulsionando milhares de pessoas, do sul e do norte, a deixar seu país e muitas vezes, sua família, para se instalar nos Estados Unidos⁵¹⁴. Para Godelier (1982), os mitos são atos do pensamento que atuam no pensamento. Na sua etnografia junto aos Baruya na Nova Guiné, o antropólogo relata que os mitos assentam a justificação ideológica da dominação masculina: “Os mitos falam da necessidade que os homens tiveram de controlar as mulheres [...]”, relata o autor. A análise de Godelier traz à tona as relações de poder que se inscrevem nas narrativas míticas, algo que a antropologia estruturalista tem evitado abordar. Como aponta Quintero (2009), a análise estruturalista tem-se encarregado de apagar as relações de poder que se plasmam nos mitos. Os dois autores nos ensinam que os mitos são motores de produção de subjetividades coletivas que buscam a continuidade – ou como veremos mais adiante, a ruptura – de um determinado sistema de pensamento e/ou de uma determinada organização social.

513 Hill (1988, p. 4) ressalta: “As aproximações estruturais ao mito e à história estavam baseadas em uma distinção não crítica entre mito, como uma ordem atemporal, e história, como uma sequência cronológica de eventos. Além disso, o desencontro da estrutura com o evento histórico na teoria estruturalista resultou em uma oposição entre o mito como ficção com a história como fato, uma dicotomia que desaparece tão rápido quanto se reconhece que nem mito nem história são reduzíveis a um texto, coisa, fato ou evento. Tanto a história quanto o mito são modos de consciência social, através das quais as pessoas constroem marcos interpretativos compartilhados.” Tradução da autora.

514 Somos conscientes que a imigração em direção aos Estados Unidos não tem como único *leitmotiv* o sonho americano. As situações sociais, econômicas e políticas nos países de origem obrigam as pessoas a deixarem seu lar, porém, não podemos negar que certas de estas partidas são motivadas por este mito compartilhado no universo imaginário global, produto da modernidade.

A análise estruturalista, ao contrário, concebe a relação do mito com a história como a de uma interioridade autônoma com uma exterioridade contingente (BENSA, 2017, p. 335). Para Lévi-Strauss, o pensamento mítico se desvia, bifurca, ajusta e adapta em resposta às pressões exercidas desde o exterior sem que as “leis que governam a mente se traicionem ou percam sua independência”. Assim, a história, para o antropólogo, é considerada como periférica, como apenas uma “tela de fundo” na análise antropológica dos mitos que se dedica a buscar e encontrar seus significados e origens universais (LÉVI-STRAUSS, 1978). Descola (2006, apud. BENSA, 2017), herdeiro de Lévi-Strauss dá continuidade ao pensamento estruturalista ressaltando que o conhecimento da “estrutura de um fenômeno é o único que possibilita traçar interrogantes de maneira pertinente sobre suas origens”. Segundo Lévi-Strauss, existe uma divisão entre as sociedades ditas “quentes” – com história – e as sociedades “frias” – sem história – também chamadas de “primitivas”. O autor explica que as sociedades “frias”, “se congelam” para reproduzir “seu modelo originário”, enquanto as sociedades “quentes” fazem a mudança do seu motor através do progresso e do desenvolvimento. As sociedades “frias”, segundo Charbonnier (1961) funcionam como um relógio que produz um efeito de ordem e estabilidade. Ao contrário, nas sociedades “quentes” predomina o conflito e a dinâmica da sociedade se fundamenta nas desigualdades sociais (PINEDA, 2010, p. 98). Uma das críticas feitas aos antropólogos estruturalistas é o apagamento das relações de poder no decorrer da sua análise. Como apontamos ao longo da tese, tais relações vão se gerando no encontro colonial e provocam mudanças estruturais nas sociedades colonizadas e colonizadoras. Suas histórias e seus significados são transformados e (re)criados na medida em que se formam e consolidam as relações de poder e dominação. É também a partir da narração de eventos históricos nos quais essas relações de poder são estruturadas, que os povos indígenas empreendem ações libertadoras da dominação colonial. É o que abordaremos no decorrer deste capítulo.

Em um primeiro momento, nos dedicaremos por um lado, a analisar umas das críticas que os povos indígenas fazem em relação à divisão entre mito e história, uma crítica à reprodução do pensamento hegemônico que fundamenta a colonialidade do poder. Por outro, ressaltaremos através da análise da situação etnográfica na qual se insere esta pesquisa, a importância da intencionalidade dos narradores no ato de contar suas histórias. Tais reflexões nos levaram então para o estudo de três narrativas míticas. Duas me foram relatadas pela *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento e outra pelo cacique da retomada Konhún Mág (Canela, RS), Maurício Salvador. O conteúdo destas narrativas que foram apresentadas recentemente à autora deve ser entendido, ao meu ver, como

intrinsecamente relacionado com 1) os processos de recuperação territorial, 2) o fortalecimento das lutas das mulheres indígenas e 3) a consolidação da crítica ao agronegócio dentro das comunidades indígenas e nas suas instâncias de representação política.

8.1 Algumas premissas teórico-metodológicas

Uma das mais profundas críticas à análise estrutural dos mitos provem dos autores indígenas que evidenciam a criação de uma dicotomia entre o que seria a “história”, entendida como linear, cumulativa e científica, e os mitos, colocados no plano da ficção e da crença. A pesquisadora Mohawk e Anishnaabe Vanessa Watts-Powless resume (2017, p. 253): “Nossos entendimentos do mundo são comumente vistos como “míticos” pela sociedade moderna, enquanto nossas histórias são consideradas modos alternativos de compreensão e interpretação, ao invés de eventos “reais””. Assim, as narrativas e os relatos dos povos indígenas sobre, por exemplo, “a origem”, “o nascimento do fogo” ou “a origem dos não indígenas”, são consideradas pelos pesquisadores não indígenas como formas alternativas de explicar o mundo, mas, desprovidas de cientificidade, e, são desta forma colocadas no plano fictício, alternativo, mítico. O próprio Lévi-Strauss afirma que: “Esses regimes de conhecimento que se utilizam da linguagem/pensamento míticos são, da mesma maneira que o conhecimento de tipo científico, motivados pelo desejo ou pela necessidade de explicar o mundo que os envolve” (1978, p. 31). Para o autor (2008, p. 224), os mitos, são associados à estática, à sincronia e ao desejo de que o futuro permaneça fiel ao passado e ao presente: “o valor intrínseco a ele [o mito] atribuído provém do fato dos eventos que se supõe ocorrem num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro.” Entretanto, a divisão que o autor faz entre sociedades quentes e frias nos impede vislumbrar o protagonismo dos narradores dessas histórias míticas assim como suas intenções relacionadas justamente com o contexto político, social e econômico no qual estas sociedades se inserem historicamente.

8.1.1 Mito, história e pensamento hegemônico

Vanessa Watts-Powless relata que de acordo com os Haudenosaunee, a Mulher Céu caiu por um buraco no céu. Durante sua queda através das nuvens e do ar, são os pássaros que a ajudaram a desacelerar até as águas abaixo dela. Os pássaros disseram à Tartaruga que ela precisava de um lugar para pousar, já que ela não possuía nadadeiras. Assim, a Tartaruga emergiu, subindo à superfície das águas de modo que a Mulher Céu pudesse pousar em suas costas e uma vez sobre a Tartaruga, a Mulher Céu e a Tartaruga começaram a formar a Terra, a terra é então uma extensão dos seus corpos. A pesquisadora enfatiza que esse evento, de fato, aconteceu, não foi fruto da imaginação ou da fantasia: “Isso não é um conto, mito ou lenda. Estas histórias não são longas versões de um “e a moral da história é...”. Isso é o que aconteceu.” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 251). Da mesma forma que o fazem os eventos históricos hegemônicos conhecidos por uma grande parte da população, como a Revolução francesa ou a segunda guerra mundial, os eventos narrados pelos povos indígenas permeiam as relações que estas populações produzem e reproduzem com os seres que habitam ao seu redor. São estas relações que, por sua vez, dão sentidos e significados aos acontecimentos. O problema é então de ordem epistemológico: o pesquisador, impregnado pela história e filosofia eurocentrada tende a entender as histórias e filosofias indígenas no seu caráter simbólico, opondo-as à razão. Como ressalta a antropóloga Joanna Overing (1995, p. 10):

Nossos próprios conceitos de realidade tendem a fornecer o padrão com base ao qual examinamos os conteúdos dos mitos, e é por esse motivo que boa parte da discussão geral sobre o mito gira em torno de questões que, de outro modo, seriam inexplicáveis. Assim os eventos míticos são contrapostos não somente à história, como também às descobertas científicas modernas referentes às propriedades físicas do universo.

A mitologia deve ser entendida como uma invenção da modernidade que serve para explicar questões que de outro modo seriam inexplicáveis, e tem como consequência a desqualificação/inferiorização dos modos de subjetivação, elaboração e interpretação da história. Como ressalta Sales (2009, p. 234): “O mito nunca foi mais do que um sinal dicotômico para mostrar o quão distante a “razão” se encontra de todos os tipos de linguagem.” Como ressalta Jonathan Hill (1988, p. 7):

A história não é redutível a “o que realmente aconteceu” em eventos passados, nem em situações globais de contato, mas, inclui sempre a totalidade dos processos, através dos quais as experiências individuais, interpretam e criam mudanças no interior das ordens sociais [...] ⁵¹⁵.

515 Tradução da autora. No texto original: “History is not reducible to the “what really happened” of past events nor to global situations of contact but always includes the totality of processes whereby individuals experience, interpret, and create changes within social orders[...].”

Da mesma maneira, o filósofo Walter Benjamin, nas “Teses sobre o conceito de história” entende a história como uma criação do presente e não como um retrato exato do passado seguindo um modelo cronológico dos acontecimentos:

O historicismo se contenta em estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. (BENJAMIN, 1987, p. 222-232).

Assim, se a história deve ser considerada como “uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”” (Benjamin, 1987, p. 222), as narrativas mudam segundo quem é o narrador, o seu ponto de vista e sua interpretação dos acontecimentos relacionados com o contexto no qual está inscrito. Segundo Benjamin, a narração da historiografia dominante que aparenta universalidade, remete à dominação de uma classe, a dos “vencedores”, que se apropriou dos acontecimentos em seu favor, com a finalidade de criar uma homogeneidade compartilhada pela população, em relação ao passado. Isso é algo que pontuamos de forma detalhada nos capítulos anteriores através dos exemplos etnográficos relacionados ao apagamento da história indígena nas regiões onde hoje os Kaingang recuperam seus territórios de forma proativa. Na retomada de Konhún Mág, Maurício Salvador comentou da existência de uma caverna, outrora chamada de “caverna dos índios”. Há alguns anos atrás, quando os Kaingang iniciaram o processo de retomada, o nome da caverna mudou, oficialmente chamada agora de “caverna do morcego”. Os vencedores, segundo Benjamin, são os que escrevem a história e moldam assim as subjetividades dos sujeitos que se constroem acreditando na versão oficial dos eventos históricos. Como lembra Hill (1988, p. 7): “a consciência histórica é uma interpretação mais seletiva do que objetiva dos “fatos””⁵¹⁶. Outro exemplo significativo é por exemplo, o fato que depois de quase 530 anos de invasão europeia nas terras de Abya Yala, os manuais das escolas europeias seguem descrevendo este “acontecimento” como a “descoberta da América”, apagando as populações indígenas da história e a violência colonial⁵¹⁷.

Se Benjamin resgata a ideia de uma história dos vencidos que se opõe radicalmente à versão oficial da história dos dominantes, também questiona a ideia de progresso vinculada com a modernidade. Considera a modernidade como um rompimento entre o homem e a natureza o que

516 Tradução da autora. No texto original: “Historical consciousness is a selective rather than an objective rendering of “facts”.

517 Por exemplo, durante minha estadia na Guiana francesa, tive o privilégio de assistir à realização de exames orais na disciplina de história do ensino médio. Nesta ocasião, uma aluna indígena kali'na teve que apresentar a história de Cristóvão Colombo. A jovem fez o retrato do colonizador cheio de elogios, representando-o como herói universal sem nunca mencionar as consequências e as motivações do encontro colonial. Os avaliadores aplaudiram dando uma das melhores notas da turma.

colocaria uma distância, cada vez mais profunda entre as pessoas e o mundo habitado por elas. Ao opor-se ao progresso, implicitamente, opõe-se também à ideia da história como fator de evolução cultural. Para o filósofo, o tempo é vivido na rememoração (1987, p. 222-232). A história se cria no presente, assim como as narrativas míticas que, lembradas ou redesenhadas, tem o futuro e as mudanças como horizonte, e podem atuar tanto como motores da dominação quanto como incentivos de libertação. Como o faz a história oficial, os relatos míticos podem justificar a dominação e a opressão de sociedades, como aponta Godelier (1982) em relação a dominação masculina entre os Baruya, mas também, podem expressar desejos de mudança social que atravessam essas sociedades. Da mesma forma que a história é constantemente revisitada, os relatos míticos também mudam à luz de novos acontecimentos e de novas interpretações. A *kujà* Iracema Nascimento, por exemplo, me relatou sua “versão” do mito de origem kaingang⁵¹⁸ em julho de 2016, uma história que lhe foi narrada por sua avó em Nonoai. A *kujà* porém alertou: “cada lugar tem sua história. Eu vou te contar como me contaram a mim esta história”.

No começo do mundo, não existia ser humano. Tinha só bichos, bichos no mato, daí depois o nosso Tupé viu que precisava de pessoas para cuidar os bichos. Ele, nosso Tupé fez nascer do barro um homem, daí ele, o homem se levantou do barro como pessoa, como nós, se abrigava no buraco que seria nossa casa subterrânea, mas, ele viu que estava muito sozinho, daí Tupé pensou em fazer uma acompanhante para ele. Tupé viu que o homem dormiu durante 7 dias, por nós Kaingang, corresponde a 5 dias, depois ele acordou e estava do seu lado uma mulher que também tinha saído do barro. E daí que procriaram. (Relato de Iracema Gãh Té Nascimento, julho de 2016, Porto Alegre.)

Como vimos na introdução, o mito de origem kaingang narrado por Arak-Xó a Borba embasa a organização social kaingang no sistema de metades. É nesta narrativa que reside a justificação e a perpetuação dos seres *kamé* e *kanheru-kré* e da sua correspondente complementariedade. Mesmo que hoje em dia esta história não seja necessariamente mencionada pelos Kaingang, a organização social baseada no dualismo e a complementariedade segue sendo um dos pilares da sociedade kaingang, mesmo que o dualismo e a complementariedade não necessariamente se expressem através das metades cosmológicas, conforme já apontamos no capítulo 3. Aqui, a *kujà* narra no entanto outra história de origem dos Kaingang. Duas coisas saltam à vista ao ler esse relato: primeiro, Tupé, o “Deus” kaingang, que Iracema também chama de “Kanhkâtóg⁵¹⁹”, literalmente “mestre do céu”, é o criador dos Kaingang, que, como na história de

518 Para ver a narrativa completa do mito de origem narrado por Arak-xó a Telêmaco Borba, ver na introdução.

519 Kanhkâtóg ou Kaikantini foi também mencionado por Hanke (1950, p. 140 apud. TOMMASINO, 1995, p. 47) que o considera como o “deus antigo, legítimo dos Caingangues”: “**Kaikantini** deve ser o deus antigo, legítimo dos Caingangues: “este que está no céu”, pois, **kaika**= “céu” e as sílabas **tini (titi)** indicam “estar, achar-se, ficar”. Com a influência guarani, os Caingangues chegaram a conhecer o deus dos Guaranis: **Tupá**- e aceitaram-no, modificando o nome em **Tupé** ou **Topé**. Ele fez esquecer o antigo **Kaikantini**.” Discussões mais recentes a esse respeito, mencionam

Arak-Xó, saíram do chão (o barro), o homem foi criado primeiro, e logo a mulher, para procriarem. Essa história, narrada por Iracema, parece, de fato, estar muito influenciada pela origem do mundo segundo a Gênese judeu-cristão, na qual “Deus criou tudo”, história que se impôs aos Kaingang, notadamente na época dos aldeamentos e mediante as missões religiosas. Outro elemento agitador é a existência dos animais do mato anterior à dos humanos, enquanto, no relato de Arak-Xó, são os irmãos Kamé e Kaiurucré que criam os animais do mato, expressão que funda o sistema das metades. Assim, a história narrada por Iracema não é apenas uma variação do mito de origem kaingang, mas, uma história totalmente diferente à relatada a Borba no início do século XX. O único que permanece é o fato dos Kaingang terem saído do chão. Mas, se a história dos Kaingang relatada por Iracema pode ser analisada como enraizada na criação do mundo, segundo a visão cristã, também se opõe a ela em certa medida. Na história da *kujà*, os animais do mato existiam antes dos humanos, que são criados por Tupé para cuidar dos animais. Já não são os homens que criam os animais, mas os animais que estavam ali e que precisam ser cuidados pelos humanos. Entretanto, o que me parece mais significativo nessa narração é a interpretação da própria *kujà* que, quando lhe apresentava o relato mítico mais conhecido da origem dos Kaingang afirmava: “Essa história não é a verdadeira, é uma história contada pelos homens, falta a mulher”. A presença feminina é efetivamente inexistente no mito de origem, no qual a sociedade kaingang surge do protagonismo de dois gêmeos do sexo masculino. Não é a primeira vez que Iracema traz um relato mítico alternativo aos mais conhecidos pelos Kaingang e pelos pesquisadores. A história do sol e da lua narrada em Veiga (2000) por Vicente Fokâe também é diferente quando narrada por Iracema. Na versão de Fokâe, Rã e Kysã (Sol e Lua) eram originalmente dois irmãos, dois sol que, ao se encontrar em uma encruzilhada, brigaram. “Então sol (Rã) deu um tapa no olho do outro”. Kysã ficou assim com um olho só, pediu explicação a seu irmão que lhe explicou que por uma questão de equilíbrio na terra, ele, Kysã precisava ficar de noite para “esfriar e trazer a água da cerração”. Entretanto, Fokâe explica que Kysã tem medo de Rã: “até agora corre de medo quando eles se encontram” (VEIGA, 2000, p. 80). A antropóloga analisa este relato a partir de Lévi-Strauss levantando a polaridade entre o irmão mais velho que representaria “a força, a sabedoria, a

o sufixo *tóg* correspondente ao “dono” ou “mestre” (ROSA, R., 2014; ROSA, R., e CRÉPEAU, 2020). Por exemplo, Kanhkâtóg no caso seria o mestre do céu, traduzido pelos não indígenas como Deus, mas todos os seres, e particularmente os seres da floresta possuem um *tóg*, isto é, um mestre ou espírito guardião. *mígtóg* é um mestre dos tigres, *sesítóg*, o dos pássaros etc. Em várias ocasiões que eu presenciei “batismos” oferecidos da *kujà* Iracema, ela mencionava essas entidades para que a pessoa – ou os seres da floresta – que estava sendo batizado seja protegido por elas.

estabilidade, a ordem” e o irmão mais novo que se associaria à “debilidade, inconstância, desordem e movimento” (VEIGA, 2000, p. 83). A mesma pesquisadora assim como Robert Crépeau (1997, p. 178) tem analisado esta narrativa apontando à assimetria entre as duas metades ali ressaltadas, sendo Kanheru-kré inferior e mais fraco que Kamé. Para a *kujà* Iracema, Kysã e Rã são um casal: “A lua, quando ela está redonda e brilha, é porque ela ficou grávida do sol, ela vai dar mais filhos para o sol, os filhos do sol são as estrelas. Eles nunca terminam de nascer, e cada um dos filhos tem seu nome, *rã dó*, por exemplo, é a flecha do sol”, me relatou em fevereiro de 2017. Aqui, Iracema também traz uma versão na qual a presença feminina é ressaltada e se materializa em Kysã, a lua. Um elemento interessante que a *kujà* traz são os filhos do casal, que ela associa às estrelas, *krīg*. Estas são filhos do sol, Rã, e então de metades *kamé*, cuja marca se reflete no seu nome, *rã dó*, filho de um pai *kamé*. Nesta mesma ocasião Iracema falou dos “filhos da lua”, que são, segundo ela, as pessoas albinas de pele e olhos muito claros. Segundo a *kujà*, para a humanidade não desaparecer, pelo menos dois deles devem nascer cada ano (MARÉCHAL, 2019a, p. 111).

Intrigada com as instigações da *kujà* que insistia em ressaltar a presença e o protagonismo feminino nas histórias de origem dos Kaingang, percorri a bibliografia em busca de algum detalhe que poderia fazer eco aos relatos de Iracema. Foi finalmente na tese de doutorado de Kimyie Tommasino (1995), quem retoma os estudos de Hanke (1950) no Paraná, que encontrei um relato histórico que faz referência a uma mulher velha que saiu de um buraco no chão antes da chegada dos primeiros Kaingang:

Os primeiros Cainguangues chegaram com a velha, com a mais velha que existe e não morre. Ela saiu dum buraco da terra; logo chegaram os Cainguangues. Os primeiros fizeram tudo: criaram os bichos e as cobras e mandaram as cobras picar os outros seres. Criaram as plantas, as serras e os campos. Fizeram tudo (HANKE, 1950, p. 137 apud. TOMMASINO, 1995, p. 46)

A “velha” que saiu do chão, antes dos Kaingang desapareceu nos relatos míticos que se centrariam nos dois irmãos, homens, Kamé e Kanheru como protagonistas na fundação do mundo. Logo Tupé será incorporado às narrativas entendido como “Deus”, o criador do universo. Rogério Rosa (2014, p. 336) traz um depoimento interessante de Augusto Opê da Silva que em dezembro de 1996 lhe comentou que para eles Deus era chamado de Topéfi, *fi* é no idioma kaingang o sufixo correspondente ao feminino, então literalmente Topéfi pode ser traduzido como “deusa”.

Meu pai contava história pra mim que pra nós mesmo o Deus é Topéfi, seria a mãe de Jesus, não era Jesus pelo que eu entendia. O pai nunca falou assim de Jesus, ele falava Topéfi, então depois eu fiquei pensando, ‘então era a mãe de Jesus’. Eles não diziam que Deus era um homem, eles confiam mais na Deusa.

As menções a Topéfi⁵²⁰ e à “velha” que sai do buraco no chão ressaltam uma presença feminina na origem dos Kaingang e na sua constituição enquanto sociedade. Uma presença que foi apagada, ou abafada, com o surgimento e a consolidação da matriz de dominação colonial-patriarcal originada na colonização europeia. Da mesma maneira que as mulheres se “ausentaram” da história oficial, elas desaparecem das narrativas míticas contadas principalmente por homens kaingang e outros homens pesquisadores. Assim, o trabalho desenvolvido pelos *kujà* nos processos de recuperação territorial passa também por uma retomada ou, nas palavras de Zulma Palermo (2005), de uma restauração da história, incluindo nela, uma pluralidade de historicidades.

Como já pontuamos, segundo Hill (1988, p. 7), devemos entender os modos de consciência social mítico e histórico como formas complementares de interpretação dos processos sociais. As relações de poder que surgem dos encontros coloniais estão sendo relatadas e expressadas nas narrativas míticas. Da mesma forma que modificam a interpretação e os relatos históricos, os transformam. A história pode surgir da rememoração mas as narrativas míticas também são profundamente atravessadas pelo contexto sócio-histórico no qual elas são (re)narradas ou (re)inventadas e as intenções individuais e coletivas moldam também esses processos criativos. Antes de apresentar os relatos que a *kujà* Iracema e seu sobrinho Maurício Salvador contaram com a intenção que estes sejam ouvidos, lidos e reproduzidos, tanto pelos Kaingang quanto pelos *fóg*, é pertinente detalhar a situação etnográfica e o que levou os dois Kaingang a narrarem estes relatos. Apesar da antropologia estruturalista ter trazido grandes aportes para as ciências humanas no seu tempo, minha intenção aqui é trazer à tona a importância das *kujà*, para a produção de subjetividades através do relato de narrativas míticas, e da sua restauração, nas quais as mulheres, as *kujà* e a floresta aparecem como as personagens centrais. É dessa maneira que entendo aqui as narrativas míticas como resultado da ação política dos Kaingang e especialmente dos *kujà* que geralmente são os guardiãs e narradores dessas histórias, mas também das lideranças e dos jovens que as escutam e passam a atuar no mundo incorporando essas narrativas e tendo-as como referências históricas, “códigos de ética” e expressões dos valores e normas da sociedade.

520 A partir da sua interlocução com Augusto Opê da Silva, Zílio Jãgtÿg e Jorge Kagnãg Garcia, Rogério Rosa (2014, p. 336) entende a noção de Topéfi como uma “espiritualidade da floresta”. No decorrer do capítulo aprofundaremos a associação entre a floresta, o universo feminino e a sabedoria dos *kujà*.

8.1.2 Intencionalidade e ação política no ato de narrar a história

Quer a dimensão política seja explicitada ou não, ela sempre estará presente. João Pacheco de Oliveira (2013, p. 70).

Como ressalta João Pacheco de Oliveira (2015, p. 41), uma ação política não deve ser tratada como uma atualização de estruturas inconscientes, ela é atravessada pela intencionalidade dos seus atores. As narrativas míticas, tanto sua elaboração quanto sua narração, podem ser consideradas como uma forma de ação política e os pesquisadores, antropólogos, historiadores, biólogos, etc., também fazem parte desse processo. Afinal, trata-se de reconhecer a dimensão coetânea do tempo que compartilhamos com nossos interlocutores, como muito bem pontuou Fabian (2013). Tal reconhecimento demanda porém o abandono da objetificação dos “sujeitos de pesquisa” no intuito 1) de realizar uma pesquisa colaborativa que seja útil aos interesses coletivos dos interlocutores, e como consequência 2) reconhecer o interlocutor como um pesquisador com intenções e interesses próprios, individuais e/ou coletivos. Retomando alguns dos apontamentos do nosso primeiro capítulo sobre história kaingang e etnocentrismo, ressaltamos aqui que os indígenas que aceitam participar da construção de uma pesquisa colaborativa com os pesquisadores possuem também suas intenções, deixando-as claras ou não aos pesquisadores. Interpretam assim os pros e contra da pesquisa, nos seus próprios termos, e tentam direcioná-la, na medida do possível em prol dos seus interesses coletivos e/ou individuais. Isso porém não significa que a relação entre os colaboradores indígenas e não indígenas seja plenamente simétrica, trata-se mais da avaliação que os indígenas podem fazer dos benefícios das pesquisas dos que na realidade podem contemplar.

A pesquisadora e *kujà* kaingang, Iracema Gãh Té Nascimento mora desde o fim dos anos oitenta na cidade de Porto Alegre. Desde então, ela, seus parentes e afins mantêm uma relação estreita com os órgãos estatais, assim como com pesquisadores e professores de diversas universidades, entre elas, a UFRGS. Iracema, ao longo dos anos de interações com os *fóg*, conseguiu dar visibilidade ao seu povo e suas lutas. Formou muitos estudantes e professores universitários, participou de inúmeras pesquisas universitárias, congressos acadêmicos, além de importantes reuniões e atos políticos com as grandes lideranças indígenas do país como Ailton Krenak, Raoni ou Davi Kopenawa⁵²¹. Ao longo dos anos, Iracema também se tornou uma grande amiga, tivemos momentos de muita cumplicidade e momentos de desentendimentos, como qualquer relação profunda e sincera. Acredito que mais de vinte anos de relação travada com pesquisadores

521 Para mais detalhes sobre a trajetória de Iracema e sua relação com a universidade veja o pequeno documentário realizado pelo NIT em sua homenagem: <<https://www.youtube.com/watch?v=na1PjmOu7JM&t=2s>> acesso em 26/11/2020.

possibilitou à *kujà* por um lado enxergar e analisar o que podia, e o que não podia esperar dos “intelectuais” e por outro, saber como orientar as pesquisas e transformá-las em ferramentas de legitimação da luta do seu povo, das demandas do seu grupo ou na exigência do reconhecimento do seu trabalho enquanto liderança política e espiritual seja no seio das comunidades indígenas, seja aos olhos das autoridades e da sociedade brasileira. Desse modo, algumas narrativas míticas (re)aparecem no presente da mesma maneira que perspectivas ou elementos históricos passados também podem vir a (re)surgir no intuito de criar ou consolidar uma memória coletiva que seja capaz de produzir formas de ação social orientadas para o futuro. As narrativas míticas são relatadas aos pesquisadores com a intenção de que estas transcendam o espaço da aldeia e sejam reproduzidas tanto nos âmbitos intelectuais, compartilhados com os não indígenas, quanto nos âmbitos intelectuais indígenas, intra e interétnicos. Para me relatar as narrativas que apresentarei a seguir, Iracema teve que pedir autorização para os seus mestres, três *kujà*, a sua *jamré* Marcolina, moradora da TI Votouro, Jorge Kagnãg Garcia e um *kujà* de Santa Catarina que descreveu apenas como “um *kujà* de cabelo longo e grisalho...”. Foi somente após a autorização dos três que ela se dedicou a me relatar essas histórias. Uma vez publicadas e materializadas (transformadas em livro⁵²²), tais narrativas ganharam aos olhos de Iracema um valor intelectual importante, pois, eram histórias narradas por ela e que ela mesma apresentou para seus companheiros *kujà* ganhando assim em legitimidade e reconhecimento nos âmbitos da intelectualidade kaingang. Não estando em Porto Alegre no momento da publicação do livro, fiz chegar para Iracema uns dez exemplares para ela poder difundi-lo. Quando a encontrei, uns meses depois, ao falar do livro, a primeira coisa que me disse foi que ela tinha dado de presente para o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia e sua esposa Maria Constante. Segundo ela, o *kujà* teria olhado e felicitado ela pela história do “*mĩg* que pega o sol”, que conforme ele teria apontado, estava sendo bem relatada no livro.

Enquanto nós, antropólogos, lutamos por forjar nosso nicho nos espaços intelectuais no seio das universidades, nossos parceiros indígenas, também o fazem em outros ambientes. Contudo, como diria Hinson (2000, p. 328), trata-se não de considerar aos narradores como pessoas unidas por prescrição cultural, mas como indivíduos que se enfrentam cotidianamente ao inesperado e ao extraordinário. Existem tensões teóricas, metodológicas, políticas e pessoais nas universidades, mas estas existem também no seio da intelectualidade kaingang, das suas narrativas históricas e no seu universo cosmológico, que também deve ser considerado como um espaço de debate entre

522 Me refiro aqui à primeira edição do livro “Sonhar, Curar, Lutar. Colonialidade, Xamanismo e Cosmopolítica kaingang no Rio Grande do Sul” da minha autoria, publicado primeiramente pela editora Prismas em 2017.

intelectuais, lideranças espirituais e lideranças políticas. Da mesma forma em que existem buscas por reconhecimento e legitimidade nas universidades, essas existem entre os Kaingang e às vezes os antropólogos vêm consolidando a legitimidade de alguns intelectuais e/ou lideranças em detrimento de outros.

Os intelectuais indígenas vêm assim cada vez mais rompendo o molde da estrutura colonial no qual o encontro etnográfico se produz (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013, p. 55), afirmando-se como donos e mentores intelectuais das pesquisas que antropólogos e outros cientistas realizam. Iracema, por exemplo, me comentou que uma nova estudante de arqueologia a tinha buscado para “fazer pesquisa”. A *kujà* já tinha em mente o tipo de trabalho que ia encarregar para esta jovem pesquisadora, Iracema relata: “Eu acho que vou colocá-la lá, no Morro Santana, ver se consegue ajudar pra nós retomar lá.” Segundo Iracema, cada pessoa que vem a trabalhar com ela é responsável por escrever sobre uns aspectos ou temas que ela considera importante. Me deixou entender por exemplo que os trabalhos de Patrícia Carvalho da Rosa (2011) eram dedicados à questões relacionadas à maternidade e o universo mais “íntimo”; que os trabalhos de Ana Elisa de Castro Freitas (2005) precisavam se focar no artesanato; os de Ana Letícia Schweig (2014) dedicados à importância do Morro Santana; e mesmo que ela não tenha comentado, acredito que ela queria me levar nos sendeiros dos *kujà* e da sua importância para a luta pela terra. No ponto de vista de Iracema, são também os pesquisadores não indígenas que se envolvem nas pesquisas dos Kaingang e se tornam assim alvos de “ataques”, tanto de não indígenas, quanto de indígenas contrários às motivações e à elaboração da pesquisa. Assim, em junho de 2018, após a primeira publicação do livro acima mencionado, Iracema realizou um ritual para me proteger da “inveja” e dos “perigos” relacionados a nossos trabalhos. Em uma visita em sua casa no bairro Jardim do Verde na periferia de Porto Alegre, ela cozinhou um *vēnh-kagtã*. Pediu-me para entrar no banheiro e fechar todas as janelas, logo, se encerrou ali comigo e me lavou o cabelo com o remédio enquanto falava com Tupé em kaingang. Kapri, sua filha a auxiliava na tarefa, confirmando que todas as janelas estavam fechadas e ajudando sua mãe a preparar o remédio. As duas mulheres buscavam me fortalecer para que estivesse à altura no enfrentamento das adversidades que se tramariam no nosso caminho, e também, para curar feridas do passado. Aquele ritual marcaria o início da continuidade de uma parceria intelectual entre a *kujà* e eu, na qual seriam incluídos uns meses mais tarde, os amigos do Coletivo Catarse, cujo apoio possibilitaria a Iracema um reencontro com as terras de Paraná, onde cresceu e viveu suas primeiras experiências xamânicas. Além disso, tais experiências expressam a riqueza e a diversidade do campo intelectual kaingang. O ritual de proteção tinha

também como objetivo nos fortalecer enquanto “casal intelectual” diante de outras produções intelectuais kaingang que segundo Iracema, poderiam vir a se opor às nossas. Como em qualquer campo científico, a intelectualidade kaingang, que não se restringe ao universo acadêmico, é atravessada por tensões e disputas entre seus pensadores. Assim, Iracema se apropria das pesquisas e as orienta nos caminhos que para ela são relevantes. Isso, entretanto, não necessariamente apaga a relação de poder estrutural que atravessa a pesquisa, mas, as intenções de Iracema apontam no sentido de reequilibrar a relação, subvertendo tanto os imaginários do pesquisador – que costuma se achar dono da pesquisa – quanto seus interesses ao construir, ela mesma, parte do roteiro da investigação. Quantas vezes a *kujà* brincou me apresentando como “sua secretária”, ou “assistente” e atribuiu o título de “motorista” aos colegas que dirigiam, buscando assim (re)construir uma harmonia entre o pesquisador que deve acompanhar o mentor intelectual da pesquisa.

Reestabelecer o equilíbrio não se restringe no entanto à relação com o pesquisador. Se é verdade que como afirma Gow (2001), a história dos povos indígenas não se reduz à história da expansão colonial europeia, devemos reconhecer que muitas das histórias contadas por eles, inclusive as narrativas míticas, resultam, de uma maneira ou outra, deste mal-encontro colonial. As interpretações das narrativas míticas que são repassadas oralmente, de geração em geração, também se transformam, inclusive o próprio conteúdo pode mudar dependendo do narrador e da sua interpretação dos acontecimentos vividos e/ou lembrados no presente. Estas (re)interpretações podem se articular com certas intenções do narrador que busca em um momento dado, que estas se inscrevam na memória coletiva. Assim, existem visões do mundo atual e intenções em relação a planos de futuro que divergem entre os mesmos Kaingang, como detalhamos no capítulo anterior. A lembrança da história é um ato cheio de significados que se dá no presente. Os mitos e sua (re)produção no presente, ao mesmo tempo em que constituem ou consolidam uma memória coletiva, também buscam legitimar planos de futuro. Entretanto, segundo os autores estruturalistas, o sentido do mito está na sua estrutura. O trabalho do antropólogo residiria então na busca do sentido do mito através da sua comparação com mitos oriundos de outros povos, como ressalta Robert Crépeau:

A significação que dará um ator social a um mito é então uma questão de posição (Pouillon, 1993:52) e relativa a seu acesso a diversos textos que situará no quadro das práticas que conhece e pode invocar para sustentar sua interpretação. O etnólogo que tem acesso aos mitos de várias populações vizinhas poderá muito bem, como o ilustrou abundantemente Claude Lévi-Strauss, situar um motivo numa sequência, assinalar-lhe uma origem, ilustrar suas transformações e, se fazendo, escapar às armadilhas da significação para aceder ao sentido, ou seja, à intertextualidade sem fronteira, libertada das exigências

pragmáticas locais às quais são confrontados os informadores do etnólogo (CRÉPEAU, 1994, p. 12).⁵²³

Segundo Crépeau e Lévi-Strauss, os etnólogos teriam que se afastar da significação – ou seja, do sentido que os indígenas dão a suas histórias e das suas interpretações – para encontrar o sentido verdadeiro do mito. Somente alguém “exterior”, “objetivo”, “distanciado” das próprias narrações teria a capacidade de extrair a “essência” do mito e seu sentido profundo. Sem dúvida, os aportes do estruturalismo para a antropologia foram consequentes e devem, hoje, ser valorizados como produções no seu tempo, em um contexto de busca da legitimação das ciências sociais. Hoje, o contexto é outro, e acredito que, como ressalta João Pacheco de Oliveira (2013, p. 67): “Trabalhar, nesse caso, de forma científica não é pretender dissolver-se na enunciação de uma categoria ou lei geral, mas ser capaz de recuperar a singularidade e originalidade da experiência de pesquisa.” A experiência singular de pesquisa permite a elaboração de conhecimento que parte, como ressalta Rappaport (2007, p. 201) de uma co-teorização que: “proporciona tanto a nossos interlocutores quanto a nós mesmos novas ferramentas conceptuais para dar sentido às realidades contemporâneas”. A autora entende a co-teorização como: “a produção coletiva de veículos conceptuais que retomam tanto a um corpo de teorias antropológicas como aos conceitos desenvolvidos pelos nossos interlocutores.” (RAPPAPORT, 2007, p. 204). Assim, uma teoria que busque entender ou conceitualizar o sentido das narrativas históricas e míticas não pode se construir à margem da produção intelectual (de histórias, mas também dos seus significados e interpretações) dos seus próprios narradores.

Os textos que apresentaremos a seguir são o resultado de um trabalho de campo colaborativo, que, a partir de textos “escritos-falados a dois” (LEJEUNE, 1980; ALBERT, 2016) e de um exercício de co-teorização, procuram abordar os relatos histórico-míticos enxergando-os como ferramentas subversivas da colonialidade. As três narrativas que detalharemos a seguir fazem referência a fatos históricos: Os eclipses, a origem da araucária e o nascimento da primeira *kujà*. Veremos que os três relatos convergem ao ressaltar a importância da floresta e das mulheres para a continuidade da vida dos Kaingang e a da humanidade como um todo, e que se conectam

523 Tradução da autora. No texto original : « La signification que donnera un acteur social à un mythe est donc affaire de position (Pouillon, 1993: 52) et relative à son accès à divers textes qu'il situera dans le cadre des pratiques qu'il connaît et peut invoquer à l'appui de son interprétation. L'ethnologue qui a accès aux mythes de plusieurs populations voisines pourra fort bien, comme l'a illustré abondamment Claude Lévi-Strauss, situer un motif dans une suite, lui assigner une origine, illustrer ses transformations et, ce faisant, échapper aux écueils de la signification pour accéder au sens, c'est-à-dire à une intertextualité sans frontière, libérée des exigences pragmatiques locales auxquelles sont confrontés les informateurs de l'ethnologue. »

diretamente com os processos recentes de recuperação territorial que mencionamos no capítulo anterior. Essas narrativas, que foram (re)inventadas ou (re)interpretadas pelos seus narradores produzem novas subjetividades que se enraízam na ideia de defesa da floresta, da visibilidade e da importância das mulheres. É nesse sentido que enxergamos tais narrativas como uma forma de ação política decolonial. É a partir de uma linguagem histórica própria que os pensadores kaingang tecem novos significados históricos e culturais que buscam romper com a retórica da modernidade. Os três relatos a seguir apontam à decolonialidade do poder na medida em que, por um lado, se expressam a partir de uma linguagem que foge da racionalidade moderna-ocidental e assim, proporcionam um “desprendimento epistêmico” do sistema colonial-moderno (QUIJANO, 1992); e, por outro, se desdobram em uma mensagem política que se contrapõe à mensagem civilizatória do desenvolvimento e do progresso. Vejamos agora as três narrativas.

8.2 O *mĩg* que pega o sol: Um aviso sobre o fim do mundo

Este relato é a explicação kaingang ao que os *fóg* chamam de eclipse. Os eclipses, para Iracema Gãh Té, são produzidos pela onça, *mĩg*, que, descontente, rouba o sol com a finalidade de deixar a humanidade na escuridão. A *kujà* relata o primeiro dia em que ela viu o *mĩg* roubando o sol. Foi na Terra Indígena Nonoai quando ainda era muito jovem:

Um dia estava em Nonoai, nos jogos, era umas dez da manhã, e estávamos brincando fora quando vimos garras se aproximando do sol. Eram as garras do *mĩg*, da nossa onça. O *mĩg* se aproximou bem perto do sol, nós todos vimos ele se aproximar, e ele o capturou. Ele capturou o sol e ficamos todos na escuridão. Daí nós, as mulheres, acendemos um fogo no chão, e os troncos velhos, os nossos antigos, pediram aos Kaingang da marca comprida, aos *kamé*, para pegar seus arcos e flechas, pediram para eles acenderem a ponta da flecha no fogo e atirar do lado do sol que tinha desaparecido. Ao mesmo tempo, chamaram todas as mulheres e as crianças para dançar com os chocalhos, para que o *mĩg* devolvesse o sol, senão nós iríamos ficar na escuridão para sempre. Foi somente quatro horas mais tarde que ele reapareceu. Nós conhecemos essa história em kaingang dos nossos avós, eles contavam assim: “*mĩg tá rõn mõny kã korèg ty nín kã eng ãh dó tá ty tu pé nu ty*”⁵²⁴.” (Iracema Nascimento, fevereiro de 2017, Porto Alegre).

Um caso similar foi registrado pela antropóloga Juracilda Veiga (2000, p. 108) quando ela pesquisou nas Terras Indígenas kaingang do Paraná:

No Paraná, me contaram que durante esses fenômenos [eclipses], que os cachorros latem como se estivessem acuando o tigre e os Kaingang atiravam flechas para matar esses seres que poderiam devorar o sol e a lua, o que ocasionaria o fim da vida na terra. Uma pessoa do Ivaí afirmou que, quando ocorreu um eclipse, na sua infância, seu pai deu um tiro de revólver; com isso, em pouco tempo, começou a clarear.

524 Iracema traduz essas palavras da seguinte forma: “Essa história é conhecimento dos Kaingang que os *fóg* chamam de eclipse, seria um desastre para o ser humano, por isso que os Kaingang fazem de tudo para não acontecer”.



Desenho 1. O mĩg pegando o sol, fevereiro de 2017 - Kapri, filha de Iracema

Nos dois relatos, o eclipse é provocado por um (ou vários) seres extra-humanos (a onça, *mĩg*) que busca deixar a humanidade na escuridão. Da mesma maneira, nos dois relatos, são os Kaingang que salvam a humanidade de uma catástrofe, pois são eles que atiram flechas em direção ao sol para libertá-lo das garras da onça (ou com um revólver no relato de Ivaí) que, coibida, solta o sol. Nos dois relatos, os Kaingang aparecem como os únicos possíveis salvadores da humanidade, pois, sem a atuação deles (e no relato de Iracema, sem a atuação dos Kaingang pertencendo à metade cosmológica *kamê*), o mundo ficaria na escuridão para sempre.

A explicação da *kujà* em relação ao “porquê” da ação exterminadora do tigre, encontra-se na destruição de Gá, a terra, por parte dos *fóg*. Assim, à minha pergunta: “Porque a onça rouba o sol?”, a *kujà* me respondeu:

Por causa da injustiça. Quer dizer, porque o sol é quem ilumina os dias, é ele quem mostra as riquezas da terra, como os minerais. Ele [o *mĩg*] está vendo que os *fóg* estão tirando tudo da terra e destruindo tudo, e ele quer impedir isso. Mas, se ele não devolvesse o sol, então iríamos todos ser extintos, por isso que os guerreiros *kamê* tiveram que atirar a flecha de fogo do lado do sol, para o *mĩg* soltá-lo. Eu sei que os *fóg* chamam isso de “eclipse”, mas para nós, cada vez que acontece, é porque o tigre pula e pega o sol. Ele faz isso porque está triste, por causa de todas as injustiças, por causa que nossa terra, Gá, está sendo destruída. (Iracema Nascimento, fevereiro de 2017).

O que me parece relevante neste relato são os significados que a *kujà* dá tanto ao fato da onça roubar o sol quanto ao papel social que lhe é atribuído. Em outras histórias kaingang, o *mĩg* é visto como um ser que tem muita força e que é temido pelo resto dos animais, mas que sempre se deixa enganar pela inteligência de *kajër*, o macaco. Na “história da roça do tigre e do macaco”⁵²⁵, o macaco convida o tigre para fazer uma roça e termina enganando o tigre:

O macaco disse para o tigre: “compadre, vamos a fazer uma roça.” Pegaram as foices e se foram. Mas o macaco tinha medo do tigre pois ele era bravo. Roçando, o macaco ia se cuidando do tigre. Mas o tigre era bobo, ele não sabia pensar e não sabia da força que ele tinha e o macaco sabia disso. Então, o macaco resolveu mentir para ele e disse: “compadre, quando eu vou caçar, eu faço assim, eu mato o tigre e eu levo para meus filhos comerem.” O tigre disse para o macaco: “Então você é valente, compadre”. O macaco respondeu: “Sou, sim e ninguém pode comigo.” Então fizeram o roçado e um tempo depois secou a roça de milho. Mas, como o macaco tinha medo do tigre, como ia colher o milho? Pois o tigre estava cuidando. O macaco ia à roça com muito cuidado, tirava duas espigas e trepava numa árvore para comer. Quando o tigre chegava na roça, o macaco estava lá em cima comendo o milho e o tigre ficava furioso. Daí, o macaco pensou em trazer um cavalo morto para roça e mandou os corvos cuidarem para ele. O macaco disse para os corvos: “Se o compadre tigre vier aqui, vocês começam a voar por cima dele, ele não pode fazer nada porque vocês estão no alto. Assim, ele vai ficar com medo e vai correr.” E ele fez conforme tinha planejado. Horas depois, o tigre chegou e o macaco estava trepado. O tigre nem havia percebido a estratégia do macaco. O tigre chegou ao lugar e quando menos esperava, os corvos começaram a voar, pó, pó, pó, pó. O tigre começou a correr em disparada e ainda o macaco gritou: “corra compadre que eles vão te

525 Ver: “a história da roça do macaco e do tigre. Histórias Kaingang” sob a direção de Karine Emerich. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RGQ_AqPw29Q&t=191s> acesso em 14/08/2020.

pegar.” Então o macaco convidou seus amigos para colher o milho. (Retirado do vídeo: “Histórias Kaingang”, 2013).

Porém, como vimos no capítulo 1, outros registros indicam que, ao contrário, o tigre, *mĩg*, seria dotado de uma conotação positiva no pensamento kaingang (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 71). Esse mesmo autor também registra que:

Quando pintam [os Kaingang] sua pele amarela com manchas ou listas negras para a luta, entendem que também na aparência se assemelham bastante ao jaguar, e o alarido que fazem no ataque soa quase como o grunhido surdo da onça quando está sobre a presa. Tudo isto não é absolutamente simbólico; levam tão a sério seu parentesco com o jaguar que, naquelas pessoas que eles mesmos denominam de mive “aquele que vê jaguares”, estas ideias degeneram em uma forma peculiar de perturbação mental. Este vidente, que se desenvolve a partir do mi-ñanti “aquele que sonha com jaguares”, crê-se amado pela “filha do senhor dos jaguares” (mi-g-tan-fi), isola-se de todos os parentes e companheiros, e perambula solitário e selvagem pela mata até que lhes vêm alucinações em que um jaguar lhe indica o caminho até a jovem onça. (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 118)

No xamanismo kaingang, o *mĩg*, é um dos mais poderosos *jãgré* dos *kujá*. O *jãgré* é quem antecipa os acontecimentos, é quem guia, direciona e auxilia o *kujá* que se encontra com ele em sonhos, *ñanti* ou *vẽnh-péti* no processo de cura das pessoas ou de adivinhação do futuro. Por um lado, temos representações do *mĩg* com uma conotação positiva, o animal que se teme, mas se respeita, e no qual se espelha, e, por outro, uma representação do jaguar como um animal forte, mas estúpido. Podemos intuir que essa última representação resulta de uma influência da cosmologia guarani com a qual os Kaingang tiveram bastante contato. Segundo Nimuendajú (1993, p. 71), os Guarani concebem o jaguar como: “A personificação do mal, da força bruta e estúpida, temível, porém sempre vencido e ridicularizado por qualquer fraco que dispõe de mais espírito de que ele.” Na “história da roça do macaco e do tigre”, o tigre é ridicularizado pela inteligência do macaco. Assim, o papel assumido pelo *mĩg* nas histórias kaingang varia e até se contradiz. Na história do *mĩg* que pega o sol, o *mĩg* pode provocar o “fim da humanidade”. Pois, se ele conseguir roubar o sol, não tem mais vida em Gá. Essa história poderia ser interpretada de diversas maneiras, o *mĩg* poderia, de fato, adotar diversas posições, resultantes das próprias historicidades e intenções dos narradores. No caso da interpretação atual da *kujá* Iracema, o *mĩg* denuncia a destruição de Gá por parte dos *fóg* que, segundo ela, não sabem cuidar da Terra. Perdendo a esperança, o *mĩg* não vê outra solução que não seja a morte coletiva, o fim da humanidade. Quintero (2015a, p. 241) aponta a que o mito se constitui como: “o apoio narrativo das crenças de um grupo, na medida na qual a história que narra tem um sentido resolutório para algum dos conflitos internos.” Nesse sentido, o relato mítico permitiria “resolver” uma situação problemática vivida no interior da sociedade ou em relação às outras. O relato trazido por Iracema alerta sobre a devastação da floresta e a pilhagem

dos minerais de parte dos não indígenas. Descontente com a atuação destes últimos, o *mĩg* está disposto a deixar a humanidade morrer. A explicação dada à atuação do *mĩg* pela *kujà* busca interpelar os ouvintes, sejam estes seus parentes, sejam os não indígenas, em relação à destruição da terra. Mas, os Kaingang aparecem no relato como os salvadores da humanidade. Ao impedirem o *mĩg* de ficar com o sol, dão uma nova possibilidade à humanidade. Assim, no relato, são os Kaingang que controlam o futuro. Eles têm duas possibilidades: deixar o *mĩg* extinguir a humanidade, ou, impedi-lo de roubar o sol e salvá-la. Como ressaltamos, mesmo que no relato de Iracema, a intencionalidade do *mĩg*, seja relacionada diretamente com a devastação da Terra, nos dois relatos os Kaingang se empenham em resgatar o sol das garras do tigre, salvando assim os humanos e os animais de uma possível extinção.

Assim, no relato de Iracema, os Kaingang são os únicos que têm o poder de salvar aos não indígenas dos seus próprios erros. Aparece aqui então, uma subversão da ordem histórica imposta e do etnocentrismo. Da mesma forma que vimos no capítulo 1, os Kaingang mostram-se protagonistas e detentores do futuro, inclusive do da humanidade como um todo. São eles que estão ao centro do universo e são suas ações que podem mudar o rumo dos acontecimentos. São assim encarregados de convencer e juntar o resto da humanidade na luta comum de proteção da floresta, seguindo a alerta dada pelo *mĩg*, o mais poderoso dos *jãgré*. É aqui onde reside o sentido político do relato narrado pela *kujà*. A sua mensagem é uma interpretação da situação histórica e atual da destruição da Terra e, orientando para as mudanças, aponta à necessidade dos Kaingang e dos *fóg* se juntarem para acabar com esta devastação. Enraizado no universo cosmológico kaingang, o relato de Iracema expressa o desejo de uma aliança entre os Kaingang e os *fóg* para salvar a floresta e a humanidade. Nesse sentido, como ressalta Sahlins (2006, p. 19), podemos afirmar que não é a cultura que determina a história, mas que apenas a organiza. Os significados que Iracema dá à história narrada por seus avós são significados inscritos no contexto histórico mais ou menos recente e ela denuncia o desmatamento, o uso de veneno e, de maneira mais geral, o afastamento dos humanos do seu entorno. O relato mítico encontra um significado resolutório a partir desta possível aliança entre os não indígenas e os Kaingang, sendo essa a única maneira de salvar à humanidade, pois se a humanidade segue com a destruição de Gá, o *mĩg* voltará a roubar o sol.

Outro recado dado pela narrativa é a associação entre “humanidade” e “floresta”. Implicitamente, lê-se na interpretação da *kujà* que, sem floresta, os humanos não podem viver. Sendo assim, a mensagem ressalta e que a única forma de salvar a humanidade é proteger *nãñ*, a floresta. Algo que abordamos no capítulo anterior, através dos ensinamentos dos *kujà* durante e após

os processos de recuperação territorial. Assim, a história se dirige tanto aos *fóg* – que precisam ser conscientizados de uma possível extinção da humanidade, devida à sua atuação predatória com o ambiente – quanto aos Kaingang – que precisam “mostrar o caminho certo” para os *fóg* aprenderem a tratar de forma diferente à Gá. Através do relato e da sua interpretação pela *kujà*, vemos que a sobrevivência da humanidade só é possível a partir do momento no qual se reconhece que os humanos formam parte da natureza e que, sendo parte dela, devem deixar de tratá-la como um objeto entregue ao seu serviço. A permanência da possibilidade de que novos eclipses apareçam ressalta que o perigo de extinção da humanidade está sempre latente. A cólera do *mĩg* pode voltar a aparecer e existe a possibilidade de que os Kaingang, resignados, deixem o *mĩg* extinguir o planeta Terra. A mensagem expressada pelo relato mítico trazido pela *kujà* é profundamente política. Avisa os *fóg* que se não mudarem seu comportamento e sua relação com a terra, eles mesmos não sobreviverão. Dessa maneira, a história do *mĩg* que pega o sol é uma mensagem de conscientização e mobilização social dirigida aos *fóg*, mas também e talvez sobretudo aos Kaingang considerados como os detentores das soluções para escapar ao fim do mundo.

O próximo relato que apresentarei foi relatado por Maurício Salvador, cacique da retomada Konhún Mág em uma mensagem de Whatsapp para o historiador Guilherme Maffei em meados de 2020. Fala da origem da araucária e particularmente da árvore que reina no território de Konhún Mág, território em processo de recuperação.

8.3 Kÿsá e Krin Jê: A araucária e a gralha azul de Konhún Mág

Este relato nos foi apresentado em maio de 2020 via uma mensagem de Whatsapp quando Guilherme Maffei, graduado em história, Maurício Salvador e eu estávamos cogitando a elaboração de uma artigo mais acadêmico relacionado à retomada kaingang de Konhún Mág em Canela (RS). Segue a narrativa redigida no celular por Maurício e enviada pelo mesmo em uma mensagem de Whatsapp:

Essas terras KAINANG eram conhecidos como KONHÚN MÁG (Erva grande) havia uma pequena aldeia com poucos membros e a maioria eram mulheres e os poucos homens já tinham suas companheiras...entre as mulheres solteiras havia uma conhecida por KÝSÁ (Lua). Ela era a índia mais linda da aldeia, por isso era teimosa e orgulhosa de sua beleza... as outras índias aconselhavam ela mudar e ser mais simples e humilde. Todas as noites KÝSÁ olhava para o céu e admirava muito às estrelas, com milhões de estrelas ela escolheu a mais brilhante da noite e fez deste o seu namorado dando a ele o nome de KRĪN JÊ (Estrela cadente). Com o passar dos anos KÝSÁ continuava com suas atitudes e não mudava só piorava. Suas amigas perguntaram a ela o que faria ela mudar e ela respondeu que ela só mudaria se KRĪN JÊ descesse do céu para se casar com ela. Em uma noite ela olhando para o céu observou uma estrela caindo e lembrou o que falou pra às amigas dela... e fez esse pedido, após isso o seu namorado desapareceu no céu... Na manhã seguinte chega na aldeia um senhor que tinha o dobro da idade de KÝSÁ veio

perguntando por ela... então ela foi ao encontro do senhor e perguntou o que ele queria com ela... então ele respondeu: “eu sou KRĪN JĒ, desci do céu para casar com você... não era isso o que você queria?”, disse o pobre senhor... Ela ficou muito brava e começou a julgar e dizer coisas muito ruins para o senhor que ficou muito triste e fugiu para dentro da mata. Depois de um tempo, KÝSĀ pensou em tudo nas noites em que falava com KRĪN JĒ e suas amigas diziam pra ela que ela não devia ter feito isso, então ela foi à procura do senhor para pedir desculpas por ter feito aquilo com ele, procurando e procurando mais não encontrava. Quando ela subiu o morro mais alto das terras, encontrou KRĪN JĒ triste e chorando... ela pediu desculpas, mas ele disse: “tereí que partir”, pois seu amor foi negado e seu coração partido... e nesse momento, no por do sol o senhor virou em luz e voltou à sua juventude, apareceu pra ela como o índio mais lindo, forte e corajoso das terras, então ela impressionada se arrependeu de tudo e disse que se ele perdoasse e ficasse com ela, prometeu que mudaria tudo, que nunca deixaria ele sozinho sofrendo e ajudaria até o FIM... No último raio da luz do Sol que passava pelo corpo de KRĪN JĒ, transformou ele no primeiro PINHEIRO ARAUCÁRIA mais grande e alto das terras KONHÚN MÁG em cima do morro. Vendo aquilo KÝSĀ ficou muito triste, e chorando ao pé do PINHEIRO, e sofrendo, ela lembrou de sua promessa a KRĪN JĒ... então ela virou-se em luz e transformou-se na mais linda GRALHA AZUL... e até hoje dizem que a KÝSĀ voa até o PINHEIRO mais grande e alto no morro.... pra ficar juntos e pegar suas sementes pra plantar, cumprindo a promessa dela!!!! (Relato de Maurício Salvador, enviado por Whatsapp em maio de 2020).

Neste relato, Kýsã, uma mulher kaingang muito bonita se apaixona por Krĩn Jê, uma estrela que acaba por descer do céu sob a aparência de um homem velho, o que decepciona a linda jovem kaingang. O homem foge dentro da mata. Kýsã, aconselhada por suas companheiras, se arrepende e sobe na ponta do morro mais alto atrás de Krĩn Jê que, ferido, não pode ficar com Kýsã. Primeiramente Krĩn Jê recobra a juventude o que fez Kýsã se arrepende ainda mais, mas, Krĩn Jê desaparece num raio de luz e se transforma no primeiro pinheiro araucária das terras de Konhún Mág. Triste, Kýsã fica sentada chorando no pé da árvore até que, ela também se transforma. Toma a aparência de uma gralha azul, a mais linda da região. É assim que ela consegue concretizar e manter seu amor com Krĩn Jê, pegando os frutos da araucária para espalhá-los pelos campos e florestas de Konhún Mág. A jovem possibilita assim o crescimento das florestas de araucária na região.

Esta linda história relata a origem das araucárias no território Konhún Mág, que hoje está sendo recuperado pelos Kaingang. O contexto no qual este relato foi narrado aos pesquisadores relaciona-se diretamente com o processo de retomada do território, mas também, da história. No capítulo anterior detalhamos a importância das araucárias na (re)construção do território, da identidade e das práticas de vida que se desprendem da colonialidade. O relato de Maurício vem aqui enraizar a história kaingang neste processo. A araucária assim como a gralha, responsável pela sua multiplicação, são antigos seres humanos que por causa da atitude da jovem que julga Krĩn Jê por sua idade tomam outra aparência. Vemos assim que para os narradores, as árvores e os animais podem ser antigos humanos e devem ser tratados com o mesmo respeito. Além disso, esta narrativa

nos traz a história da origem do pinheiro araucária na região de Canela, o que ressalta que as araucárias, assim como os Kaingang têm uma história de vida, uma trajetória e um motivo para estar. Desconheço se alguma vez esta história, ou uma versão parecida, fora narrada e logo, escrita no papel. Entretanto, uma história um tanto parecida aparece no TCC de Samuel de Souza, mbya guarani e graduado em gestão ambiental. Trata-se da história do Urutau (2015, p. 12-25)⁵²⁶. É a história de duas irmãs guarani Para'í e Kerexu, a primeira bonita e a outra feia. Após a morte do seu pai que mantinha as roças, caçava e buscava alimentos, as moças devem encontrar uma solução para sobreviver. Para'í, perto do rio, reza, e do céu desce Tainaka, uma antiga estrela, tomando a aparência de um homem velho. A jovem bonita o leva para aldeia onde todo mundo ri da aparência do homem, assim, Para'í o rechaça, mas, sua irmã Kerexu decide casar com ele. Após um tempo, Tainaka se transforma em um homem jovem e bonito o que desperta a inveja de Para'í que se arrepende e quer então casar com ele. Mas, Tainaka se nega e leva Kerexu para sua morada lá no céu. Para'í, ela, se transforma em um pássaro feio chamado urutau que fica nos troncos das árvores olhando para o céu na esperança que Tainaka volte para buscá-la.

Nas duas histórias, a mulher bonita se engana com as aparências dos homens velhos que elas desprezam a primeira vista. Como apontamos anteriormente, as narrativas míticas e históricas constroem subjetividades, e tanto a narrativa kaingang quanto a guarani lembram ao seu povo que as pessoas mais velhas devem ser respeitadas, que os jovens, e principalmente as mulheres, devem ser capazes de ver para além da aparência. Isso se corrobora nas palavras de Maurício Salvador que, como analisamos no capítulo anterior, enxerga as retomadas como uma possibilidade de (re)construção das relações sociais a partir do conhecimento e dos ensinamentos dos *kofá*. Entretanto, na história kaingang, me parece que mais do que se criticar a atitude “ímoral” de Kýsã em relação a Krĩn Jê – pois eles terminam juntos – ressalta-se a condição humana das araucárias e das gralhas que as espalham. A história da araucária vem assim afirmando a história dos Kaingang no território recuperado. As primeiras araucárias são originadas na união de um ser extra-humano (uma estrela que logo toma uma aparência humana e depois se transforma em araucária) com uma mulher kaingang, Kýsã, que logo se transforma em gralha azul. Esta história corrobora a relação histórica dos Kaingang e das araucárias, sendo estas últimas originadas na atitude e atuação imperfeita da mulher mais bonita da aldeia. Efetivamente, se Kýsã não tivesse rechaçado em um primeiro momento Krĩn Jê, ele nunca teria se transformando em araucária, porém, é o arrependimento de Kýsã que possibilita sua transformação em gralha azul e assim a multiplicação

526 Agradeço a Rogério Rosa pela referência.

das araucárias pelo território. Sendo assim, vemos o papel importante, fundamental, das mulheres na história kaingang, um papel que tem-se destacado mais recentemente e cujos fundamentos histórico-míticos precisam ser abordados de forma detalhada, já que, como ressaltamos anteriormente, o resgate do passado, seja este narrado a partir de uma linguagem mítica ou não, enraizado no tempo antigo *vãsy*, ou na história colonial, expressa mais os desejos de mudança e transformação social que nostalgia e saudades (IORIS, 2011). No relato mítico que apresentaremos a seguir, é o universo feminino kaingang que é (re)valorizado. Veremos a partir dele, como o xamanismo nasce do poder das mulheres e da força da floresta.

8.4 A história da primeira *kujà*

Esse relato foi trazido pela *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento em fevereiro de 2017 enquanto lhe perguntei sobre o poder das mulheres antigamente, na sociedade kaingang⁵²⁷:

Foi do pai do mato, Kakawej, que nasceu a primeira *kujà* kaingang. Kakawej é uma árvore de tronco largo e grosso, seus ramos são da cor da terra e suas folhas são verdes profundo. Ele tem flores alaranjadas e amarelas que crescem do lado onde o sol nasce, e flores azuis, elas são mais escuras e crescem do lado onde o sol foge, do lado de onde a lua nasce. Kakawej é uma árvore que cresce somente no meio do mato fechado, sempre rodeado por *fág*, a araucária, *mũ*, a jabuticaba, e *pẽnva*, a guabiroba.

Numa noite estrelada, os bichinhos todos começaram a gritar e nossos antepassados acordaram e chegaram até Kakawej, onde contemplaram, sem palavras, o nascimento da primeira *kujà*. De Kakawej, nasceu uma mulher com a pele da cor da terra e com o cabelo preto do tamanho do seu corpo. Como era de noite, todos os animais estavam na volta da árvore, as flores laranjas e azuis brilhavam, os pássaros se deslizavam debaixo dos seus ramos respeitados por todos os animais. “*Ka ta fi fy nhã*”. “A árvore está chorando por ela”, dizem nossos antepassados, porque das folhas de Kakawej cai a chuva que benze todos os seres.

A mulher saiu de Kakawej, ficou parada um tempo do lado do sol e conversou com o tigre, *mĩg*, com o leão baio, *jakũnh*, com os pássaros, *sẽst*, logo circulou do lado onde o sol foge e conversou com os outros animais, com a pantera, o pica-pau e as abelhas. Depois ela passou atrás de Kakawej e na sua frente. Ela fez um círculo, o mesmo círculo que hoje nós fazemos nas nossas danças. Nenhum dos nossos antepassados precisou falar com ela, era seu corpo quem falava. Os nossos antepassados ficaram olhando para ela em silêncio até ela sumir no meio do mato.

Umás duas semanas depois, uma mulher kaingang, uma das minhas antepassadas, sonhou e acordou desesperadamente do lado do seu marido. No sonho, a mulher que saiu de Kakawej estava chamando ela acima do rio: “Vem!” A *kujà* estava com os remédios de ervas *vẽnh-kagtã* na mão na beira do rio convidando a mulher a chegar perto dela. O marido foi junto com sua esposa até o rio e encontraram a *kujà* de cabelo preto e comprido, sem um pelo no corpo. A *kujà* mostrou o remédio *vẽnh-kagtã* para o casal, e sem dizer uma palavra, esmagou na sua mão a folha, jogou sua mão na água e somente com seus gestos ela ensinou a mulher a tomar banho de ervas. Mostrou para a mulher três folhas que somente ela poderia usar, apontou com o dedo para três bichos: o leão, o tigre e a águia, eles três iam ser seus *jãgré*. Após isso, ela bateu três vezes as palmas e olhou para o marido da mulher indicando para ele que era hora dele ir embora. A mulher estava se tornando uma *kujà* e nunca mais poderia ter marido.

Até há pouco tempo, Kakawej existia em Nonoai, foi nessa árvore que meu avô me levava. Kakawej tem, dentro dele, um buraco, esse é o buraco de onde saiu nossa primeira *kujà*.

527 Mencionei pela primeira vez esse relato em: (MARÉCHAL, 2019a, p.121-123).

Nesse buraco é onde nós tratávamos os nossos parentes atingidos por doenças terríveis.
(Relato de Iracema Gãh Té Nascimento, contando a história que seus avós contaram para ela. Fevereiro de 2017.)



Desenho 2. A primeira *kujá*, fevereiro de 2017 - Carolaine Carvalho, sobrinha de Iracema.

Ao contrário da história do *mĩg* que pega o sol, desconheço outra versão da história da primeira *kujà*. Este relato, acompanhado pelo desenho da sobrinha da *kujà* faz referência a elementos importantes oriundos da cosmologia kaingang. Entre estes, podemos ressaltar a dualidade e complementariedade entre os seres *kamé* e *kanheru-kré*, presentes no relato como no desenho, com suas marcas, lugares e cores respectivas.⁵²⁸ A primeira *kujà*, embora tenha a pele “cor da terra”, nasce de uma árvore cujo nome é *Kakawej*, o buraco que ela deixa ao nascer é utilizado até hoje para curar o pessoal muito doente. Esse pequeno detalhe dá a entender que um dos dons principais da *kujà* será o dom da cura. O meio de comunicação da primeira *kujà* para repassar seus conhecimentos é o sonho como indicado pelo começo do processo de iniciação da mulher kaingang com a primeira *kujà*. Tendo sua primeira visão, a iniciada ocorre até o rio (lugar que ela viu no seu sonho), acompanhada por seu marido que é convidado a se retirar por um simples gesto de braço da primeira *kujà*. No rio, a *kujà* mostra, em silêncio, à iniciada os remédios (*věnh-kagtã*) que ela tem de conhecer e lhe apresenta seus três *jãgré* (leão baio, tigre e águia).

A jovem iniciada, embora esteja casada, deve abandonar o marido para seguir se tornando uma *kujà*. A complexa relação matrimonial dos *kujà* foi também registrada por vários etnólogos que estudaram o complexo xamânico kaingang e que ressaltaram a existência de um casamento mítico entre o *kujà* e seu *jãgré* (CRÉPEAU, 2000; ROSA, R., 2005a, 2006, 2011). Muitas antropólogas ressaltam que o feminino ocupa uma posição fundamental entre os Kaingang nas suas práticas sociopolíticas (CARVALHO ROSA, 2011; SCHILD, 2016; SAGÁS, 2017). A narrativa da primeira *kujà* respalda tal afirmação enraizando na história kaingang o papel protagonista das mulheres no xamanismo. Além disso, na narrativa aqui apresentada, notamos que as mulheres são as primeiras detentoras dos saberes xamânicos.

528 Marca comprida, cor clara e posição leste (onde o sol se levanta) para *kamé*; marca redonda, cor escura, posição oeste (onde o sol foge) para *kanheru-kré*.

8.4.1 As mulheres e a floresta: Despatriarcalizar para descolonizar⁵²⁹

Embora este relato esteja se referindo a um passado ancestral, ao tempo dos antigos, *vãsy*, esta história visa a transformação do presente e do futuro. Está inscrita em um contexto econômico, político, social e histórico específico e a decisão de trazê-la para o público (indígena e não indígena) neste momento é também o resultado: 1) de influências deste contexto, 2) de desejos de mudanças nas subjetividades, visões de mundo e na sociedade tanto dos Kaingang quanto dos não indígenas. É este entrelaçamento que, ao meu ver, impulsiona Iracema a narrar esta história neste determinado momento.

Há alguns anos já, a política oficial através da atuação dos partidos políticos e “fóruns sociais” têm colocado em relevo o papel da agência da mulher na conquista dos seus direitos. Os movimentos sociais trouxeram para dentro do Estado pautas feministas que tiveram como objetivos principais sensibilizar a sociedade para a redução das violências contra as mulheres⁵³⁰ assim como dar mais visibilidade às mulheres na cena política⁵³¹. A agenda indigenista não escapou a essa pauta e durante os últimos anos surgiram inumeráveis encontros de mulheres indígenas e novos coletivos que apelaram ao “empoderamento” das mulheres dentro e fora das suas comunidades.

É atravessado por este contexto social que surge a história da primeira *kujà* e que começa a ser falada, escrita e difundida entre os Kaingang e outros interessados na sua cultura. Como ressaltamos anteriormente, a *kujà* Iracema Nascimento é conhecida, e reconhecida como liderança política e espiritual na região de Porto Alegre. Ela mora na periferia da cidade e dá aula no seio da UFRGS, através do projeto “Saberes Indígenas na Escola” organizado por pesquisadores e professores da Faculdade de Educação (FACED). Assim, atuando nas esferas intelectuais indígenas, ela se constitui como um motor das discussões que permeiam a política indígena, indigenista e também a universitária. O feminismo, ou pelo menos o questionamento do machismo, ganhará um espaço cada vez maior nas conversas e atuação da *kujà* no fio dos anos seguintes. Separara-se do marido e começou a fazer parte do Centro de Referência Afro-Indígena do Rio Grande do Sul que

529 O título faz referência ao título do livro “No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización.” (sd) de Maria Galindo, feminista e militante boliviana da organização “Mujeres Creando”

530 Veja-se, por exemplo, a criação da lei n.º 11.340, conhecida como “Lei Maria da Penha” e sancionada em 2006 que segundo a ementa da lei diz: “Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher.”

531 É de notar que depois do Impeachment que destituiu a ex-presidenta Dilma Rousseff e colocará Michel Temer no seu lugar, e logo com a eleição do atual presidente Jair Bolsonaro, o feminismo do Estado saiu fora da cena e da agenda política. Não podemos deixar porém de considerar que a sensibilização aos direitos das mulheres deixou rastros no seio da sociedade inclusive os movimentos indígenas. Nota-se por exemplo a já mencionada I Marcha das mulheres Indígenas em Brasília em agosto de 2019.

atuava com mulheres que sofrem situações de violência⁵³², participará da I Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília em agosto de 2019 e sempre manteve-se atenta às escolhas sentimentais das suas queridas amigas e irmãs aconselhando-as. Para resumir, Iracema, enquanto *kujà* e enquanto mulher, nos últimos anos, valorizou cada vez mais o papel das mulheres kaingang na sociedade e, me parece que a história da primeira *kujà*, ao mesmo tempo em que fora uma expressão deste desejo de despatriarcalização, também constitui-se como um ponto de partida para prosseguir na elaboração de novas subjetividades que valorizassem o universo feminino e que devolvessem poder e força às mulheres.

Além disso, é de ressaltar que a decisão dos e das *kujà* para “revelar as histórias” se fez, e continua se fazendo, através de todo um processo de debates e discussões em um âmbito interno entre os e as *kujà*. Estas discussões são relacionadas aos perigos que podem ser desencadeados pela exposição de certas histórias. Os e as *kujà* devem então ter muito cuidado, e, se colocarem de acordo para revelá-las, em momentos certos e às pessoas certas. Essas decisões não são herméticas aos contextos sociopolíticos nos quais estão inseridos os Kaingang, ao contrário, esses contextos proporcionam e impulsionam essas discussões. Quando Iracema me relatou a história da primeira *kujà*, ela me afirmou que não tinha mais outra opção, que os *fóg* e os parentes: “tinham que saber para mudar seu comportamento”. Como com a história do *mĩg* que pega o sol, a história da primeira *kujà* é para Iracema, uma maneira de lançar uma alerta para a população no intuito de transformar a sociedade.

Claude Lévi-Strauss (1978) afirmava que a mitologia tinha por finalidade assegurar a certeza que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Neste caso, atrevo-me a dizer que a narrativa mítica da primeira *kujà* tem por finalidade a transformação do futuro em relação ao presente. Se a narrativa faz referências a um passado ancestral, onde se enraíza a cosmologia kaingang, que se expressa notadamente através do dualismo e da complementariedade, ela ecoa também a experiência colonial, e mais especificamente a patriarcalização das relações sociais entre os Kaingang. Conectando passado ancestral, presente e futuro, a narrativa expressa os desejos de mudanças que somente poderiam se efetivar se os Kaingang, e também o resto da sociedade, incorporam, através dessa narrativa, a importância das mulheres e das *kujà* na fundação e na continuidade da sociedade kaingang. Assim, é também no seu poder de subverter os tempos

532 Como mencionamos anteriormente, devido a desencontros políticos muito sérios com a coordenadora do Centro, Iracema e sua família decidiram se retirar em finais de novembro de 2020. Entretanto, Iracema segue sonhando com a possibilidade de algum dia poder coordenar um centro de acolhimento e aconselhamento das mulheres indígenas na cidade de Porto Alegre.

cronológicos que o relato mítico encontra a força para comunicar suas intenções. Dessa maneira, o mito relatado pela *kujà* se (re)significa no contexto histórico-socio-político atual ao mesmo tempo em que se reapropria dele, (re)significando por sua vez a história, o presente e o futuro dos Kaingang.

A história da primeira *kujà* fala de dois elementos fundamentais: das mulheres e do xamanismo. As mulheres são as que dão vida e continuidade ao xamanismo kaingang, ou seja, são elas as detentoras do saber ancestral político-espiritual e dos conhecimentos ligados aos sonhos. Elas são as primeiras a possuir o poder de mediação entre o mundo-aqui (o mundo visível) e o mundo-outro (o mundo invisível). Além de estar na origem dos saberes xamânicos, são suas principais detentoras, pois, os homens foram expulsos pela primeira *kujà* que, de um único movimento de braço, expeliu o marido da primeira iniciada. Embora Rogério Rosa (2005a; 2007; 2011) mencione na realização de uma lista de 92 nomes de *kujà* na qual 60 são homens e 32 são mulheres, o antropólogo também lembra para termos cuidado com esses dados. Existem territórios como a TI Votouro na qual as mulheres *kujà* são maioria e existe a probabilidade que, devido à violência histórica sobre as lideranças espirituais e sobre as mulheres, as *kujà* tenham-se escondido e realizado suas práticas sem afirmar-se publicamente como *kujà*, mesmo entre os Kaingang.

O relato mítico, enraizado em um tempo ancestral, se difunde, com a intenção de subverter o presente e transformar o futuro. É, pois, nesse sentido que, além de ser produzido na interseção entre cosmologia e história, ele constrói uma nova consciência histórica produzindo novas subjetividades. Esta nova consciência aponta para um esforço de reestabelecimento do passado apagado à luz dos desejos e das necessidades de transformação. No futuro almejado, as mulheres devem ser (re)consideradas como as detentoras históricas do saber xamânico reencontrando-se assim com o passado que se recupera na experiência narrativa. Tais narrativas nascem, como já pontuamos, de um contexto histórico colonial-patriarcal do qual as mulheres buscam se desprender. A narrativa aqui, ao conectar o futuro com o tempo dos antigos, almeja um retorno que só é possível através do movimento de descolonização tendo este início a partir da retomada da história, isto é, o reconhecimento do papel das mulheres enquanto sabias espirituais do seu povo. Mas é também o contexto sociopolítico vivido na interação com pessoas, coletivos e narrativas não indígena, que proporciona esta série de questionamentos para as mulheres kaingang.

A reapropriação de um contexto específico, no qual o “feminino” se torna visível, e que a *kujà* “traduz”, reinterpreta e engloba no pensamento histórico-mítico kaingang, se expressa maravilhosamente no relato da primeira *kujà*. É nesse sentido que podemos enxergar os relatos

míticos apresentados aqui como uma subversão da colonialidade. Ao devolver às mulheres, não somente a origem, senão também, o protagonismo dos saberes xamânicos, a *kujà* subverte a ordem patriarcal instaurada a partir da colonização e que tende a se reproduzir na atualidade – já que a patriarcalização deve ser considerado como um aspecto fundamental e estruturante da colonialidade do poder (LUGONES, 2008)⁵³³.

Entretanto, o protagonismo feminino expressado no relato da primeira *kujà* não deve ser reduzido a uma simples alegação pelo “empoderamento das mulheres”. É o vínculo entre o universo feminino e o universo da floresta refletido nas práticas xamânicas que é ressaltado aqui. A narrativa traz para o mundo a importância da existência das práticas xamânicas para a continuidade da vida na terra. A *kujà*, que nasce de uma árvore, é quem detém o poder de cura e os seus *jãgré*, seus guias, são todos seres da floresta. As primeiras linhas do relato especificam que o xamanismo Kaingang nasce no meio da floresta fechada e a iniciação da primeira *kujà* se faz dentro de um rio, isto é, na água que corre, *goj*.

A *kujà* desenha um mundo permeado por relações harmoniosas entre os seres humanos e extra-humanos, no domínio da floresta, onde as detentoras do saber onírico devem ser as mulheres. No capítulo anterior ressaltamos a associação entre território-corpo a partir de algumas falas de parte das lideranças políticas Augusto Opê da Silva e Luís Salvador Saci nas quais a terra é considerada como o “corpo de uma mãe”. Tal relação carnal dos Kaingang com a terra encontra também sua raiz histórica no mito de origem que relata que os primeiros Kaingang saíram do chão. Há então entre a terra, *gá*, e os Kaingang um laço de interdependência e cuidado mútuo. Da mesma maneira que a mãe deve cuidar dos filhos, a terra, *gá*, cuida dos seus filhos, os seres humanos, os animais, as plantas e os seres extra-humanos, proporcionando-lhes alimentos, mas, os filhos da terra, de *gá*, também devem saber cuidar da sua mãe para ela permanecer. É uma relação socioafetiva que os Kaingang buscam (re)tecer com *gá*, e não uma relação exclusivamente material. Essa é a relação almejada por Iracema ao relatar e difundir a narrativa da primeira *kujà*. Além de proporcionar alimentos e cuidados, a floresta, *nãn*, é o lugar que possibilita que os *kujà* se encontrem com seus *jãgré*, que estes possam lhes indicar os *vẽnh-kagtã* e que assim possam sonhar para curar seu povo e também conhecer acontecimentos futuros. *Nãn gá* é também o lugar onde é possível estabelecer a comunicação com os falecidos que moram no *nũgme*. A existência da floresta

533 No capítulo 2 abordamos a patriarcalização das relações sociais dos Kaingang durante a época do SPI. Isso não significa que não existisse formas de dominação masculina entre os Kaingang anteriores à colonização, porém, estas seriam sem dúvida diferentes das que conhecemos, pois essas últimas encontram-se forjadas no encontro colonial e no nascimento do capitalismo.

é fundamental para o equilíbrio e a reprodução da vida social, política, espiritual e afetiva dos Kaingang.

Os Kaingang não são os únicos em ressaltar sua relação carnal com a terra. Para Vanessa Watts-Powless (2017, p. 255), a destruição da terra pode comprometer a capacidade de pensar, agir e governar dos povos indígenas. Ela ressalta:

Disso segue que se, como povos indígenas, nós somos extensões da própria terra sobre a qual caminhamos, então nós temos a obrigação de manter a comunicação com ela. Um alerta familiar é ecoado em muitas comunidades, dizendo que se não cuidarmos da terra corremos o risco de perder quem nós somos como povos indígenas. Quando esse aviso é examinado sob os termos do Lugar-Pensamento original, não nos arriscamos apenas aos perigos de uma perda de identidade ou deslocamento físico, mas também a nossa capacidade de pensar, agir e governar se torna comprometida, porque essa relação é continuamente corrompida por imposições externas de como a agência é organizada.

As intenções de Iracema ao nos relatar a história da primeira *kujà* estão baseadas na necessidade de alertar os *fóg* e os Kaingang sobre a devastação da floresta, para que todos tomem consciência que precisamos cuidar dela para a continuidade dos Kaingang, dos seus saberes e práticas, mas também da humanidade como um todo, incluindo nela, seres não-humanos e extra-humanos. Vemos que tais narrativas possuem uma projeção política, da mesma maneira que a possuem também as narrativas históricas oficiais, das quais a história dos povos indígenas é constantemente apagada. É nesse sentido que essas narrativas apelam à retomada do passado, não na tentativa de negar os processos históricos coloniais, mas, apontando ao fato que o “passado não se perdeu”, como já dizia Benjamin (1987, p. 223). A linguagem mítica forja assim um olhar não-linear sobre o tempo que se opõe ao sentido do progresso e oferece uma possibilidade de resgate do passado, capaz de escapar à apologia dos vencedores (MURICY, 2009; IORIS, 2011). Este encontro entre passado, presente e futuro se enraíza também na analogia entre território-corpo (da mulher). Como ressalta Andrea Smith (2005) e como também destacou Silvia Federici (2010), as violências produzidas historicamente contra os territórios e contra as mulheres são intrinsecamente relacionadas. Dessa maneira, a devastação da floresta condiz com a expropriação do poder político-espiritual das mulheres. A devastação das florestas tem sua correlação na violação dos corpos das mulheres; tanto elas quanto as florestas guardam segredos que costumam ser temidos pelos representantes da ordem colonial-capitalista-patriarcal.

A história da primeira *kujà*, devolve às mulheres seu poder ancorado na origem dos saberes xamânicos. Busca assim despatriarcalizar e então de-colonizar a partir da construção de novas subjetividades que possam romper com a incorporação e a reprodução de uma ordem patriarcal que reafirma a inferioridade das mulheres, e com o afastamento das e dos *kujà* das esferas do poder

político. Entretanto, a narrativa explicita que o processo decolonial não pode se dar sem que os vínculos entre os seres humanos e os seres da floresta (humanos e extra-humanos) voltem a se fortalecer. É em esse sentido que o relato da primeira *kujà* também nos convida a pensar que a única maneira que as mulheres retomem o poder é devolvendo vida às florestas.

Devolver vida às florestas é uma das “missões” que a *kujà* Iracema abraçou ao longo da sua vida, levando com ela os ensinamentos dos seus avós e das suas mestras. Em setembro de 2018, viajamos até a TI Mangueirinha, onde Iracema passou parte da sua juventude. Lá teve seu primeiro *vênh-péti*, sonho, quando ajudou seu pai na retomada do território expropriado pela empresa madeireira Slaviero, lá se casou pela primeira vez e teve seus dois primeiros filhos. Neste território, seu pai e sua mãe lhe ensinaram muitos dos remédios que hoje utiliza para cuidar das mulheres grávidas que atende, aprendeu também a subir acima da araucária e a colher pinhão. Trinta anos depois, Iracema se reencontra com a floresta de Mangueirinha, que segue considerada como uma das maiores reservas de araucárias do mundo. É lá também, guiada pelo seu sobrinho Dóka, que (re)encontrará a árvore da história da primeira *kujà*.

8.4.2 O reencontro físico com Kakawej: a continuidade dos saberes xamânicos

Como vemos no diagrama de parentesco 19, a família de Iracema contou com a presença de muitos *kujà* de quem ela recebeu seu poder. Sua avó materna, Candinha Fortes, da mesma metade que ela (*kanheru-kré*) lhe entregou seu *jãgré* mais poderoso, o *mĩg*. Sua tia-avó, Morixa, irmã do seu tio paterno, também da sua mesma metade, lhe repassou três “bichinhos”, o pica-pau e a coruja, e sua mãe, da metade oposta, *kamé*, lhe deixou a águia.

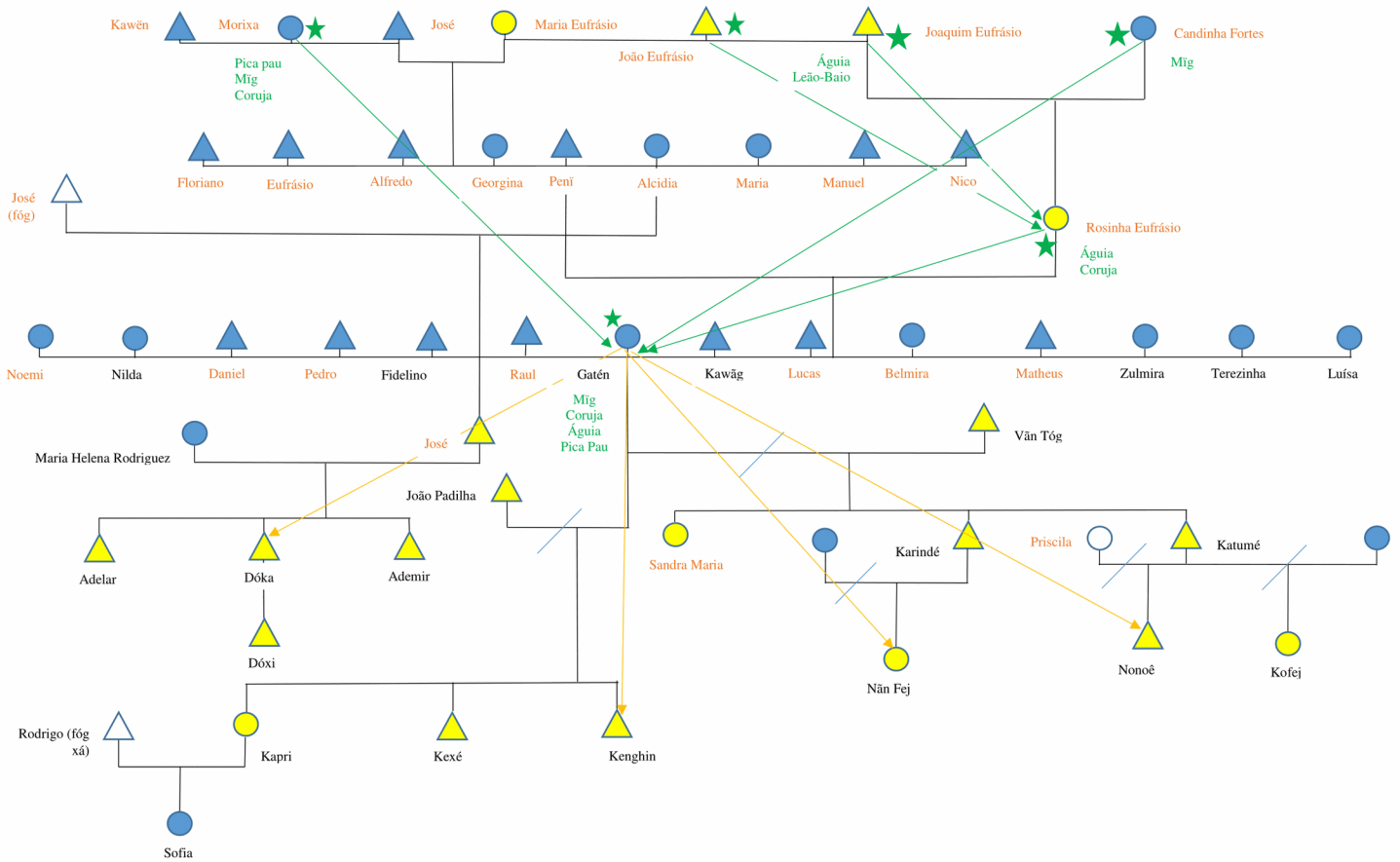


Diagrama de parentesco 19. Transmissão intergeracional do poder dos *kujà* - Iracema Gãh Té Nascimento. Elaborado pela autora (MARÉCHAL, 2019b, p. 32).

Legenda:

- **Pessoas falecidas**
- Pessoas vivas**
- ▲ Homem Kanheru-Kré
- Mulher Kanheru-Kré
- Mulher Kamé
- ▲ Homem Kamé
- Homem não Kaingang
- Mulher não Kaingang
- ★ *Kujà*
- Transmissão de poder
- Transmissão potencial de poder

Quando chegamos na TI Manguairinha em setembro de 2018, fomos acolhidos pela sua prima Maria Helena Rodriguez, conforme apontamos no capítulo anterior. Dóka, jovem sobrinho de Iracema, nos convidou para uma caminhada no “mato” da reserva, onde ele planeja a instauração de um circuito turístico. Caminhamos umas duas horas na trilha desenhada pelo jovem, que no

caminho nos ensinou as propriedades medicinais de cada erva, folha ou raiz que cruzávamos. O jovem insistia no fato de ter aprendido isso com os pais de Iracema, Peñi e Rosinha, sendo Peñi, sobrinho de uma *kujà* e Rosinha, *kujà* ela mesma. Ao adentrarmos na floresta, chegamos no local onde reinava uma araucária milenar que tinha um buraco no seu interior. “Tu viu, lembrás daquela árvore da primeira *kujà* que desenhamos, é essa aí”, me comenta a *kujà* após a realização do ritual. Pela semelhança, imaginei que Iracema iria associar as duas árvores, entretanto, como a árvore do desenho da primeira *kujà* não parecia ser uma araucária, apresentei a ela minhas dúvidas. “Nós *kujà*, a gente não pode revelar tudo, a gente tem que revelar pouco a pouco, então eu tive que esconder que era a araucária, mas tu que conheces os Kaingang poderias ter adivinhado que era mesmo uma araucária que estava desenhada ali”, simplesmente respondeu, me interpelando para prestar mais atenção nos seus ensinamentos. Iracema apesar da felicidade de se reencontrar com a árvore sagrada parecia porém um pouco triste. “Seu buraco está fechando, isso é por causa dos ataques, ela está se fechando porque está com medo de morrer, a gente tem que protegê-la”. A *kujà*, estava mais uma vez alerta sobre os perigos do desmatamento, pois ainda na TI Mangueirinha acontecem muitas invasões de madeireiros que cortam as araucárias e outras “madeiras de lei”. Temendo pelo futuro da árvore, de Kakawej, Iracema realizou para ela, um ritual, chamou as entidades mestras como *gá tóg*, o mestre-espírito da terra e *rá tóg*, o mestre-espírito do sol, para que protejam a árvore⁵³⁴. Este ritual foi também uma iniciação aos ensinamentos xamânicos para Dóka, seu sobrinho, que encontrou na *kujà* uma mestra para guiá-lo no seu desejo de proteger e valorizar a floresta.

Materializando a narrativa mítica na experiência xamânica, a *kujà* corrobora a existência do passado inscrito no território. Sem negar os efeitos da história e dos seus processos devastadores na vida dos povos indígenas, Iracema (re)encontra uma árvore ancestral doente: “Ela está sofrendo por isso que seu buraco está quase fechando”, comenta a *kujà*. A solução à devastação encontra-se, portanto, na mesma narrativa: as *kujà* que nascem de *nãn*, a floresta, onde são iniciadas aos ensinamentos xamânicos e onde encontram seus *jãgré*, são as que podem lutar por ela, começando por ensinar ao seu povo a sua origem e a sua história. É retomando a história dos Kaingang, rememorando que as mulheres estão na origem da vida – como aprendemos com a narrativa mítica de Hanke (1950) – e da floresta – como nos ensina a *kujà* Iracema – que o presente e o futuro podem se transformar. Os e as *kujà* são também os historiadores do povo kaingang, nos ensinou

534 O ritual foi gravado e parte dele pode ser visto no Youtube: <<https://www.youtube.com/watch?v=2zo0STHiHHo>> acesso em 17/08/2020.

Maurício Salvador no capítulo anterior, as histórias que eles e elas guardam são deliberadamente “jogadas no mundo” em tempos e contextos determinados, antecipadamente pensados. As narrativas podem mudar assim como suas interpretações, mas, elas têm por objetivo a transformação social, devendo ser assim lidas hoje como respostas decoloniais à reprodução da matriz de dominação colonial-moderna-capitalista-patriarcal. Um dos primeiros passos dados pelos e pelas *kujà* no caminho decolonial é a retomada da história, devolvendo assim aos Kaingang, mulheres e homens, orgulho e dignidade, *vãn*, coragem, *tár*, força e *kinhróg*, sabidória. A retomada da história não nega os efeitos e impactos do processo colonial-civilizatório, ao contrário, busca sua subversão, destabilizando as intenções dos representantes da dominação que buscaram e seguem buscando despossuir os povos originários do seu território, da sua autonomia e da sua história.

Não é casualidade se finalizo a tese com um capítulo que se espelha nos dois primeiros, decolonizar também é desamansar, despacificar e libertar a si e aos outros da perpetuação do projeto civilizatório. Os processos de recuperação territorial se entrelaçam com a retomada da história, e como vimos, neles se enaltecem valores e símbolos ligados à guerra. A multiplicação desses processos em todo o país é uma expressão da retomada (reinvenção) de uma política indígena que se enraíza na descentralização do poder e na autonomia. Contudo, os e as *kujà* são os e as que incentivam e/ou respaldam os processos decoloniais, as lideranças políticas os e as que as viabilizam, mas estes só conseguem existir e se concretizar se os e as jovens estão dispostos a lutar, como bem nos ensinou a *kujà* Madalena de Paula.



Fotografia 140. Gãh Té realizando um ritual de proteção no seu sobrinho Dóka. TI Mangueirinha, setembro de 2018 - Billy Valdes.



Fotografia 141. Iracema se reencontrando com a araucária milenar e realizando um ritual de proteção. TI Mangueirinha, setembro de 2018 - Billy Valdes.

Considerações Finais

Em 12 de dezembro de 2020, dona Kullung Veitxa Teiê, uma liderança espiritual xokleng encabeçou a retomada da FLONA de São Francisco de Paula (RS). Acompanhada por sua comunidade, ela entrou e se instalou no local onde, cem anos antes, o umbigo de seu pai, Veitxa Têie havia sido enterrado. Os Xokleng da retomada Konglui foram alvo de uma reintegração de posse em plena pandemia e na véspera do natal, uma medida que não conseguiu ser derrubada no STF apesar da publicação da decisão do ministro Edson Fachin que havia determinado a paralisação de todos os processos e recursos judiciais que tratem de demarcação de áreas indígenas até o final da pandemia de Covid-19. Para não serem retirados à força pelo aparato repressivo do Estado brasileiro, decidiram acampar na frente da FLONA, à beira da estrada. Mesmo assim, recebem cotidianamente ameaças e intimidações de parte da PF e dos funcionários do ICMBio⁵³⁵. Mas, também, recebem muita solidariedade. De parte da sociedade civil, dos movimentos sociais e também dos Kaingang e Guarani que se encontram, como eles, em processo de recuperação territorial. Por exemplo, Luís Salvador, o cacique Saci, realizou a doação de uma caixa d'água para possibilitar aos integrantes da retomada xokleng Konglui, acesso a água potável já que até então, eles eram constrangidos a consumir água envenenada pelos agrotóxicos das lavouras vizinhas. Um ônibus lotado com mais de 40 Kaingang da TI Votouro – a TI de origem de Angélica Domingos, esposa de Woie Kriri Sobrinho Patté, uma das importantes lideranças da retomada – chegou para fortalecer os Xokleng, destacando assim a importância das alianças matrimoniais e dos laços de parentesco para a mobilização política. A presença da *kujà* Iracema Gãh Té Nascimento também foi solicitada pela comunidade xokleng para ela aconselhar as lideranças, a dona Kullung e fortalecer os jovens. Silmar Paulo, da retomada Kandóia me ligou e me convidou a passar uma semana na retomada, no intuito de fortalecer a iniciativa da comunidade xokleng. Esses são exemplos que mostram que a solidariedade kaingang, que tem como base os ensinamentos dos *kofá* enraizados no que eles chamam de “pensamento coletivo” ou *kanhgág jykre*, se recria, se reinventa e se fortalece hoje à luz de novas iniciativas de ação social e coletiva nas quais se identificam.

Os processos de recuperação territorial e mobilização social kaingang estudados ao longo dessa tese se encontram em construção permanente. Vão se desenhando e fortalecendo no fio das alianças que se tecem com diferentes atores, coletivos e movimentos da sociedade. Aqui,

535 Fontes: <<http://coletivocatarse.com.br/2020/12/25/retomada-xokleng-konglui-em-sao-francisco-de-paula-se-encontra-sob-ameaca-de-reintegracao-de-posse/>> e <<https://apiboficial.org/2020/12/24/urgente-justica-federal-emite-reintegracao-de-posse-para-retomada-do-povo-xokleng-no-rs/>> ambos acessos em 28/01/2021.

delineamos esses processos em 3 etapas. A primeira, a chamada “Reação Kaingang”, sendo um processo insurgente, mas parcialmente libertador, já que o órgão indigenista – a FUNAI – aproveitou-se das mobilizações indígenas para se assentar nas TIs e fortalecer o sistema de arrendamento de terras promovendo disputas internas e incrementando a desigualdade social e econômica nos territórios indígenas. A segunda etapa que se relaciona com os processos de recuperação dos territórios expropriados, notadamente na década dos 1960, vem acompanhada de um esforço dos Kaingang por retomarem sua cultura, lutarem por educação e saúde diferenciada, sendo esses processos muito ligados com o contexto político do país e à Constituição de 1988. Finalmente, a última etapa começa nos anos 2000 e se estende até os dias de hoje com, a meu ver, um cada vez mais forte desejo de desprendimento tanto da ação tutelar do Estado quanto das dinâmicas de exploração capitalista, dos humanos e da terra. Esses últimos processos dialogam com o descumprimento das responsabilidades do Estado em relação às demarcações de terras. Na continuidade das outras etapas, tais iniciativas se articulam com o setor jurídico, com o apoio de advogados indigenistas e indígenas, pressionando os representantes do governo a cumprirem a lei. Além disso, nas últimas décadas, esses processos têm-se fortalecido através da revalorização dos *kujà* e dos *kofá* devolvendo-os um papel motor na elaboração de projetos de futuro nos territórios em via de recuperação. Os *kujà* e os *kofá*, são procurados pelas lideranças políticas porque, enquanto historiadores e guardiões da memória do seu povo, fortalecem os processos de recuperação territorial impulsionando a retomar junto com o território, a história. É dessa maneira que retornam ao território recuperado, e se reconstroem nele, práticas sociais e rituais, a floresta e os seres que a habitam. Porém, essas retomadas se enraízam na memória do despojo e da violência, surgem da ferida colonial oferecendo alternativas para a construção de um mundo diferente do qual não só os Kaingang possam e devem participar, mas sim, todos os povos.

A história foi narrada aqui num entrelaçamento de fontes historiográficas com a memória oral dos Kaingang e suas narrativas míticas. Tal articulação possibilitou iniciar um processo de restauração da história da região de Votouro e dos Kaingang que a habitam. Com base na historiografia e nas memórias dos Kaingang, levantamos a hipótese de que o *p'ai mág* Votouro – e sua descendência – tenha sido parente do *p'ai mág* Candói, quem lutou contra os aldeamentos e a monogamia na região de Atalaia no atual estado do Paraná. Seria provável que após o assassinato de Candói, um grupo de parentela associado a ele tenha se deslocado até a região leste do rio Passo Fundo, que passou a se chamar de Votouro em referência ao *p'ai mág* que habitou esse território e que lá se encontra enterrado. Recordada como o refúgio dos rebeldes, a região ao leste do rio Passo

Fundo era um local de moradia dos Kaingang livres, que rechaçavam o aldeamento e a monogamia. É a partir da memória dos Kaingang, respaldada com algumas fontes históricas secundárias, e ressaltando a importância do sistema de metades no casamento, que conseguimos enxergar a articulação entre poligamia e chefia, algo que poderia explicar – mesmo que parcialmente – o rechaço ferrenho dos Kaingang à monogamia.

O olhar dos Kaingang hoje, sobre sua história, assim como a pesquisa que viemos desenvolvendo juntos para retrair e retomá-la, fala também, e talvez sobretudo, dos horizontes futuros. O tempo dos antigos, *vãsy*, associado à floresta e à liberdade, é enxergado por muitos como o lugar de retorno ao qual se deseja chegar através dos processos de recuperação territorial. Nesse sentido, a retomada da história encabeçada principalmente pelas e pelos *kujà* trazem para o centro dos processos decoloniais 3 elementos importantes. 1) As mulheres como origem da vida na Terra e a importância da sua relação carnal com a floresta, 2) o universo da floresta como berço dos saberes dos *kujà* e então das práticas territoriais, sociais, políticas e econômicas a serem desenvolvidas nos territórios recuperados e 3) uma conscientização e mobilização social dos Kaingang que possa se estender para outros povos para defender e apoiar as iniciativas de retomada e os modos de vida que nelas se (re)constroem.

A ferida colonial, da qual surgem os processos emancipatórios encabeçados pelos povos indígenas da América Latina é o que tentamos analisar nas duas primeiras partes desta tese através da etnografia situada no exemplo específico das populações kaingang no Alto Uruguai. Os processos históricos que detalhamos ao redor do projeto civilizatório nos possibilitaram vislumbrar 4 elementos principais que se destacam como núcleos da reprodução da colonialidade do poder entre as populações kaingang que acompanhei ao longo da pesquisa, 1) a despossessão dos territórios e dos modos de reprodução social e econômica autônomos como condição para a exploração do trabalho indígena sob a modalidade do capitalismo/colonial/patriarcal, 2) o Regime Tutelar como pilar da matriz de dominação, e que se reatualiza hoje em dia entre os Kaingang sem a necessidade da atuação de representantes do Estado, 3) o apagamento deliberado da presença indígena e da sua história nos territórios por eles reivindicados, sendo a destruição da floresta uma das ferramentas para a produção do esquecimento e a perpetuação do genocídio indígena e 4) as limitações da “afirmação étnica” como princípio emancipador já que esta pode ser utilizada e captada pelo capitalismo, possibilitando a reprodução da dominação em vez de tornar-se uma chave para a libertação.

A despossessão histórica dos territórios e dos modos autônomos de reprodução econômica e social desencadeou a incorporação de uma série de valores e práticas que amarraram os Kaingang a uma situação de dependência tanto do mercado quanto da assistência do Estado. O SPI atuou nos territórios indígenas reatualizando a guerra de conquista, buscando transformar os Kaingang em trabalhadores braçais e em “índios brasileiros”, apagando suas diferenças étnicas ao mesmo tempo que os categorizavam como inferiores cultural e socialmente. Uma condição de subalternidade que foi incorporada pelos mesmos Kaingang que passaram a se enxergar com os olhos dos dominadores. Os órgãos indigenistas exploraram o trabalho indígena, se apropriando dos modos de produção tradicionais para reproduzir e expandir o capital.

Hoje em dia, nas plantações de cebola e de maçã do sul do Brasil, o Regime Tutelar, pilar da estrutura de dominação colonial, se reatualiza utilizando antigas ferramentas e mecanismos de controle social baseados na pacificação e na sedução dos trabalhadores indígenas e na incorporação do olhar do patrão. O papel dos intermediários kaingang é complexo, por um lado, colocando-se como representantes da coletividade indígena, os *cabeças* a protegem de certos abusos tornando-a menos vulnerável, mas, por outro, os laços de parentesco e confiança, assim como o lugar de representatividade assumido pelo *cabeça* indígena, possibilitam a subsunção formal do trabalho kaingang ao capital e assim a otimização da acumulação do capital do empreiteiro e dos produtores. Os indígenas também são superexplorados pelas multinacionais, na região sul do país, mulheres e homens kaingang trabalham nos frigoríficos onde as relações de trabalho são atravessadas pelo racismo estrutural. É também aproveitando as modalidades não capitalistas de reprodução social dos indígenas e utilizando os imaginários coloniais enraizados na histórica racialização dos corpos que o capitalismo colonial se reproduz hoje nos frigoríficos e nas plantações de maçã e cebola da região sul.

Como ressaltamos ao longo da escrita, o território é a base da reprodução da vida autônoma, nesse sentido, é a partir da despossessão dos meios de produção e de reprodução social que a exploração do trabalho indígena se torna realmente possível. Tal despossessão se expressa tanto através da expulsão e realocação dos indígenas em outras aldeias quanto pela tomada de posse política dos territórios por parte dos agentes tutelares na época do SPI e anteriormente, durante a época do aldeamento, pelos padres e militares. Nesses processos, e notadamente durante o tempo do SPI, “tempo do cativo” ou “panelão” como o recordam os Kaingang, as florestas foram alvo de espólio e com elas, foram atacadas também as formas tradicionais de cura e cuidado. Como vimos no capítulo 4, a devastação dos territórios tradicionais kaingang se perpetua ainda hoje. Na

retomada Kandóia, em resposta às demandas de demarcação da Terra Indígena, os colonos e fazendeiros, herdeiros dos que expulsaram os indígenas do seu território na década de 1920, prosseguem com a devastação da floresta e das marcas territoriais associadas à presença histórica dos Kaingang na região. Buscam apagar a história, no território, nos documentos e na memória das novas gerações no intuito de ficar com a terra. A devastação da floresta e o ocultamento da presença histórica dos indígenas na região são acompanhados pela violência cotidiana exercida tanto pelos representantes do Estado (policiais), quanto pelos fazendeiros, colonos ou seus jagunços e pela “justiça”, mas também pela imprensa local e regional que respalda os interesses dos políticos e fazendeiros locais nessa disputa pela terra, manipulando fatos e moldando subjetividades. Devastar o território é uma forma de apagar a história, e essa devastação se acompanha, na TI Kandóia, de tentativas de extermínio do povo kaingang. Temos efetivamente registros de mulheres cujas trompas foram ligadas sem seu consentimento e de outras que tiveram seu corpo mutilado pela presença prolongada de DIU em seu útero. A destruição da floresta e a esterilização forçada das mulheres são métodos que formam parte de uma mesma política de extermínio das populações kaingang presente no interior do estado do Rio Grande do Sul.

Os processos de recuperação territorial iniciados em finais dos anos 1970 e a inscrição dos direitos territoriais das populações indígenas na Constituição de 1988 sustentaram o fortalecimento das identidades étnicas que passaram a ser valorizadas pelos coletivos indígenas numa busca pela reconstrução/retomada de práticas sociais e culturais enraizadas nos conhecimentos dos seus antepassados. As primeiras retomadas proporcionaram também uma recuperação da autoestima, do orgulho e da ética da guerra entre os Kaingang. A luta pela terra e pelos direitos passou a atuar como um motor de mobilização social que voltou a enaltecer valores como a coragem, *vãsan* e a força *tár*. Entretanto, as pautas identitárias, quando se utilizam da etnicidade como modelo genérico de representatividade social, correm o perigo de constituir-se como uma ferramenta de dominação utilizada pelo capitalismo, colocando assim freios para a construção coletiva de alternativas de modos de vida que o desafiam. As narrativas míticas relatadas pelas *kujà*, como “o mĩg que roubou o sol”, buscam justamente superar, nos termos de Frantz Fanon, a condição racial nas quais fomos encerrados historicamente. Da mesma maneira que Marx enxergava a classe proletária como a única capaz de romper suas correntes, um processo que desencadearia obrigatoriamente na revolução e no fim das classes sociais, a *kujà* Iracema, na sua narrativa, motiva os Kaingang a tomarem a frente da libertação da Terra, um processo que libertaria a todos da sua condição histórica de oprimido – ou de opressor – abrindo assim as portas para a construção de um mundo

desracializado, sendo isso uma das condições para a concretização do projeto decolonial. Longe de entender a desracialização como um projeto universalizante e hegemônico que reforçaria uma identidade nacional às custas das especificidades de cada coletivo, grupo ou povo, deve ser considerada com o fim das hierarquias que os separam. Nesse sentido, os projetos decoloniais são projetos de emancipação e de desprendimento também da vitimização e da dependência, princípios ao redor dos quais o Regime Tutelar se consolidou e se reproduz nos dias atuais. Assim, a retomada da história, encabeçada principalmente – mas não só – pelos *kujà* através das suas narrativas, coloca os Kaingang como atores responsáveis diante dos seus destinos produzindo subjetividades que subvertem a condição, implícita ou explícita, de superioridade outorgada à população racializada como branca.

Ao longo desse trabalho, destacamos o papel das mulheres e dos *kujà* como intimamente relacionado com a ação política desse povo. Ao mesmo tempo em que foram duas categorias muito atingidas pela violência colonial, são as que mais veementemente ressurgem hoje com propostas e respostas diante do cenário político e econômico atual. Tanto nos discursos narrativos das *kujà* quanto nas práticas políticas desenhadas nos processos de recuperação territorial, restitui-se às mulheres sua relação carnal com a floresta e então com os conhecimentos ligados ao xamanismo, que por sua vez, se encontra enraizado no domínio da floresta. Dessa maneira, a frente da luta pelo território também almeja retornar às mãos das mulheres e dos e das *kujà*. Retornar porque, como vimos no primeiro capítulo, a importância dos *kujà* enquanto lideranças políticas foi registrada pela historiografia, mas também se encontra presente na memória dos Kaingang. A respeito das mulheres, seu papel de incentivo e mobilização dos seus parentes na guerra foi também destacado por vários autores. Além disso, a narrativa registrada por Hanke (1950) destaca que a primeira kaingang fora uma mulher que saiu de um buraco na terra e que atrás dela, vieram os homens. Da mesma maneira, o relato da primeira *kujà*, destaca que os saberes xamânicos kaingang nascem dos ensinamentos de uma mulher que mora na floresta e que transmite seu conhecimento de forma exclusiva a outra mulher. É nesse sentido que as Kaingang, como outras mulheres indígenas, nos ensinam que não há concretização do projeto decolonial sem a despatriarcalização das relações sociais. Entretanto, tal retorno se concretiza através 1) da interação e participação dos indígenas nas esferas políticas, nas universidades e nos movimentos sociais e 2) de uma pesquisa ativa encabeçada pelos indígenas sobre sua história, um processo que desencadeia na construção de novas subjetividades e novas formas de autorrepresentação que possibilitam repensar a história em prol da edificação de formas de vida que se afastem da reprodução da dominação.

Não é casualidade que na TI Kandóia, sejam duas mulheres que inspiram os jovens a lutar pela recuperação do seu território, Madalena de Paula, *kujà*, de metade cosmológica *kamé* e Maria Keso Kandóia, que incentivou a retomada de Kandóia, da metade cosmológica *kanheru-kré*. Na retomada, a prática do xamanismo, inclusive durante os protestos, e a utilização dos *vēnh-kagtã*, tem sua origem nos ensinamentos de Madalena, e a luta política iniciada por Maria Keso se perpetua através da atuação político-cultural de Malvina Kafey Fortes, cuja família é historicamente aliada do tronco Votouro/Kandóia como destacamos no capítulo 3.

A memória dessas duas mulheres, fortalecida através da atuação das lideranças da comunidade se complementam e se entrelaçam na luta pela terra, espaço onde hoje se funda a história e onde se forjam as identidades dos jovens que nasceram e cresceram neste território.

Além disso, a ação política na retomada articulada ao redor de Madalena e Maria Keso destaca também a importância do dualismo e da complementaridade na organização social kaingang seja na política, no trabalho, no xamanismo ou na luta pela terra. No capítulo 3, vimos como, na TI Kandóia, através dos esforços do *p'ai*, o cacique Deoclides de Paula, os princípios do dualismo e da complementariedade podem atuar no intuito de equilibrar as relações entre grupos (ou facções) historicamente enfrentados. Em Kandóia, as lideranças se esforçam para amenizar desavenças históricas entre troncos familiares diferentes, conflitos esses que foram provocados ou incrementados pelos gestores indigenistas, no processo decorrente de esbulho territorial e perpetuados pela administração tutelar. As alianças matrimoniais são, com certeza, a melhor forma de manter o equilíbrio entre dois grupos, como vimos através do casamento entre a filha de Malvina Fortes, irmã do antigo cacique de Kandóia, Dorvalino Fortes e o atual cacique, Deoclides de Paula, que o retirou do poder no início da retomada. Mas, além delas, o dualismo também se expressa na organização política na TI Kandóia, sendo o grupo político oposto ao cacique englobado na liderança, atuando exclusivamente no âmbito do Conselho da comunidade. Entrelaçar a história dos processos de (re)territorialização dos atuais moradores da TI Kandóia com suas relações de parentesco foi uma escolha teórica e metodológica que nos possibilitou por um lado, enxergar, através de um exemplo específico, como os Kaingang percebem “as disputas por poder” – destaca-se nesse sentido, mais uma vez, o papel das mulheres – e por outro, enxergar as estratégias das lideranças kaingang para manter o equilíbrio no seio da comunidade num contexto em que a luta pela terra deva permanecer o objetivo principal da mobilização social.

Insisti bastante no papel tutelar que o Estado assumiu com as populações kaingang ressaltando notadamente as lógicas perversas que certas formas de assistencialismo podem

provocar. Despossuindo os indígenas da sua terra, o Estado nacional que atua historicamente como representante dos interesses do capital, buscou quitar-lhe sua autonomia tornando-os vulneráveis diante dos projetos de expansão capitalista dos quais os Kaingang participaram de forma ativa sendo alvos da exploração e dominação pelo mesmo órgão que pretendia protegê-los. No capítulo 4, destaquei a perpetuação do papel tutelar dos órgãos estatais relacionados à saúde/saneamento, à educação e à justiça, denunciando um “assistencialismo de má qualidade” que por um lado não atende devidamente as necessidades e preocupações dos indígenas e por outro, os mantém numa condição de dependência, sendo eles submetidos ao recebimento de migalhas de parte de um Estado que, muitas vezes, segue olhando para eles como se fossem incapazes de tomar em mãos seu próprio destino.

Dialogando com outros pesquisadores, fui questionada sobre um dilema importante. Como pensar e auxiliar a emancipação dos povos indígenas se as políticas de assistência ajudam a matriz de dominação colonial a se reproduzir amarrando constantemente os indígenas à uma dinâmica de dependência? É possível pensarmos, dinâmicas e políticas, dentro e fora da esfera do Estado, que promovam autonomia e libertação? Primeiro é importante destacar que a retórica assistência/dependência se reproduz para além do Estado, já que se encontra enraizada nas bases da estrutura da sociedade brasileira e na hierarquização das categorias socio-étnicas que se consolidaram através da colonialidade do poder. Políticas de assistência podem ser reproduzidas para além do Estado mediante ONGs, sociedade civil ou movimentos sociais e reiterar de forma tácita ou não, formas de dominação. Em segundo lugar, vale destacar o empenho das lideranças kaingang em ocuparem cada vez mais cargos de responsabilidade dentro dos órgãos competentes no que diz respeito à saúde e educação indígena, possibilitando assim mudanças estruturais nas suas políticas. Finalmente, lembrando das palavras de Odirlei Fidelis, morador da aldeia Vãn Ka, na região de Lami em Porto Alegre, que aponta que “os índios temos que aprender a dizer não a muitas coisas”, acredito que os desafios dos servidores públicos, dos antropólogos, dos indigenistas, dos “apoiadores” de todo gênero, seja de construir juntos com as populações indígenas formas de ação coletiva que promovam o apoio mútuo, a solidariedade e a construção conjunta de alternativas ao modelo político, econômico e social que se estruturou na América Latina a partir da chegada dos europeus que passariam a dominar os povos originários e explorar seus territórios. Mas, a emancipação nunca será plenamente realizada senão de forma articulada com outros grupos historicamente oprimidos, e isso, é algo que as lideranças históricas kaingang já destacaram. Ângelo Kretã ressaltava nos anos 1970 que a luta dos Kaingang e dos camponeses era uma só, “a luta da

miséria contra a fortuna” enquanto Augusto Opê da Silva falava, em meados dos anos 2010, falava em “globalização social das lutas contra a globalização do sistema de opressão”.

“Viver é recordar”, “Recordar para resistir”, essas foram duas mensagens enviadas por jovens kaingang num grupo de Whatsapp após a divulgação de um evento promovido pela APIB em homenagem a Ângelo Kretã⁵³⁶. “Não temos medo de morrer, temos medo de ser esquecidos” falou Augusto Opê da Silva em 2014 numa reunião com o então governador Tarso Genro a respeito da PEC-215. Suas palavras se espelham nas dos jovens kaingang que vivem para recordar, e cujas lembranças tecidas ao redor de uma memória coletiva combativa os possibilita resistir diante do cenário político, econômico e sanitário desastroso que estamos atravessando no país. Contudo, nos últimos anos, as populações indígenas têm mostrado ao povo brasileiro e ao mundo que não se deixariam amedrontar pela fascistização da sociedade e da política brasileira. Multiplicaram-se as iniciativas de retomadas em todo o país, criou-se a primeira marcha das mulheres indígenas, candidataram-se e elegeram-se vereadores, deputados e até prefeitos indígenas, bloquearam estradas, expulsaram madeireiros, garimpeiros, funcionários da FUNAI e pastores evangélicos dos seus territórios. Recuperaram suas identidades, ocuparam e lutaram dentro das universidades, uniram e organizaram-se entre grupos indígenas diferentes e fortaleceram habilmente suas alianças com diversos setores da sociedade civil, subvertendo as armadilhas da submissão e da dependência.

São esses homens e mulheres kaingang que carregam consigo, no corpo e na memória, séculos de violência colonial, os mesmos que hoje são explorados nos frigoríficos e nas plantações, os mesmos que, no passado, foram forçados a destruir suas florestas e a arrendar suas terras, que se levantam para retomar os territórios usurpados décadas e séculos antes pelos antepassados dos que hoje buscam impedi-los retornar. Nas retomadas, nas estradas, nas universidades, nas florestas e nas reuniões com os representantes do Estado, continuam resistindo e combatendo a dominação colonial que se perpetua, inspirando o resto do povo brasileiro, a recuperar sua dignidade e (re)construir sua história.

536 A atividade foi realizada no dia 29 de janeiro de 2021 no facebook da APIB.



Fotografia 142. Retomada Xokleng Konglui, solidariedade e união entre Kaingang e Xokleng - Merong Kamakã

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, L. *Writing against Culture*. Santa Fe: School Of American Research, 1991.
- ACOSTA, A. *O bem viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução: Tadeu Brega. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 264 p.
- ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Ciências sociais). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- _____. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- ALATAS, S. H. *The myth of the lazy native*. New York: Routledge, 2010.
- ALBERT, B. Écrire “au nom des autres”. Retour sur le pacte ethnographique. In : ERICKSON, P. (ed.): *Trophées. Études ethnologiques, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*. Recherches Américaines 10, vol II: Nanterre, 2016.
- ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, 1, p. 9-32, maio 2004.
- ALMEIDA, C. “Era um pinhalão [...] mato, mato virgem!”: As múltiplas faces da proteção tutelar entre os Kaingang do Xáembetkó. In: NÖTZOLD, A. L. V.; ROSA, H. A.; BRINGMANN, S. F. (org.). *História, cultura e educação indígena: protagonismo e diversidade*. Porto Alegre: Universidade Federal de Santa Catarina: Palloti, 2017. p. 109-132.
- ALMEIDA, L. K. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang, baseada na etnografia, na cosmologia e no dualismo*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- ALMEIDA, S. P. D. A construção do indígena como sujeito político: a luta dos Kaingang por terra e por reconhecimento em Faxinalzinho, RS. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). UFSM, Santa Maria, 2016.
- ALMEIDA, C.; NÖTZOLD, A. L. V. A proteção tutelar às vassas: O Relatório Figueiredo e a violência contra o Povo Kaingang. Anais do XV Encontro Estadual de História “1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado”: Florianópolis, 2014.
- ALONSO, S. A disputa pelo sangue. Reflexões sobre a constituição da identidade e “unidade Tembê”. *Novos Cadernos NAEA*, vol. 2, no 2, p. 33-56, dezembro 1999.
- AMADO, L. H. E. *Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Tese de doutorado (Antropologia social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- AMANTINO, G. *Histórico da retomada da Terra Indígena Sêgu (Novo Xingu)*. Artigo (Licenciatura Intercultural Indígena). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Mexico: Fondo de Cultura económica, 1993, 315p [1983].
- ANTONACCI, M. A. *RS: as oposições e a revolução de 1923*. Porto Alegre: ed. Mercado Aberto, 1981.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spinters/Aun Lute, 1987.

- AZEVEDO, F. Jesuítas espanhóis no Sul do Brasil (1842-1867). *Pesquisas. História* 47. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1984.
- BALANDIER, G. A situação colonial: uma abordagem teórica. Tradução de Bruno A. Matangrano. *Caderno Ceru*, v. 25, n. 1, 02, p. 33-58, 2014.
- BALDUS, H. O culto aos mortos entre os Kaingáng de Palmas. In: BALDUS, Herbert. *Ensaio da Etnologia Brasileira*, 2. ed. Companhia Editora Nacional/INL: São Paulo/Brasília, 1979. p. 8-43. [1937].
- BALIBAR, E. ; WALLERSTEIN, I. *Race, Nation et Classe: Les Identités Ambiguës*. Paris: La Découverte, 1988.
- BANIWA, G. S. L. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 232 p.
- BAPTISTA DA SILVA, S. da. Dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 188-209, 2002.
- BAPTISTA DA SILVA, S.; VIEIRA, J. G. ; FAGETTI, A. Reflorescer, persistir e resistir: práticas xamânicas indígenas na atualidade. *Vivência*, revista de antropologia, UFRN, v. 2, p. 1-13, 2019.
- BARABAS, A. M. Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, n. 7, p. 119-139, diciembre 2008.
- BARBOSA DA SILVA, A. *Mais além da "aldeia": território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- _____. Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. *Tellus (UCDB)*, n. 9, p. 81-104, 2009.
- _____. Processos identitários e relações patrão-cliente entre os Kaiowa. *Mana*, 22 (1), p. 37-66, 2016.
- BARTH, F. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. (Organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 243 p.
- _____. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 2011.
- BARTOLOMÉ, M. A. ; BARABAS, A. M. Os sonhos e os dias. Xamanismo no México atual. *Mana*, n. 19, v.1, p. 7-37, 2013.
- BECKER, I. B. *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1976.
- _____. Lideranças Indígenas no começo das reduções jesuíticas da província do Paraguai. *Pesquisas Antropologia*, São Leopoldo, n. 47, p. 01-197, 1992.
- BELLEAU, J. P. Elites e a cultura dos outros: engenharia do movimento social, povos indígenas e o Conselho Indigenista Missionário, In: MURA, F.; MARCONDES DE ARAÚJO, S.; BARBOSA DA SILVA, A. (Org.) *Povos indígenas e relações de poder: Olhares sobre a América do Sul*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia. Universidade Estadual da Paraíba, 2019, p. 333-378.
- BENEVIDES, B. G. ; NOGUEIRA, S. N. B. (Org.) *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.

- BENITES, T. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.4, n.2, jul.-dez., p.165-174, 2012.
- _____. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de doutorado (Antropologia social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014a.
- _____. Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crônica das táticas e estratégias. *Journal de la société des américanistes* [En ligne], tome 100, n.2, p. 229-240, 2014b.
- BENJAMIM, W. *Obras Escolhidas*, vol. 1. Magia e Técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Brasiliense: São Paulo, 1987 [1985].
- BENSA, A. Antropología, memoria e historia. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, n. 152, p. 333-352, otoño 2017.
- BENTO, A. K. Como um Kanhgág se torna kujà e para que. In: *MÜ, Ëg Jamën Ky*. - Textos Kanhgág. APBKG, Dka Áustria, MEC/PNUD: Brasília, 1997, p. 45-48.
- BIASI, R. E. *História e utopia na Terra Indígena Ligeiro: A presença da igreja católica entre os Kaingang na região do Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BICALHO, P. S. As assembleias indígenas: o advento do movimento indígena no Brasil. *Revista OPSIS*, v.10, n.1, p.91-114, 2010.
- BONFIL BATALLA, G. Notas sobre civilización y proyecto nacional. *Cuadernos Políticos*, México, n. 52, p. 21-31, 1987.
- _____. Las culturas indias como proyecto civilizatorio, IN: BONFIL BATALLA, G. *Pensar Nuestra Cultura*, Alianza: México, 1991, pp. 71-87.
- _____. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. In: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1992.
- BORBA, T. M. *Atualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BOSI, A. P. Acumulação de capital e trabalho na agroindústria no Oeste do Paraná de 1960 a 2010. *História Unisinos*, n. 20, v.1, p. 94-106, jan/abr. 2016.
- BOTTOMORE, T. (Ed.) *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. 705 p. [1983].
- BRAGA, D. *A história dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio à reação, à reconquista e a volta para casa*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- BRANCALEONE, C. *Teoria social, democracia e autonomia: Uma interpretação da experiência de autogoverno zapatista*. Rio do Janeiro: Beco do Azougue, 2015. 405p.
- BRASIL. *Decreto n. 426 - de 24 de julho de 1845*. Contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Iudios. Rio de Janeiro, 1845. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em: 23 set. 2019.
- BRASIL. *Lei no 601, de 18 de setembro de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Rio de Janeiro, 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM601.htm. Acesso em: 23 set. 2019.
- BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. *Ofício encaminhado por Francisco Vieira dos Santos ao Inspetor Paulino de Almeida da IR7*. 05 de outubro de 1944. SEDOC/Museu do Índio-RJ.
- BRAUDEL, F. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: séculos XV-XVIII*. (3 vols.) São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- BRIGHENTI, C. *Fen Nó, uma guerreira: uma mulher, uma história, uma lenda*, 2014. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2014/03/35780/>.
- BRINGMANN, S. F. Índios, Colonos e Fazendeiros: Conflitos Interculturais e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860). Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010. 219 f.
- _____. *Entre os índios do sul: uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoi/RS e Xapecó/SC (1941-1967)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- _____. Narrativas singulares, experiências coletivas: história, memória e protagonismo Kaingang em tempos de SPI. In: NÖTZOLD, A. L. V.; ROSA, H. A.; BRINGMANN, S. F. (org). *História, cultura e educação indígena: protagonismo e diversidade*. Porto Alegre: Universidade Federal de Santa Catarina: Palloti, 2017. p. 133-160.
- BRUM, A. J. *Modernização da Agricultura: Trigo e Soja*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- CABNAL, L. Acercamientos a la contrucción de la propuesta de pensamiento epistemológico de mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya-Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR, p. 11-25, 2010.
- CALVACANTE, T. L. V. Lideranças Indígenas e a luta pela terra como expressão da organização sociopolítica Guarani e Kaiowá. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 182-205, jan./jun. 2015.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.
- _____. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. [1964].
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- _____. *Cultura com aspas*. CosacNaify: São Paulo, 2009, 436 p.
- CARVALHO ROSA, P. R. “Para deixar crescer e existir”: sobre a construção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- CARVALHO, R. N. *Kanhang êg my há: Para um psicologia kaingang*. TCC (Graduação em Psicologia), Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.
- CASCUDO, L. C. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global, 2012.
- CASIMIR, M. J. The dimensions of territoriality: An introduction. In: CASIMIR, M. J. and RAO, A. (Ed) *Mobility and territoriality*. New York: Berg, 1992, p. 1-26.
- CASTRO, P. A. S. *Ángelo Cretã e as retomadas das Terras Indígenas no Sul do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011. 161 f.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. IN: LANGDER, E. (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 87-95.
- CÉSAIRE, A. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 2004. 92 p. [1950].
- CIMBALUK, L. *Nũgme to ěpry há, kanhkã to ěpry kórég: Caminhos kanhág entre bem e mal*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. 465 f.
- CIMI. 8ª Assembleia dos chefes indígenas. *Boletim do CIMI*. Brasília, ano 6, n. 38, junho de 1977.
- _____. (Org.) *Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil, dados de 2011*. Brasília: CIMI, 2011. 147 p.

- _____. (Org.) *Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil, dados de 2014*. Brasília: CIMI, 2014. 175 p.
- _____. (Org.) *Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil, dados de 2018*. Brasília: CIMI, 2018. 152 p.
- CHARBONNIER, G. *Entretiens avec Lévi-Strauss*. Plon-Julliard: Paris, 1961.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014, 376 p. [1980].
- CLAUDINO, C. *O Papel Social da Mulher Kaingang da Terra Indígena Guarita*. TCC (Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2015. 60f.
- CLAUDINO, Z. K. *A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: educação indígena kaingang*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório, volume II: Textos temáticos*. Brasília: CNV, 2014, 416 p.
- COMUNIDADE KANDÓIA/VOTOURO. Pronunciamento da comunidade Kandóia/Votouro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 249-251, 2014.
- CONSEJO QOM De PAMPA DEL INDIO. *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados*. Buenos Aires: Instituto de Estudios y Acción Social, 2014.
- CORONIL, F. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperiales. *Cuba: Casa de las Américas*, v. 39, n. 214, p. 21-49, 1999.
- COSTA, S. A mestiçagem e seus contrários. *Etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo*. *Tempo social*, USP: São Paulo, v. 13, n. 1, p. 143-158, maio de 2001.
- CRÉPEAU, R. R. Entre diversité et unité : Le chamanisme. In: CRÉPEAU, R. (org.). *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. 18, n. 2-3, 1988.
- _____. Mythe et rituel chez les indiens kaingang du Brésil Méridional. *Religiologiques*, Paris, n. 10, p. 143-157, 1994.
- _____. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. 27, n. 3-4, 1997.
- _____. La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional – une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: AIGLE, D. *La politique des esprits*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 309-322.
- _____. Le rite comme contexte de la mémoire des origines. *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], n. 141, p. 57-73, janvier-mars 2008.
- _____. “Les animaux aussi obéissent à la religion”. Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, n. 1-2, p. 229-249, 2015.
- CRÉPEAU, R. R.; ROSA, R. R. G. Actualité et transformations de la Fête des morts chez les Kaingang du Brésil méridional. *Frontières*, v. 29, n. 2, 2018.
- CRUZ, F. S. M. “Quando a terra sair”: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.
- CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, vol. 12, n. 1, p. 35-46, 2017.
- CUNHA, E. *Um paraíso perdido – Reunião de ensaios amazônicos*. Coleção Dimensões do Brasil, 1. Petrópolis: Vozes, 1976.
- D'ANGELIS, W. O SIL e a redução da língua Kaingang à escrita: Um caso de Missão por “Tradução”. In: WRIGHT, Robin. M. (Org). *Transformando os Deuses*, Vol II: As igrejas

- evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Editora Unicamp: Campinas, 2004, p.199-217.
- D'AVILA, N. E. P. *Uma história concisa da Cidade e do Município Passo Fundo*. Terra de passagem. 1ª parte: dos primórdios ao final do século XIX. Passo Fundo: Editora Aldeia Sul, 1996. 136 p.
- DEL ROIO, J. L. *A greve de 1917 – Os trabalhadores entram em cena*. 1a ed. São Paulo: Alameda, 2017.
- DELGADO, G. *Do “capital financeiro na agricultura” à economia do agronegócio: mudanças cíclicas em meio século (1965-2012)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.
- DESCOLA. P. Constryendo naturalezas. Ecologia simbólica y práctica social. IN: DESCOLA. P. ; PÁLSSON. G. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Buenos Aires: Siglo ventiuono Editores, 2001. 360 p.
- _____. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. [2005].
- DÉTIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- DOMINGOS, A. N. *O Bem Viver Kaingang – Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas*. TCC (Graduação em Serviço Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. 74 f.
- DORLIN, E. *Se défendre – Une philosophie de la violence*. Paris: La Découverte, 2019. 286 p. [2017].
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução de Joaquim P. Neto. São Paulo: Edição Paulinas, 1989.
- DUSSEL, E. 1492 – *O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 41-53.
- ECHEVERRI, J. A. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?. In: SURRALLES, A. ; HIERRO, P. G. (Eds). *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 259-276.
- ÉLIAS, N. *La civilisation des moeurs*. Paris: Calmann-Lévy, 1973, 510p.
- _____. *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*, Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, vol. 2, 1993. 307p. [1975].
- ELTZ, D. D. *Corporalidades Kanhgág: as relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço Kanhgág*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2011, 148 f.
- EPAGRI. *Sistema de produção para cebola*. Santa Catarina. Florianópolis: EPAGRI, 2013. 106 p.
- ESPÍNDOLA, C. J. *As agroindústrias no Brasil: o caso Sadia*. Chapecó: Ed. Grifos, 1999.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1983].
- FABRIS, N. A. A Revolução Federalista e o sertão do Alto Uruguai. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Getúlio Vargas /RS*, Getúlio Vargas, v. 1, p. 15-18, dez. 1996.
- FANON, F. *Oeuvres: Peau noire, masques blancs. L’an V de la révolution algérienne. Les damnés e la Terre. Pour la Révolution africaine*. Paris: La découverte, 2011.

- FARIAS, J. M. ; HENNIGEN, I. A *Tekoá Ka'aguy Porã: Espaço Ancestral e Produção de Subjetividade Mbya-Guarani. Psicologia: Ciência e Profissão*, n. 39, p. 53-66, 2019.
- FARIAS, J. M. et al. *Nota Técnica: 001/2020 – Sobre a ancestralidade e tradicionalidade kaingang da área da Floresta Nacional de Canela (FLONA/ ICMBio/MMA)*. Documento a ser apresentado ao Ministério Público Federal em Caxias do Sul em 10/03/2020. Porto Alegre: UFRGS/IFCH/NIT/LAE, 2020. 32 p.
- FAUSTO, C. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001. 587 p.
- FEDERICI, S. *Calibán y la Bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tradução: Hendel.V. Touza.L. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010 [2004].
- FERNANDES, E. R.; ARISI, B. M. *Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*, New York: Springer, 2017. 84 p.
- FERNANDES, J. A. Cauinagens e bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil. *Revista Antropológicas*, ano 6, vol. 13(2), p. 39-59, 2002.
- FERNANDES, L. Os Caingangues de Palmas. *Arquivos do Museu Paranaense*. Curitiba: Museu Paranaense, v. I, p. 161-209, 1941.
- FERNANDES, R. C. *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- _____. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. IN: TOMMASINO, K. ; MOTA, L. T. ; NOELLI, F. S. (Org.) *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004.
- FERREIRA, A. C. *Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. 2007. Tese (doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. 410 p.
- _____. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- FLORES, A. R. *A atuação do Serviço de Proteção aos Índios no Rio Grande do Sul: uma análise a partir do Relatório Figueiredo (1963-1968)*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo, UNISINOS, 2019. 160 f.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. 224 p.
- _____. *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. 296 p.
- _____. *Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009 [1979].
- FRANCISCO, A. R. *Kaingáng: Uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional*. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013. 359 f.
- FREIRE, C. A. (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Brasília: Museu do Índio/Funai, 2011.
- FREITAS, A. E. C. *Mriir Jykre: a cultura do cipó: territorialidades Kanhgág na bacia do Guaíba*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2005, 464 f.
- _____. Garra de jaguar, botão de camisa, cartucho de bala: um olhar sobre arte, poder, prestígio e xamanismo na cultura material kaingang. *Mediações*, Londrina, v. 19 2, p 62-83, jul/dez. 2014.

- FREITAS, A. E. C. ; ROKÁG, F. S. O kujà e o sistema de medicina tradicional kaingang – “por uma política do respeito”: Relatório do II Encontro dos Kujà, Terra Indígena Kaingang Morro do Osso, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 4, n. 7-8, ago./dez. 2007.
- FUNAI, Despacho n. 62. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Votouro/Kandóia – RS, 2009. Disponível em: <https://www.normasbrasil.com.br/norma/despacho-62-2009_72421.html> Acesso em 03/02/2021.
- GALEANO, E. “La Naturaleza no es muda.” *Brecha*: Montevideo, 18 de abril de 2008.
- GALINDO, M. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar* – Teoría y propuesta de la despatriarcalización. La Paz: Mujeres Creando, sd.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. São Paulo: ISA, 2004. p.37-41.
- _____. (Org.) *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas*. Exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: Iepé, 2006. 96 p.
- _____. Porque valorizar os patrimônios culturais indígenas. *Cienc. Cult.* vol.60 n°4: São Paulo, p.34-36, oct. 2008.
- GARBE, S. Descolonizar la antropología - antropologizar la Colonialidad. *Otros logos, revista de estudios críticos*. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue, p. 114-129, 2011.
- GEHLEN, I. *Uma estratégia camponesa de conquista da terra e o estado: o caso da Fazenda Sarandi*. Dissertação (Mestrado em Antropologia, Política e Sociologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1983.
- GIARETTA, J. G. S. *O Grande e Velho Erechim: ocupação e colonização do povoado de Formigas (1908-1960)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2008, 171 p.
- GIBRAM, P. *Política, Parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkár*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012. 202 f.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. IN: FELDMAN-BIABCO (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo: Global Universitaria, 1987, p. 227-344.
- GODELIER, M. *La production des grands hommes*. Paris: Fayard, 1982.
- _____. Análisis de los procesos de transición. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 114, p. 5-16, 1987.
- GOFFMAN, E. *Stigmaté: Les usages sociaux des handicaps*. Les éditions de Minuit : Bruxelles, 1975. 176 p.
- GONÇALVES, L. M. C. *Maria Antônia Soares: a memória de uma guerreira indígena*. Monografia (Aperfeiçoamento/Especialização em Projeja indígena). Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2012.
- GONDAR, J. quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. 162 p.
- GONTIJO, F. S. ; ARISI, B. M. ; FERNANDES, R. E. *Queer Natives in Latin America: Forbidden Chapters of Colonial History*. New York, 2020, 80 p.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. *La democracia en México*. México: Era, 1965.

- GONZÁLEZ PRADA, M. “Nuestros indios”. Biblioteca virtual universal: Editorial del Cardo, 2003 [1904].
- GORENDER, J. *Brasil em Preto e Branco*, São Paulo: Editora Senac, 2000.
- GOW, P. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford University Press: Oxford, 2001
- GRACIO, H. R. ; PEQUENO, E. S. S. *Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação*. 2004.
- GRITTI, I. *A imigração e colonização polonesa no Rio Grande do Sul: a emergência do preconceito*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2004.
- GROSGOUEL, R. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, n. 9, p. 199-215, jul-dic 2008.
- _____. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Franz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: VIANELLO, A.; MAÑÉ, B. (Coord.). *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, 2011. p. 97-108.
- GROSSI, M. P. Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil. *Estudos Feministas*: Florianópolis, ano 2, p. 473-483, 2º sem. 1994.
- GUIMARÃES, L. A. M. ; GRUBITS, S. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. *Psicologia & Sociedade*; n. 19, v. 1, p. 45-51; jan/abr. 2007.
- GUISARD, L. A. M. O bugre, um João-Ninguém: um personagem brasileiro. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, 13(4), p. 92-99, 1999.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*. Niteroi: UFF, vol: 22, n.48, 2020.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997 [1950].
- HANKE, Wanda. *Ensayo de una gramática Caingüangue de los Caingüanges de la Serra de Apucarana, Paraná, Brasil*. Arquivo do Museu Paranaense: Curitiba, 1950.
- HARVEY, D. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal, 2003.
- HAVERROTH, M. *Um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.
- HELM, C. M. V. “A Justiça é lenta, a FUNAI devagar e a paciência dos índios está se esgotando”: perícia antropológica na Área Indígena Mangueirinha, PR. In: *Textos e Debates*, MJER, ano 2, n. 4. Florianópolis: p. 22-38, 1996.
- _____. *A construção do laudo antropológico sobre a questão da Terra Indígena de Mangueirinha: os depoimentos dos Kaingang e Guarani*. Curitiba: DEAN/UFPR, 2005.
- HEMMING, John. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. Chatham: Papermac, 1995.
- HILL, J. D. Introduction. In: HILL, Jonathan (Ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, 1988.
- _____. Ritual Production of Environmental History among the Arawakan Wa-kuénai of Venezuela. *Human Ecology*, n, 17, v.1, p. 1-25, 1989.
- _____. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University Press of Arizona, 1993.
- HINSON, G. *Fire in my bones: Transcendence and the Holy Spirit in African American Gospel*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2000.
- HÖKERBERG, Y. H. M. ; DUCHIADE, M. P. ; BARCELLOS, C. Organização e qualidade da assistência à saúde dos índios kaingáng no Rio Grande do Sul. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n. 17, v. 2, p. 261-272, mar-abr, 2001.

- HORTA BARBOSA, L. B. *O problema indígena do Brasil*. Publicação n.º 88 da “Comissão Rondon”. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- HOUTZAGER, P. Collective action and political authority: Rural workers, Church and state in Brazil. *Theory and Society*, v. 30, p.1-45, 2001.
- HUANACUNI, F. Paradigma ocidental y paradigma originário. In: QUINTERO, P. (Ed.) *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Buenos Aires: Del Signo, 2015, p. 55-66.
- HURAUULT, J. M. *Français et Indiens en Guyane: 1604-1972*. Paris: Union générale d'éditions, 1972.
- IORIS, E. Fragmentos que fazem a diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: UFSC, 125, p. 5-17, 2011.
- IORIS, E.; DARELLA, M. D. P. Da foto ao reverso: o campo das disputas sobre as Terras Indígenas no sul do país. IN: PACHECO DE OLIVEIRA, J; MURA, F.; BARBOSA DA SILVA, A. (Org.) *Laudo antropológicos em perspectiva*. Brasília DF: ABA, 2015, p. 198-233.
- ILLITCH, I. *Sociedade sem escola*. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- IRANI, M. K. *Ēg sī ag kar pã'ĩ ag tÿ nén ü veja kāmén ge SPI to Ēmã Inhacorá tá: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na visão dos anciões e lideranças do povo Kaingang da Terra Indígena Inhacorá (São Valério do Sul, Rio Grande do Sul)*. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- JOVCHELOVITCH, S. *Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000, 232 p.
- KAGRËR, G. V. Magias do guerreiro Kanhgág. In: *MÛ, Ēg Jamën Ky. - Textos Kanhgág*. APBKG, Dka Áustria, MEC/PNUD: Brasília, 1997, p. 155-16.
- _____. História da invasão de posseiros em Nonoai até sua expulsão. In: *MÛ, Ēg Jamën Ky. - Textos Kanhgág*. APBKG, Dka Áustria, MEC/PNUD: Brasília, 1997. p. 175-190.
- KANGRGA, M. “Das Problem der Entfremdung in Marxs Werk” *Praxis*, n.1, 1967.
- KERGOAT, D. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, H. ; LABORIE, F.; LE DOARÉ, H; SENOTIER, D. (Org.) *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: UNESP, 2009. [2000].
- KERN, A. *Antecedentes indígenas*. Porto Alegre: UFRGS, 1994.
- KOPENAWA, D.; ALBERT B. *La chute du Ciel*. paroles d'un chaman yanomami. Terre Humaine Plon, Paris, 2010, 819 p.
- KRENAK, A. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327-343, 2015.
- KUHN, F. *Breve História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, XXI, 2004
- KUJAWA, H. Colonização, políticas indigenistas e conflitos territoriais atuais: um olhar a partir do ponto de vista dos agricultores familiares no norte do Rio Grande do Sul. In: TEDESCO, J. C. (Org.) *Conflitos agrários no norte do Rio Grande do Sul*. Indígenas e agricultores, dimensões históricas, vol. III. Porto Alegre: EST Edições, 2017, p. 323-350.
- KUJAWA, H.; RÜCKERT, A.; TEDESCO, J. C.. Votouro/Kandoia: demanda pela ampliação da Terra Indígena de Votouro-Faxinalzinho e Benjamin Constant - norte do RS. TEDESCO, J. C. (Org.). *Conflitos Agrários no norte do Rio Grande do Sul: indígenas e agricultores*. Porto Alegre: Passo Fundo: Letra & Vida: IMED, 2014.
- LANGDON, E. J. M. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 9-37.

- LANGDON, E. J. M. ; DIEHL, E. E. Participação e autonomia nos espaços interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. *Saúde Soc.* São Paulo, v.16, n.2, p.19-36, 2007.
- LAPPE, E. *Espacialidades sociais e territoriais kaingang*: Terras Indígenas Foxá e Por Fi Gâ em contextos urbanos do rio Taquari-Antas e Sinos. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento). Centro Universitário UNIVATES, Lajeado, 2015. 206 f.
- LAROQUE, L. F. S. *Lideranças Kaingang no Brasil meridional (1808-1889)*. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 2000.
- _____. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. *História Unisinos*: São Leopoldo, v.9, n°1, p.49-59, janeiro/abril 2005.
- _____. *Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930)*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- LE GUILCHER, G. *Steack Machine*, Paris: Goutte D'or, 2017.
- LEFEBVRE, H. *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 1974.
- LEJEUNE, P. *Je est un autre: l'autobiographie, de la littérature aux médias*. Paris: Seuil, 1980.
- LÉVI-STRAUS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978, 96p.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. Papirus: Campinas, 2002 [1962]
- _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2008 [1958].
- _____. *As estruturas do parentesco*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, 544 p. [1982].
- LIMA, A. C. de S. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 155-172.
- _____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*: Brasília, n. 322, UnB, 2002.
- LOURENÇO, M. S. *Utopias do cristianismo Kaingang: ritual e política no Alto Uruguai*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.
- LOURES, R. S. P. *Governo Karodaybi: o movimento Ipereğ Ayũ e a resistência munduruku*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências ambientais). Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
- LUGONES, M. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, W. (Org.). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2008. p. 13-42.
- LUXEMBURGO, R. *A acumulação de capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. Tomo II. São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1913].
- MABILDE, P. F. A B. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos Matos da província do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Ibrasa, 1983. 232 p.
- MAKARAN, G; GAUSSENS, P. (coord.) *Piel blanca, máscaras negras: Crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, 2020. 342 p.
- MANISER, H. H. . Les Kaingang de São Paulo. *Congresso Internacional dos Americanistas*. New York, Sessão 23, 760-791, 1930.
- MARCON, T. *Acampamento Natalino: história de luta pela reforma agrária*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.
- MARÉCHAL, C. Política do etnocídio e resistência nas Retomadas Kaingang no Rio Grande do Sul. *Gavagai - Revista Interdisciplinar de Humanidades*, v. 5 n. 1, p. 29-54, 2018.

- _____. *Sonhar, curar, lutar: colonialidade, xamanismo e cosmopolítica Kaingang no Rio Grande do Sul*. Curitiba: Prismas, 2019a.
- _____. A práxis xamânica kaingang na modernidade/colonialidade: uma política da floresta. *Vivência, revista de antropologia*, UFRN, n. 54, p. 16-40, 2019b.
- MARÉCHAL, C. ; HERMANN, H. W. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 51, p. 339-367, mai./ago. 2018.
- MARIÁTEGUI, J. C. *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*. Marxists Internet Archive, 2010 [1928]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/index.htm>
- MARTINS, J. S. *O cativo da terra*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *O capital, livro I*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Grundrisse: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K ; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MATTOS, G. Flagrantes de racismo: imagens da violência policial e as conexões entre o ativismo no Brasil e nos Estados Unidos. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v. 48, p. 185-217, 2017.
- MBEMBE, A. *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La découverte, 2013. 254 p.
- _____. Necropolítica. *Arte & ensaios, revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 32, p.123-151, 2016.
- MEILLASSOUX, C. *Mujeres, graneros y capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1977.
- MELIÀ, B. Informações etnográficas e históricas sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul. In: *Simpósio Nacional de Estudos missionários V*, 1983. Santa Rosa. Anais: Canoas: La Salle, 1985, p. 173-183.
- MEMMI, A. *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard, 1985. 162 p.
- MIES, M. *Patriarchy and accumulation on a world scale*. Women in the international division of labour. London: Zed Books, 1999.
- MIGNOLO, W. D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 505 p.
- _____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 35-55.
- _____. La opción de-colonial: desprendimiento y abertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, n. 8, p. 243-281, 2008.
- _____. Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco de Oliveira. *Revista brasileira de ciências sociais*, vol. 32, n. 94, p.1-18, junho 2017.
- MOLINA, L. P. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- MONOD-BECQUELIN, A. La tradition orale n'est plus ce qu'elle était. *Dossier Sciences Humaines*, vol. 159. 2005.
- MONTEIRO, J. A Dança dos Números: a população indígena do Brasil desde 1500. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro RJ, n. 271, p. 17-18, 1994.
- _____. Rituais de Ocupação: revisitando as diferenças entre colonizadores. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 97, p. 259-265, 1999.
- MOREIRA NETO, C. A. A. *A Política Indigenista Brasileira durante o século XIX*. Tese de doutoramento. Rio Claro, 1971.

- MOTA, L. T. *As Guerras dos Índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: EDUEM, 1994.
- _____. *As Guerras dos Índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. 2^{nda} edição, revisada e ampliada. Maringá: Eduem, 2008.
- MOTTA, G. S. *Trabalho assalariado e trabalhadores indígenas nos pomares de maçã no Sul do Brasil*. Tese (Doutorado em sociologia), Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019. 227 f.
- MOTTA, M. P. *O trabalho indígena em frigoríficos no sul do Brasil: Índios Kaingang e Guarani como assalariados*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. 122 f.
- MOULIER-BOUTANG, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado: economía histórica del trabajo asalariado embriado*. Madrid: Akal, 2006.
- MUNN, N. D. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21, p. 93-123, 1992.
- MURA, F. *À Procura do "Bom Viver": Território, Tradição de Conhecimento e Ecologia Doméstica entre os Kaiowa*. 1. ed. Rio de Janeiro: ABA publicações, 2019. v. 1.
- MURA, F.; BARBOSA DA SILVA, A. Relações de trabalho e colonialismo entre os Kaiowa e os Nandeva de Mato Grosso do Sul. In: MURA, F. ; MARCONDES DE ARAÚJO, S. ; BARBOSA DA SILVA, A. (Org.) *Povos indígenas e relações de poder: Olhares sobre a América do Sul*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia: Universidade Estadual da Paraíba, 2019. p. 223-264.
- MURICY, K. *Alegorias Dialéticas: imagens e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Naua Editora, 2009.
- NABUCO, J. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- NASCIMENTO, I. G. R. et al. Minha missão no mundo. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 336-364, 2017.
- NEVES, E. G. *Arqueologia Amazônica*. São Paulo: Zahar, 2006.
- NIMUENDAJÚ, C. *Textos indigenistas*. São Paulo: Loloya, 1982. 251 p.
- _____. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Editora da UNICAMP: Campinas, 1993.
- NORA, P. La mémoire collective, IN: LE GOFF, J (Ed.) *La nouvelle histoire*. Paris: Retz-CEPL, 1978. 398 p.
- NÖTZOLD, A. L. V.; BRINGMANN, S. F. O Serviço de proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, v. 5, n. 10, p. 1-18, 2013.
- OLIVEIRA, P. A. B; MENDES, J. M. R. Processo de trabalho e condição de trabalho em frigoríficos de aves: relato de uma experiência de vigilância em saúde do trabalhador. *Ciência & Saúde Coletiva*, n. 19, v.12, p. 4627-4635, 2014.
- OLIVEIRA, L. A. ; NASCIMENTO, R. G. Roteiro para Uma história da educação escolar indígena: Notas sobre a relação entre política indígena e educacional. *Educ. Soc.* Campinas, v. 33, n. 120, p. 765-781, jul.-set. 2012.
- OSSAMI, M. C. O papel das Assembléias de Líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil. *Série Antropologia*, Goiânia, v.01 p.1-50, 1993.
- OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, UFRJ: Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, UFRJ, 1995.
- OYEWUMI, O. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

- PACHECO DE OLIVEIRA, J. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. *Revista Travessia*, São Paulo: CEM, v.9, n.24, p. 5-9, jan./abr, 1996.
- _____. Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 43-68.
- _____. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. 272 p.
- _____. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. *Cadernos do LEME*, v. 1, p. 2-27, 2009.
- _____. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Simões, de 1650 a 1910. *Caderno CRH*, Universidade Federal da Bahia, vol. 25, núm. 64, p. 17-31, enero-abril, 2012.
- _____. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.) *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA, 2013, p. 47-74.
- _____. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: Universidade Estadual de Amazonas, 2015.
- _____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PALERMO, Z. *Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba: Alción Editora, 2005, 264 p.
- _____. Alternativas locais ao globocentrismo. *Epistemologias do Sul*, v. 3, n. 2, p. 88-99, 2019.
- PERRIN, M. Formes de la communication chamannique. Exemple Guajiro. In: REICHEL, E. D. (Comp.). *Rituales y fiestas de las Américas: 45º Congreso Internacional de Americanistas*. Bogotá: Uniandes, 1988. p. 208-217.
- PERTILE, N. *Formação do espaço agroindustrial em Santa Catarina: O processo de produção de carne no oeste catarinense*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. 322 f.
- PEZAT, P. R. *Auguste Comte e os fetichistas: estudo sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-grandense e a política indigenista na República Velha*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- _____. *Carlos Torres Gonçalves, a família, a pátria e a humanidade: a recepção do positivismo por um filho espiritual de Auguste Comte e de Clotilde de Vaux no Brasil (1875-1974)*. 2003. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.
- PIMENTEL, S. Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 4, n. 2, p.134-150, jul./dez. 2012.
- PINEDA, R. C. Lévi-Strauss y la historicidad del Mito. *Maguaré - Homenaje a Claude Lévi-Strauss*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, p.89-111, 2010.
- PITT-RIVERS, J. Ritual kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans” In: J. G. Peristiany (org.) *Mediterranean family structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 317-334.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

- POULANTZAS, N. *O Estado, O Poder, O Socialismo*. Tradução de Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- POZZOBON, J. O lumpen-indigenismo do estado brasileiro. *Journal de La Societé Des Americanistes*, v. 85, n. 1, p. 281-306, 1999.
- PRECIADO, B. P. *Manifesto contrasexual*. Práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014. 223p [2004].
- PREZIA, B. (org.) *Caminhando na luta e na esperança*. São Paulo: Loyola, 2003.
- PRIMI, L. Índios na linha de produção: Frigoríficos buscam mão de obra em aldeias para trabalho com alto índices de doenças. *Revista Caros Amigos*, São Paulo n° 197/agosto 2013, p. 20 -23.
- PRINTES, R. B.; BENITES, A. Retomada no Yvy Rupá: Resistência Mbya Guarani em terras ancestrais no litoral do Rio Grande do Sul. *Simpósio Internacional de Geografia Agrária*, Curitiba, 2017.
- QUIJANO, A. *Introducción a Mariátegui*. México, D.F: Ediciones Era, 1982. 127 p.
- _____. Estética de la utopía. *Hueso Húmero*, Lima, n. 27, p. 32-42, 1990.
- _____. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- _____. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones abiertas. In: FORGUES, R (Ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa*. Lima: Amauta, 1993. p. 757-775.
- _____. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, v. 6, n. 2, p. 342-388, 2000.
- _____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, ano 17, n. 37, 2002.
- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.
- _____. Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Pasos*, Segunda Época. San José-Costa Rica, n. 127, p. 1-14, sept/oct 2006.
- QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World System. *International Journal of Social Sciences*, n. 134, p. 549-557, 1992.
- QUINTERO, P. La colonialidad del poder y el mito de la democracia racial en Venezuela. In: AYALA, M.; QUINTERO, P. (comp.) *Diez años de revolución en Venezuela: história, balance e perspectivas (1999-2009)*. Ituzaingó: Maipue, 2009.
- _____. *Programas de desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco central: capitalismo y colonialidad del poder en una formación social de fronteras*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.
- _____. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. In: QUIJANO, A. (ed.). *Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2014a. p. 193-216.
- _____. Introdução, In: QUINTERO, P. (ed.) *Crisis civilizatória, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Duke University/ Del Signo, 2014b, p. 11-25.
- _____. Mito-lógicas del diablo en el Chaco argentino. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 239-262, 2015a.
- _____. *Antropología del desarrollo: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Kula, 2015b.
- _____. Desarrollo Agroindustrial, Inversión Extranjera Directa y Acumulación por Desposesión en las Fronteras de la Provincia del Chaco: la corporación Al-Khorayef en El Impenetrable. *Revista Geopantanal*, UFMS/AGB, Corumbá, n. 18, p. 141-157, jan/jun 2015c.

- QUINTERO, P.; MARÉCHAL, C. Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977). *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 155-190, set./dez. 2020.
- QUINTERO, P.; PETZ, I. Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. *Gazeta de Antropologia*, 25(2), artículo 52, 2009.
- QUINTERO WEIR, J. A. *Wakuaipawa/ Chiyi Barikaëg*: Lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del lago de Maracaibo – Venezuela. Tese (Doctorado en estudios latinoamericanos), Universidad Autónoma de México, 2007. 295 f.
- RAMOS, A. R. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico*, v. 82, p. 281-286, 1984.
- _____. The hyperreal Indian. *Série Antropologia*, Brasília: DAN/UnB, v. 135, 1992.
- _____. Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias. *Série Antropologia*, Brasília: DAN/UnB, v. 147, 1993.
- _____. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- _____. O pluralismo Brasileiro na Berlinda. *Etnográfica*, Vol VIII (2), p. 165-183, 2004.
- _____. Vivos, afinal! Povos indígenas do Brasil enfrentam o genocídio. *Série Antropologia*, Brasília: DAN/UnB, v. 461, 2018.
- _____. Seduzidos e abandonados, ou, como amansar os índios rebeldes. *Série Antropologia*, Brasília: DAN/UnB, v. 462, 2019.
- RAPPAPORT, J. History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12 (1), 27-45, 1985.
- _____. La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. In: SURRALLES, A.; HIERRO, P. G. (Eds). *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 173-185.
- _____. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía em colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, v.47, p.197-229, enero-diciembre 2007.
- RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968, vol 29. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/docs-1/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf> Acesso em 08/02/2020.
- REMPEL, M. Augusto ÓpÊ da Silva: Caminho eterno na luta dos povos indígenas. *Espaço Ameríndio*: Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 376-385, jul./dez. 2014.
- RENAN, E. Qu'est ce qu'une nation ? In: FOREST, P. *Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*. Paris: Pierre Bordas et fils, 1991, p.12-48.
- RIBEIRO, D. *O índio e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- RIBEIRO, H. P. *A violência oculta do trabalho: as lesões por esforços repetitivos*. Rio de Janeiro: Fiocruz; 1999.
- RIVERA CUSIQUANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- ROCHA, L. M. *Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso: Aspectos ideológicos da política indigenista (1930-1967)*. Brasília: FUNAI, 1993.
- _____. *A política indigenista no Brasil (1930-1967)*. Goiânia: UFG, 2003.
- ROCHA, C. C. Agência Feminina na sociopolítica Kaingang. In: SACCHI, A.; GRAMKOW, M. M. *Gênero e Povos Indígenas: Coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e*

- para a “27a Reunião Brasileira de Antropologia”. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012, p.116-126.
- RODRIGUES, C. A política indigenista Sul-Riograndense e Compte. In: *VIII Encontro Estadual de História da Anpuh/RS*. Caixas do Sul: Caderno de Resumos da VIII Encontro Estadual de História, 2006.
- RODRIGUES, P. M. Marâiwatsédé, uma tragédia anunciada. *Espaço Ameríndio*, v. 12, n. 2, p.181-211, 2018.
- ROSA, D. J. *Território, territorialidades, narrativas e retomada Kaingang na Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai: um ensaio (auto)etnográfico em Goj Vêso*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.
- ROSA, R. R. G. *A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 1998.
- _____. *Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005a.
- _____. O Território Xamânico Kaingang Vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. *Cadernos do LEPAARQ*. V. II, n. 4, Pelotas, RS: Editora da UFPEL, v. 2, n. 4, ago./dez. 2005b.
- _____. A Transformação de um Jovem Kaingang em um Kujà a partir do Complexo Xamanico Kaingang. *Prâksis* (FEEVALE), v. 1, p. 87-94, 2006.
- _____. Mitologia e xamanismo nas Relações Sociais dos Inuit e dos Kaingang. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, 2011.
- _____. O xamanismo kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação dos kujà (xamãs) com seus jagrê e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, E. C. D. (Org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*. São Paulo: ANPUH, 2014. v. 3, p. 97-128.
- _____. O kujà Jorge Kagnãg Garcia: o xamanismo, a sua vida e o estado de espírito Kaingang. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 365-399, jul./dez. 2017.
- ROSA, R. R, G; CRÉPEAU, R. Puissance et connaissance animale chez les Kaingang du Brésil méridional. *Antropologica*, v. 62, p. 60-69, 2020.
- SACCHI, A. C. *Antropologia de gênero e etnologia kaingang: Uma introdução ao estudo de gênero na Área Indígena Mangueirinha/Paraná*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999. 138 f.
- SAGÁS, Y. S. As mulheres na sociopolítica Kaingang: Uma análise do contexto da Terra Indígena Chapecó-SC. In: NÖTZOLD, A. L. V; ROSA, H. A; BRINGMANN. S. F. (Org). *História, Cultura e Educação Indígena: Protagonismo e diversidade*, Porto Alegre: Editora Pallotti, LABHIN/UFSC, 2017. p. 177-194.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. [1985]. 218 p.
- _____. *História e Cultura*. Apologias a Tucídides. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- SALES, T. O. A imersão mítica do real. *Revista Antropológica*, n°11,p. 225-238, 2009.
- SAMPAIO, P. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Sertões do Grão-Pará (1755-1823). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2001.

- SAMSÓNOV, D. P. *Transdominação no Haiti (1791-1826): Uma leitura libertária da primeira revolução social vitoriosa nas Américas*. São Paulo: Entremares, 2020. 141 p.
- SANTO-GRANERO, F. Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanésa. In: SURRALLES, A.; HIERRO, P. G. (Eds). *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2004, p. 187-217.
- SANTOS, S. C. *A integração dos índios na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1970.
- SCHADEN, F. O cacique Doble e sua horda. In: SCHADEN, F. (org.) *Índios, caboclos e colonos: páginas de etnografia, sociologia e folclore*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1963. p. 67-75.
- SCHAMA, S. *Landscape and Memory*. Londres: Harper Collins, 1995.
- SCHILD, J. D. J. I. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016. 195 f.
- SCHILD, J. D. J. I.; SILVA, E. N. A Luz Forte de Fen'Nó. A luta da guerreira Kaingang pela Terra. In: *Projeto os Brasís e suas memórias*. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-fenno/> Acesso em 04/08/2018.
- SCHWEIG, A. L. M. *Territorialidade e relações sociocsmológicas kaingang no Morro Santana, Porto Alegre, RS*. TCC (Bacharel em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. 55 f.
- SCOTT, J. C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale, 1985.
- _____. Formas cotidianas da resistência camponesa. Tradução: Marilda A. de Menezes e Lemuel Guerra. *Raízes*. Campina Grande, vol. 21, nº 1, p. 10-31, jan/jun 2002.
- _____. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press, 2009. 442 p.
- SECUNDINO, M. A.; BURITY, J. A. Estados nacionais, emergência étnica e construção de sujeitos coletivos. In: MURA, F. ; MARCONDES DE ARAÚJO, S. ; BARBOSA DA SILVA, A. (Org.) *Povos indígenas e relações de poder: Olhares sobre a América do Sul*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia: Universidade Estadual da Paraíba, 2019. p. 97-146.
- SEVERO, D. F. D. *Chefia, parentesco e alteridade*. Um estudo etnológico do sistema dualista e de poder político Kanhgág. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020. 422 f.
- SILVA, C. L. *Sobreviventes do Extermínio*. Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998, 281 p.
- _____. *Em busca da Sociedade Perdida: O trabalho de memória Xetá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília, 2003.
- SILVA, C. T. Regimes de indianidade, tutela coercitiva e estadania: examinando a violência institucional contra indígenas no Brasil e no Canadá. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 194-222, jul/dez 2016.
- SILVA, J. B. S.; LAROQUE, L. F. S. Lideranças femininas no universo político Kaingang. Um estudo sobre a Terra Indígena Jamã Tÿ Tãnh, Estrela/RS. *XIII Encontro Estadual de História da ANPUH*, Santa Cruz do Sul: UNISC, 2016.

- SIMONIAN, L. T. *Visualização*: Estado expropria e domina povo Guarani e Kaingang. Caderno do Museu, maio 1980. 47 p.
- _____. *Terra de posseiros*: um estudo sobre as políticas de terras indígenas. 1981. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.
- _____. *Castigos cruéis na AI (Área Indígena) Votouro, Rio Grande do Sul*. Resistências Culturais ou novas práticas. Laudo Antropológico, PGR nº 0478/92-41, Belém, 1994a, 113p.
- _____. *A síndrome de dependência alcoólica entre os indígenas: estratégia de dominação e convivência do Estado*. Brasília: Working Paper, 1994b. 42 p.
- _____. *Os indígenas de Ventarra e seus direitos territoriais*. [s.l.]: [s.n.]. Laudo antropológico, 1994c. 56 p.
- _____. Mulheres Indígenas vítimas de violência. Belém: *Paper do NAEA* 030, p. 4-30, 1994d.
- _____. *Toldo Monte Caseros*: Terra de Índios. São Paulo: CEDI/PIB, 1994e. 33 p.
- _____. Política/ação anti-indígena de Leonel de Moura Brizola. In: BOEIRA, N.; GOLIN, T. *História geral do Rio Grande do Sul*: povos indígenas: v. 5. Passo Fundo: Méritos, 2009. p. 469-496.
- SINGER, P. *Libertação Animal*. O clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. 488 p [1975].
- SIQUEIRA, D. V. “A gente sabe o sistema como é criado”: A carne de porco. Entre a casa e a agroindústria na região de Chapecó – SC. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de São Carlos, 2016.
- 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.
- SOARES, M. A. “A licção da Borboleta”: o processo de (re)construção da etnicidade indígena na região do Alto Jacuí no Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001. 120 f.
- SOUZA, J. O. C. “Aos Fantasmas das Brenhas”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 1998. 492 f.
- _____. Mobilização indígena, direitos originários e cidadania tutelada no sul do Brasil depois de 1988. In: FONSECA, C.; VERIANO, T. J.; ALVES, C. F. *Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos*: Diálogos Interdisciplinares. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2004. p. 185-198.
- SOUZA, J. M. A. *Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia social). Brasília, DF, Universidade de Brasília, 2019.
- SOUZA, S. *Mitologia guarani*. O significado da natureza para o Guarani: uma relação de vida para a cultura local. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015. 49 p.
- SPIVAK, G. K. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra R. Goulart Almeida; Marcos Feitosa; André Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SPONCHIADO, B. A. *O Positivismo e a Colonização do Norte do Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2000.

- SPOSITO, F. *Santos, heróis ou demônios? Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI-XVII)*. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. 342 f.
- STAVENHAGEN, R. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI, 1969.
- STEFANUTO, M. R. R. *Trabalho calado: os Kaingang do Toldo Chimbangue e as indústrias de carne*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), São Carlos, Universidade Federal de São Carlos, 2017.
- STOLER, A. L. Transiciones en Sumatra: el capitalismo colonial y las teorías sobre la subsunción. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 114, p. 103-123, 1987.
- _____. *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. Traduction de Sébastien Roux. Paris: La Découverte/Institut Émilie du Châtelet, 2013, 299 p. [2002].
- STOLER, A. L.; COOPER, F. *Repenser le colonialisme*. Paris: Payot, 2013.
- TASSINARI, A. M. I. *No bom da festa: O processo de construção cultural*. São Paulo: Edusp, 2003.
- TASSINARI, A. M. I. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira, *ILHA, Revista de Antropologia: Florianópolis*, p. 217-244, 2008.
- TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Universidad del Cauca, 2010a. 590 p.
- _____. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. Tradução de Priscila S. Costa. São Paulo: UNESP, 2010b, 392 p.
- TEDESCO, J. C.; KUJAWA, H. ; SILVA, L. F. N. Indígenas no mercado de trabalho assalariado: novas simbologias e processos relacionais na luta pela terra no sul do Brasil. In: TEDESCO, J. C. (Org.) *Conflitos agrários no norte do Rio Grande do Sul*. Indígenas e agricultores, dimensões históricas, vol. III. Porto Alegre: EST Edições, 2017, p. 405-448.
- TESCHAUER, C. S. J. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. Porto Alegre: Liv. Selbach de J. R. da Fonseca & Cia., 1918. V.I.
- _____. Os Caingang ou Coroados no Rio Grande do Sul. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, vol. III, n. 3, p. 37-56, 1927.
- TODOROV, T. *The conquest of America: The question of the Other*, Nueva York: 1984 [1974].
- TOMMASINO, K. *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- _____. Os Novos Acampamentos (Wãre) Kaingang na cidade de Londrina: Mudança e Persistência numa sociedade Jê. *Mediações: Londrina*, v.3, no2, p.66-71, jul./dez. 1998.
- TROUILLOT, M. R. Adieu, Culture: A new duty arises. In: TROUILLOT, M. R. *Adieu Culture: Global Transformations: anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave, 2003. p. 97-116.
- TURNER, T. Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. *Cadernos de Campo*, vol.1, nº1, USP, 1991 [1987].
- URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 87-102.
- VALENTE, R. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- VEIGA, J. Revisão bibliográfica crítica sobre organização social kaingang. *Cadernos do CEOM*, v. 6, n. 8, p. 259-331, 1992.

- _____. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. 220 p.
- _____. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- VENZON, R. ; FREITAS, A. E. C. Informação sobre a historicidade e tradicionalidade da ocupação Kaingang (Jê Meridional) na bacia hidrográfica do Lago Guaíba e formadores: territorialidades associadas às micro-bacias hidrográficas dos arroios Tiririca, Caçador e Saiqui, tributários da margem esquerda do curso médio do rio Caí - município de Canela/RS. *Relatório sob demanda da Procuradoria da República do RS e do Ministério Público Federal: Canela*, 2008.
- VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes – POD, 2006 [1992].
- VIALLES, N. *Animal to Edible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- VIEIRA DOS SANTOS, F. *Apontamentos sobre os índios “caingang”*. Porto Alegre: Editora do Serviço de Proteção aos Índios, 1949.
- VOLJNIK, F. *O papel da mão-de-obra dos “brasileiros” na implantação da agroindústria em Chapecó: o caso Sadia – 1970 a 1980*. Chapecó: Unoesc, 2000.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify, 2010 [1981].
- WALLERSTEIN, I. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI, 1996.
- WACHTEL, N. Os índios e a conquista espanhola". In: BETHELL, L.(org.) *História da América Latina Vol. I - A América Latina Colonial I*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1998, p.195-239.
- WATTS-POWLESS, V. Lugar-Pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). *Espaço Ameríndio*: Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, jan./jun. 2017.
- WEBER, M. “Comunidades étnicas” e “Las comunidades políticas”. In: WEBER, M. *Economia y sociedad*. Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 340-352 e 686-719.
- WIESSMANN, U. *Kaingang-Portugues – Dicionário Bilingue*. Curitiba: Editora Esperança, 2011 [2002].
- WOLF, E. *Europa y la gente sin historia*. Mexico: Fondo de cultura económica, 2005. 600 p. [1982].
- Z. Revue itinerante d’enquête et de critique sociale. *Guyane Trésors et Conquêtes*, n° 12, 2018.
- ZARAGOCIN, S. La Geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. In: Cruz, D.; BAYON. M. (orgs.) *Cuerpos, territorios y feminismos*. Quito: Abya Yala y Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2018.

Vídeos

- A Revolta dos Possesiros. Produção de Antônio Junior e Marisa Melo, documentário, 51 min. Disponível em: <<https://www.dailymotion.com/video/x2ififp>> Acesso em 04/02/2021.
- ÂNGELO Kretã, o líder indígena de Mangueirinha, Paraná. Produção de Valêncio Xavier. Globo Repórter. 1980, reportagem, 14 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yByU6eJD9s&feature=youtu.be>> Acesso em 04/02/2021.
- APANHADORES de frango. São Paulo: Repórter Brasil, 2016. Reportagem, 4 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FQ6W1kJeca0&feature=youtu.be>> Acesso em 04/02/2021.
- CARNE e Osso. Direção de Caio Cavechini e Carlos Juliano Barros. São Paulo: Repórter Brasil, 2011. Documentário, 65 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=887vSqI35i8>> Acesso em 04/02/2021.
- CONFIRA a produção de cebola na região de Ituporanga (SC)! Ituporanga: Vale Agrícola, sd. Reportagem, 9 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PheFaaMbvNQ>> Acesso em 03/02/2021.
- CORDA no pescoço – versão completa. Direção de Carlos Juliano Barros e Caue Angeli. São Paulo: Repórter Brasil, 2015. Webdoc, 33 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=roaHOYLZG_Y> Acesso em 03/02/2021.
- HISTÓRIAS Kaingang. Direção de Karine Emerich. Vídeo, 35 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RGQ_AqPw29Q&t=191s> Acesso em 04/02/2021.
- HOMENAGEM para Iracema Gãh Té Nascimento. Porto Alegre: Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais/Coletivo Catarse, 2019. Vídeo, 17 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=na1PjmOu7JM&t=2s>> Acesso em 04/02/2021.
- IPHAN recupera artefatos de sítio arqueológico. O Alto Uruguai digital, 5/10/2019. Reportagem, 3 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=M219wrcgOro>> Acesso em 04/02/2021.
- MIGUEL Bartolomé, a reunião de Barbados. Difusão de Gabriel O. Alvarez. 2012. vídeo, 25 min. Disponível em: <<https://vimeo.com/62885968>> Acesso em 03/02/2021.
- RESISTÊNCIA Kaingang – O Barro Preto. Direção de Clémentine Maréchal. Porto Alegre: Coletivo Catarse, 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=twQ5mbwKiMU>> Acesso em 03/02/2021.
- RESISTÊNCIA Kaingang: Araucária milenar e os ensinamentos xamânicos. Direção de Clémentine Maréchal. Porto Alegre: Coletivo Catarse, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2zo0STHiHHo>> Acesso em 03/02/2021.
- RESISTÊNCIA kaingang – O fim do Ore Xá. Direção de Clémentine Maréchal. Porto Alegre: Coletivo Catarse, 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XGPii8mp9FI>> Acesso em 04/02/2021.
- RETOMADA Kaingang de Canela – Os Kaingang e a Mata de Araucária. Porto Alegre: Coletivo Catarse, 2020. Série de vídeos, 3 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bGGoNcadhh4>> Acesso em 03/02/2021.
- RETOMADA Xokleng Konglui (São Francisco de Paula - RS) sob ameaça de reintegração de posse. Porto Alegre: Coletivo Catarse, 2020. vídeo, 9 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yOomvzcVyMs>> Acesso em 04/02/2021.
- SENTINDO o outro lado: perseguição e resistência kaingang em Kandóia. Coletivo Libertário de Apoio aos Povos Ameríndios. Porto Alegre: CLAPA, 2015. Vídeo, 12 min. Disponível em: <<https://vimeo.com/133346236>>. Acesso em 03/02/2021.

- TERRA de índios. Direção de Zelito Vianna, 1979. Documentário, 107 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1r09fyysNSY>> Acesso em 04/02/2021.
- URGENTE: Reintegração de posse na Retomada Kaingang na FLONA de Canela. Porto Alegre: Coletivo Catarse, 28/02/2020. Reportagem, 3 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Jl-brOsxkPg&feature=youtu.be>> Acesso em 04/02/2021.
- XIII RAM. Reunião de Antropologia do Mercosul Painel 04: Políticas indigenistas. Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/ramxiii2019/videos/356638791680549/>> Acesso em 04/02/2020.

Artigos de jornal, sites internet e redes sociais

- 18 trabalhadores em situação de escravidão são resgatados em área rural de SC. *NCS total* – reportagem de Bianca Bertoli, Florianópolis. 01/08/2020. Disponível em: <<https://www.nsctotal.com.br/noticias/trabalhadores-resgatados-situacao-escravidao-sc-ituporanga>> Acesso em 03/02/2021.
- A árdua tarefa de pôr o frango em caixas. *Repórter Brasil* – reportagem de André C. S Correa, RS. 14/07/2016. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2016/07/a-ardua-tarefa-de-por-o-frango-na-caixa/>> Acesso em 04/02/2021.
- A lógica segue sendo: “façamos dessangrar a nossa natureza”- entrevista com o antropólogo aymara Clemente Mamani Colque desde Bolívia. *Coletivo Catarse* – entrevista de Clémentine Maréchal e Gustavo Türck. Porto Alegre/El Alto, 28/08/2020. Disponível em: <<http://coletivocatarse.com.br/2020/08/28/a-logica-segue-sendo-facamos-dessangrar-a-nossa-natureza-entrevista-com-o-antropologo-aymara-clemente-mamani-colque-desde-bolivia/>> Acesso em 04/02/2021.
- A realidade por trás do “conflito entre pequenos” na Terra Indígena Rio dos Índios. *CIMI Sul e GAPIN*. 28/11/2013. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2013/11/35566/>> Acesso em 04/02/2021.
- ACIDENTE no Rio Grande do Sul deixa 39 trabalhadores de frigorífico no Oeste Catarinense feridos. *ClicRDC*. Chapecó, 1/09/2019. Disponível em: <<https://clicrdc.com.br/transito/acidente-no-rio-grande-do-sul-deixa-39-trabalhadores-de-frigorifico-no-oeste-catarinense-feridos/>> Acesso em 04/02/2021.
- ACIDENTE envolvendo micro-ônibus deixa feridos no Norte do RS. G1 RS. 06/01/2016. Disponível em <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/transito/noticia/2016/01/acidente-envolvendo-micro-onibus-deixa-feridos-no-norte-do-rs.html>> Acesso em 18/02/2021.
- ACORDO evita confronto em Faxinalzinho. *Ministério Público Federal*, Brasília – DF. 27/08/2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/acordo-evita-confronto-em-faxinalzinho>> Acesso em 03/02/2021.
- ALTO índice de acidentalidade em frigoríficos preocupa. *Revista Proteção*, Novo Hamburgo – RS. 30/11/2010. Disponível em: <<https://www.protecao.com.br/geral/alto-indice-de-acidentalidade-em-frigorificos-preocupa/>> Acesso em 04/02/2021.
- ARTICULAÇÃO dos Povos Indígenas da Região Sul. *ARPINSUL*. Página Inicial – facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/ARPINSULBRASIL/about/?ref=page_internal> Acesso em 04/02/2021.
- ASSASSINO do pequeno Vitor Kaingang é condenado a 19 anos de prisão em regime fechado. *CIMI*, Imbituba (SC). 15/03/2017. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/03/39318/>> Acessado em 03/02/2021.

- AURORA. Aurora alimentos. *Página Inicial*. Disponível em: <<https://www.auroraalimentos.com.br/aurora>> Acesso em 03/02/2021.
- AURORA lucra R\$545 milhões em 2019. *Valor Agronegócios*. Disponível em: <<https://valor.globo.com/agronegocios/noticia/2020/02/04/aurora-lucra-r-545-milhoes-em-2019.ghtml>> Acesso em 03/02/2021.
- BM faz uso de bombas contra indígenas que acampavam em frente ao Piratini. *Sul 21* – reportagem de Igor Natusch. Porto Alegre, 30/08/2013. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/breaking-news/2013/08/bm-faz-uso-de-bombas-contra-indigenas-que-acampavam-em-frente-ao-piratini/>> Acesso em 04/02/2021.
- BUNGE. Bunge, *página inicial*. Disponível em: <<https://www.bunge.com.br/Default.aspx>> Acesso em 03/02/2021.
- CACIQUES denunciam irregularidades em frigoríficos de Santa Catarina. *Ministério Público do Trabalho*. 2012. Disponível em: <<https://mpt.jusbrasil.com.br/noticias/100032726/caciques-denunciam-irregularidades-em-frigorificos-de-santa-catarina>> Acesso em 04/02/2021.
- CACIQUE morto em emboscada na Bahia. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 27/12/1979. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/140568>> Acesso em 04/02/2021.
- CASOS de covid-19 entre povos Kaiowá e Guarani saltam de 1 para 30 em cinco dias. *Sul 21*, Porto Alegre. 20/05/2020. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/coronavirus/2020/05/casos-de-covid-19-entre-povos-kaiowa-e-guarani-saltam-de-1-para-30-em-cinco-dias/>> Acesso em 04/02/2020.
- CLIMA de tensão culmina em morte. *Correio do Povo*, Porto Alegre. 30/06/2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/clima-de-tensao-culmina-em-morte>> Acesso em 03/02/2021.
- CONDIÇÕES de trabalho nos frigoríficos. *Stravaganza* – Leopoldo Costa. 28/09/2012. Disponível em: <<https://stravaganzastravaganza.blogspot.com/2012/09/condicoes-de-trabalho-nos-frigorificos.html>> Acesso em 03/02/2021.
- CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm> Acesso em 03/02/2021.
- CONTÊINER cai sobre carreta e mata manobrista em frigorífico. *Dourados News*, Dourados – MS. 22/09/2018. Disponível em: <<https://www.douradosnews.com.br/policia/container-cai-sobre-carreta-e-mata-manobrista-em-frigorifico/1089405/>> Acesso em 03/02/2021.
- CONTRARIANDO o STF, juiz suspende demarcação de TI Kaingang com base no marco temporal. *CIMI Regional Sul*. 07/03/2018. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/03/contrariando-o-stf-juiz-suspende-demarcacao-de-ti-kaingang-com-base-no-marco-temporal/>> Acesso em 03/02/2021.
- DOCUMENTO final dos Povos Indígenas no Fórum Social Mundial Temático 2016. *Radio Yandê*, Rio de Janeiro. 23/01/2016. Disponível em: <https://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=493> Acesso em 03/02/2021.
- DOIS agricultores são mortos por índios em conflitos agrários no RS. *Globo Brasil*, Rio de Janeiro. 29/04/2014. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/dois-agricultores-sao-mortos-por-indios-em-conflito-agrario-no-rs-12329491>> Acesso em 03/02/2021.
- DPU pede ao STF suspender despejo de indígenas ordenado na semana do Natal. *Uol* – reportagem de Rubens Valente. São Paulo, 26/12/2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/12/26/despejo-pandemia-coronavirus-judiciario-rio-grande-do-sul.htm>> Acesso em 04/02/2021.

- DURANTE invasão indígena em Vicente Dutra (RS), vigilante é violentamente agredido por cerca de 50 índios. *Notícias agrícolas*. Porto Alegre, 22/11/2013. Disponível em: <<https://www.noticiasagricolas.com.br/videos/entrevistas/131583-entrevista-confira-a-entrevista-com-joao-paulo-pastorio---prefeito-de-vicente-dutra-rs.html#.YBwu4KZ7m01>> Acesso em 04/02/2021.
- EM vídeo, deputado diz que índios, gay e quilombolas “não prestam”. *G1- RS*. 12/04/2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/02/em-video-deputado-diz-que-indios-gays-e-quilombos-nao-prestam.html>> Acesso em 04/02/2021.
- EMPRESA de Vidreira deverá assumir o abate de suínos da BRF em Herval. *Radio Catarinense*. Joaçaba, 1/02/2016. Acesso em: <<https://www.radiocatarinense.com.br/2016/02/empresa-de-vidreira-devera-assumir-o-abate-de-suinos-da-brf-em-herval/>>
- ESTADÍSTICAS – desempenho da produção 2019. *Embrapa*. 15/05/2020. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/suinos-e-aves/cias/estatisticas>> Acesso em 03/02/2021.
- FAXINZALZINHO se fecha para impedir entrada de índios. *Zero Hora*, Porto Alegre. 07/08/2002. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/faxinalzinho-se-fecha-para-impedir-entrada-de-indios>> Acesso em 03/02/2021.
- FILHOS do Coxilhão. *Grupo de Facebook*, página inicial. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/705160979526834/>> Acesso em 03/02/2021.
- FUNCIONÁRIO do grupo Seara morre após sofrer acidente de trabalho. *Cn1- Camaçari notícias*, Camaçari. 4/05/2016. Disponível em: <<https://cn1.com.br/noticias/20/17651.funcionario-do-grupo-seara-morre-apos-sofrer-acidente-no-local-de-trabalho.html>> Acesso em 04/02/2021.
- GOVERNO de Ituporanga. *Cidade/história*. Disponível em: <<https://www.ituporanga.sc.gov.br/cidade/historia.html>> Acesso em 02/03/2021.
- IGAH, Ventures. *Página Inicial*. Disponível em: <<https://igahventures.com/>> Acesso em 03/02/2021.
- INDÍGENAS Kaingang ocuparam rodovias no RS e exigem revogação do parecer anti-demarkação. *Combate Racismo Ambiental – CIMI*. 13/09/2017. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2017/09/13/indigenas-kaingang-ocuparam-rodovias-no-rs-e-exigem-revogacao-do-parecer-anti-demarcacao/>> Acesso em 04/02/2021.
- ÍNDIOS fecham mais duas estrada. *Correio do Povo*, Porto Alegre. 26/03/2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-fecham-mais-duas-estradas>> Acesso em 03/02/2021.
- JBS de Seara recebe grupo de 68 venezuelanos para atuar nas linhas de produção da fábrica. *Atual FM* – reportagem de Ricardo Santuari. Concórdia-SC, 13/02/2020. Disponível em: <<https://www.atualfm.com.br/site/jbs-de-seara-recebe-grupo-de-68-venezuelanos-para-atuar-nas-linhas-de-producao-da-fabrica/>> Acesso em 04/02/2020.
- JOVEM morre após acidente de trabalho na JBS de Passo Fundo. *Radio Uirapuru*, Passo Fundo. 18/11/2019. Disponível em: <<https://rduirapuru.com.br/policia/trabalhador-morre-apos-acidente-de-trabalho-na-jbs-de-passo-fundo/>> Acesso em 04/02/2021.
- JONES Hualá negó recibir financiamento externo. *La Prensa*, Buenos Aires. 21/08/2017. Disponível em: <<http://www.laprensa.com.ar/456518-Jones-Huala-nego-recibir-financiamiento-externo.note.aspx>> Acesso em 03/02/2021.
- KAINGANG de Passo Grande da Forquilha faz retomada e afirma que fará a autodemarcação do território. *Mobilização Nacional Indígena*. 1/10/2013. Disponível em: <<https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2013/10/01/kaingang-de-passo-grande-do-rio-forquilha-faz-retoma-e-afirma-que-fara-a-autodemarcacao-do-territorio/>> Acesso em 04/02/2021.

- KAINGANG denunciam demissões discriminatórias de indígenas em frigorífico da JBS. *Sul 21* – reportagem de Marco Weissheimer. Porto Alegre, 31/05/2020. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2020/05/kaingang-denunciam-demissoes-discriminatorias-de-indigenas-em-frigorifico-da-jbs/>> Acesso em 04/02/2021.
- LA flor será para todos o no será. *Enlace Zapatista* – Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México. 17 de março de 1995. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/03/17/la-flor-sera-para-todos-o-no-sera/>> Acesso em 03/02/2021.
- MAE relata que assassino fez carinho antes de matar garoto indígena em SC. G1 SC. 04/01/2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2016/01/mae-relata-que-assassino-fez-carinho-antes-de-matar-garoto-indigena-em-sc.html>> Acesso em 18/02/2020.
- MAIS 14 trabalhadores são resgatados em plantação de SC vítimas de trabalho análogo ao escravo. *G1 SC e NSC TV* – reportagem de Karollayne Rosa, Florianópolis. 11/09/2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2020/09/11/mais-14-trabalhadores-sao-resgatados-em-plantacao-de-sc-vitimas-de-trabalho-analogo-ao-escravo.ghtml>> Acesso em 03/02/2021.
- MAIS um morre no circo de horrores da Seara/Cargill do MS. *Vermelho*. 29/03/2007. Disponível em: <<https://vermelho.org.br/2007/03/29/mais-um-morre-no-circo-de-horrores-da-seara-cargill-do-ms/>> Acesso em 04/02/2021.
- MARCHA indígena em frente ao Congresso é recebida com bombas de gás pela polícia. *Sul 21*. Porto Alegre, 25/04/2017. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2017/04/marcha-indigena-em-frente-ao-congresso-e-recebida-com-bombas-de-gas-pela-policia/>> Acesso em 04/02/2021.
- MARFRIG. *Página Inicial*. Disponível em: <<https://www.marfrig.com.br/>> Acesso em 04/02/2021.
- MINISTÉRIO interdita parte de frigorífico da Aurora em Erechim. *Canal Rural*. São Paulo, 18/09/2015. Disponível em: <<https://www.canalrural.com.br/noticias/ministerio-interdita-parte-frigorifico-aurora-erechim-58915/>> Acesso em 03/02/2021.
- MOENDO gente. As más condições de trabalho nas maiores indústrias brasileiras de carne. *Página Inicial*. Disponível em: <<http://moendogente.org.br/#lat=-23.378341326108416&lng=-49.881663489746245&zoom=5>> Acesso em 04/02/2021.
- MS – (In)segurança do trabalho na indústria da alimentação. *Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: NEEPES/ENSP/Fiocruz. Disponível em: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ms-inseguranca-do-trabalho-na-industria-da-alimentacao>> Acesso em 03/02/2021.
- NO RS, indígenas plantam quatro mil mudas de araucária em terra com demarcação paralisada há 14 anos. *CIMI* – reportagem de Tiago Miotto. 14/05/2018. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/05/no-rs-indigenas-plantam-quatro-mil-araucarias-em-terra-com-demarcacao-paralisada-ha-14-anos/>> Acesso em 04/02/2021.
- NOVO conflito com indígena termina com um morto em Vicente Dutra. *Radio Planalto*. Passo Fundo, 11/11/2014. Disponível em: <<http://rdplanalto.com/noticias/7641/novo-conflito-com-indigena-termina-com-um-morto-em-vicente-dutra>> Acesso em 04/02/2021.
- “O vigia veio para cima dos índios atirando”, afirma vice-cacique sobre agressão em Vicente Dutra. *GZH* – reportagem de Diogo Zanatta. Porto Alegre, 21/11/2013. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2013/11/o-vigia-veio-para-cima-dos-indios-atirando-afirma-vice-cacique-sobre-agressao-em-vicente-dutra-4341428.html>> Acesso em 04/02/2021.

- OPERAÇÃO flagra trabalho escravo em plantação de cebola em SC. *NCStotal* – reportagem de Bianca Bertoli, Florianópolis. 11/09/2020. Disponível em: <<https://www.nsctotal.com.br/noticias/operacao-flagra-trabalho-escravo-em-plantacao-de-cebola-em-sc>> Acesso em 03/02/2021.
- OPERAÇÃO Kandóia: Polícia Federal apresenta balanço do trabalho em Faxinalzinho. *Rádio Planalto*, Passo Fundo. 18/11/2014. Disponível em: <<http://rdplanalto.com/noticias/7762/operacao-kandoia-policia-federal-apresenta-balanco-do-trabalho-em-faxinalzinho>> Acesso em 03/02/2021.
- OPERAÇÃO Terra sem Lei com prisões na Reserva do Votouro. *Rádio Planalto*. Passo Fundo, 02/08/2018. Disponível em: <<http://rdplanalto.com/noticias/31418/operacao-terra-sem-lei-com-prisoos-na-reserva-do-votouro>> Acesso em 04/02/2021.
- PF cumpre mandados para apurar autoria de homicídios de agricultores no RS. *Polícia Federal*, 17/11/2014. Disponível em: <<http://www.pf.gov.br/agencia/noticias/2014/11/pf-cumpre-mandados-de-busca-e-apreensao-para-apurar-autoria-de-homicidios>> Acesso em 02/03/2021.
- PIAUIENSES são resgatados em condições de escravidão em Santa Catarina. *Acessepiuí*. 07/12/2018. Disponível em: <https://www.acessepiui.com.br/noticia/11369/Piuienses-sao-resgatados-em-condicoes-de-escravidao-em-SantaCatarina?fbclid=IwAR3YX27bpds9POH8MWlhNRTqkFnhBSuxlYg_UdeXBt8fqMU6Ehwt1MhREq_c> Acesso em 03/02/2021.
- POLÍCIA federal prende índios acusados de matar agricultores em Faxinalzinho. *Rádio Uirapuru*, Passo Fundo, maio de 2014. Disponível em: <<http://www.radiouirapuru.com.br/regiao/23222/policia+federal+prende+indios+acusados+d+e+matar+agricultores+em+faxinalzinho>> Acesso em 09/04/2020.
- POLÍCIA intervém para garantir eleição de cacique caingangue. *Zero Hora*, Porto Alegre. 26/09/2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/policia-intervem-para-garantir-eleicao-de-cacique-caingangue>> Acesso em 03/02/2021.
- POLICIAIS são atacados com flechas em confronto com índios, diz coronel. *GI RS*. Porto Alegre, 30/08/2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2013/08/confronto-entre-indios-e-policia-em-porto-alegre-deixa-feridos.html>> Acesso em 04/02/2021.
- POR que a cebola faz rir em Santa Catarina. *Diário Catarinense*. Reportagem de Mônica Foltran, Florianópolis, sd. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/sites/swf/DC_cebola/index.html> Acesso em 03/02/2021.
- PORTAL Kaingang. *Terra Indígena Ventarra*. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/index_ventarra.htm> Acesso em 03/02/2021.
- PORTAL Kaingang. *Terra Indígena Votouro*. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/index_votouro.htm> Acesso em 03/02/2021.
- PREFEITURA de São Valentim. *Dados históricos do Município de São Valentim*. Histórico. Disponível em: <<http://www.saovalentim.rs.gov.br/sao-valentim/municipio/historico/>> Acesso em 03/02/2021.
- PREFEITURA municipal de Faxinalzinho. *História*. Disponível em: <<https://www.faxinalzinho.rs.gov.br/pg.php?area=HISTORIA>> Acesso em 03/02/2021.
- PROGRAMA AgroConsciente: Governo do estado irá investir mais de R\$40 milhões na produção rural sustentável. *Portal Veneza*, Nova Veneza. 28/11/2019. Disponível em: <<https://www.portalveneza.com.br/programa-agroconsciente-governo-do-estado-ira-investir-mais-de-r-40-milhoes-na-producao-rural-sustentavel/>> Acesso em 02/03/2021.

- PROFESSOR kaingang é covardamente assassinado em Vicente Dutra (RS) – Reportagem de Roberto Liebgott. *Revista Consciência*. 11/11/2014. Disponível em: <<https://revistaconsciencia.com/professor-kaingang-e-covardemente-assassinado-em-vicente-dutra-rs/>> Acesso em 18/02/2020.
- RAMIREZ, Brenda. Thoughts Diaspora, vol. 1. *The Bazement.com*. Disponível em: <<https://rapdj.tripod.com/thoughts1.htm>> Acesso em 03/02/2021.
- RESISTÊNCIA Kaingang, Memória, Território e Perseguição. *Resistência Kaingang*, 2019. Página inicial. Disponível em: <<https://memoriaterritorioeperseguiacao.wordpress.com/>> Acesso em 03/02/2021.
- RESISTANCE Kaingang, Mémoire, Territoire et Persécution. *Resistência Kaingang*, 2019. Página inicial. Disponível em: <<https://memoireterritoireetpersecution.wordpress.com/>> Acesso em 03/02/2021.
- RS – Indígenas Kaingang sofrem consequências de processo demarcatório sem continuidade. *Mapa de Conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: NEEPES/ENPS/Fiocruz. Disponível em: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=rs-indigenas-kaingangs-sofrem-consequencias-de-processo-demarcatorio-sem-continuidade>> Acesso em 04/02/2021.
- RS – Violência e criminalização marcam luta indígena Kaingang pelo seu território. *Mapa de Conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: NEEPES/ENPS/Fiocruz. Disponível em: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=rs-violencia-e-criminalizacao-marcam-luta-indigena-kaingang-pelo-seu-territorio>> Acesso em 03/02/2021.
- SALÁRIO mínimo – Tabela dos valores nominais. *Guia Trabalhista*. 2020. Disponível em: <http://www.guiatrabalhista.com.br/guia/salario_minimo.htm> Acesso em 04/02/2021.
- SC: mais da metade dos processos trabalhistas são de trabalhadores em frigoríficos. *Diário Causa Operária*. 25/05/2019. Disponível em: <<https://www.causaoperaria.org.br/>> Acesso em 04/03/2021.
- SEMENTES Agritu. *Agritu*. Página Inicial. Disponível em: <<https://www.agritu.com.br/>> Acesso em 03/02/2021.
- TERRAS indígenas no Brasil. *Terra Indígena Votouro Kandóia*. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/4179>> Acesso em 03/02/2021.
- TRABALHADORES de frigorífico em SC relatam medo e desespero por conta do coronavírus. *Brasil de Fato* – reportagem de Marques Casara. São Paulo, 28/03/2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/03/28/trabalhadores-de-frigorifico-em-sc-relatam-medo-e-desespero-por-conta-do-coronavirus>> Acesso em 04/02/2021.
- TST condena Seara por restringir o uso do banheiro a empregado. *Amatra1* (Associação dos magistrados da justiça do Trabalho 1^{eira} região). Rio de Janeiro, julho de 2019. Disponível em: <<https://www.amatra1.org.br/noticias/?tst-condena-seara-por-restringir-uso-do-banheiro-a-empregado>> Acesso em 14/03/2020.
- UMA gestão pensada no bem estar de todos. *Gestão de pessoas* – Aurora Alimentos. Disponível em: <<https://www.auroraalimentos.com.br/gestao-de-pessoas>> Acesso em 04/02/2021.
- URGENTE: Justiça Federal emite reintegração de posse contra povo Xokleng, no RS. *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil*. 24/12/2020. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/12/24/urgente-justica-federal-emite-reintegracao-de-posse-para-retomada-do-povo-xokleng-no-rs/>> Acesso em 03/02/2021.

VAQUINHA solidária para a Retomada da Vida Social Kaingang. *Vaquinha*. Disponível em: <<https://www.vakinha.com.br/vaquinha/vaquinha-solidaria-para-a-retomada-da-vida-social-kaingang>> Acesso em 04/02/2021.

Glossário de palavras em Kaingang

Muitos dos conceitos e palavras em kaingang aqui expostas não têm necessariamente uma equivalência em português. Ao longo da tese, tentei aprofundar alguns conceitos para além da sua tradução literal, que muitas vezes tende a reduzir o seus significados, no intuito talvez de evitar 1) reduções de sentido e 2) apropriações vulgares de “conceitos-chaves” que fazem referência a uma história e cosmologia própria.

Em relação à fonética, decidi seguir a ortografia kaingang do Prof. Selvino Kókaj Amaral, ele mesmo seguindo a linha linguística de Úrsula Wiesemann. Nesse sentido, as vogais são divididas entre nasais (ã, ã, ĩ, ũ e ĳ) e orais (á, é, ó, a, e, i, o, u, y). Várias consoantes se pronunciam de maneira diferente dependendo da vocal que vem depois. Por exemplo, a consoante “m” pronuncia-se “b” em todos os casos exceto quando encontra-se atrás de uma vocal nasal. Se o “m” aparece no fim da palavra, então deve-se pronunciar “p”. Dessa mesma maneira funciona o “n”, se transformando em d atrás de uma vocal oral e em “t” no fim da palavra. O “s” kaingang lê-se “ch”, o “r” lê-se “l” e o “j” lê-se “i”.

Aqui, um pequeno glossário das palavras e conceitos mencionados no texto:

ãmĩ: pão feito na cinza.

fág: araucária.

fãg kawa: céu, mundo do alto.

fág rór mág: grande araucária redonda (referência da residência do p'ai mág Votouro).

fág fi: araucária fêmea.

fó: cedro.

fuva: folha verde muito prezada entre os Kaingang. Muito bom para hemorroidas.

fóg: Pessoa não indígena. Também usado em certos casos para civilização, civilizado.

fóg sĩ: literalmente: pequeno não indígena. Utilizado para criticar um modo de vida. ocidentalizado ou um comportamento associado ao individualismo ou a ganância.

fóg sá: pessoa não indígena com a cor de pele preta.

gá: Terra, território.

gá mág: Terra (planeta), Brasil, Território grande ocupado pelos Kaingang.

gafej: Banhado de flor.

gá kri pĩ: fogo no chão.

gjenu: leite materna.

glũg: gato do mato.

goj: água.

goj jũn jũn he: água que treme (nome do rio na TI Kandóia).

gufã: tempo mítico (ver Tommasino, 1995).

inh: meu/minha.

inh inh: porco do mato.

inve: prima-irmã (da mesma metade).

iog: tio ou homem da geração superior e da mesma metade.

jagré: animal ou espírito guia dos kujà.

jakūnh: leão baio.

jamré: pessoa que pertence à metade cosmológica oposta e da sua mesma geração. Afim potencial.

jamré si: genro ou pessoa da metade cosmológica oposta e de uma geração mais nova.

Jěnyě: sobrinho da mesma metade.

jiji: nome.

kaáfei: sementes que introduzem a relação de parceria (ou união conjugal) entre o kujà e seu jãgré.

kãgtosa: timbó (árvore que serve na confecção de porrete).

kajēr: macaco.

kakrã: tio, sogro. Pessoa da outra metade e de geração anterior a ego.

ka ti mỹ tu vĩ: roda pra pedir licença antes de cortar a árvore.

kamrôr: borduna.

kanhgág jỹkre: pensamento coletivo, “nosso sistema”. Literalmente: modo de pensar dos Kaingang.

kanhgág pé: kaingang “verdadeiro”.

ka nor mág: cascata habitada pela cobra com asas na TI Votouro.

ka rug mág: angico.

ka ta fi fy nhã: A árvore está chorando por ela.

katuj: Rabo de Bugio.

kěje: cipó utilizado para pescar. Atrai e envenena os peixes.

kenke: primo-irmão (da mesma metade).

Keso fi krě: Grupo de dança da TI Kandóia – Os filhos de Keso (Maria Keso Kandóia).

kiki: ritual do Kiki, festa dos mortos.

kikikoi: bebida tradicional feita da fermentação de frutas e mel.

kinhróg: Sabedoria dos antigos. (ver capítulo 7).

ko ã: pássaro que voa nos montes.

kofá: pessoa maior, anciã e sábio.

kofá fi goj: rio Demétrio (TI Rio da Varzêa).

kokoi mág: pássaro que vive na TI Kandóia – Literalmente: beija-flor grande.

kosi: filho (também podem se referir a sobrinho).

krág: porco do mato.

krěn: folha verde, comida tradicional kaingang.

krĩg: estrelas (filhas e filhos do sol).

krin/kren: montanha.

kujà: traduzido comumente por pajé.

kumbã: espírito dos vivos.

kunvê: sombra.

kuprĩg: espírito.

kumĩ: folha verde “tradicional” Kanhgág. Boa para limpar o estomago.

kýsã: lua.

má: tia, sogra. Pessoa da outra metade e de uma geração anterior a ego.

mág: grande.

mĩg: tigre, onça.

mrũr: cipó para atrair e envenenar os peixes.

mũ: folha da jabuticaba.
mỹsér: alegria, felicidade.
nân: mato.
nân gá: Floresta e seus habitantes.
nhy: folha usada para ficar acordado.
nĩgru: unha.
nũgme: aldeia dos mortos.
nũr: sono/dormir.
ñanti: sonhar, sonho.
ore xá: barro preto.
p'ai: liderança. Antigamente, chefe de um grupo familiar.
p'ai mág: liderança maior, reconhecida por várias comunidades de uma mesma região. Antigamente, chefe de uma unidade política-territorial composta por vários grupos familiares.
paféj: folha tradicional kaingang.
pénjo: pesca coletiva.
pẽnva: guabirova.
pixé: comida tradicional kaingang.
pyntfer: cobra com asas.
pri si: erva doce.
pron: esposa.
rã: sol.
rá ror: marca redonda associada à metade cosmológica kanheru-kré.
rá tej: marca comprida associada à metade cosmológica kamé.
regré: pessoa que pertence à mesma metade cosmológica que Ego.
rěyu: erva de bicho.
run: balde.
sěsi: pássaro.
sĩnvĩ: bonito.
sukrig: aranha.
tár: força.
tátá fi: mulher.
tĩ fi: mulher.
tĩ vỹ: homem.
tóg: traduzido literalmente como “alma”, corresponde ao principio de animação.
ũn gré: homem.
uri: tempo atual, começa com a “civilização”.
vãfãn: tatu.
vãn ga: coró (vermezinho da taquara).
vãre: Acampamentos temporários, geralmente durante temporada de comercialização de artesanatos.
vãsã: coragem/determinação (Ver capítulo 7).
vãsy: Tempo antigo, “antes da civilização”.
ve: irmã.
věnh-kagtã: remédios do mato.
věnh kuprĩg há: espíritos bons.
věnh kuprĩg korég: espíritos ruins.
věnh péti: sonhos.

vẽso: braço.

yohõ: folha verde e comida tradicional kaingang.

ỹma: Aldeias permanentes ou Terra Indígena.

Anexos

Anexo 1: Memória de reunião com os caciques e lideranças kaingang do Rio Grande do Sul (19/03/2014).

MEMÓRIA DE REUNIÃO COM OS CACIQUES E LIDERANÇAS KAINGANG DO RIO GRANDE DO SUL

Aos dezoito dias de março de 2014, das 18h as 20h, no Auditório do Ministério da Justiça, reuniram-se com o Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, com o Assessor Especial do Ministro da Justiça, Marcelo Veiga e a Presidente da Funai, Maria Augusta B. Assirati, os caciques e lideranças indígenas Kaingang do Rio Grande do Sul, para tratar de demandas de demarcação de terras indígenas naquele estado.

Após as explanações dos caciques indígenas Deoclides de Paula, Alvandi Sales Ribeiro, Luiz Salvador, Leonir Franco e Valdomiro Vergueiro, o Ministro da Justiça fez uma exposição da forma como estão sendo discutidas as demarcações, com a realização de mesas de diálogo entre os representantes indígenas, agricultores ocupantes de terras indígenas, governos dos estados e governo federal.

Ficou acordado que será realizada uma reunião de diálogo com a finalidade de dar prosseguimento aos processos de demarcação das terras indígenas do RS, entre Ministério da Justiça, Governo do Estado do RS, caciques/lideranças indígenas e agricultores, no dia 5 de abril de 2014. Porém, caso haja algum imprevisto a reunião será realizada no dia 12 de abril de 2014.

Por indicação do Sr. Ministro, os Caciques e Lideranças Indígenas apontaram 4 (quatro) terras indígenas prioritárias, a saber:

- 1- Passo Grande da Forquilha – Kaingang;
- 2- Rio dos Índios – Kaingang;
- 3- Votouro Kandóia – Kaingang; e
- 4- Irapuá – Guarani.

Ademais, ficou acordado que a Terra Indígena Mato Preto não entra nesta listagem, pois está sendo discutida diretamente com os indígenas Guarani, Ministério Público Federal, agricultores ocupantes da terra e Governo do Estado do RS.


JOSÉ EDUARDO CARDOZO
Ministro de Estado da Justiça

Anexo 2: A lenda da cobra com asa (In: VEIGA, 1994, p. 90-91)

No tempo das guerras com os brancos, quando vieram atropelando os índios, dizem que dois índios se perderam no mato. Ficaram os dois lá, caçando; um iambré cunhado com o outro. Se perderam. Não acharam mais o rumo da aldeia deles. Já era tarde, o sol vinha entrando, eles disseram um para o outro:

— Vamos posar, iambré.

Veio uma cobra voando. Eles tinham flecha, bastante! Quando eles viram, vinha uma cobra, Pintfer cobra com asa. Ela grudou no iambré dele e comeu ele todo. Ficou só osso. O outro escapou, foi se escondendo (...) e o outro que ele comeu ficou ali caído. O bicho correu; estava com a barriga cheia.

Ele pensou: ‘O que fazer? Vou terminar com esse bicho’.

— Ficou bravo!

Ali mesmo, onde estava os ossos do companheiro dele, ele fez um cesto. Kenty. Aí ele pôs os ossos dentro e deixou ali mesmo. Depois ele fez uma casa de folha de xaxim. Fez bem fechadinho embaixo de uma árvore onde o bicho veio, né?

Daí ele entrou embaixo da casa. Daí ele assobiou, foi assobiando que nem mico. Aí veio o bicho de novo, era tarde, né? Ele veio avoando, avoando, entrou dentro da casa. Ele já armou a flecha e veio bem embaixo da casa, atirou no pyntfer bem aonde morre — parece que é no pescoço; a cobra caiu. Ele atirou de novo e terminou de matar a cobra de asa, pyntfer. Ele conseguiu assobiar de novo, chamando. Chamou, chamou (...) veio a companheira dele do pyntfer, tiréngrefi, veio ali; veio bem encima onde eles comeram o índio. Ele matou esse também. Daí ele começou a chamar de novo. Chamava, chamava (...) ficou horas chamando, mas não veio mais; se terminou os bichos. Daí ele saiu. Daí pôs o iambré dele dentro da casa agora. Daí ele enterrou os bichos, queimou os bichos. Daí ele fez fogo dentro da casa dele; ele ia posar com aquele para guardar ele. Pôs o iambré dele ali na frente, e deitou. Cantou... Ele rezava para o morto. Ele tinha a reza dele. Daí ele levantava o facho assim em cima dele, depois cochilava. Dali a pouco acordava e tornava a cantar e erguer o facho para olhar o morto. Até que amanheceu.

No outro dia abriu a cova para o enterro. Pôs o cesto dentro da cova, cobriu, rezou e marcou o lugar. *na lenda os Kaingang matam a cobra com asas* que devorou o iambré do narrador aqui cobra protegendo os locais.

Ele não podia mais voltar para fazer o Kiki. Daí ele terminou e se despediu para ele.

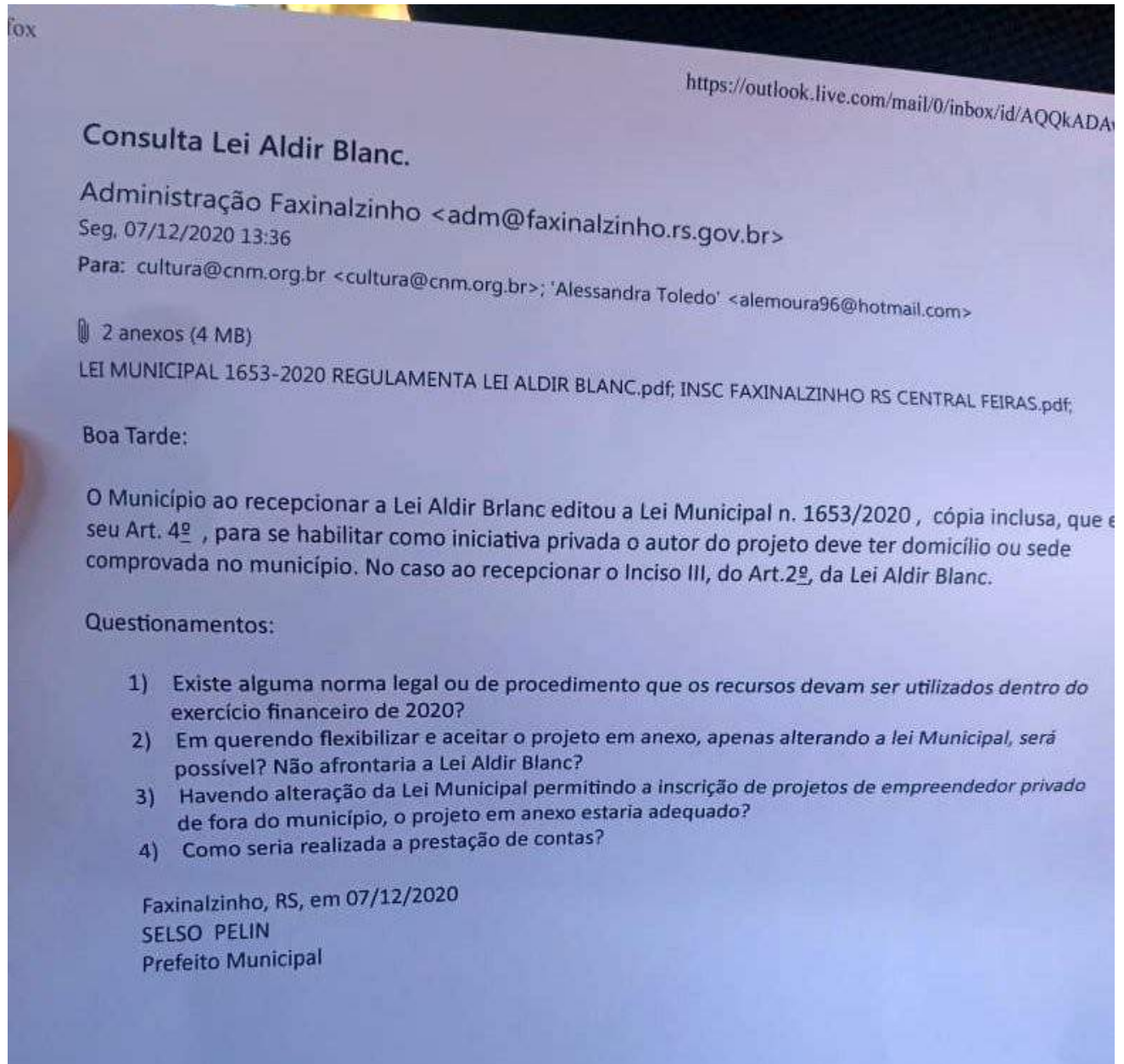
— Vou embora, agora.

Se foi.

Como é que ele vai achar o caminho? Subiu no morro e viu o é o galo cantar. O é o falou de novo. Levou mais duas horas e ele chegou na área aldeia dele. Era perto.

Antigamente eles enterravam o morto assim, no balaio (cesto).

Anexo 3 : E-mail do prefeito de Faxinalzinho à SEDAC visando o repasse da verba da Lei Aldir Blanc para um empresário de fora do município.



Anexo 4: Nelson Xangré ameaçado de morte após a retomada de Nonoai – jornal Porantim, 1980.



DOIS ANOS APÓS NONOAI

CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte: *Porantim*

Data: *publicação 1980*

Class.: *1013*

Pg.: *9*

XANGRÊ, AMEAÇADO DE MORTE: "O CERTO É TOMAR AS TERRAS DE LATIFUNDIÁRIOS"

Ameaçado de morte por funcionários da própria FUNAI, o cacique Nelson Xangré, da comunidade Kalngang de Nonoai, no Rio Grande do Sul, defendendo a necessidade de povos indígenas e lavradores reagirem de forma organizada contra os latifundiários. Estes, com apoio do dinheiro e das autoridades, se esforçam para jogar colono contra índio para no final se beneficiarem com a desunião dos oprimidos.

Nelson Xangré foi eleito cacique em 1977, quando os Kalngang sentiram necessidade de um líder forte e decidido, capaz de levar adiante a tarefa de expulsar de suas terras cerca de seis mil colonos. A área indígena de 14.910 hectares, distante 461 quilômetros de Porto Alegre, já estava quase que totalmente tomada, enquanto os 1.450 Kalngang — os verdadeiros donos da terra — viviam ameaçados e escoreçados em seu próprio território.

Em maio de 1978, com o cacique Nelson Xangré à frente, os Kalngang partiram para uma medida definitiva, mesmo reconhecendo que grande parte dos posseiros de Nonoai se constituíam de oprimidos, resolveram expulsá-los de suas terras, com a finalidade de chamar a atenção do povo brasileiro e das autoridades para a difícil situação que vinham enfrentando diante da invasão gradativa de seu território.

Dois anos depois do levante, Xangré reconhece a necessidade de posseiro e índio estarem unidos, exatamente como forma de evitar que os colonos tomem as terras dos índios. "O certo — afirma — é tomar terras de latifundiários que não fazem nada com a terra".

PORANTIM — É interessante saber como decorreu o tempo de 78 para cá em Nonoai. Essa expulsão dos posseiros, esta retomada da terra como foi para os Kalngang da área?

XANGRÊ — Os índios que achavam que a primeira preocupação eram os posseiros dentro da área estão contentes. De noite era um perigo, pois de vez em quando os posseiros batiam nos índios. Mas acho que nós devíamos ter sementes para plantar, devíamos receber recursos. Tínhamos semente mas deu dois anos de seca e adeus.

PORANTIM — O povo está passando fome em Nonoai?

XANGRÊ — Passando fome não, porque dá para se manter, porque eles têm com que viver; só às vezes falta semente na terra, mas os pouquinhos sempre se planta. O povo é mais unido no problema da terra.

PORANTIM — Como você vê a discussão sobre Autodeterminação?

XANGRÊ — Nós temos que discutir entre nós muito bem discutido. Tem que ter mais grupos pra poder debater.

PORANTIM — Qual o seu papel de líder em Nonoai?

XANGRÊ — Eu não encaro com autoridade pois acho que a gente tem que defender os índios. Eles estão na minha espera de que eu possa resolver alguns problemas. Em 77 e 78 fui cacique, mas larguei por causa que eu tinha muito problema de pressão das pessoas que querem desmanchar a união dos índios.

PORANTIM — Com a vinda de chefes de posto começou também a desunião entre os índios?

XANGRÊ — Não são todos que querem trabalhar em favor dos índios. Talvez entrem por interesse de ganhar dinheiro, não para ajudar.

PORANTIM — Você está há quase três meses fora da área e foi ameaçado de morte. De onde veio a ameaça? O que tem por trás disso?

XANGRÊ — Isso aí foi por uns funcionários da FUNAI. É que eu não deixava a FUNAI torcer meu braço. Ultimamente mataram o Ângelo Kristá e o Ângelo Pan-kararé...

PORANTIM — Você está longe da família, que ficou em Nonoai. Você tem quantos filhos? De que sua família tá vivendo todo esse tempo?

XANGRÊ — É, meus companheiros já mandaram me chamar, estão precisando de mim, mas mandaram dizer que eu vá com cuidado para não acontecer nada para mim. Tenho sete filhos. Durante esse tempo quem ajudou foram os companheiros.

PORANTIM — Qual a mensagem que você enviaria aos outros povos indígenas do Brasil?

XANGRÊ — Eles têm que continuar defendendo as terras deles porque a luta dos índios é isso. Há tantos anos que os índios têm o seu pedaço de terra e agora querem tirar deles. Os índios têm que se unir mais com outras áreas.

PORANTIM — Na terra de vocês, os posseiros e lavradores não eram na verdade opressores. Os índios são poucos no Brasil. Como você vê isso? Será que para o futuro vocês poderiam se juntar com os outros oprimidos que são lavradores, posseiros, etc., e lutar contra os verdadeiros opressores?

XANGRÊ — A luta é dos pobres. Então tinha que se reunir mais gente para lutar junto porque dos dois lados estão sofrendo. A luta tem que ser geral. Assim como os índios reagem aos direitos deles, os lavradores têm que reagir aos direitos deles também. Os dois juntos darão mais força. Também sei lá o que estão tramando esses políticos que falam que vão defender os pobres. Eles deveriam não só falar mas fazer o que prometem.

PORANTIM — Como está sendo a ação da Igreja?

XANGRÊ — Felizmente depois dessa orientação do CIMI deu muito resultado porque eles nunca tiveram reunião como a que a gente participa agora. O pior é que a FUNAI tenta proibir os índios. Mas pra mim não importa: ela proíbe mas eu volto, eles não têm onde me atacar.

PORANTIM — O que você acha do fato de em outros países, como Equador e Peru os índios estarem bem organizados? Se viessem alguns líderes será que eles poderiam ajudar?

mais do lado dos povos indígenas e dos espoliados. Não só do lado dos que têm dinheiro. A Igreja precisa ver quem merece ser ajudado.

PORANTIM — Depois da expulsão dos posseiros em 78 como vocês viveram em Nonoai na terra reconquistada?

XANGRÊ — A gente tá vivendo, mas tem ainda a terra que perdemos, né? Mas em compensação não tem posseiros na área, só índio.



XANGRÊ — Mas é isso que tem que ser, porque aí nós vamos ver o que eles têm, os seus problemas porque ele é mesmo índio e a gente vai se envolvendo junto com outros que também não estão a par disso.

PORANTIM — Com a vinda do Papa ao Brasil não seria ocasião para os povos indígenas enviarem uma mensagem a ele?

XANGRÊ — Vou discutir isso com os meus companheiros. A Igreja tem que ficar



Xangré ao lado do missionário Tomás Lisboa (foto: Wilmar)

Anexo 5: Pelo Bem Viver: Homologação JÁ! - Julho de 2016, Terra Indígena Kanhgág ag Goj

Pelo Bem Viver: Homologação JÁ

*“Vida, terra, justiça e demarcação”
(Valdelice Veron)*

A comunidade indígena Kaingang de **KANHGÁG AG GOJ** – Rio dos Índios-, Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai, Mata Atlântica/*Floresta Ombrofila Mista*, Planalto Meridional atual estado do Rio Grande do Sul, município de Vicente Dutra, junto do movimento social indígena vem através deste expressar sua postura socioambiental deste ato.

Nossa postura é pelo bem viver: Categoria que vem sendo adotada pelos povos indígenas em diferentes contextos latinoamericanos para expressar sua posição ética frente à sociedade, à natureza e à sobrenatureza, traduzida nos seus modos próprios de pensar, viver, sentir. Nesse sentido imediatamente ressaltamos que o presente ato e postura socioambiental, segue no horizonte da autodeterminação indígena, da sua organização social, ética, ambiental e política como movimento social.

No âmbito da categoria de ocupação tradicional essa Terra Indígena protagoniza uma luta de mais de 30 anos de mobilização pela regularização fundiária, pelo reconhecimento territorial Kaingang por parte do Estado Brasileiro, pautando a identificação e delimitação, seguida de demarcação e homologação nos termos do artigo 231 da CFB/1988, Decreto 1775/96 e Portaria 14/96. Esta parcela territorial é constitutiva da humanidade Kaingang desde tempos imemoriais e a postura pela retomada se insere num universo simbólico mais amplo que compõe a memória coletiva do nosso povo que atualmente lutam para reconstituir nosso território.

A luta por essa territorialidade soma-se ao levante do movimento indígena no Sul do Brasil pelos nossos direitos, cobrando a dívida histórica do Estado brasileiro com as nações indígenas que resistiram e resistem aos processos violentos de colonização e desterritorialização.

Portanto a reivindicação de nossa mobilização e exigência coletiva do movimento social indígena é pela conclusão dos já avançados processos jurídicos e administrativos que envolvem a regularização fundiária como Terra Indígena. A morosidade e omissão dos órgãos competentes nos coloca sob condições desumanas de existência que nos impedem viver conforme os princípios e valores que orientam nossa cosmologia, impactando diretamente nossa reprodução sociocultural.

Nesse sentido exigimos a imediata homologação da Terra Indígena **KANHGÁNG AG GOJ** e indenização dos proprietários de boa fé para o uso exclusivo do Povo Kaingang para que possamos novamente por em diálogo corpo, pensamento e território Kaingang.

Movimento social indígena do estado do Rio Grande do Sul