

MARCOS ANTÔNIO DA SILVA

MEMÓRIAS QUE LUTAM POR IDENTIDADE: A DEMARCAÇÃO DA
TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE (SC) – 1970 - 1986

Florianópolis

2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MEMÓRIAS QUE LUTAM POR IDENTIDADE: A DEMARCAÇÃO DA
TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE (SC) – 1970 - 1986

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de mestre em
História Cultural.

Programa de Pós-Graduação em História
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Santa Catarina
Marcos Antônio da Silva

Orientadora: Profa. Dra. Ana Lúcia
Vulfe Nötzold

Florianópolis

2006

Este trabalho é dedicado aos Kaingáng do Toldo Chimbanguê, exemplo de dignidade, persistência e coragem. Pelo carinho com que me receberam e pela confiança em mim depositada, deixo o meu mais fraterno abraço.

AGRADECIMENTOS

Este é um momento quase tão delicado quanto a análise dos dados que compuseram o corpo deste trabalho, pois não seria justo esquecer de alguém, que me apoiou nas dificuldades, quando é chegada a hora de compartilhar as alegrias pelo cumprimento de uma importante etapa de minha vida acadêmica.

Aos meus pais, Antônio João da Silva e Maria Ramos Santos Silva, pelo carinho e preocupação durante toda a jornada de minha vida.

Meus estimados avós, Manoel Teotônio da Silva, que me acompanhou no início deste trabalho, e Cândida Maria de Oliveira Silva, pelo zelo.

A minha amada Thaisa, mulher, confidente e amiga, que com seu amor incondicional soube relevar os momentos de ausência.

As minhas queridas irmãs, Marlete, Mariléia e Marineide, e meus cunhados Valter, Vander e Júnior, pelas conversas, ajudas e conselhos.

A minha orientadora e amiga, Ana Lúcia, pela dedicação, paciência e sabedoria com que me auxiliou na execução deste trabalho.

Aos professores Dr. Jaci Guilherme Vieira, Dr. Marcos Montyzuma e Dr. Lúcio Tadeu Mota, pela imensa colaboração durante a banca de qualificação e defesa

Aos moradores do Chimbangue, pelo carinho e confiança.

Ao CNPq, pela bolsa que contribuiu em muito na realização desta pesquisa.

Ao programa de Pós-Graduação em História da UFSC.

À equipe da FUNAI Regional de Chapecó (SC).

Ao CIMI Regional Sul de Chapecó (SC).

Ao Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina, CEOM.

Aos meus amigos e familiares, pelo apoio.

TODOS JUNTOS

Esperteza, Paciência

Lealdade, Teimosia

E mais dia menos dia

A lei da selva vai mudar

Todos juntos somos fortes

Somos flecha e somos arco

Todos nós no mesmo barco

Não há nada pra temer

Todos Juntos

Enriquez - Bardotti - Chico Buarque/1977

RESUMO

Este trabalho pretende refletir acerca da identidade étnica dos Kaingáng da Terra Indígena Toldo Chimbangue, Chapecó - Santa Catarina, tomando como base as memórias coletivas desse grupo referentes à luta pela demarcação de suas terras entre as décadas de 1970 e 1980. Para alcançar tal intento, demos início à presente pesquisa historicizando a formação do Toldo Chimbangue desde meados do século XIX, procurando pontuá-la em trajetória até nossos dias. Para que assim pudéssemos vislumbrar além do contexto histórico dos acontecimentos, perceber também seus atores. Observar o que das memórias, pertinentes à demarcação, ficou registrado, e como ficou registrado, nos dão indícios de sua ligação com a identidade e coesão do grupo. O acesso a essas memórias nos foi possível com base em entrevistas de História Oral que realizamos com os moradores do Chimbangue. Os resultados de nosso estudo foram obtidos pondo em diálogo as teorias sobre a memória e identidade, com a interpretação que fizemos das entrevistas. Ao término de nosso trabalho, pudemos constatar, com base nas evidências, que a identidade étnica dos Kaingáng continua a reclamar seu lugar no mundo, e que a luta por suas terras é também uma luta por identidade.

Palavras-chave: Kaingáng; identidade étnica; memória; terra; etnohistória.

ABSTRACT

ABSTRACT

This research intends to reflect about Kaingáng's ethnical identity in the Indigenous Territory Toldo Chimbangue, Chapecó - Santa Catarina, having as basis the collective memories of this group concerning about the fight for demarcation of its territories between the decades 1970 and 1980. The beginning of this research was to historicize the constitution of the Toldo Chimbangue since the middle of century XIX, searching for to constitute this action as trajectory until nowadays. In this way was possible to discern, besides of the historical context of the happenings, the characters. To observe what about the memories and how were registered, concerning about demarcation, concede signs of their links with the identity and cohesion of the group. The access to these memories was possible from interviews that were realized with the residents in the Chimbangue. The results of the research were obtained in the dialogue with the theories about the memory and identity, and with the interpretation of the interviews. In the end of this work was possible to verify, founded in the evidences, that the Kaingang's ethnical identity continues to claim its place in the world, and the fight for territory is also a fight for identity.

Key-words: Kaingáng; ethnical identity; memory; territory; ethno-history.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – JOÃO BATISTA _____	44
FIGURA 2 – TERRITÓRIO TRADICIONAL KAINGÁNG _____	54
FIGURA 3 – MAPA DAS TERRAS COLONIZADAS PELA COMPANHIA COLONIZADORA LUCE, ROSA _____	66
FIGURA 4 – PROPRIEDADE DE GIOCONDO E SEVERINO TRENTIN _____	68
FIGURA 5 – GUMERCINDO FERNANDES E VIRGULINA FERNANDES _____	78
FIGURA 6 – VANISSE FÁGKR □ DOMINGOS E SUA FILHA LAUANI KATÃNH ANTUNES _____	82
FIGURA 7 – CACIQUE IDALINO FERNADES AO LADO DA MUDA DE CEDRO _____	84
FIGURA 8 – CACIQUE IDALINO FERNANDES _____	88
FIGURA 9 – VALMOR V □NHÁ MENDES DE PAULA _____	89
FIGURA 10 – MARCELO DE OLIVEIRA COM MOTO COMUNITÁRIA DO TOLDO CHIMBANGUE _____	91
FIGURA 11 – MARIA CELESTINA RODRIGUES E LOURENÇO ANTUNES DE LIMA _____	97
FIGURA 12 – ANTÔNIO KAS □N _____	101

FIGURA 13 – TEREZA KRIEN DE OLIVEIRA E ALCEU DE OLIVEIRA KISÉ____107

FIGURA 14 – ANTÔNIO GILMAR FERREIRA _____111

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 – ESCRITURA PÚBLICA DE COMPRA E VENDA DA COLÔNIA SEDE
TRENTIN _____138

ANEXO 2 – MAPA DA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE _____142

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS _____	viii
LISTA DE ANEXOS _____	x
INTRODUÇÃO _____	1
CAPÍTULO 1 – DO MOSAICO DE MEMÓRIAS À IDENTIDADE _____	10
1.1 – SOB UM VÉU DE PALAVRAS: UM EXERCÍCIO DE SENSIBILIDADE POR DE- TRÁS DA HISTÓRIA ORAL _____	12
1.2 – GRUPO ÉTNICO: FRONTEIRAS EM MOVIMENTO _____	18
1.3 – A IDENTIDADE ÉTNICA COMO MEDIADORA DAS RELAÇÕES SOCIAIS _____	26
1.4 – MEMÓRIAS: A PONTE ENTRE PASSADO E PRESENTE _____	35
1.5 – TENDO A TERRA COMO ELO _____	42
CAPÍTULO 2 – OS KAINGÁNG DO CHIMBANGUE _____	46
2.1 – A CONQUISTA GRADUAL DO TERRITÓRIO KAINGÁNG _____	55
2.2 – O CERCO ÀS TERRAS INDÍGENAS _____	64
2.3 – O CENÁRIO POLÍTICO DA LUTA PELA DEMARCAÇÃO E SEUS ATORES _____	69
CAPÍTULO 3 – QUANDO AS MEMÓRIAS GANHAM VOZ _____	86

3.1 – LEMBRANÇAS, VOZES E IDENTIDADES	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES	123
BIBLIOGRAFIA DE APOIO	129
ANEXOS	137

INTRODUÇÃO

Em minha trajetória como pesquisador das questões indígenas¹, me deparei com indagações que invariavelmente acompanham tal temática, uma delas se refere à identidade indígena. Essa problemática pode parecer curiosa, sobretudo a quem não está inserido nas discussões acerca das questões indígenas, podendo soar inusitado que um grupo de pessoas, cuja maioria não seja falante da língua materna, que viva da terra como pequenos agricultores, que professe algum tipo de religião, em geral cristã, em detrimento de sua religiosidade tradicional, ainda assim continue a se identificar como indígenas.

Por outro lado, para aqueles que possuem alguma bagagem sobre o assunto, esse tópico deixa de ser apenas curioso e assume contornos sedutores, uma vez que a cultura é entendida como um processo dinâmico. Assim, investigar esta identificação se torna instigante ao pesquisador, à medida que se depara com os mecanismos que proporcionam a possibilidade aos indígenas de se identificarem como tais.

O fato de as comunidades indígenas continuarem se identificando como indígenas pode ser investigado tomando vários pontos de partida, que, apesar de distintos, mantêm uma estreita comunicação entre si: língua, o compartilhar de signos, experiências em comum, a construção de memórias, entre outros. A proposta aqui é de buscar respostas para a identificação no processo de construção das memórias.

A opção por esta perspectiva não se estabeleceu de maneira aleatória, mas surgiu, em parte, no decorrer de trabalhos realizados anteriormente, em que a memória poderia ser um elemento elucidativo. Entretanto, naquele momento, não se tinha clareza das possibilidades de investigação quanto ao processo de construção das memórias. Pode-se dizer que o amadurecimento como pesquisador ao longo da vida acadêmica – cursando disciplinas, realizando leituras, participando de debates, entre outros – apurou a sensibilidade para questões que outrora não se percebem seu devido relevo.

A complexidade dos mecanismos de memória pode ser atestada tendo como base os elementos sobre os quais eles estão assentados, como, por exemplo, a necessidade de

¹ Iniciamos nossas pesquisas nesse sentido por ocasião de nosso Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em História pela UFSC, intitulado: “A Voz da Terra: aproximações e afastamentos entre a legislação indigenista e os anseios indígenas”. Trabalho defendido no ano de 2003, esse visou analisar em que medida a Constituição Federal de 1988 contemplava as expectativas dos Kaingáng da Terra Indígena Toldo Chimbangue, no que diz respeito ao entendimento e função atribuída à terra.

uma comunidade afetiva², composta por nossa rede de relações sociais, onde as lembranças são constantemente atualizadas de modo que possam fazer sentido a quem delas comungue, ou o processo de territorialização, cujo espaço é assimilado pelo grupo como sendo um elemento de sua própria constituição.

Tendo em vista a diversidade dos povos indígenas e as especificidades inerentes a essa condição, optamos por delimitar esta pesquisa de maneira que ela pudesse ser mais bem operacionalizada. Dessa forma, tal estudo tratará a respeito da etnia Kaingáng, mais precisamente dos que vivem na Terra Indígena Toldo Chimbangue, situada no Oeste do Estado de Santa Catarina, no município de Chapecó.

A escolha por essa comunidade em detrimento de outras comunidades Kaingáng, tanto do Estado de Santa Catarina como dos demais Estados do Sul, está alicerçada fundamentalmente em dois pontos, a saber: o primeiro deles é que já tivemos a oportunidade, em outro momento, de trabalhar com a referida comunidade, o que possibilitou um prévio mapeamento do presente objeto de estudo; o segundo é o fato de que no Chimbangue se encontrou um bom ponto de partida para analisar os mecanismos que relacionam as memórias à identidade, haja vista que o pano de fundo sobre o qual se desenvolve esta pesquisa é o processo de demarcação de suas terras entre as décadas de 1970 e 1980. A contemporaneidade de seus moradores a esse acontecimento permite avaliar, por meio de entrevistas, a construção das memórias e sua ação como fortalecedora da identidade Kaingáng.

Assim, os contornos desta pesquisa são desenhados por uma abordagem etnohistórica, que, urdindo as evidências produzidas por meio da história oral, documental, mitológica e lingüística, procura compreender a complexa dinâmica das sociedades indígenas no presente³. Avaliamos como mais adequado uma investigação histórica por essa perspectiva em face das especificidades do nosso objeto de estudo, pois tratamos da construção das memórias e da identidade de um grupo étnico. Com esse intuito, tivemos a necessidade de buscar um método capaz de abordar as questões étnicas com maior profundidade, tarefa cuja a etnografia – vista aqui como a ciência que, por meio da observação e análise, visa registrar o modo de vida de grupos

² HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Centauro Editora, 2004. Este ponto será abordado oportunamente no segundo capítulo desta dissertação.

³ NÖTZOLD, A. L. V. (Org.) O ciclo de vida Kaingáng. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004. p. 2.

humanos, realizando uma reconstrução de seus hábitos⁴ – nos auxiliou, a fim de um trabalho de história a etnografia é um método útil, porém de alcance limitado, pois não tem como preocupação central perceber no tempo os movimentos inerentes à história.

É neste sentido que nos apropriamos de parte do conhecimento produzido pelo etnógrafo, aliando-o com as preocupação e procedimentos de uma pesquisa histórica. Como resultado dessa aproximação, chegamos à etnohistória, que dá à etnografia a capacidade de perceber os grupos que analisa no bojo do movimento de todo processo histórico. É por meio dela que conseguimos compreender os Kaingáng em seu tempo para que daí pudéssemos avaliar melhor o papel das memórias como elemento de identificação do grupo.

Esta pesquisa encontra-se dividida em três capítulos. O primeiro deles, *Do Mosaico de Memória à Identidade*, busca compreender os mecanismos de formação das memórias, e como essas se relacionam com a identidade do grupo. É nesse momento de nossa pesquisa que então estabelecemos, de maneira mais detida, um diálogo com os estudiosos da referida temática, objetivando pontuar os modos como as memórias se apresentam e como elas dão suporte à identidade num movimento dialético.

Trata-se, pois, de um capítulo de cunho mais reflexivo, em que apresentamos a argumentação teórica que nos conduziu na exploração do nosso problema de pesquisa. Não se trata de um trabalho de revisão bibliográfica, outrossim de um diálogo com autores que se dedicaram de maneira concisa ao debate desses elementos.

A necessidade de iniciarmos este estudo por um capítulo de cunho mais metodológico se justifica por alguns motivos: o primeiro deles diz respeito ao próprio problema investigado, pois à medida em que nos propomos a analisar as contribuições das memórias, construídas com base na luta pela demarcação, no processo de fortalecimento da identidade étnica, devemos ter clareza de seus conceitos para que, quando estivermos dissertando acerca da luta pela terra, possamos visualizar ali a ação das memórias e da identidade indígena.

Em segundo lugar, objetivamos com tal procedimento tentar evitar algumas confusões provenientes da inadequação dos termos às suas propriedades, em outras palavras, trata-se de precisar o alcance de expressões-chaves a este estudo, tais como:

⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. 5 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 14.

grupos étnicos, identidade e memórias, a fim de que não corramos o risco de proceder de maneira imprecisa ou generalizante em face da complexidade do tema abordado.

Diretamente ligado aos dois motivos acima mencionados, apontamos ainda como razão para abrimos nossa pesquisa com um capítulo de caráter mais metodológico a fluidez da leitura do trabalho, pois, à medida que explicitamos os limites que encerramos a cada conceito, torna a leitura e sua posterior interpretação mais dinâmicas, haja vista que os termos centrais à discussão que realizamos em nossa pesquisa já se encontram devidamente abordados.

Para otimizar a investigação, dividimos tal capítulo em quatro eixos, o primeiro deles se dedica a refletir sobre alguns pontos da metodologia de História Oral, já que, é por meio de seu emprego que nos foi possível ter acesso às memórias, e passamos a analisar os fatores de identidade. Partimos da experiência que tivemos na sua aplicação e procuramos refletir sobre suas possibilidades, limites e responsabilidades. Não queremos e não tivemos, a ingênua pretensão de indicar um caminho unívoco, mas sim, objetivamos esclarecer a maneira pela qual procedemos nossas investigações, ao mesmo tempo em que visamos suscitar o debate a respeito dessa extraordinária ferramenta de pesquisa que é a História Oral, visto que entendemos que é essa a melhor maneira de avançarmos em seu aperfeiçoamento.

Quanto aos três outros eixos, estão eles incumbidos da tarefa de analisar os conceitos de: Grupos Étnicos, Identidade e, por fim, Memória. A divisão assim estabelecida não se dá em função de uma separação ou mesmo oposição rígida entre os termos, mas por razões didáticas que supomos facilitar a compreensão do trabalho, posto que as fronteiras entre grupo étnico, identidade e memórias são constantemente redefinidas, havendo mesmo momentos em que elas deixam de existir tamanha proximidade entre os termos.

Na tarefa de nos auxiliar nessas reflexões, nos pomos em diálogo com alguns autores, que por meio de suas pesquisas, nos sugeriram alguns possíveis caminhos para a interpretarmos as questões levantadas por este estudo. Contudo, a análise que norteou tal trabalho não se tratou de uma sobreposição da teoria à realidade empírica do objeto, ao contrário, foram as evidências que se impuseram no decorrer da pesquisa que nos compeliram a “buscar abrigo” nas teorias que melhor as comportassem. É neste sentido que a palavra diálogo foi empregada, as fontes indicam os problemas e o arcabouço teórico procura analisá-los.

Logo de saída percebemos que a temática que abordamos neste estudo nos obrigava a dar conta de algumas questões fundamentais ao andamento da própria pesquisa, das quais destacamos os três tópicos já mencionados, grupos étnicos; identidade e memórias. Precisar a abrangência de cada termo, perceber o tipo de relação que mantêm entre si e como os Kaingáng se apropriam, nas mais variadas situações, desses conceitos, foi fundamental para alicerçar nosso trabalho, pois nos permitiu abordar de modo mais conciso e abrangente um assunto com contornos tão complexos quanto a temática indígena.

O tema central da presente pesquisa, o fortalecimento da identidade Kaingáng com base nas memórias relativas à luta pela demarcação de suas terras, está intrinsecamente ligado e nos remete a outros domínios que lhe são correlatos. Tratar das questões relativas à identidade étnica de determinado grupo, a despeito do viés que optarmos para desenvolver nossa análise, requer, antes de mais nada, que saibamos o que vem a ser um grupo étnico. Assim, iniciamos nosso trabalho discutindo o conceito de grupos étnicos pautados nos apontamentos sugeridos por autores como Fredrik Barth⁵ e Roberto Cardoso de Oliveira⁶.

O primeiro deles, antropólogo norueguês nascido em 1928, ao estudar os grupos étnicos, propõe uma inversão na óptica com que freqüentemente eram percebidos. Para Barth, o pesquisador deveria voltar sua atenção menos para as diferenças culturais entre os grupos do que para as fronteiras que demarcavam suas diferenças.

Barth observou que analisar um grupo étnico por uma série de traços manifestos e imóveis não conseguiria fornecer respostas às constantes mudanças a que esses grupos são submetidos. Vincular os Kaingáng à construção de habitações subterrâneas, por exemplo, sem embargo foi um traço distintivo desse grupo no passado, porém não o é no presente, no entanto, eles continuam a se identificar como Kaingáng. É neste sentido que Barth propõe que o pesquisador esteja mais atento às fronteiras que esses grupos elegem para se distinguir de outros, as quais são móveis e constantemente reelaboradas pelo próprio grupo.

⁵ BARTH, F. Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Bergen Oslo: Universitetsforlaget, 1969. In. POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

⁶ OLIVEIRA, R. C. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

Partindo das reflexões de Barth sobre os grupos étnicos, Roberto Cardoso de Oliveira nos ofereceu um ponto bastante interessante para a análise dos grupos étnicos, o autor introduziu nas discussões sobre esses grupos o conceito de fricção interétnica. Tal conceito se aplica às tensões oriundas da relação entre grupos étnicos que mantêm contato entre si, esse ponto será oportunamente abordado no decorrer do presente trabalho.

Após termos traçado algumas diretrizes acerca dos grupos étnicos passaremos, de maneira mais detida, a analisar os processos de construção das memórias. Na base da discussão que propomos sobre as memórias estão as reflexões desenvolvidas por Maurice Halbwachs. Suas observações partem do caráter essencialmente social contido nas memórias. As memórias então figuram prenhe das concepções do contexto e do grupo ao qual pertencemos.

Em face da condição de serem construídas socialmente, Halbwachs ressalta o caráter coletivo das memórias, segundo ele, o que comumente avaliamos como sendo uma memória puramente individual é, na verdade, um ponto de vista sobre a memória coletiva⁷. Por esse prisma, os depoimentos dos moradores do Toldo Chimbangue a respeito da luta pela demarcação de suas terras, mesmo tomados isoladamente, refletem as feições de seu grupo.

Sob o título de: *Os Kaingáng do Chimbangue*, o segundo capítulo deste estudo tem por objetivo historicizar a formação do Toldo Chimbangue na segunda metade do século XIX, bem como acompanharmos sua trajetória até o momento em que começa a gestar o movimento de luta por sua demarcação, entre as décadas de 1970 e 1980. Temos clareza de que se trata de um período bastante extenso, todavia, nossa intenção não é descrever a história do Toldo Chimbangue, outrossim, percebermos o contexto em que as lutas desses Kaingáng se processaram.

Se possível fosse descrever as pretensões desta parte do trabalho por meio de uma alegoria artística, diríamos que, procuramos aqui pontuar os atores mais significativos que entraram em cena na luta pela demarcação das terras do Chimbangue, bem como o palco em que o “espetáculo foi encenado”. Alegorias à parte, o primeiro capítulo desta pesquisa tem por função primeira nos auxiliar a compreender a importância das memórias no processo de fortalecimento da identidade Kaingáng.

⁷ HALBWACHS, M. Op. Cit. p. 55.

Dito dessa maneira, pode parecer uma ligação em demasia oblíqua, a de tentar aproximar o histórico dos Kaingáng do Chimbanguê com suas memórias e, por fim, sua identidade como grupo diferenciado, porém, para que pudéssemos analisar a construção de suas memórias e o fortalecimento de sua identidade, é preciso que tenhamos conhecimento de quem são esses indígenas, a que momento se referem suas memórias e de que momento histórico eles nos falam em suas memórias.

Pelas razões acima descritas é que esta parte do nosso estudo situa-se mais no ato de observar a luta Kaingáng pela terra do que descrevê-la minuciosamente, haja vista que ela é o pano de fundo do presente trabalho e não seu objetivo. Dessa maneira, nos sentimos satisfeitos com essa primeira parte de nosso trabalho se, por meio dela, conseguirmos vislumbrar e estabelecer a importância da terra para esses indígenas, e as marcas que por ventura a luta pela mesma tenha deixado nessa comunidade.

Sob o título de: *Quando as Memórias Ganham Voz*, reservamos ao último capítulo da nossa pesquisa o momento de confrontarmos as teorias sobre os mecanismos de formação das memórias com as próprias memórias, ou seja, é nessa etapa do nosso trabalho que lançamos mão de entrevistas realizadas com moradores do Chimbanguê, no sentido de verificarmos em que medida as memórias da comunidade acerca da luta pela terra conferem identidade ao grupo.

Quanto às entrevistas, optamos por proceder de modo que os depoimentos a serem tomados contemplem não apenas as pessoas que diretamente participaram do movimento pela demarcação da terra, mas também, aquelas às quais o processo de luta pela terra não chegou senão pela oralidade. Buscamos assim perceber de que maneira as memórias referentes a um mesmo acontecimento assumem feições distintas, mas que não obstante continuam a ser um elemento de suma importância para a identidade do grupo.

A História Oral se apresenta como uma ferramenta capaz de captar as contingências que dizem respeito à construção das memórias, haja vista que, essas últimas, não obstante terem como substrato acontecimentos passados, é no presente que ganham forma e significado, assim a memória só pode ser analisada a partir do momento em que é externada, isto é, no presente. E esta característica das memórias, a saber: a de tornar o passado inteligível ao presente, é que, a nosso entendimento, aponta a História Oral como a mais adequada mediadora entre a memória e a história, visto que, a História Oral revela a apreensão presente que se faz do passado.

Optamos por realizar entrevistas que cobrissem o maior campo investigativo possível, coletando informações de pessoas de várias faixas etárias, com diferentes funções na comunidade e de ambos os sexos. Nosso objetivo não foi mapear o entendimento que cada segmento dos Kaingáng do Chimbangue tem acerca do processo de demarcação, mas extrair do mosaico de depoimentos aquilo que os identifica como grupo étnico.

As entrevistas que realizamos foram feitas de modo semelhante a uma conversa informal, em que antes da gravação propriamente dita, nos apresentamos, explicamos os objetivos da pesquisa, pedimos permissão para registrar a conversa, enfim, tentamos mostrar que estávamos ali, não para contestar suas memórias, seus conhecimentos, mas sim, para com eles aprender, pois são as particularidades, as impressões e relatos de nossos colaboradores⁸ o foco de nosso interesse.

Ainda com a intenção de não inibir nossos entrevistados, dirigimos a eles perguntas feitas em linguagem coloquial, o que corroborou o tom informal dos depoimentos, contribuindo assim pra a fluidez das entrevistas. Procedemos de maneira a deixar transparecer nas transcrições esse tom informal de perguntas e respostas. Desse modo, o texto, fruto das entrevistas, na medida do possível e sempre visando uma boa inteligibilidade por parte do leitor, foi redigido de maneira mais próxima ao conteúdo das fitas magnéticas.

Cabe esclarecer previamente aos leitores que as entrevistas foram feitas em locais escolhidos pelos próprios colaboradores, a fim de que eles se sentissem o mais à vontade possível. Entretanto, nem sempre tais locais ofereciam a devida qualidade técnica para o registro magnético de nossas conversas, como, por exemplo, acústica e ausência de barulhos. Em face desse problema, muitas vezes interferências externas, tais como, latidos de cachorros e canto de todo tipo de aves, impediram que pudéssemos transcrever pequenos trechos das entrevistas.

Desta forma, em algumas partes da transcrição aparece entre colchetes a palavra *incompreensível*, [incompreensível], e em outros casos, em que as interferências apenas dificultaram a perfeita audição das palavras, fazendo com que sua compreensão só fosse

⁸ Mesmo admitindo que o termo “colaboradores” seja atualmente uma das expressões que se encontram sob rasura – como bem lembra HALL, S. Quem precisa de identidade? In. SILVA, T. T. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 104. –, nós o utilizamos no sentido empregado por MEIHY, J. C. S. B. Manual de história oral. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Uma tentativa de instituir a nossos interlocutores a importância que lhes é devida, nesse sentido, utilizamos as expressões: colaborador, interlocutor, depoente, entre outras, como termos equivalentes que se revezam ao longo do texto pra torná-lo mais fluído.

possível por meio de sua inserção no contexto das falas e por sua semelhança fonética, nós colocamos entre colchetes o entendimento que dela se teve. Esclarecemos também que as fitas magnéticas contendo as entrevistas utilizadas nesse trabalho fazem parte do acervo do autor, e as cópias das transcrições das mesmas foram doadas ao Laboratório de História Indígena, LABHIN, da Universidade Federal de Santa Catarina, objetivando assim que os frutos da nossa pesquisa não se encerrem em si.

De modo geral, foi nesta parte do trabalho que tivemos a oportunidade de colocar em diálogo os autores que pesquisaram sobre a da identidade e memórias com as falas de nossos colaboradores, foi a ocasião em que aproximamos teoria e empiria. Dito em outras palavras, o conteúdo do presente capítulo obedece a uma ordem dialética, em que, como tese, temos o resultado das reflexões teóricas que viemos realizando até o momento, a antítese, nesse caso, vêm a ser as entrevistas dos Kaingáng, que, postas em contraste com as primeiras, nos conduzem a uma síntese, ou seja, o resultado que obtivemos com a interpretação desses dados. Com base nas discussões desenvolvidas neste capítulo, conseguimos perceber o que das memórias desses Kaingáng foi apropriado com o intuito de fortalecer sua identidade.

CAPÍTULO 1 – DO MOSAICO DE MEMÓRIAS À IDENTIDADE

A presente pesquisa tem por objetivo central perceber em que medida as memórias, construídas a partir da luta pela demarcação da Terra Indígena Toldo Chimbangue entre as décadas de 1970 e 1980, atuam como agentes de fortalecimento étnico. Reservamos a este capítulo uma reflexão acerca das propriedades das memórias e seu processo de construção, para que posteriormente possamos estabelecer os nexos entre a luta pela retomada das terras e a identidade Kaingáng.

Trata-se, pois, de um capítulo preparatório que no intuito de facilitar a compreensão do capítulo seguinte, no qual foi realizado um histórico da Terra Indígena Toldo Chimbangue, objetivando mostrar a estreita relação entre os Kaingáng e sua terra expressa sobretudo por meio da luta por sua demarcação. O capítulo que aqui iniciamos fornecerá subsídios, à medida que analisa os mecanismos de construção das memórias, para tornar mais evidente o porquê da luta pela terra ter deixado marcas tão profundas nas memórias desses indígenas, ao mesmo tempo em que fortaleceu o sentimento de pertença étnica.

Com efeito, trata-se de um capítulo essencialmente teórico, dirigido a tornar mais consistente e profunda a análise das questões abordadas na pesquisa que aqui se apresenta. As pretensões desta primeira parte do trabalho não se encaminham no sentido, caso fosse possível, de esgotar o tema, mas de perceber sua complexidade, reduzindo os riscos de incorrerem em interpretações que reduzam as possibilidades de análise dos objetos e que muito pouco contribuam à sua exploração.

Visando a fluidez deste estudo, avaliamos pertinente alguns esclarecimentos sobre determinados conceitos que estiveram presentes do início ao fim deste trabalho. Julgamos necessário que estejam evidentes ao menos dois conceitos-chave, quais sejam: o de memória e o de grupo étnico. O primeiro ajuda a entender como alguns elementos do passado são frequentemente requisitados no presente pelo grupo, fornecendo a esse a idéia de uma experiência vivida em comum. O segundo diz respeito a uma série de signos socialmente compartilhados pelos membros de uma determinada comunidade, que lhes outorgam um sentimento de pertença, de unidade.

Como já salientado, este capítulo se ocupa da investigação dos mecanismos de construção da memória e sua relação com o fortalecimento do sentimento de pertença étnica. Portanto, estabelecer algumas diretrizes conceituais se faz necessário para melhor conduzirmos esta pesquisa. Tal procedimento se impõe, uma vez que os termos:

memória, grupos étnicos e identidade podem assumir feições que muitas vezes, senão bem precisadas, acabam por distorcer os objetos a que eles se referem.

A discussão referente a esses conceitos se impõe também pelo fato de que, ao inferirmos que as memórias contribuem para a coesão do grupo, temos que ter clareza do que vem a ser um grupo. Afinal, como saber qual a contribuição das memórias para o fortalecimento dos grupos se não sabemos quais são os atributos que os constituem?

Dentro desse propósito, como ponto de partida, delimitamos o que, neste estudo, tomamos por grupo étnico, identidade e memória. Sabemos que esses termos podem ser amplamente utilizados nas mais variadas situações e contextos para designar uma série quase que infinita de objetos.

Não se trata da realização de um exercício hermenêutico que, de fato, aos nossos propósitos, seria estéril; mas sim, revelar a preocupação que temos para que os conceitos que são essenciais à pesquisa não se tornem demasiadamente elásticos a ponto de confundir o objeto com elementos que não lhe são pertinentes. Dito de outra maneira, é um processo de adequação do termo às propriedades que desejamos encerrar aos objetos. Contudo, não com a ingênua pretensão de esgotar a discussão sobre o assunto, e forjar conceitos unívocos relativos a pontos que serviram, e servem, de combustível para os mais acalorados debates acadêmicos, intentamos apenas padronizar a linha de argumentação a fim de evitar discrepâncias conceituais no decorrer de tal pesquisa.

Tendo em vista a complexidade de cada um dos temas, avaliamos pertinente enfocá-los separadamente para fins analíticos. E apenas por esse fim os abordaremos dessa forma, tendo em vista que ambos operam em conjunto dentro de uma mesma sociedade.

Ainda com o intuito de melhorar a compreensão das análises contidas neste estudo, avaliamos necessário tecer algumas considerações acerca da metodologia da História Oral, haja vista que parte significativa deste trabalho se assenta sobre fontes orais. A razão para esse procedimento justifica-se pelo fato de que é por meio dos depoimentos dos moradores do Toldo Chimbangue que verificaremos o processo de construção de suas memória e identidade.

1.1 – SOB UM VÉU DE PALAVRAS: UM EXERCÍCIO DE SENSIBILIDADE POR DETRÁS DA HISTÓRIA ORAL

Nesse momento procuramos refletir sobre alguns aspectos metodológicos da História Oral, sua utilização e seus limites, assim procedemos por entender pertinente melhor justificar a opção por sua adoção na exploração de nosso objeto. Visamos igualmente expor de forma mais detalhada a maneira pela qual conduzimos a realização das entrevistas e sua posterior interpretação.

Em virtude da complexidade do assunto, passaremos a discutir algumas questões de cunho metodológico sobre a utilização de entrevistas num trabalho científico, com a finalidade de esclarecer eventuais problemas que comumente são imputados a esse tipo de pesquisa, muito mais por desconhecimento por parte de seus detratores do que por inconsistência do método empregado.

Uma pesquisa conduzida em seu cerne por entrevistas demanda zelo não só na interpretação dos dados que dispomos, mas também na forma como esses dados são obtidos. Logo, as perguntas que o pesquisador dirige aos seus entrevistados, ou colaboradores⁹, podem induzi-los a um tipo de resposta que, no limite, satisfaça mais as pré-concepções do entrevistador do que aquilo que entende o depoente sobre a questão que lhe fora colocada.

Sabemos que não há uma “receita mágica” que possa apagar os valores do pesquisador diante de seu objeto de estudo, contudo, é preciso lembrar que damos curso a este trabalho com hipóteses iniciais, que não necessitam obrigatoriamente serem confirmadas ao longo da pesquisa, e qualquer esforço de nossa parte para que o resultado final corrobore nossas hipóteses, além de falsificar os resultados, não faria muito sentido, posto que realizar um estudo cujos resultados já sejam conhecidos de antemão torna o trabalho pouco relevante. Seria como ler um romance policial em que toda a trama do mistério seja desfeita no título do livro.

Entendendo o processo de rememorar como algo dinâmico e sempre feito a partir do tempo presente, a única maneira de termos acesso às memórias dos Kaingáng seria nos valendo dos recursos disponibilizados pela História Oral¹⁰, posto que, como

⁹ MEIHY, J. C. S. B. *Manual de História Oral*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 14.

¹⁰ Muito embora nos servindo da metodologia da História Oral, este trabalho não reivindica tal título, uma vez que dela, apenas nos apropriamos de parte de seu instrumental com o objetivo de facilitar nossa pesquisa. Não elaboramos essa pesquisa com base em um projeto de História oral, sua utilização foi circunstancial.

assinala Meihy¹¹ a respeito das propriedades inerentes à História Oral: “Como pressuposto, a história oral implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado”.¹².

A História Oral tem a capacidade de transformar as memórias em fontes históricas, pois, ao registrá-las, torna passível de estudo seu conteúdo. O fato de pôr no papel o conteúdo das memórias pode parecer, à primeira vista, um prejuízo, já que, uma vez registradas, deixam de apresentar uma de suas características essenciais, a transformação, tornando-as “congeladas” no tempo. Entretanto, quem trabalha com memórias sabe que elas não são estáticas, e ciente disso, deve deixar claro que as memórias em questão representam a impressão que determinado colaborador fez de um acontecimento passado em um contexto preciso – o da tomada dos depoimentos – e que, por conseguinte, as inferências feitas pelo pesquisador com base nessas memórias devem ser restritas a esse momento.

Dito de outra maneira, é como se as propriedades das memórias transcritas respeitassem uma espécie de “jurisdição”, a do lugar e momento em que foram registradas, e que fora desta dita “jurisdição” seu conteúdo torna-se deslocado, deixando de ser significativo. Neste sentido, todo pesquisador que deseje analisar as memórias de um dado grupo étnico, de uma classe social ou de outra categoria que queira estudar, deve sempre se reportar ao momento em que essas memórias foram registradas, e nunca tomá-las como uma significação representativa do pensamento de um determinado grupo desde sua gênese até os dias atuais.

O trabalho do historiador exige que ele saiba, quando, quem e de que lugares falam suas fontes, esses são preceitos básicos da pesquisa histórica, e condição *sine qua non* para a prática da História Oral. Uma vez observadas essas contingências, aliadas ao entendimento que os significados das memórias são mutáveis e dizem respeito sempre a um determinado momento – que é invariavelmente o presente – reduzem drasticamente os riscos das fontes serem inadequadamente interpretadas.

A História Oral atua como facilitadora dos estudos históricos do tempo presente, ela não tem a preocupação de recuperar o passado tal qual ele aconteceu, caso isso fosse possível, outrossim, ela age como mecanismo capaz de revelar como os acontecimentos passados são percebidos hoje, e é nisso que se concentra sua tônica. Podemos dizer que sua difusão democratizou não apenas o *métier* do historiador, mas também seus objetos

¹¹ MEIHY, J. C. S. B. Op. Cit. p. 15.

¹² Ibidem.

de estudos¹³, pois o foco das pesquisas históricas passou a perceber a história para além dos grandes nomes, dos grandes feitos e dos grandes acontecimentos.

Os recursos da História Oral dão a oportunidade de enxergar com nitidez o quão descontínua e fraturada é a história, que por detrás de uma aparente homogeneidade reside uma tensão latente que por vezes se manifesta de variadas maneiras. Os depoimentos contêm em seu interior as marcas dessas tensões, manifestas sob a forma de um outro entendimento, ou de uma nova versão de um mesmo evento.

Nos valem de parte do aparato metodológico da História Oral para que por meio dele pudéssemos investigar as memórias Kaingáng, construídas acerca da demarcação de suas terras, e percebermos em que medida esse acontecimento se inscreveu como um elemento significativo na coesão do grupo. O acesso a essas memórias nos foi possível mediante entrevistas, as quais não foram constituídas por um questionário inflexível, mas sim por um roteiro de questões que nos norteou no sentido de melhor explorar o presente objeto de estudo.

Optamos por um roteiro pautado por questões-chaves que entendemos como fundamentais, que, em certa medida, asseguram a abordagem de alguns pontos de suma relevância à pesquisa ao agirem como um tipo de “âncora”, evitando que o pesquisador se deixe levar em demasia pelo fascinante mundo das narrativas. Essa referida “âncora” não deve, em hipótese alguma, atuar como uma mordaza aos nossos colaboradores, ela deve servir apenas como uma baliza que indique um campo mínimo a ser investigado.

Procuramos pautar a investigação dirigindo aos indígenas perguntas de caráter mais amplo que possibilitassem respostas de igual teor. A intenção foi que nossos colaboradores falassem o mais livremente possível para que pudéssemos “aprender um pouquinho”¹⁴, uma vez que, são eles que detêm o conhecimento sobre o que estamos pesquisando. Consideramos ainda que buscar a objetividade não significa fechar os olhos, ou melhor, desligar os gravadores para questões que fogem à trajetória que *a priori* ensejamos a este estudo, pois como lembra Portelli¹⁵:

E, se ouvirmos e mantivermos flexível nossa pauta de trabalho, a fim de incluir não só aquilo que acreditamos querer ouvir, mas também o

¹³ THOMSON, A.; FRISCH, M.; HAMILTON, P. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, M., M.; AMADO, J. (Orgs.) Usos e abusos da história oral. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 66.

¹⁴ PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética na História Oral. In: Projeto História: Revista de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São: Editora da PUC_SP, nº 15, abril de 1997. p.25.

¹⁵ Idem. p.22.

que a outra pessoa considera importante dizer, nossas descobertas sempre vão superar nossas expectativas.¹⁶

Entendemos que ouvir as pessoas deve ser uma prática comum não apenas por possibilitar o conhecimento de novos temas, mas também por um princípio de boas maneiras. É comum, em entrevistas, depoentes que desejam falar de assuntos que não dizem respeito ao nosso trabalho, e não importa o esforço que façamos para reconduzir a conversa àquilo que julgamos pertinente, o entrevistado retorna ao tema que lhe é predileto. Diante disso, devemos compreender que nossos depoentes são nossos colaboradores e, em alguns casos, a própria razão de nossa pesquisa, e o ato de ouvir atentamente tudo aquilo que eles têm a nos dizer, e que avaliam como sendo o que mais relevante podem nos oferecer, são pressupostos básicos para um relacionamento respeitoso.

Em todo estudo que envolva pesquisa de campo, é necessário que o pesquisador saiba em que tipo de “terreno” está pisando, primeiro porque um certo conhecimento prévio daquilo que se está investigando ajuda numa exploração mais detalhada e apropriada do objeto, e depois, porque conhecer parte da história do que se estuda facilita o diálogo com os interlocutores, pois ter conhecimento sobre o assunto que orienta a conversa que desenvolvemos junto aos nossos depoentes estabelece, no mínimo, uma relação de respeito entre ambas as partes.

Para que uma pessoa fale de sua vida a um estranho, é preciso que seja estabelecido um vínculo de confiança, neste sentido, o que o pesquisador pode fazer é proceder de maneira ética e sincera, deixando claro quais são seus objetivos. Esse tipo de conduta – o de não “dourar a pílula” no intuito de que seu conteúdo se torne atraente aos olhos de nossos colaboradores – é o primeiro passo para um relacionamento frutífero com aqueles que são nossos informantes.

Na História Oral, é possível um relacionamento do historiador com suas fontes de uma maneira impensável às demais metodologias de história, ela permite literalmente um diálogo direto com as fontes, visando à produção de um documento escrito que venha ao encontro das questões que o pesquisador deseja abordar. Há nesse caso uma instigante interação entre pesquisador, objeto e fontes, capaz de resultados singulares, pois pode oportunizar o acesso a lugares obscurecidos ou desconhecidos por outros tipos de fontes.

¹⁶ PORTELLI, A. Op. Cit. 1997. p.22.

Numa analogia com uma conhecida obra literária do século XVIII, seria algo próximo ao experimentado pelo Capitão Lemuel Gulliver¹⁷, em sua visita à Ilha dos Feiticeiros, o referido Capitão teve a experiência de indagar os mortos sobre o passado. Gulliver estava interessado em saber dos próprios sujeitos históricos suas versões sobre o passado, versões cuja a história oficial, por seu caráter homogeneizador e normativo, não tinha acesso.

Alegorias à parte, a História Oral prima pela construção de um outro tipo de conhecimento histórico, não só pelo tipo de fontes que utiliza, mas igualmente pelo entendimento que faz da própria história, uma percepção cujo princípio evidencia que toda história de um evento é composta por outras histórias ocultas, que por detrás das versões oficiais também existem outras versões que auxiliam a compor uma mesma história. A História Oral produz fontes que não apenas podem complementar as já existentes, bem como sugerir novos problemas.

Essa característica – a de literalmente conversar com o objeto de estudo e de a partir dele produzir as próprias fontes – pode, em certa medida, atrair os olhares sôfregos de historiadores que se vêem obrigados a trabalhar com fontes escassas. No entanto, esse aparente “Éden das fontes históricas” onde se encontram os adeptos da História Oral, em meio a uma profusão de informações sobre seus objetos de estudo, necessita, pois, de cuidados especiais, haja vista que, como mencionou Thomson¹⁸, ao relatar a experiência de sua pesquisa com os soldados australianos que participaram da I Guerra Mundial, os Anzacs, e o fato da História Oral por vezes trazer à tona lembranças dolorosas, que em alguns casos são conflitantes com a própria identidade que os depoentes assumem:

Uma entrevista que toca em lembranças reprimidas e que às vezes se aproxima de uma relação terapêutica pode ser gratificante para o entrevistador, mas prejudicial para o entrevistado... Ao contrário do

¹⁷ Quando de sua visita à Ilha de Glubbudrib, Ilha dos Feiticeiros cujo Governador tinha o poder de evocar os mortos a fim de que eles o servissem por um dia. Naquela ocasião, o Governante concedeu ao visitante a oportunidade de inquirir os mortos acerca de qualquer assunto passado, o Capitão então pediu que viesse a ele Alexandre o Grande, e durante sua conversa com o lendário General descobriu, ao contrário do que dizia a história oficial, que a febre que o matou fora provocada por excesso de bebida. E como o fizera com Alexandre, Gulliver procedeu com centenas de conhecidos personagens históricos, procurando saber o que em seu tempo havia acontecido para além dos registros oficiais. SWIFT, J. *Viagens de Gulliver*. Globo: Rio de Janeiro, 1987.

¹⁸ THOMSON, A. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. In . *Projeto História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC-SP*. N° 15. Editora da PUC: São Paulo, 1997. p. 68.

terapeuta, eu, como historiador oral, não estava por perto para juntar os pedaços das lembranças que não eram seguras.¹⁹

Neste sentido, o que de saída parece ser uma vantagem da História Oral em relação a outros métodos de pesquisa histórica torna-se um ponto delicado, cujo mediador deve ser invariavelmente um procedimento ético. Se dialogar diretamente com nossas fontes, pode nos fornecer respostas que se encaixem às nossas expectativas, por outro, nossos colaboradores não estão protegidos dentro de arquivos públicos ou bibliotecas como as fontes escritas, ao contrário disso, eles vivem suas vidas inseridas em relações sociais em que seus atos ou falas podem causar repercussões nem sempre favoráveis.

Convém lembrar que, não obstante a possibilidade da História Oral produzir suas próprias fontes, de dar acesso a questões antes imperceptíveis, ou mesmo de identificar novas questões em velhos problemas, o preço da produção desses documentos pode ser demasiadamente alto a quem nos é indispensável, a saber, nossos colaboradores. Esse é um dilema que aflige a todos que lidam com História Oral e que deve sempre ser conduzido da maneira mais responsável possível.

Outro fato que igualmente merece destaque é o momento de interpretar o conteúdo das entrevistas. A interpretação dos dados obtidos nas gravações é uma tarefa tão importante quanto a formulação adequada de questões para dirigir a entrevista. O pesquisador, ao analisar o conteúdo de um depoimento, deve estar atento não apenas aos temas manifestos, mas aos temas latentes²⁰. Michelat²¹ destaca que por vezes as informações expressas claramente pelo entrevistado – tema manifesto – não podem ser tomadas como sendo em geral mais relevantes que as informações que chegam ao pesquisador de maneira velada, sob a forma de um gesto, uma expressão facial, ou de reticências na fala²².

Durante a interpretação das falas dos depoentes, não podemos significá-las fora do contexto em que foram produzidas, dessa maneira, o pesquisador necessita conhecer as especificidades do entrevistado, saber em que grupo ele está inserido e o sistema de valores sócio-culturais por ele compartilhado, de maneira que as falas possam ser

¹⁹ THOMSON, A Op. Cit. p. 68.

²⁰ MICHELAT, G. Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia. In: THOLLENT, M. Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. Col. Teoria e História. 5ed. Polis: São Paulo, 1987. p. 201.

²¹ Ibidem.

²² MICHELAT, G. Op. Cit. p. 200 - 204.

localizadas dentro de um contexto específico. Caso contrário, corre-se o risco dos dados serem mal interpretados, impedindo que o pesquisador perceba as várias dimensões que envolvem uma questão aparentemente pouco relevante.

Conhecer o tema a ser abordado e saber quem são nossos interlocutores não só nos auxiliam a descobrir novas questões, assim como minimiza o risco, por parte de quem analisa as entrevistas, de entender as falas dos depoentes de maneira equivocada. Abaixo destacamos um exemplo que ilustra uma situação em que conhecer tanto o objeto de estudo quanto nossos informantes pode mudar os rumos de uma pesquisa.

Encontramos a preposição: “a Rússia é um país frio”. Muitas leituras passaram por essa preposição sem que a notássemos: ela parecia banal e puramente descritiva... e nos apercebemos de que “a Rússia é um país frio” tinha uma significação simbólica ligada, no contexto, à idéia de que é um país onde não existem contatos humanos afetivos²³

O exemplo mencionado por Michelat²⁴ revela a importância de se conhecer o objeto de estudo, visto que em alguns contextos as palavras podem querer dizer algo mais que seu enunciado. Como a História Oral não trabalha com fontes inanimadas como cartas, ofícios, vestígios arqueológicos, já que sua matéria são as pessoas inseridas em suas relações sociais, ela demanda, mais que qualquer outra metodologia de pesquisa em história, uma dose a mais de sensibilidade por parte de quem a utiliza, sensibilidade tanto para obter quanto para interpretar as informações.

Contudo, sensibilidade não deve ser entendida apenas por seu lado afetivo e emocional, ela deve ser encarada também como exercício metodológico, ouvir e ler várias vezes a gravação do depoimento e sua transcrição nos dá condições de perceber sutilezas contidas nas entrelinhas das expressões utilizadas por nossos colaboradores. Em outras palavras, a sensibilidade a determinado tema pode ser alcançada por meio de um trabalho sistemático de análise.

1.2 – GRUPO ÉTNICO: FRONTEIRAS EM MOVIMENTO

Como característica inerente aos grupos étnicos, a literatura antropológica usualmente destaca quatro pontos, que, mesmo não sendo em sua totalidade um

²³ MICHELAT, G. Op. Cit. p. 208.

²⁴ Ibidem.

consenso epistemológico, são estas as características menos refutadas – uma vez que parte significativa das proposições teóricas sobre esse assunto parte delas, ou de alguma destas proposições para formularem seus conceitos – no que tange às formas de diferenciação entre os grupos. São eles:

a) se perpetuar por meios biológicos; b) compartilhar valores culturais fundamentais, postos em prática em formas num todo explícito; c) compõe um campo de comunicação e interação; d) tem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem.²⁵

É comum encontrar o emprego do termo grupo étnico envolto em uma aura que o conduz a um tipo de “grande caldeirão”, em que estão imersos vários aspectos culturais, ou seja, destacam-se como sendo a essência dos grupos étnicos: o partilhar de uma cultura comum, sobretudo quando esta é percebida somente em seu viés material²⁶, que os diferencie de outros grupos. Para que não caiamos num relativismo despropositado, danoso ao bom desenvolvimento de nossa pesquisa, torna-se conveniente esclarecer o que entendemos por cultura, sendo esta: um conjunto de elementos que são partilhados por um grupo e que atribuem sentido ao mundo social, estabelecendo significados que lhes são inteligíveis. “Esses sistemas partilhados de significado são, na verdade, o que se entende por ‘cultura’.”²⁷.

O partilhar de uma cultura pode até dar conta, em certos casos, de identificar determinados grupos cujas diferenças culturais se apresentem de forma marcadamente mais acentuada. Todavia, no caso que temos diante de nós – o dos Kaingáng do Toldo Chimbangue que mantêm contato com a sociedade envolvente desde o século XIX, e que hoje vivem como pequenos agricultores e professam religiões diversas –, a diferenciação apenas por traços culturais não conseguiria explicá-los a contento, já que não ter-se-ia condições de captar nuances implícitas que assinalam a diferenciação entre os grupos, pois concentra seu foco no que é externamente aparente.

²⁵ BARTH, F. Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Boston: Little Brown & Co, 1969. p. 10 – 11. Apud. OLIVEIRA, R. C. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. p. 2.

²⁶ Para maiores informações sobre a cultura material consultar: VIEIRA, E. E. Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2004. p. 47-48.

²⁷ WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In. SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 40.

Oliveira²⁸ ressalta que a tônica, na maioria das vezes, é dada nos aspectos culturais, como sendo estes os mais apropriados. No entanto, esses critérios não conseguem se ajustar aos casos em que os grupos étnicos não apresentem características culturais manifestas que possam de maneira inequívoca diferenciá-los de outros²⁹. A adoção de um método de investigação nesses termos, ainda segundo o autor, passaria a analisar as diferenças entre culturas e não necessariamente daria conta de explicar os grupos étnicos.

A deficiência dessa concepção de grupo étnico é atestada oportunamente nas palavras de Oliveira ao colocar como questionamento: como diferenciar grupos cujos aspectos culturais não apresentem traços distintivos evidentes? A resposta para essa questão não está em abandonar os fatores culturais como elementos de diferenciação, mais sim, quando possível, em aliá-los a outras características.

Numa análise retrospectiva, observamos que a antropologia vem tentando, de maneira sistemática, estabelecer mecanismos eficazes e constantes que possam definir as propriedades inerentes aos grupos étnicos, bem como, operar as diferenças existentes entre os mesmos.

A introdução da expressão etnia, conforme Poutignat e Streiff-Fenart³⁰ – que realizaram um levantamento dos debates sobre a etnicidade ao longo da história –, se deu no século XIX por Vancher de Lapouge, que se assumia como zoologista. A intenção do autor era a de estabelecer uma separação de grupos humanos que se mantinham unidos, não por características físicas, mas por fatores sociais que ultrapassavam as organizações políticas, logo, esses grupos não poderiam ser classificados como sendo nações e tampouco como raça, embora muitas vezes fossem empregados como termos correlatos.

De início não houve uma grande preocupação epistemológica acerca da definição de etnia e as atribuições da disciplina que deveria estudá-la. A relativa imprecisão do termo conduziu a uma freqüente confusão entre os conceitos de “etnia” e “raça”. A esse respeito Laburthe-Tolra e Warnier³¹ observam que:

²⁸ OLIVEIRA, R.C. op. Cit. p. 2 – 3.

²⁹ OLIVEIRA, R. C. Op. Cit. p. 2.

³⁰ POUTIGNAT, F. ; STREIFF-FEBART, J. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 34.

³¹ LABURTHE-TOLRA, P.; WARNIER, J. Etnologia – antropologia. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 39.

(até o século XX as duas palavras eram sinônimos em francês). A etnologia era, então, em parte, uma raciologia. Somente no século XX, o termo etnologia irá drenar a experiência filosófica do renascimento e do século das luzes – o da reflexividade e do comparatismo – e tentará se desfazer de um racismo mais ou menos latente.³²

Uma das primeiras correntes teóricas a discutir os meandros próprios da etnicidade foi a argumentação de princípios primordialistas, os teóricos desta perspectiva compreendiam a etnicidade como um dado fundamental à própria condição humana, em que os marcadores étnicos figuravam como características inatas, isso quando não adquiridas durante a vivência. Fenótipo; um presumível parentesco, real ou imaginário; o nome, entre outros, se apresentavam como características herdadas pelas gerações que se sucedem, e seria por meio dessa “bagagem” que os indivíduos veriam satisfeitas suas mais elementares necessidades afetivas e emocionais.³³

Os primordialistas fundam sua teoria num postulado de necessidades, entendidas por eles como estando de modo *a priori* contidas na vida social, e seriam essas especificidades, intrínsecas à condição humana, que dariam aporte às relações sociais estabelecendo parâmetros morais e laços de solidariedade entre seus membros.

Muito próximo à argumentação apresentada pelos primordialistas situa-se o debate sociobiológico referente à etnia. Estes últimos retomam a idéia de parentesco e sobre ela fundam o cerne de sua teorização, nela os fatores biologizantes são ressaltados como sendo próprio dos animais, dentre eles o homem, a preocupação em perpetuar a espécie, selecionando entre seus pares aqueles que teriam, supostamente, condições de lhes proporcionar algum tipo de vantagem em relação aos demais.³⁴

De acordo com esta teoria, a etnicidade se manifestaria como a expressão dessa seleção, no sentido de que os membros de determinados grupos étnicos partilhariam sua carga genética e também cultural entre aqueles identificados como seus, em nome de benefícios inscritos inconscientemente na mentalidade dos homens.

Se nos dois casos até o momento comentados os fatores sociais são tidos como periféricos, pois a ênfase é posta sobre fatores naturalmente concebidos, as teorias instrumentalistas e mobilizacionistas invertem essa lógica ao colocar as vicissitudes dos grupos étnicos inseridas num padrão objetivamente pensado por seus componentes. Nesse caso, a etnicidade se manifesta como uma escolha que segue linhas pragmáticas.

³² LABURTHE-TOLRA, P.; WARNIER, J. Op. Cit. p.39.

³³ POUTIGNAT, F. ; STREIFF-FENART, J. Op. Cit. p. 88 - 89.

³⁴ Idem. p. 94.

Segundo as interpretações adjacentes a essa perspectiva, a etnicidade é requerida, sobretudo, quando do momento em que há conflitos de interesses, nesses casos, elementos culturais, raciais e geográficos instrumentalizados a fim de conferir unidade ao grupo. A etnicidade serve de pano de fundo para dissimular batalhas travadas em palcos de lutas políticas e econômicas. Aos adeptos desse entendimento a etnia assemelha-se às classes sociais, porém, as primeiras, com a vantagem de conjugar simultaneamente interesses materiais e afetivos.

Assim, grupos étnicos são percebidos como mecanismos de mobilização política e econômica, assumindo um perfil semelhante a uma estratégia para superar situações adversas por meio de um apelo a sentimentos como os de solidariedade e identificação entre seus membros.

O estudo da etnicidade também foi visto sob a luz de teorias neomarxistas, esta interpretação, em muito tributária das concepções instrumentalistas, percebia os grupos étnicos como sendo uma forma de dissimular os antagonismos entre classes sociais³⁵. Para os teóricos seguidores desta corrente, a etnicidade apenas se manifestava nas relações capitalistas de produção. Neste sentido, a divisão do trabalho se devia ao pertencimento ou não a determinado grupo étnico, nesse momento, o etnocentrismo aparece como fator operacional dessa divisão.

Em franca oposição às teorias que praticamente ignoravam os fatores culturais nas relações étnicas, os neoculturalistas propõem o caminho inverso, ou seja, buscar nas relações culturais do grupo as razões pelas quais se processam e são interpretadas as diferenças étnicas.³⁶ Dito de outra forma, é por meio da cultura que são forjados símbolos distintivos, ao mesmo tempo em que é com base nela que esses símbolos são compreendidos.

Com o avanço dos debates sobre as propriedades dos grupos étnicos, as interpretações que visavam estabelecer características analíticas rígidas para sua compreensão foram sendo postas de lado. O centro das questões deixou de ser posto numa análise dos grupos, tomando-os isoladamente como unidades culturais autônomas. O novo fio condutor das pesquisas se assentou nas relações entre os diferentes grupos e é nessa relação que as diferenças entre eles são constituídas, assim, é somente quando postos em contato que a etnicidade pode ser percebida.

³⁵ POUTIGNAT, F. ; STREIFF-FENART, J. Op. Cit. p. 107.

³⁶ Idem. p. 110.

A vantagem desse tipo de posicionamento é que não busca formular um “manual de conduta” ao qual todos os grupos étnicos devem se ajustar, apresentando elementos que seriam constantes em todos eles. Uma vez dado o acento sobre as características que se configuram como relativas e não absolutas, os grupos étnicos não são desprovidos de mobilidade, tanto em sua constituição quanto em seu entendimento interno e externo.

Em nossa avaliação, aproximar em demasia o conceito de grupo étnico com características descritíveis supostamente imóveis à passagem do tempo, em nada contribui para uma compreensão mais ampla e apurada desta questão. Uma vez que os grupos se compõem de maneiras distintas no tempo e no espaço, e qualquer tentativa de análise que taxonomize suas dinâmicas rouba-lhes o que para nós, como historiadores, é caro, pois falamos do movimento inerente a todas as sociedades.

Desse modo, o conceito de grupo étnico não pode estar firmado sobre bases que, equivocadamente, se suponham estáticas, como defendiam os primordialistas, ou, que a classificação de seus membros, em pertencentes ou não, se dê apenas pela via cultural, como o fez determinada vertente do neoculturalismo. A etnicidade, embora possa ser sentida objetivamente, fazendo um empréstimo de Norbert Elias, em: *Os estabelecidos e os outsiders*³⁷, não pode ser classificada exclusivamente por esses termos, pois, com efeito, é também no campo das relações subjetivas que ela se define.

Poutignat e Streiff-Fenart³⁸, na primeira parte do capítulo terceiro da obra intitulada *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*, fazem uma breve retrospectiva do pensamento antropológico do século XX; sendo que os autores apontaram as dificuldades em se estabelecer uma única diretriz, num sentido quantitativo, de quais seriam as características inalienáveis que denotariam as propriedades de um grupo étnico, “A primeira ingenuidade é a de se acreditar que se pode definir uma unidade étnica (quaisquer que sejam os critérios utilizados para defini-la) por uma lista de traços³⁹”.

Portanto, se possível fosse estabelecer uma lista de características que definissem de maneira inequívoca todos os grupos étnicos, tal lista teria que ser tão extensa que se tornaria inócua aos fins de um pesquisador, que o melhor seria

³⁷ ELIAS, N. ; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

³⁸ POUTIGNAT, F. ; STREIFF-FENART, J. Op. Cit. p. 55-64.

³⁹ Idem. p.61.

questionar sua validade e eficiência, isso exatamente em face da diversidade dos grupos étnicos. Língua, território contínuo, entre outras supostas qualidades pertencentes aos grupos étnicos, podem ser tidos como marcadores distintivos entre determinados tipos de sociedades, entretanto, não o são para todas, pois não há uma medida geral para todos os tipos de grupos étnicos.

Não obstante as dificuldades em se lidar com o conceito de grupos étnicos, essa é uma categoria valiosa ao pesquisador, já que ela dá conta de explicar comportamentos que não se justificariam por outras categorias, como as de classe social ou a incômoda noção de raça, portanto torna-se fundamental compreendermos ou mesmo delimitarmos suas atribuições. Haja vista que as diferenciações remarcadas pelas fronteiras⁴⁰ estabelecidas entre os grupos étnicos podem implicar, ao longo da história dessas sociedades, a adoção de posturas distintas frente aos mesmos problemas.

Diante da impossibilidade de se “operacionalizar” os grupos étnicos mediante um conceito que não dê conta de abarcar suas transformações no tempo, o caminho que parece mais adequado seria buscar compreendê-los dentro do próprio movimento, de sua dinâmica. Neste sentido, uma classificação que mais se assemelhe a um “inventário de atributos”, que capte elementos que se crera exclusivos e irredutíveis à um dado grupo, em muito pouco avança na direção de melhor compreendermos seu funcionamento.

Contudo, cientes dos cuidados que devemos ter em relação à categoria “grupos étnicos”, avaliamos que o mais adequado é tratá-la na mesma perspectiva que o fez Fredrik Barth⁴¹, analisando-os não por meio de traços culturais ou lingüísticos, mas sim como um tipo de organização. A vantagem de perceber os grupos étnicos como organização reside no fato de não termos que “congelar” nosso objeto para estudá-lo, pois os arranjos dessas organizações não se encontram postos de saída, eles são tecidos cotidianamente durante a existência do grupo.

Dito em outras palavras, classificar os grupos étnicos por uma série de características que, alguns estudiosos acreditam, aparecerem invariavelmente na formação dos referidos grupos, não consegue abarcar as mudanças que esses grupos sofrem ao longo dos tempos, pois entendemos que os marcadores culturais que serviam

⁴⁰ Abordaremos adiante a discussão desenvolvida por Fredrik Barth a respeito das fronteiras dos grupos étnicos.

⁴¹BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen Oslo: Universitetsforlaget, 1969. In. POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. Op. Cit. p. 185.

para distinguir os Kaingáng no século XVIII, de outros grupos indígenas, atualmente seriam completamente obsoletos. Porém, não é por não serem mais seminômades⁴², não construírem abrigos subterrâneos ou tampouco cortarem os cabelos em forma de coroa, como o faziam em tempos pretéritos, que os Kaingáng, de hoje, deixam de ser identificados e de se identificarem como tais.

O caminho sugerido por Barth⁴³ para analisar os grupos étnicos difere diametralmente das propostas que buscavam compreender os grupos étnicos por uma legenda de características *a priori* estabelecidas externamente.

A proposta apontada por Barth invertera esse eixo, e o foco das atenções se volta para as fronteiras que distinguem os grupos. Feito isso, as feições apresentadas pelos grupos em questão, ou os elementos que os diferenciam de outros grupos, são estabelecidos endogenamente, e se concretizam nas relações sociais, ou seja, privilegia-se a auto-atribuição do grupo que se define e é definido pelos outros como tal. É nesse aspecto que Barth compreende os grupos étnicos como um tipo de organização, visto que suas fronteiras são estabelecidas, reformuladas e reafirmadas no bojo das relações sociais. Segundo Barth, essas fronteiras é que organizam a interação social entre os grupos⁴⁴.

Os grupos étnicos encaminham-se no sentido de se firmarem como uma organização com base em traços culturais, ou em qualquer outro dos quatro pontos que mencionamos no início desta discussão⁴⁵. Esses grupos interagem com outros atores sociais que não partilham das mesmas representações simbólicas, notadamente, um grupo étnico só se constitui quando do contato, ou fricção interétnica⁴⁶, em que as diferenças tornam-se, ou são interpretadas por seus membros, como sendo evidentes.

Para que as propriedades dos grupos étnicos se tornem mais evidentes, talvez caiba destacar o que entendemos por representações simbólicas, “a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo,

⁴² A expressão “seminômade” é nesse caso empregada no sentido de classificar grupos que possuíam uma mobilidade restringida a um dado território, em outras palavras significa dizer, que detinham um território de manejo onde se deslocavam de acordo com suas necessidades.

⁴³ BARTH, F. Op. cit. p. 195-197.

⁴⁴ Idem Op. Cit. p.189.

⁴⁵ Ver sub-item 1.2 deste Capítulo.

⁴⁶ OLIVEIRA, R. C. Op. Cit. p. 6. O autor expõe em nota de rodapé uma explicação do que vem a ser a fricção interétnica: “denominamos como fricção interétnica, como uma maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito das contradições – expressas através de conflitos (manifestos) ou tensões (latentes) – entre si existentes”.

quem é excluído e quem é incluído”⁴⁷. É por meio da apropriação desses símbolos distintivos, reais ou imaginários, que diferenças são construídas.

Logo, a qualidade de grupo étnico está condicionada à organização de seus membros, são eles que ressaltam determinados atributos em detrimento de outros, no que diz respeito a sua diferenciação diante de grupos distintos. Os critérios que firmam a distinção entre grupos étnicos não podem ser concebidos *a priori* por uma lista de traços que devem ser identificados de maneira quase que uniforme em todas as situações e contextos.

Possivelmente, essa compreensão de grupo étnico, em favor de uma classificação endógena, em que os critérios são orientados pela auto-atribuição de seus membros, pode encontrar alguns opositores que lhe acusem de inconsistente ou demasiadamente permissiva quanto ao método. As razões para esse tipo de crítica, a nosso juízo, podem se dar em função de que, assim sendo, o pesquisador terá que balizar suas análises com base em uma categoria que fora gestada à revelia da academia. Contudo, essa não é uma objeção a qual devemos nos render, pois ela pode ser mais bem enquadrada como um tipo pouco razoável de “demarcação de um campo de pesquisa”, ou mesmo a primazia por um suposto monopólio da construção do conhecimento, do que por motivos de cunho verdadeiramente metodológicos.

1.3 – IDENTIDADE ÉTNICA COMO MEDIADORA DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Da mesma maneira que os grupos étnicos serviram de palco para inúmeros entendimentos a respeito de sua definição, o termo identidade étnica também deu vazão à uma série de entendimentos diferentes, pois é comumente utilizado como “moeda franca” das ciências humanas, tal qual o fazem com o conceito de cultura, que figura nos textos acadêmicos imbuído de um relativismo tamanho, que se torna difícil precisar seus limites. Portanto, cabe nesse momento tecermos algumas considerações no sentido de delimitar seus contornos com mais exatidão. Ademais, a definição de identidade se faz necessária, uma vez que, o termo encontra-se em meio a um debate crucial acerca de uma possível crise, a “crise das identidades”.

A identidade étnica é um termo essencial à pesquisa que aqui se desenvolve, haja vista que é por meio dos mecanismos identitários que os grupos étnicos fundam sua

⁴⁷ WOODWARD, K. Op. Cit. p.14.

existência. Oliveira⁴⁸, dissertando a respeito das propriedades da identidade, comenta que a mesma deve ser compreendida em dois níveis: um referente à identidade individual, ou pessoal, e outro relacionado à identidade social, ou coletiva; sendo que é neste último que devemos situar a identidade étnica. O autor alerta-nos que a identidade étnica só pode ser compreendida quando a analisamos inserida dentro das relações sociais que lhe dão aporte⁴⁹.

O mesmo autor enfatiza que um dos problemas encontrados na concepção de identidade, elaborada por alguns estudiosos, é concebê-la dissociada da ideologia, sendo que essa, freqüentemente, a revestem de uma carga negativa ao bom deslindamento, numa concepção positivista, dos resultados das pesquisas científicas⁵⁰. O embaraço que esse procedimento pode causar seria deixarmos de perceber identidade e ideologia como sendo duas faces da mesma moeda que só fazem sentido, ou emergem, no jogo das relações sociais.

Da mesma maneira que a etnicidade aflora sob a égide da alteridade – o nós e eles –, a identidade étnica só é posta em evidência quando há a necessidade de se fazer sentir diferente ante outros grupos, e nunca em uma situação de isolamento. A identidade apenas toma seu lugar na vida social dos homens quando os mesmos têm a necessidade de se diferenciar de outros, seja por motivos de ordem econômica, política ou social. Assim, a chave da identidade está baseada menos na semelhança entre os membros de seu grupo, do que na diferença dos que dele estão excluídos.

Sobre a relação entre a diferença e a identidade, Silva⁵¹ argumenta que não se produz identidade senão por meio da diferença, pois é com base no que não somos que definimos o que somos. Refletindo acerca dos mecanismos de construção das diferenças, o autor expõe que elas não são dados naturais, encontrados na essência dos homens, outrossim, são criações sociais que encontram validade e abrigo num sistema sócio-cultural, cujo “decodificador” é a linguagem.

Ainda conforme Silva⁵², somos nós que produzimos as diferenças, elas não são fruto do meio natural ou tampouco do mundo transcendental, as diferenças são um

⁴⁸ OLIVEIRA, R. C. Op. Cit. p.1.

⁴⁹ Idem. p.12.

⁵⁰ Idem. p.39.

⁵¹ SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In. SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. Op. Cit. p. 75.

⁵² SILVA, T. T. Op. Cit. p. 76.

“produto” da ação humana. São criações do mundo sócio-cultural do qual fazemos parte como atores.

Corroborando a idéia de que identidade e diferença são socialmente constituídas, Woodward⁵³ salienta a importância das representações sociais no processo de construção de ambas. Segundo a autora, seria por meio das representações que estabelecemos coerência à vida social, pois são fundamentados nelas que significados são articulados de maneira que nos façam sentido, ou seja, nosso entendimento do que nos é diferente ou igual advém de fatores que se fundam socialmente e não em características de cunho essencialista.

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos.⁵⁴

Parafraseando a autora, poderíamos dizer que as representações não só indicam “aquilo que somos”, bem como aquilo que não somos. É no curso de nossa vivência sócio-cultural que são erigidos os elementos pelos quais nos serviremos para estabelecer parâmetros do que julgamos “normal” ou “anormal”, aceitável ou desviante, enfim, balizamos nossa vida com o apoio desses símbolos.

Do mesmo modo que as identidades para se firmarem necessitam da diferença elas precisam igualmente da semelhança, mesmo que por ventura seja esta última fictícia. O processo de identificação – aqui entendido como o ato de se identificar – se dá por meio de jogo dialético entre “diferente” e “igual”, em que o “diferente” pode ser percebido por aquilo que não somos, ao passo que o “igual” funciona por seu inverso. Dito dessa maneira, parece uma constatação excessivamente tautológica, entretanto, as implicações de se reconhecer como “iguais” no ato da identificação é de suma importância dentro do mecanismo da identidade.

Mesmo que as concepções essencialistas de identidade não gozem do prestígio acadêmico de outrora, elas deram sua parcela de contribuição ao atual estado das artes das discussões sobre identidade, mesmo que fornecendo sua antítese. Não obstante nossa predileção, ou não, pelas teses essencialistas, o fato é que elas inscreveram suas

⁵³ WOODWARD, K. Op. Cit. p. 8.

⁵⁴ Idem. p. 17.

marcas no cenário político. Essa afirmação ganha substância à medida que encontramos nos discursos de grupos, que visam reivindicar uma identidade própria, elementos da teoria Essencialista.

Falamos de alicerçar a identidade sobre a chancela de uma virtual origem comum, uma ancestralidade “cujo manto acolhe ao abrigo seguro” todos os seus descendentes, que, por sua suposta linhagem comum, tendem a permanecer unidos, ou quando assim ainda não se encontram, a reclamar sua união. Buscar ou simular uma história comum pode ser a “centelha que acende o rastilho de pólvora” que é a sujeição de determinado grupo a uma condição de opressão. Em outras palavras, ativar o sentimento de pertença étnica ou igualdade pode ser o passo fundamental para que se pleiteie uma identidade nacional.

Woodward, mencionando o caso dos recentes conflitos na região dos Bálcãs cita o caso em que os sérvios buscaram numa origem comum uma herança cultural que ao mesmo tempo os tornava portadores de uma mesma experiência, como “iguais”, e os distinguia dos “outros”.

Os sérvios ressuscitaram e redescobriram a cultura sérvia dos guerreiros e dos contadores de histórias – os Guslars da Idade Média – como sendo um elemento significativo de sua história, reforçando, por esse meio, suas atuais afirmações de identidade⁵⁵.

O fato do processo de construção das identidades freqüentemente apelar a uma suposta ancestralidade não deve surpreender, pois o passado se supõe a salvo das mudanças sociais do presente, logo, ele seria algo constante e imutável, uma base sólida sobre a qual se pode buscar os fundamentos para uma identidade essencial a determinado grupo. O antigo pode representar a busca do arcadismo, um estado de pureza, não por menos, que em muitas sociedades os velhos são tidos como fonte de sabedoria. A “segurança” e a legitimidade que o passado inspira são cotidianamente requisitadas, seja em rótulos de água mineral e remédios fitoterápicos em que aparece a frase “desde...”, atestando certa tradição no mercado, ou até em narrativas mais elaboradas de criação dos mitos fundadores de uma nação que apelam para um passado pujante.

⁵⁵ WOODWARD, K. Op. Cit. p. 11.

Mesmo não se referindo exatamente à identidade étnica, Hobsbawm⁵⁶ discute acerca do que ele chamou de *tradições inventadas*, que em via de regra são mais recentes do que se pode supor e têm por objetivo conceder legitimidade a determinados tipos de práticas. Conforme autor:

Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.⁵⁷

Embora a citação não mencione diretamente a identidade propriamente dita, podemos comparar a lógica das *tradições inventadas* com a dinâmica de funcionamento das identidades que se fundam sobre um passado que se crera glorioso, deixando resplandecer um caráter quase que mítico que só parece ser possível de ser concebido se retratado por poema do romantismo⁵⁸.

As identidades são ferramentas eficazes e freqüentemente utilizadas na vida social, pois, como já expusemos, elas estabelecem significados à nossa vida. Num mundo caracterizado por profundas mudanças sociais e econômicas acontecendo numa rapidez espantosa, não é difícil se supor que haja uma perda de referências, uma profusão de valores é posta em contato de maneira que o arcabouço simbólico contido em nossa identidade não consegue mais, de maneira satisfatória, nos fornecer respostas ao que se passa a nossa volta. Neste sentido, somos compelidos a buscar “refúgio” em outras identidades, que nos coadjuvam a estabelecer nexos à nossa nova condição.

O fato de assumir identidades distintas, sem que para isso tenhamos que abdicar de uma outra que já possuímos, pode ser verificado cotidianamente, contudo não assim procedemos de maneira deliberada, não é um ato que responda obrigatoriamente a critérios objetivos. Para nos mantermos próximos a nosso objeto de estudo, podemos nos valer do seguinte exemplo formulado a partir de uma hipótese que envolva um Kaingáng em uma situação em que se torna evidente a adoção de uma outra identidade.

⁵⁶ HOBSBAWM, E.; RANGER, T. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Gênero literário em que as imagens são idealizadas ao extremo, no Brasil do século XIX a primeira geração dos poetas românticos teve na figura de Álvares de Azevedo um de seus maiores expoentes.

Uma liderança Kaingáng que participe de um fórum de debates relativo a questões indígenas no Brasil, em cujo evento será redigida uma carta reivindicatória contendo as necessidades e a situação em que vivem os indígenas no país.

A referida liderança pode abrir mão de sua identidade Kaingáng em prol de uma identidade mais “ampla”, a saber, a de indígena. Outro caso pode ser extraído do momento em que os indígenas tomam parte no processo eleitoral, como candidatos ou eleitores, nesse momento, Kaingáng, Guarani, Xokleng ou outro grupo, dos quase 220⁵⁹ povos indígenas que vivem no Brasil, a despeito dos grupos étnicos a que pertençam, são notadamente brasileiros.

Avaliamos pertinente, pensar as questões sugeridas pelas múltiplas identidades que uma pessoa pode assumir, sob a luz do conceito de *ambiência* empregado por Maffesoli⁶⁰, em que a atmosfera que cerca os indivíduos, e por conseguinte a sociedade, gerencia as atitudes individuais, os pensamentos e todos os tipos de relações sociais, permitindo assim que os opostos coexistam no mesmo espaço⁶¹. O mesmo autor aponta a incidência da *ambiência* sobre o sentimento de unicidade, que ao contrário do que se pode supor não significa a homogeneidade, mas sim a coerência que se estabelece entre os elementos que se apresentam como contraditórios, mantendo suas especificidades e oposições⁶².

Ainda em respeito às múltiplas identidades, Stuart Hall⁶³ pondera sobre as propriedades da identidade na modernidade, ou o que muitos, a nosso juízo, precipitadamente, chamam de pós-modernidade⁶⁴. O autor argumenta que a identidade é produzida historicamente, e como a história é movimento, inúmeras identidades são forjadas em diferentes contextos. Assumimos nossas identidades invariavelmente

⁵⁹ IBGE, Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Disponível em: <http://www.ibge.com.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/indigenas.pdf> . Acessado em: 15 de dezembro de 2005. p.13.

⁶⁰ MAFFESOLI, M. A transfiguração do político: a tribalização do mundo. 3 ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

⁶¹ Idem. p. 105 – 108.

⁶² Idem. p. 106 – 107.

⁶³ HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

⁶⁴ Normalmente a expressão “pós-moderno” remete a uma compreensão do mundo social em que as fronteiras, em todos os sentidos, foram superadas em face da velocidade imprimida nas transformações e relações sociais. Contudo, não percebemos indícios claros que nos levem a compartilhar dessa preposição. As fronteiras existem, viver numa aldeia indígena no interior da Amazônia é estar sujeito a um tempo diferente, a uma outra percepção, enfim, falamos em representações distintas da vida social que não, necessariamente, estabelece contato com um mundo urbano. Por essas razões nos parece precipitado falar em “pós-modernidade” ou mundo totalmente globalizado.

inseridas em um dado momento histórico, e a variação desse requer a incorporação de uma nova identidade⁶⁵.

Continuando os argumentos de Hall, a busca de uma identidade unificadora não é mais do que uma ingênua armadilha, pois não há como “congelar a história” no justo momento em que uma identidade nos oferece todas as respostas que necessitamos. “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.”⁶⁶

O fato das identidades poderem apresentar propriedades instrumentais⁶⁷, sua manipulação pelos atores que delas se revestem não consiste em tarefa tão simples. Muitas vezes as identidades entram em choque, elas podem mesmo se opor uma à outra, para que as identidades que assumimos dialoguem entre si, faz-se necessário que haja um enquadramento dentro de regras estabelecidas culturalmente. Ou seja, as identidades devem falar a “mesma língua”.

Para que reivindicemos uma identidade indígena, não basta que ela nos seja conveniente no momento, é preciso que de alguma forma a identidade pretendida faça sentido quando inserida em nossa cultura. Essas qualidades legam à identidade um caráter mais subjetivo que objetivo. Podemos buscar legitimidade à nossa identidade étnica fazendo menção a uma história supostamente comum, o que não é raro. A respeito da *autenticação* que o passado fornece às identidades, Woodward⁶⁸ escreveu:

Os conflitos nacionais e étnicos parecem ser caracterizados por tentativas de recuperar e reescrever a história... A afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação. Muito freqüentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão.⁶⁹

Entretanto, esse passado deve estar em acordo com nossas subjetividades, não pode soar como um mero “enxerto” sob pena de ser rejeitado. A rigor, assumir identidades concomitantes é uma possibilidade que a dinâmica da identificação oferece, é por meio da fluidez que caracteriza a identidade que não nos sentimos deslocados em meio às mudanças que se desenvolvem em nosso contexto, pois sob a luz da identidade, ou das identidades, que assumimos que atribuímos sentido ao mundo que nos cerca.

⁶⁵ HALL, S. Op. cit. p. 13.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART. Op. Cit. p.126.

⁶⁸ WOODWARD, K. Op. Cit. p. 25

⁶⁹ Ibidem.

Cabe destacar que não obstante os diferentes matizes com que figuram as identidades, elas não devem ser confundidas com o que os sociólogos classificam como “papéis”. Ser torcedor de algum time de futebol, professor, músico, mãe, agricultora e mais uma insondável lista de funções, não pode ser tido como uma identidade, mas sim como “papel”. A diferença entre papel e identidade é que o primeiro é definido pelas estruturas sociais em que ele se insere, como, por exemplo, ser médico dentro de uma sociedade Kaingáng. Já a segunda, a identidade, forma um conjunto de elementos que instituem significados à vida social dos atores, como ser Kaingáng. “Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções”⁷⁰.

Os papéis são classificados simbolicamente dentro do grupo ao qual pertencemos, sendo assim, as atribuições relativas a cada papel são condicionadas pelas representações sociais – concebendo representações como práticas que dotam de significado a nossa vida social⁷¹. Notadamente, a linha que separa papéis e identidades pode parecer em si tênue, todavia, se pudéssemos estabelecer uma hierarquia entre ambas, as identidades se sobreporiam aos papéis, visto que é minha identidade que direciona o olhar sobre o papel.

De modo geral, as identidades conservam entre si alguns pontos de congruência em seu processo de formação – posso ser brasileiro aludindo a meus laços sanguíneos, língua, território, cultura, pelo reconhecimento dos demais membros, entre outros, ao passo que meu vizinho pode ser Kaingáng evocando os mesmos enunciados com outros substantivos, tais como; uma origem mitológica, uma língua Kaingáng, um território tradicionalmente ocupado, uma cultura distinta, ser reconhecido e reconhecer-se como Kaingáng. É como se o processo de identificação estabelecesse paralelos entre os grupos

Já os papéis não conservam, necessariamente, os mesmos traços de um grupo para o outro – pois o que esperamos e entendemos, como não-indígenas, por ser a função de um professor, por exemplo, pode não ser o mesmo que um Kaingáng entende a esse respeito. Os papéis são apropriados com significados diferentes, é por meio de nossa identidade, brasileiro, Kaingáng, japonês ou outra identidade que se possa assumir, que a função dos papéis são definidas.

⁷⁰ CASTELLS, M. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. II, O Poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 23.

⁷¹ WOODWARD, K. Op. Cit. p.17.

A etnicidade é um fator que apenas se revela no jogo da alteridade, Oliveira⁷² expõe que não são raros os casos em que o nome que grupos indígenas se auto-atribuíam não significava outra coisa senão povo ou gente, o que se explica pelo fato de que não há necessidade de se marcar diferenças entre iguais.

Partindo da premissa de que o homem é um ser social - sua vida é regida pelas relações sociais - desse modo, tudo que ele cria é, em grande medida, produto dessas relações. As identidades são criações sociais, sejam elas pessoais ou coletivas, visto que ambas atuam como mecanismos que estabelecem significados à nossa vida. As identidades que assumimos são que nos auxiliam a “decodificar”, ou melhor, atribuir juízo de valor a todos os acontecimentos que nos cercam. Podemos dizer que é com base em nossas identidades que avaliamos se determinada coisa é digna de aceitação ou reprimenda.

Mesmo que a identidade não seja por completo produto de uma escolha racional, sua importância na vida dos homens e, por conseguinte, na vida política, foi e ainda é percebida tanto pelos dirigentes políticos quanto pelos intelectuais que lhe dão suporte. Este é o caso da construção de uma identidade nacional que vise aparar as arestas desta “grande colcha de retalhos” que são as nações.

A identidade étnica deve ser analisada como um mecanismo que torna a vida social inteligível ao sujeito, ou nesse caso específico, torna coerente o relacionamento endógeno ou exógeno entre os grupos étnicos, agindo com maior intensidade sobre esses últimos. Haja vista que nesses casos a identidade tem um caráter contrastivo⁷³, pois assinala as diferenças entre os grupos, o nós e os outros, ao passo que entre os relacionamentos endógenos a identidade se apresenta como mecanismo de reconhecimento entre seus pares.

Com base nos argumentos até aqui expostos, podemos avaliar que seria imprudente falar em uma “crise da identidade”, pois manifestações de identidades não cessam de pulular pelo mundo; o caso das eleições presidenciais francesas, de 2002, em que um candidato de extrema direita, Jean Marie Le Pen, chegou ao segundo turno com uma plataforma eleitoral que previa o retorno do Franco como moeda nacional, a saída francesa da Comunidade Européia e uma França para os franceses, numa tentativa nítida de “resguardar uma identidade genuinamente francesa”. Outro exemplo são as

⁷² OLIVEIRA, R. C. Op. Cit. p. 36.

⁷³ Idem. p.5.

recentes guerras nos Balcãs, em que sérvios e croatas se valem de suas respectivas identidades como se fossem uma espécie de “munição” a dar suporte aos combates.

A luta por identidade se manifesta de inúmeras maneiras pelos quatro cantos do mundo, felizmente não apenas no campo da segregação, mas também da inclusão. No Brasil, podemos mencionar o fato da obrigatoriedade do ensino bilíngüe nas escolas indígenas, bem como o aumento da população que se auto-declara indígena no país – segundo pesquisa divulgada no dia 13 de dezembro de 2005 pelo IBGE, a população teve um crescimento de 150% na década de 1990⁷⁴ –, esses são apenas alguns entre outros tantos exemplos que poderíamos mencionar como indícios de que a identidade ainda reclama seu lugar.

Acreditamos que, ao invés de falarmos em uma “crise das identidades”, fosse mais acertado falar na decrepitude de um conceito de identidade. O que está em cheque não são as identidades em si, mas uma concepção rígida de identidade, incapaz de oferecer respostas às novas contingências do mundo moderno. Logo, a crise está no conceito e não no objeto.

Ser brasileiro hoje é diferente do que foi ser brasileiro no início do século XX, porém não somos menos brasileiros que nossos ascendentes, ocorre que os elementos que indicam a “brasilidade” se modificam ou são substituídos com o passar do tempo. É neste sentido que o conceito de identidade deve ser formulado com vistas à mudança nas relações sociais e históricas. Conforme lembra Hall⁷⁵: “As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.”⁷⁶ É deixando de perceber a identidade como estática e tomando-a como elementos que se modificam no tempo que afastamos as afirmações de uma crise das identidades.

A discussão que desenvolvemos no início deste capítulo até o presente momento teve como objetivo traçar contornos mais precisos, tanto aos grupos étnicos quanto à identidade étnica. Uma vez definidas as atribuições de cada termo, mesmo que em

⁷⁴ LAGE, J. População indígena cresceu 150% na década de 90. Folha de São Paulo, 13 de dezembro de 2005. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u74571.shtml>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2005.

⁷⁵ HALL, S. Quem precisa de identidade?. In. SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. Op. Cit. p. 108.

⁷⁶ Ibidem.

linhas gerais, podemos avaliar com mais exatidão o impacto das memórias na coesão dos grupos étnicos, que é o objetivo central deste capítulo, assim como desse estudo.

1.4 – MEMÓRIAS: A PONTE ENTRE PASSADO E PRESENTE

O início deste capítulo foi todo ele dedicado à reflexão acerca da definição do conceito de grupo e identidade étnica, a razão de assim procedermos encontra justificativa no fato de que: uma vez delineados os contornos que suas atribuições lhe imprimem, torna-se mais fácil analisarmos qual a contribuição das memórias como um dos agentes catalisadores do sentimento de pertença étnica entre os Kaingáng da Terra Indígena Toldo Chimbangue. Sendo assim, pretendemos com esta quarta parte do presente capítulo avaliar em que medida as memórias, advindas da luta pela demarcação de suas terras, contribuíram para a coesão desses indígenas⁷⁷.

Porém, tratar das questões relativas às memórias convém alguns esclarecimentos, haja vista que, da mesma maneira que não são todas as definições de grupos e de identidades que analisaremos nesta pesquisa, também não abordaremos todos os tipos de memórias, pois a elas podem ser atribuídas as mais variadas definições, já que seu estudo se espraia por inúmeras áreas do conhecimento científico.

As memórias podem ser analisadas por um viés biológico⁷⁸, assumindo a forma da capacidade cerebral de armazenar informações do passado e torná-las disponíveis no presente, o estudo das memórias também se estende pelos campos das ciências exatas quando nos referimos a uma memória eletrônica⁷⁹ que está presente, por exemplo, em máquinas de calcular e computadores. Sem dúvida, o raio de ação dos estudos sobre as memórias engloba um leque quase que inesgotável de possibilidades. Todavia, é sob a luz da história que nos apropriaremos das contribuições das memórias, dito de outro modo, são as construções e utilizações das memórias como processo social que são relevantes à presente pesquisa.

A história, como ciência, pode se servir de um amplo leque de elementos para realizar seus trabalhos, e ao longo do tempo ela vem forjando mecanismos capazes de lidar com estas novas fontes, vestígios arqueológicos, documentos oficiais, arquitetura,

⁷⁷ Conforme veremos no próximo capítulo, a situação dos Kaingáng no período anterior à demarcação de suas terras era praticamente insustentável, visto que, viviam dispersos em uma pequena área às margens do Rio Irani.

⁷⁸ LE GOFF, J. História e memória. Campinas: Editora UNICAMP, 2003. p. 419.

⁷⁹ Idem. p. 462.

relatos orais, jornais, literatura, memória, entre outras. Todavia, independente do tipo de fonte que o historiador opte em utilizar, se fazem necessários alguns cuidados, um deles é conhecer o alcance de cada fonte – é inconcebível, por exemplo, se pensar em fazer História Oral de tempos imemoriais –, outra precaução importante é pensar as fontes como elementos criados dentro de um contexto, o que as deixam prenhes das concepções e conveniência de quem as produz – isso pode explicar determinadas situações em que dois jornais noticiem o mesmo fato de formas completamente antagônicas –. As memórias, por sua vez, também têm seu alcance limitado e sua utilização pode ser conveniente a uns em detrimento de outros, porém, essa contingência não faz com que ela perca sua validade histórica, isso apenas implica que ela deve ser tratada com a mesma prudência que as demais fontes.

A intenção deste trabalho não é tecer uma biografia dos personagens que fizeram parte do processo de demarcação do Toldo Chimbanguê por meio das memórias que eles guardam desse acontecimento, o objetivo não é analisar as impressões pessoais que cada um deles traz consigo, almejamos, sim, analisar como as memórias desses Kaingáng como grupo étnico, acerca de tal evento, corroboram na coesão do grupo. Logo, a opção por esse viés deixa em segundo plano uma memória individual em favor de uma memória coletiva.

A memória individual, tomada na acepção do termo, torna-se uma expressão incômoda àqueles que partilham de um entendimento de memória como fruto das relações sociais, posto que ela pressupõe uma espécie de chamada a um estado de consciência em que tenhamos contato apenas com as impressões que nos são pessoais, o que, para Halbwachs⁸⁰, poderia ser chamado de “intuição sensível”. Ora, como seria possível termos acesso a tal estado de consciência puramente individual se ponderamos a partir de concepções que são socialmente construídas e compartilhadas?

A respeito da força dos fatores sociais em nossa vida, Certeau⁸¹ argumenta que:

Certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, por mais longe que as estendamos, capazes de apagar a particularidade do lugar de onde eu falo e o lugar por onde conduzo

⁸⁰ HALBWACHS, M. Op. Cit. p.41.

⁸¹ CERTEAU, M. A operação histórica. In. LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs). História: novos problemas. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. p. 17.

uma investigação. Essa marca é indelével... Meu dialeto demonstra minha ligação com certo lugar.⁸²

Nosso pensamento, nossas concepções, nossos valores não são características congênitas, podemos nascer com os cabelos, olhos ou pele de determinada cor, entretanto não nascemos comunistas, anarquistas, católicos ou evangélicos, essas são possibilidades que nos são apresentadas ao logo de nossa vivência. Na base de nossas mais íntimas reflexões estão inegavelmente as reflexões do grupo ao qual pertencemos. Não pensamos senão de um “certo lugar” e com as ferramentas que nosso tempo oferece. “Nossos sentimentos e nossos pensamentos mais pessoais buscam sua fonte nos meios e nas circunstâncias sociais definidas”⁸³.

Os argumentos que expusemos acima sobre o que, em nosso entendimento, demonstra a fragilidade ou inadequação do termo memória individual não significa dizer que talvez devamos “exorcizá-lo” das páginas dos trabalhos acadêmicos, outrossim que o que se convencionou chamar de memória individual seja compreendido como “lembranças pessoais”.

Mesmos essas lembranças pessoais estariam prenhes de uma carga marcadamente social, inclusive quando referidas a um episódio cujo teor ninguém, além de nós, teve conhecimento. Uma lembrança de alguma travessura que praticamos quando criança, e que, por receio de um possível castigo, mantivemos em segredo; a visão de uma paisagem deslumbrantemente bela que tivemos ao término de uma caminhada solitária. Enfim, mesmo esses momentos, cujas únicas testemunhas e atores fomos nós, são eles tributários de um quadro que só pode existir socialmente, tais como nossas concepções de medo – que faz com que, por exemplo, uma criança mantenha em sigilo um ato que cometeu –, ou mesmo o nosso entendimento do que vem a ser belo ou feio. Nas palavras de Maurice Halbwachs:

É por isso que, quando um homem entra em sua casa sem estar acompanhado de alguém, sem dúvida durante algum tempo ‘esteve só’, segundo a linguagem comum. Mas lá não esteve senão a aparência, posto que, mesmo nesse intervalo, seus pensamentos e seus atos se explicam pela sua natureza de ser social, e que em nenhum instante deixou de estar confinado dentro de alguma sociedade.⁸⁴

⁸² CERTEAU, Makuxi Op. Cit. p.17.

⁸³ HALBWACHS, M. Op. Cit. p.40.

⁸⁴ HALBWACHS, M. Op. Cit. p. 41.

Neste sentido, até mesmo aquilo que tínhamos como sendo algo único e exclusivamente nosso, as memórias, não o são totalmente, diríamos que são individuais, ao passo que delas apenas nós temos conhecimento, porém, a apreensão que delas fazemos é um processo socialmente construído. Logo, as memórias, excetuando as eletrônicas que mencionamos acima, são formadas tendo como base o meio que nos cerca, tanto no momento de sua apreensão, quando presenciamos o fato, quanto no presente, período em que recordamos o ocorrido.

Um vez expostas as razões pelas quais não abordaremos neste trabalho as memórias individuais, trataremos então de definir quais as memórias que serviram de matéria para a elaboração da presente pesquisa. O ponto de partida são as memórias coletivas, aquelas construídas em torno do processo de demarcação das terras Kaingáng do Toldo Chimbanguê.

À primeira vista o termo memória coletiva pode parecer assustadoramente homogeneizador, como um “abismo” capaz de tragar todas as especificidades do sujeito em detrimento de uma memória única. A bem da verdade, esse tipo de entendimento não corresponde às propriedades da memória coletiva, mesmo porque, acreditamos não haver força capaz de tragar, verdadeira e definitivamente, as particularidades de cada sujeito.

A respeito de um possível “enquadramento da memória”, Pollak⁸⁵ alerta que a tentativa de enquadrar as memórias, função essa muitas vezes pretendida pelos estados, no sentido de construir um passado comum em que sejam ressaltados os mesmos valores e que se dissipem eventuais contradições na sociedade, não é mister de todo eficaz, haja vista que essas memórias nacionais não podem ser forçadas arbitrariamente, elas necessitam encontrar algum tipo de ressonância no imaginário da população. E mesmo que se tenha o cuidado de construir uma memória que não se antagonize por completo com as da sociedade, existe o fato de que sempre há, no decorrer da história, da sobrevivência de memórias subterrâneas⁸⁶.

Ainda de acordo com o mesmo autor, essas memórias subterrâneas atuam em paralelo às memórias oficialmente constituídas:

Opondo-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em

⁸⁵ POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. In. Estudos históricos. Vol. 2, nº 3. Rio de Janeiro: FGV, 1989. p. 3- 12.

⁸⁶ POLLAK, M. Op. Cit. p. 5-9.

associações, em redes de sociabilidade afetiva e / ou políticas. Essas lembranças proibidas..., indizíveis... ou vergonhosas... são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante... até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não dito” à contestação e à reivindicação.⁸⁷

Dentro dessas circunstâncias, a tarefa de construção de uma memória com características de homogeneização estará, em maior ou menor escala, fadada ao fracasso, pois não há como apagar por completo as ações dos sujeitos na história. E se, obviamente guardadas as devidas proporções, partimos da premissa de que a história da humanidade é a história das lutas de classe, haverá sempre “vencidos e vencedores” que notadamente terão pontos de vistas divergentes acerca da sua história.

Desfeitos alguns possíveis enganos sobre a inocuidade de uma memória pretensamente homogeneizadora e totalitária, partiremos agora para a definição de memória coletiva, pois é a partir dela que buscamos refletir o impacto da luta pela demarcação das terras Kaingáng do Toldo Chimbangue dentro da mesma comunidade no sentido de reforçar o sentimento de pertença étnica do grupo.

Halbwachs⁸⁸ aponta que, para que toda memória se opere, faz-se necessária sua inserção dentro de uma comunidade afetiva, e a partir dessa comunidade é que nos pomos à refletir e recordar nossa vivência. Nossas lembranças pessoais ou memória individual só nos fazem sentido quando ainda temos algum tipo de contato com o grupo ao qual fazíamos ou fazemos parte. Ainda segundo o autor, se por algum motivo somos incapazes de recordar de um fato que certamente já vivemos, é porque deixamos de fazer parte do grupo ao qual pertencíamos na época dos acontecimentos⁸⁹. Por esse prisma, até os lapsos da memória, no caso o esquecimento, podem ter razões sociais.

A noção de que a memória necessite de uma comunidade afetiva para que possa criar raízes em nosso espírito é fundamental a esta pesquisa, pois nosso objeto de estudo encontra-se delimitado por essa fronteira, uma vez que nossa investigação parte do caso dos Kaingáng que constituem um grupo étnico. Talvez sejam os grupos étnicos a forma mais forte de uma comunidade afetiva, já que os laços que os unem são mais complexos do que, por exemplo, num círculo de amizades.

A memória coletiva, longe de ser uma memória que anule o sujeito, é ela a

⁸⁷ Idem. Op. Cit. p. 8-9.

⁸⁸ HALBWACHS, M. Op. Cit. p. 38.

⁸⁹ Idem. p. 37.

apreensão que o grupo faz do próprio passado. Neste sentido, ela não entra diretamente em atrito com nossa “memória individual”, pois a memória coletiva se forma endogenamente no grupo ao qual fazemos parte, portanto, ela encontra consonância com nossas lembranças pessoais, haja vista que ainda pensamos como grupo. “Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, e este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo.”⁹⁰

A história, como disciplina, não deve buscar na memória a imagem fiel de um período pretérito, mas sim como esse momento do passado é representado no presente. Possivelmente as memórias tenham tanto a nos dizer sobre o passado quanto ao presente, visto que, só nos é permitido evocar a memória no tempo presente, ela vem à tona com as feições de nosso tempo. É isso que faz com que elas, as memórias, não nos pareçam meros “enxertos artificiais”. As memórias “tingem o passado com as cores do presente” e desse processo é que reside sua longevidade, pois, segundo Halbwachs⁹¹, as memórias retêm do passado apenas o que é capaz de ser vivido e sentido pelo grupo no presente.

A partir dessa constatação, fica evidenciado o caráter intrinsecamente social das memórias e a importância do grupo na sua manutenção, uma vez que é na consciência do mesmo que as memórias sobrevivem. O grupo ou a comunidade afetiva, que nesse estudo é composto pelos Kaingáng, atribui significados à vida de seus membros, e é imerso no sistema de valores sócio-culturais desse grupo que as memórias e os esquecimentos ganham forma e conteúdo.

Contudo, se as memórias coletivas são a expressão das representações coletivas que o grupo faz do passado, os sinais dessas memórias perpassam os membros do grupo como um todo, imprimindo neles suas marcas. Não importa a contemporaneidade ou não dos seus membros em relação ao fato a ser lembrado, pois essas marcas se inscrevem no grupo e enquanto fizermos parte dele as sentiremos.

Contudo, em muitos casos, independentemente das conquistas mais evidentes do movimento, sua própria existência já produziu algum tipo de significado, não apenas para os atores sociais, mas para toda a comunidade. E isso não só para o período de duração do movimento (normalmente curto), mas para a memória coletiva da comunidade.⁹²

⁹⁰ Idem. Op. Cit. p.55.

⁹¹ HALBWACHS, M. Op. Cit. p.86.

⁹² CASTELLS, M. Op. Cit. p. 80.

Como veremos a seguir, as implicações da luta pela demarcação das terras do Chimbanguê se inserem na memória coletiva dessa comunidade, e essas memórias atuam como catalisadoras da etnicidade do grupo. A memória tem a capacidade de trazer à tona o passado, porém não necessariamente como ele aconteceu, mas sim como nós o sentimos no presente.

A dinâmica inerente à memória lhe concede o poder de se fazer sentir até mesmo entre aqueles que não tiveram contato direto com o acontecimento que a gerou, isso só é possível porque a memória, embora se “alimente” do passado, é no presente que ela ganha vida e é constantemente atualizada.

1.5 – TENDO A TERRA COMO ELO

A terra é um outro ponto que deve ser visto de modo mais apurado nesse trabalho, a exemplo dos conceitos de grupos étnicos, identidades e memórias, a abrangência dos significados assumidos pela terra igualmente devem ter seus contornos mais bem precisados. Não nos referimos as propriedades físicas da terra – relevo, vegetação, tipo de solo – mas as suas feições simbólicas.

Avaliar a peso das memórias, referentes à demarcação do Toldo Chimbanguê, como agente de fortalecimento étnico deve buscar no valor atribuído a terra a chave para analisar essa relação. As lembranças da luta pela demarcação são significativas não apenas pelo processo em si, mas pela importância do que é defendido em seu bojo.

Ponderando acerca das características da terra aos olhos indígenas, Martins⁹³ assinala que não se deve analisá-la sob a óptica de uma mercadoria, primeiramente pelo seu caráter imóvel, ou seja, possui feições que impedem sua circulação de fato – salvo sob a forma de título de compra e venda, o que não se aplica ao caso indígena – tampouco é ela um meio de produção, posto que não se destina à produção e reprodução de capital, ela é sim um meio de reprodução social, e mesmo quando a terra é investida, pelos povos indígenas, de uma função mercantil, ela o é em decorrência das necessidades impostas pelas condições materiais dessas populações, que adaptam o uso mercantil da terra às suas especificidades culturais.

A terra na concepção indígena admite dois sentidos que são ambivalentes, porém distintos e sem possuir o mesmo “peso” dentro da sociedade em questão, pois um deles

⁹³ MARTINS, J. S. Não há terra para se plantar nesse verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 32 – 38.

aparece, invariavelmente, subjacente ao outro, dito de outra maneira, a terra é percebida primeiramente numa esfera cultural que, por sua vez, perpassa e dá suporte ao entendimento mercantil. Ela desempenha uma dupla função, uma ligada à sobrevivência física, suprindo as condições de subsistência por meio do trabalho, a outra função espraia-se pelos campos da cultura, a terra em que nasceram seus antepassados, onde são realizados seus ritos. Num recuo maior no tempo, podemos perceber a importância da terra para os Kaingáng recorrendo a tradição desse povo baseada em seu mito de origem:

A tradição dos Kaingáng conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso têm a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles.⁹⁴

A terra encerra em si o ciclo de vida Kaingáng, eles nascem dela e a ela retornam após sua morte, a proximidade com a terra é tamanha que até seus traços físicos, a cor da pele, os põem em comunhão com sua progenitora ancestral. Nesse caso não é difícil supor o porquê dos Kaingáng nutrirem pela terra uma relação distinta àquela dispensada pela sociedade não-indígena. Por esse prisma podemos inferir que, em última análise, lutar por suas terras seria como defender a integridade da própria “mãe terra” contra o ímpeto de agressores que historicamente têm investido contra ela.

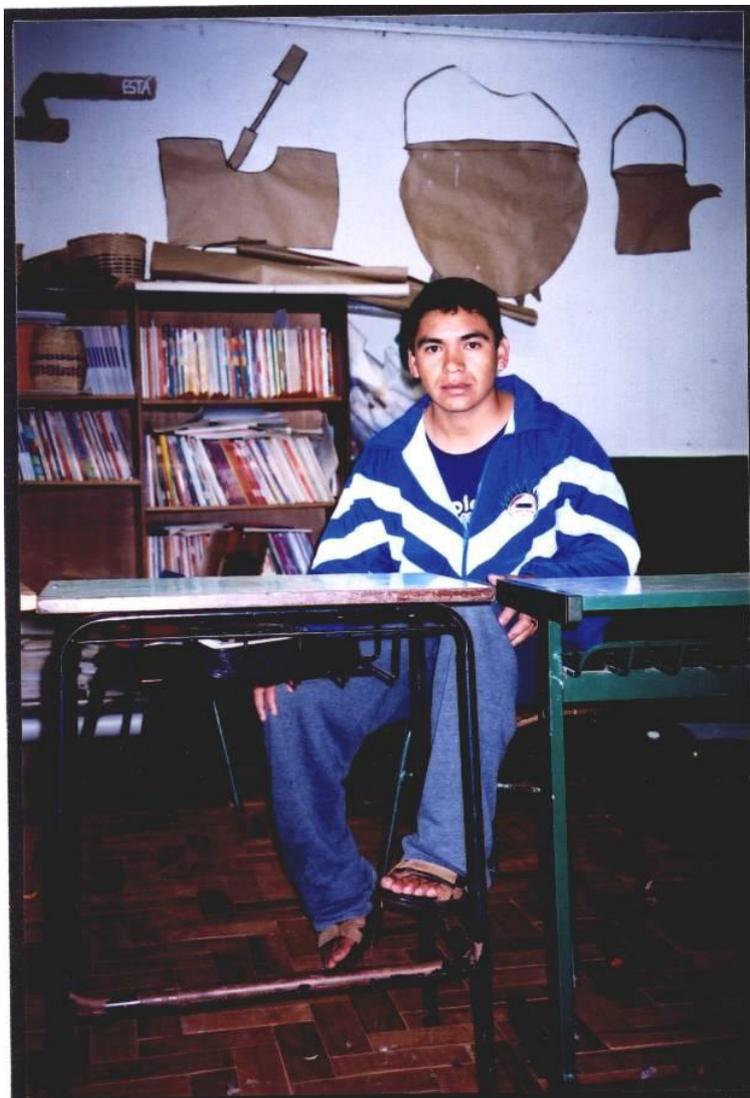
Não seria de nossa parte superestimar a importância da terra ao situá-la como uma mãe, pois a expressão, que aqui tomamos emprestada, foi dita do ano de 2003, pelo então diretor da Escola Indígena Toldo Irani, João Batista, por ocasião de uma entrevista que realizávamos para o nosso Trabalho de Conclusão de Curso em História. Segundo Batista:

A terra pro índio é uma mãe, é dela que sai o alimento, é ela que nos dá a proteção, nos dá o calor que a gente sente, vem da terra. Que eu vejo assim, porque se a pessoa tá com o pé aquecido, tá com o corpo aquecido, esse calor vem da terra. A terra pode tá fria, se eu pisá ali na terra eu me sinto... eu tô no chão, eu tô firme nela e é ela que vai me cuidá. Então a terra, ela é uma mãe porque ela me cria, me sustenta, e

⁹⁴ NIMUENDAJÚ, C.; GONÇALVEZ, M. A. *Etnografia e indigenismo*: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. p. 58.

é_dela que eu sempre vivi, é nela que eu vô morre e é dela que eu vô fazê parte quando eu morrer.⁹⁵

FIGURA 1 – JOÃO BATISTA⁹⁶



Batista, que na época da entrevista tinha 23 anos de idade, traduziu com clareza algumas das dimensões que a terra assume dentro da cultura Kaingáng. Em suas palavras, ela integra desde a vida, dando-lhes alimento, cuidando e fornecendo calor, até

⁹⁵ BATISTA, J. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 16 de abril de 2003. Apud. SILVA, M. A. 2003. Op. Cit. p. 50.

⁹⁶ SILVA, M. A. João Batista. Chapecó, 2003. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10 cm x 15cm.

a morte, quando ele passa a fazer parte da terra. É como uma relação de mutualidade em que ambos se protegem e se cuidam.

A fala de Batista chama atenção não apenas pelo teor de seu conteúdo, mas também pelo grau de sensibilidade contida em seu interior. Mais de três anos se passaram desde a referida entrevista, e até hoje a imagem de João Batista nos concedendo seu depoimento, num misto de emoção e orgulho, ficou registrada em nossa memória. O brilho contido em seus olhos eram como se quisessem nos tocar de alguma forma, como que querendo nos mostrar o valor da terra expresso por meio de um olhar que de tão sincero não poderia ser posto em dúvida, mesmo por um não-indígena que percebe a terra de maneira distinta.

A ligação umbilical⁹⁷ estabelecida entre os Kaingáng e a terra confere a essa um grau da mais alta significância. É dentro desta perspectiva – que toma a terra como algo inalienável à cultura Kaingáng – que buscamos analisar os mecanismos e as formas com que as memórias se fazem compreender e operar no bojo de um processo histórico, cristalizado sob a forma de um movimento de luta para reaver suas terras.

A terra, ou melhor dizendo, a territorialização⁹⁸, isto é, a apropriação em todos os sentidos – material ou simbólico – de um território por um determinado grupo onde ali estabelece seu domínio, mantém uma relação de reciprocidade com a construção e a manutenção da memória. A territorialidade é um dos componentes sobre os quais se assentam as memórias, num jogo dialético em que o contexto a que estão submetidas transforma as feições de ambas, imputando-lhes o devido movimento, que, aliás, é condição *sine qua non* para que as memórias continuem a fazer sentido entre aqueles que compartilham de seus signos.

Segundo Halbwachs, o espaço invariavelmente é transformado e codificado pelo grupo que o ocupa, cada detalhe do lugar é imbuído de um significado que só pode ser compreendido pelos membros do grupo⁹⁹. O fato dos lugares serem apropriados por determinados grupos como sendo elementos integrantes de uma dada identidade

⁹⁷ Umbilical é a palavra mais adequada para definir a relação entre os Kaingáng e a terra, posto que eles, além de nascerem da terra segundo seu mito de origem, era na terra que a tradição Kaingáng indicava que deveria ser enterrado o umbigo dos recém-nascidos. NOTZOLD, A. L. V. (Org.) Op. Cit. p. 25.

⁹⁸ CORRÊA, R. L. Territorialidade e corporação: um exemplo. In. SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. Território, globalização e fragmentação. 2 ed. Editora HUNCITEC: São Paulo, 1993.

⁹⁹ HALBWACHS, M. Op. Cit. p.139.

também foi observado por Peter Burke¹⁰⁰, referindo-se ao caso do Príncipe Eugênio da Suécia que pintava o que chamava de uma natureza nórdica.

¹⁰⁰ BURKE, P. Testemunha ocular: história e imagem. Bauru: EDUSC, 2004. p. 54.

2 – OS KAINGÁNG DO CHIMBANGUE

O presente capítulo tem por objetivo analisar três momentos distintos na trajetória de vida dos Kaingáng da Terra Indígena Toldo Chimbangue, buscando perceber primeiramente o momento de sua formação; quando do chamado contato intermitente¹⁰¹ frente aos colonos, e, por fim, o processo de articulação e luta pela demarcação da Terra Indígena. Essa divisão entende-se necessária por pelo menos duas razões: a primeira é mostrar o palco onde foi desenvolvida a presente pesquisa, o Chimbangue; e a segunda é que os momentos mencionados acima permeiam a construção das memórias e da identidade desses Kaingáng, o que vem a ser o cerne desta análise.

Avaliamos que tanto o surgimento do Toldo Chimbangue, em meados do século XIX, quanto o momento em que ele passa a ter contato intermitente com a sociedade envolvente, ou seja, quando o território em que viviam começou a ser ocupado por colonos, bem como o processo de luta pela demarcação de suas terras, entre as décadas de 1970 e 1980, forneceram subsídios para compreendermos as memórias desse povo, pois cada um desses períodos deixou, a sua maneira, marcas na comunidade. Este capítulo também serve de base para tornarmos mais evidente a ligação entre memória e identidade, à medida em que identificamos, atualmente, nas falas dos habitantes do Chimbangue, elementos que, de alguma forma, se liguem aos três momentos mencionados acima, que julgamos atuarem como agentes que conferem ou agudizam no grupo o sentimento de pertença.

A análise dos mecanismos de construção das memórias admite inúmeros vetores, todavia, um será privilegiado, a saber: a luta pela demarcação da terra. A razão para abordarmos o processo de luta pela demarcação, como mote para investigarmos o processo de construção das memórias da população do Toldo Chimbangue, está no fato do papel capital que a terra ocupa dentro da referida comunidade.

Não pretendemos realizar uma descrição da história do Toldo Chimbangue, pois já há trabalhos nesse sentido – como é o caso das obras de Wilmar da Rocha D'Angelis e de Aneliese Nacke, ambas citadas nesse trabalho, além de *Toldo Chimbangue: direito Kaingáng em Chapecó- análise jurídica*, de autoria de Júlio M. G. Gaiger –

¹⁰¹ RIBEIRO, D. *O índio e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 259-260.

objetivamos visualizar os diferentes contextos que auxiliaram a compor as memórias desse povo, mais especificamente aquela que foi construída com base na experiência da luta pela demarcação de suas terras que ocorreu entre as décadas de 1970 e 1980.

Entendemos conveniente, antes de apresentarmos o Toldo Chimbangue ou mesmo adentrarmos no processo de demarcação, dedicarmos algumas linhas à história do povo Kaingáng, no que se refere ao período anterior ao contato com os não-indígenas. A pertinência desse procedimento situa-se na diversidade concernente aos povos indígenas, dito de outra maneira, Kaingáng, Xokleng e Guarani – apenas para citar as etnias que vivem no Sul do país – possuem diferenças entre si, sejam elas no aspecto cultural ou social, como, por exemplo, no seu relacionamento com a sociedade envolvente, em que as diferenças acarretam comportamentos distintos frente aos fatos – a ocupação do território tradicionalmente indígena por parte da colonização promovida pelo poder público brasileiro configurou um grande impacto nos povos indígenas, todavia esse impacto se fez sentir em graus diferentes dentro da organização desses povos. É neste sentido que avaliamos importante conhecermos um pouco da cultura Kaingáng e de sua organização social.

Há estudos recentes que apontam que a ocupação da região Sul do país pelos Jê, grupo a qual pertencem os Kaingáng, teve seu início acerca de 3 mil anos A.P.¹⁰². Com base em pesquisas no campo da lingüística, os Kaingáng, bem como os Xokleng, pertencem ao tronco lingüístico Macro-Jê, a exemplo dos Xakriabá, Xavante, Xerente entre outros. Uma parte dessa população de língua Jê migrou da Região central do Brasil em direção ao Sul, onde um grupo se estabeleceu em uma grande região compreendida entre os Rios Paranapanema e Uruguai e uma faixa Oeste do território argentino¹⁰³.

Deste grupo migrante é que temos os Kaingáng, habitando a região das matas de araucárias, em que extraíam uma das bases mais importantes de sua dieta, o pinhão – a importância desse elemento na alimentação do grupo pode ser assinalada pelo fato de o território, que tradicionalmente ocupavam, ser o mesmo em que se registra a ocorrência deste fruto de valor altamente nutritivo – que juntamente com a coleta de outros frutos

¹⁰² MOTA, L. T. Os índios Kaingáng e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século XIX. In. MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Orgs.) Uri e Wáxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL, 2000. p. 82.

¹⁰³ MOTA, L. T. Os índios Kaingáng e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século XIX. In. MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Orgs.) Uri e Wáxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL, 2000. p. 83

silvestres, a pesca, mesmo que em menor escala, segundo Zwetsch¹⁰⁴, e também a caça, compunham sua base alimentar.

Há cerca de dois mil anos A.P., esses grupos passaram a apresentar significativas mudanças em seus hábitos: a construção de habitações subterrâneas ao invés de dormirem em acampamentos a céu aberto, como acontecia anteriormente; o domínio de técnicas ceramistas¹⁰⁵; e talvez a mais importante delas, o emprego de uma agricultura de subsistência¹⁰⁶.

A importância desse último elemento liga-se ao fato de que ele exigiu uma série de saberes específicos, como, por exemplo, conhecimentos das estações climáticas, do solo, sobre as plantas e suas propriedades - curativas, alucinógenas, ou venenosas -, entre outros saberes. A inserção de uma agricultura de subsistência acarretou profundas mudanças nos padrões culturais desses grupos, essas devem ser compreendidas como ocorridas dentro de um processo histórico que começou antes do contato com o não-indígena, e que não cessam seu movimento.

Nötzold¹⁰⁷ aponta que essas mudanças demandam alterações nas relações sociais do grupo, no sentido de se tornarem mais complexas a ponto de dar aporte à execução de trabalhos que exigem uma maior organização, “afinal, para se ter casas subterrâneas, rituais funerários, horticultura, etc., foi necessário uma organização social mais complexa.”¹⁰⁸

Na esteira das complexificações das relações sociais está a partilha de uma visão de mundo comum expressa nos rituais, na crença de um mito de origem, enfim, elementos que dizem respeito não apenas ao desenvolvimento e aprimoramentos técnicos num sentido material, mas também em um sentido religioso.

¹⁰⁴ ZWETSCH, R. E. Kaingáng: os limites do desenvolvimento. In. LEITE, A. g. O. (Org.) Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994. p. 33.

¹⁰⁵ Tradição ceramista Taquara ou Itararé, dependendo da região, a primeira diz respeito ao sul e a segunda ao norte.

¹⁰⁶ NÖTZOLD, A. L. V. Nosso vizinho Kaingáng. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003. p. 48-49.

¹⁰⁷ NÖTZOLD, A. L. V. Op. cit.

¹⁰⁸ Idem. Op. Cit. p. 56.

O grupo que hoje conhecemos como Kaingáng¹⁰⁹, embora apresente algumas variações culturais de acordo com a região em que vive, possui na base de sua organização social duas metades exógamas – Kamé e Kairu ou Kadnyerú ou Kañerú¹¹⁰ – que podem aparecer na literatura escritas de maneiras variadas, dependendo do autor ou da região pesquisada. Essas metades estão relacionadas ao mito de origem do povo Kaingáng.

Nimuendajú¹¹¹ relata um destes mitos de origem entre os Kaingáng do Paraná, conforme sua descrição os Kaingáng saíram de um buraco na terra liderados por dois irmãos, Kañerú e Kamé, esse buraco, segundo a tradição, está situado em uma serra em Guarapuava, e o fato de terem saído do solo lhes conferiu a cor de terra. Cada um dos irmãos trouxe consigo pessoas de ambos os sexos, os de ascendência Kañerú apresentam pintas redondas, caracterizam-se por serem rápidos tanto nos movimentos quanto na tomada de decisões, porém não eram persistentes. Por sua vez, os que pertencem à metade Kamé são assinalados por marcas longitudinais em forma de riscos, e pelo temperamento oposto aos Kañerú. Assim “não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo que não pertença ou ao clã de Kañerú ou ao clã de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência, ou pelo seu temperamento, ou pelos traços físicos, ou pela pinta”.¹¹²

Outro mito de origem também relacionado com as metades exógamas nos foi

¹⁰⁹ Os Kaingáng pertencentes ao tronco lingüístico macro Jê, da família Jê, conforme Zwetsh (1994), eram denominados, anterior a 1882, como Guainá, Coroado, Bugre, Xokleng, Botocudo, Tupi, entre outros, foi Telêmaco M. Borba que a partir da referida data reivindicou para si a introdução na literatura etnográfica o nome Kaingáng, referindo-se aos grupos indígenas não-Guarani que viviam numa faixa de terra que se estendia desde o atual Estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul. Contudo, cabe destacar que outros estudos apontam para o emprego da denominação Kaingáng anterior a Telêmaco Borba, MOTA, L. T. et al. Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingáng. Londrina: Eduel, 2004. p. 11., indica que o termo Caegang já havia sido utilizado pelo militar Camilo Lellis da Silva em 1849, quando este procedia a demarcação da estrada que ligaria Guarapuava ao Rio Paraná. Ainda a respeito da confusão outrora cometida por alguns estudiosos entre os Kaingáng e os Xokleng ou Botocudo, VEIGA, J. Aspectos da organização social entre os Kaingáng do Xapécó (SC). p. 82-83. In. LEITE, A. (Org.) Op. Cit. ressalta que embora aparentados, não são o mesmo grupo, ela destaca o trato para com os mortos, enquanto os primeiros realizavam um cerimonial de culto aos mortos, nos segundos os mortos eram cremados.

¹¹⁰ Em vista das diferentes grafias utilizadas pelos autores para designar as metades exógamas, optamos por respeitar a forma adotada por cada autor quando referenciados em diferentes momentos do texto.

¹¹¹ NIMUENDAJÚ, C.; GONÇALVEZ, M. A. Op. Cit. p. 58-59.

¹¹² Idem. p. 59.

registrado por Telêmaco Borba¹¹³, e descrito por D'Angelis e Veiga¹¹⁴, nele é relatado acerca de uma grande inundação ocorrida no tempo de seus antepassados, uma inundação tão grande que os obrigou a buscar refúgio no alto das árvores de uma serra. Nessa inundação dois antepassados morreram, Kamé e Kainrukr□, e suas almas foram morar no centro da serra.

Os Kaingáng foram salvos pelas saracuras e patos que cobriram com terra a água do dilúvio, quando a água recuou, Kamé e Kainrukr□ abriram caminho pelo centro da montanha onde estavam. Na mesma noite em que saíram da serra, com fogo, cinza e barro, criaram os animais, Kainrukr□ criou os animais úteis como as abelhas, já Kamé fez os animais peçonhentos como as cobras. Depois os dois irmãos reuniram-se num campo e resolveram casar suas filhas, as de Kainrukr□ com os filhos de Kamé, ao passo que as de Kamé casaram-se com os filhos de Kainrukr□.

Não obstante as variações entre os dois mitos de origem acima expostos, podemos perceber que há neles pontos em comum: a relação umbilical com a terra, a origem proveniente de dois irmãos com personalidades antagônicas, mas que se complementam, e a exogamia. Nimuendajú¹¹⁵ resalta que a exogamia entre as duas metades foi desde o princípio uma lei fundamental entre os Kaingáng.

Um outro marco importante na cultura Kaingáng é seu relacionamento com os mortos. Segundo a tradição, o morto precisa ser guiado ao seu mundo por não mais pertencer ao mundo dos vivos, assim, sua presença entre os vivos pode trazer problemas¹¹⁶, neste sentido é realizada uma cerimônia chamada de Kiki ou Veingréinyã¹¹⁷.

O morto é um poder porque, quando vivo, o indivíduo era parte do poder da comunidade, parte que agora – impossível de ser controlada, mas ainda de modo não tangível ligado à comunidade – pode tornar-se perigosa para ela. Só se temem os mortos da própria horda, os mortos com os quais se formou comunidade. A vida é tal que a desventura que cai sobre um membro da comunidade faz-se sentir, mais ou menos, sobre os outros, porque, se uma parte sofre, a

¹¹³ BORBA, T. Actualidade indígena: Curitiba: Typ. E Lytog a vapor Imprensa Paranaense, 1908. p. 20-22.

¹¹⁴ D'ANGELIS, W. R.; VEIGA, J. Em que crêem os Kaingáng? Religião, dominação e identidade. In LEITE, A. G. O. (Org.) Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994. p. 99-100.

¹¹⁵ NIMUENDAJÚ, C.; GONÇALVEZ, M. A. Op. Cit. p. 60.

¹¹⁶ ZWETSCH, R. E. Op. Cit. p.42.

¹¹⁷ Cf. BALDUS, H. Ensaio de etnologia. 2º ed. São Paulo: Nacional, 1979. Apud. ZWETSCH, R. E. Kaingáng: os limites do desenvolvimento. In. LEITE, A. G. O. (Org.) Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994. p.42.

totalidade também sofre. Agora, a maior das desventuras caiu sobre o morto, isto é, a morte. Assim, a morte fez-se sentir sobre a comunidade. E quem não se arreceia da morte e das doenças que a produzem! Os Kaingang dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é venenoso, e que muitos morrem se não são tratados segundo as instruções tradicionais. Por conseguinte, deve-se procurar romper o laço que ainda une o morto à comunidade e lhe dá esse ameaçador poder sobrenatural; devem-se expulsar das próprias filas, junto com o morto, a doença e a morte¹¹⁸.

Baldus¹¹⁹ observou, no ano de 1934, entre os Kaingáng de Palmas, o ritual de culto aos mortos, o Kiki ou Veingréinyã, destacando-o como sendo “a base e a expressão mais forte da cultura espiritual Kaingáng¹²⁰”. Esse ritual acontece em meados dos meses de abril e junho que é quando os pinhões amadurecem e o milho ainda está verde, pois esses componentes são a base para o preparo do Kiki.

Dá-se início ao cerimonial quando um parente do morto põe sobre sua sepultura ramo verde, posteriormente o mesmo parente¹²¹ destaca outros dois Kaingáng para que transmitam o convite aos Kaingáng de outras aldeias, informando-os do dia e local onde dar-se-á o culto. O mesmo Kaingáng que solicitou o Kiki encarrega alguns de seus familiares homens, em número de três a cinco, para que preparem num cocho feito de um tronco de araucária – com comprimento aproximado de quatro a cinco metros por um de largura – uma bebida à base de milho verde, água, açúcar e cachaça¹²², que ficará em repouso no referido cocho por cerca de quinze dias.

Os convidados chegam à aldeia onde acontecerá o Kiki com um dia de antecedência¹²³, sendo recebidos com grande entusiasmo. Na tarde seguinte à chegada, todos já de rostos pintados ostentando neles as marcas que caracterizam a qual metade pertencem, Kamé ou Kadnyerú, seguem assim em dois grupos até o cemitério, à frente vai o grupo correspondente à metade à qual pertencia o morto, encabeçam cada grupo um cantador e três dançadores pertencentes à família do morto.

¹¹⁸ BALDUS, H. Ensaio de etnologia brasileira. 2 ed. São Paulo: Nacional, 1979. p. 22.

¹¹⁹ Idem. p. 23.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Baldus se refere ao ritual do Kiki ou Veingréinyã como baile, e ao parente do morto que solicita o referido ritual como sendo o dono do baile.

¹²² Estes dois últimos elementos foram introduzidos posteriormente ao contato com os não-indígenas, haja vista que o autor descreve um cerimonial por ele presenciado em 1934, anterior a esse momento era utilizado mel e xaxim.

¹²³ Possivelmente a razão do Kiki ser realizado no período em que os pinhões estão maduros se deve à necessidade de prover alimentos aos visitantes, uma vez que, como já mencionado, esse fruto era parte importante da dieta alimentar Kaingáng.

Os grupos capitaneados cada qual por seu cantador, portando um maracá¹²⁴. Os dançadores partem em direção ao cemitério, e o restante dos membros seguem atrás, alguns tocam flautas, o caminho que esses grupos fazem é o mesmo que anteriormente fora percorrido pelos carregadores que conduziram o corpo do morto da aldeia ao cemitério, e nos locais onde os carregadores pararam algumas vezes para descansar e colocaram o cadáver ao chão, nesse local é talhado numa árvore um sinal em forma de cruz.

Quando o primeiro grupo alcança os pontos assinalados pelos carregadores, o cantador se põe de costas para o sinal que fora entalhado na árvore e entoia um canto acompanhado por seu maracá, executando uma dança compassada na qual é acompanhado pelos dançadores, os demais Kaingáng ficam em silêncio ao redor dos dançadores. Ao término, o grupo composto pela outra metade se aproxima do local e executa o mesmo procedimento .

Na chegada ao cemitério é permitida a entrada apenas do cantador e dos dançadores, o primeiro se coloca sobre a cabeça do morto enterrado, nesse momento, cantadores e dançadores dançam sobre o túmulo no intuito de expulsar o morto. Ao término da dança se retiram e é chegada a vez do outro grupo executar o mesmo ritual.

Findada essa parte do ritual, os grupos se misturam em alegre profusão, homens arrancam galhos de árvores que serão utilizados como bastões na dança noturna realizada na aldeia, que marcará o término do ritual de culto aos mortos. Na aldeia há um espaço onde estão dispostas fogueiras, em linha, alimentadas por nós de pinho, ao redor dessas fogueiras é que serão realizadas as danças.

Quando do pôr-do-sol, os grupos separados cada qual por sua metade exógama se põem em torno das fogueiras, primeiro os homens que dançam marcando o ritmo com seus bastões, junto ao grupo de homens está um cantador, circundando os homens estão as mulheres que dançam erguendo o antebraço num movimento que, segundo Baldus¹²⁵, “lembra uma bênção cristã”, homens e mulheres estão dispostos de maneira que formem dois círculos ao redor do fogo.

As danças são interrompidas por intervalos, a fim de que seus participantes possam descansar até que um dançador dê o sinal para que se inicie novamente as

¹²⁴ Instrumento chocalhante de cunho ritualístico feito a partir de um porongo – *LAGENARIA vulgaris*.

¹²⁵ BALDUS, H. Op. Cit.

danças. Nesse ínterim, a bebida que foi preparada no cocho de araucária é consumida, o Kiki ou Veingréinyã é dado por encerrado quando acaba a bebida.

O Kiki é um acontecimento que não deve ser tomado apenas por seu lado religioso, embora seja essa sua principal face. Esse é também um evento social, em que pessoas de outras aldeias são convidadas a participar do ritual – o fato de Kaingáng de outras localidades participarem do Kiki é bastante significativo, sobretudo quando se trata de um contexto em que as alianças entre os grupos poderiam garantir certa estabilidade e tranqüilidade, evitando eventuais confrontos.

Neste sentido, ao mesmo tempo em que o Kiki podia aplacar a ira dos mortos, ele também podia servir para dissipar as animosidades entre os vivos, haja vista os casos de conflitos envolvendo grupos Kaingáng rivais. Confrontos podendo ser desencadeados por disputas pelo controle dos vastos pinheirais e das regiões de caça que compreendiam seu território tradicional. Ou como ficou caracterizado no período pós-contato com os não-indígenas, em que esses fomentavam as diferenças¹²⁶ entre os grupos a fim de pô-los em choque, o que tornava a empresa da colonização das terras indígenas uma tarefa mais fácil¹²⁷.

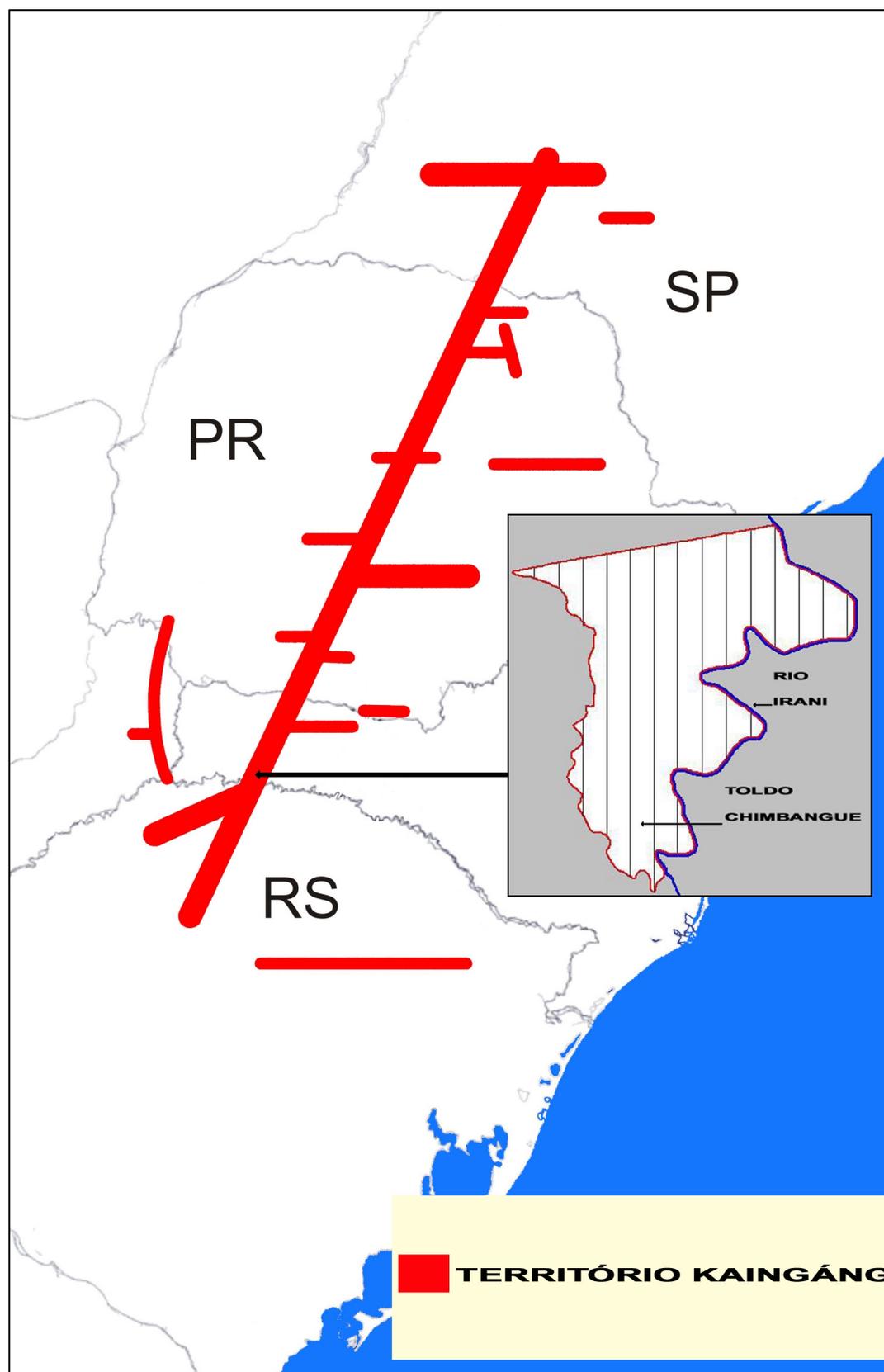
Os Kaingáng possuem seu território tradicional se estendendo por uma faixa de aproximadamente mil e quatrocentos quilômetros de extensão, indo do atual Estado de São Paulo na altura do Rio Paranapanema, descendo em sentido meridional cruzando os campos de Guarapuava, no Paraná, passando pelo Oeste catarinense atravessando o Rio Peperiguaçu, já em solo argentino, e chegando até a região do Rio Ibicuí, à margem direita do Rio Uruguai, no estado do Rio Grande do Sul¹²⁸, conforme pode ser verificado no mapa etno-histórico que se segue.

Abaixo podemos visualizar um mapa que assinala o território tradicionalmente ocupado pelos Kaingáng, aparecendo em destaque a localização da Terra Indígena Toldo Chimbangue.

¹²⁶ As diferenças mencionadas dizem respeito ao faccionalismo, já existente anterior ao contato com os não-indígenas, na organização social de grupos Kaingáng. Sobre esse assunto tecemos algumas considerações na página 64 deste trabalho.

¹²⁷ PREZIA, B. O colaboracionismo Kaingáng: dos conflitos intertribais à integração à sociedade brasileira do século XIX. In. LEITE, A. G. O. (Org.). Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

¹²⁸ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. P. 7 – 8.

FIGURA 2 – TERRITÓRIO TRADICIONAL KAINGÂNG¹²⁹

¹²⁹ Adaptação do mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú – 1944. Apud. NÖTZOLD, A. L. Op. Cit. p. 67.

2.1 – A CONQUISTA GRADUAL DO TERRITÓRIO KAINGÁNG

Dada a localização geográfica das terras em que habitavam os Kaingáng, seu contato com os não-indígenas não se registrou logo nos primeiros anos da chegada dos portugueses ao Brasil. Além da distância dos territórios Kaingáng do litoral, havia a questão das fronteiras com as possessões espanholas – que ao mesmo tempo em que despertava a cobiça portuguesa em tomar posse das terras, dificultava sua ocupação de forma oficial – assunto discutido no Tratado de Madri em 1750¹³⁰.

A efetiva ocupação portuguesa do Sul do Brasil, mais precisamente as terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaingáng, pode se dizer que teve seu início em meados do século XVIII e início do XIX. Entre as razões para que a atenção do Estado se voltasse para essa região, está o fato de buscar assegurar a posse das terras frente às pretensões espanholas, e impulsionar o processo de expansão econômica¹³¹.

Neste sentido, em dezembro de 1771 foi lançada uma expedição, sob o comando de Afonso Botelho Sampáio e Souza, na tentativa de explorar os Campos de Guarapuava. Essa expedição não logrou êxito no sentido de conquistar a área, todavia foi a partir dela que se teve um melhor conhecimento da região e de seu potencial econômico¹³².

Aproximadamente trinta e oito anos após a primeira expedição rumo aos Campos de Guarapuava, foi posta em marcha uma segunda, agora sob o comando do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal, que, conforme D'Angelis¹³³, partindo de Santos (SP) em 1809, chegou em junho de 1810 aos referidos Campos. A incursão dos homens de Azevedo Portugal foi de imediato repelida por um grande ataque perpetrado pelos Kaingáng da região, estando esses em desvantagem frente aos armamentos portugueses, foram derrotados e passaram a realizar ações de proporções menores. Ainda de acordo com o autor, em 1812 a situação torna-se ainda mais favorável às tropas expedicionárias quando da prisão do indígena Pahy, que após sua soltura buscou aldear-se espontaneamente, trazendo consigo um grupo de mais de 300 Kaingáng.

¹³⁰ PREZIA, B. Op. Cit. p. 62.

¹³¹ Sobre o processo de expansão econômica em curso no Brasil nesse período, ver PRADO JÚNIOR, C. História Econômica do Brasil. 17 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1974.

¹³² D'ANGELIS, W. R. Toldo Chimbangue: história e luta Kaingáng em Santa Catarina. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI – Regional Sul, 1984. p. 8.

¹³³ Idem. p. 9.

A tomada dos Campos de Guarapuava, ao mesmo tempo em que assegurava a posse do território à Coroa portuguesa, dava vazão à expansão das frentes pastoris que eram impulsionadas pela mineração em Minas Gerais e pela economia cafeeira do Vale do Paraíba e do Espírito Santo¹³⁴. D'Angelis¹³⁵ lembra ainda que a partir de 1801, quando a região das Missões riograndenses passaram do controle espanhol ao português, havia a necessidade de integrá-la economicamente ao resto da nação, sobretudo à feira de gado de Sorocaba, em que a conquista dos Campos de Guarapuava e posteriormente dos de Palmas convertiam-se em corredor de passagem.

Guarapuava após sua colonização¹³⁶, funcionou como centro propulsor da “onda pastoril” que logo se espalhou pela região, como foi o caso dos Campos de Palmas, que apresentava a vantagem de ser um caminho mais direto para escoar os rebanhos de gado do Rio Grande do Sul e Argentina em direção a Sorocaba¹³⁷, visto que a Vila de Lages, antigo caminho das tropas de gado, em 1820 se desmembra da Província de São Paulo, e liga-se a Santa Catarina, passando a representar mais um ponto de recolhimento de impostos para a passagem do gado. Dessa maneira, Palmas despontava como a alternativa capaz de livrar o escoamento da produção de mais um ponto de recolhimento de impostos.

Não se pode supor que a arremetida da frente de expansão econômica imperial sobre o território Kaingáng se processou de modo pacífico, sem reação por parte de seus primeiros ocupantes. A intensidade da ação indígena no intuito de defender suas terras pode ser percebida por meio da reação do Governo, expressa no texto da Carta Régia de 5 de novembro de 1808, em que o Príncipe Regente D. João VI declara guerra contra os “índios bugres”.

Sendo-me presente o quase total abandono, em que se acham os Campos Gerais de Curitiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que deságuam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos compreendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos Índios Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultivá-las em benefício do Estado[...]

¹³⁴ NÖTZOLD, A. L. Op. Cit. p. 70.

¹³⁵ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 8.

¹³⁶ Convém esclarecer que utilizamos o termo colonização referindo à ocupação não-indígena da região, por se tratar de uma expressão comumente encontrada na literatura, e não por desconsiderar a presença indígena nessa área, pois os mesmos já se encontravam estabelecidos no local em questão.

¹³⁷ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 10.

[...] Sou servido por esses e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos:

em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes essa minha Carta Régia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios; que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de São Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles.¹³⁸

A repercussão da Carta Régia de outubro de 1808 foi tão negativa que em primeiro de abril de 1809 D. João assina uma nova carta suavizando o teor da primeira, todavia o abrandamento da relação com os indígenas não foi muito além do campo retórico, pois as práticas continuavam as mesmas¹³⁹.

A legislação da época é um ponto esclarecedor para compreendermos a dinâmica com que se processou a tomada das terras indígenas. Cunha¹⁴⁰ argumenta que o debate acerca da temática indígena, no final do século XVIII até meados do século XIX, girava em torno da discussão sobre a “humanidade” ou a “animalidade” indígena, posto em outros termos, “se se deve exterminar os índios ‘bravos’, ‘desinfestando’ os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade política – solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra”.¹⁴¹

No século XIX¹⁴² há uma mudança no eixo da percepção do indígena, que deixava de ser pensado como uma questão de mão-de-obra, como o fora no século XVI, XVII e meados do XVIII, e passa agora a ser um problema de terras, ou melhor dizendo, um problema para a ocupação das terras. A dinâmica da política indigenista passa a ser orientada pela expansão econômica que exigia a disponibilidade de uma faixa cada vez maior de terras para que fossem ocupadas por colonos.

Podemos destacar uma passagem da legislação brasileira que imprimiu de maneira indelével sua marca sobre os povos indígenas, foi a Lei 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como a Lei de Terras. Nessa o governo imperial dispunha a respeito das terras devolutas e de seus respectivos registros.

¹³⁸ Carta Régia de 5 de novembro de 1808. Apud. SANTOS, S. C. dos. O homem índio sobrevivente do sul. (s.l.): Garatuja, 1978. p. 19.

¹³⁹ PREZIA, B. Op. Cit. p. 64.

¹⁴⁰ CUNHA, M.C. Política indigenista no século XIX. In. CUNHA, M.C. (Org.) História dos índios no Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras 1992a.

¹⁴¹ Idem. p. 134.

¹⁴² Ibidem.

Convém esclarecer que o conceito de terras devolutas, sobre o qual versava a Lei 601, não trazia grandes esclarecimentos quanto a sua definição. Na acepção do termo, as terras devolutas seriam aquelas que doadas a terceiros, em Regime de Sesmarias, retornariam ao poder da Coroa caso o beneficiário da doação não as explorasse economicamente segundo determinados critérios estabelecidos, assim, as terras devolutas tinham o sentido de terras devolvidas¹⁴³. Contudo, o que se verificou, no caso do Brasil, foi que a denominação *devolutas* foi empregada de forma indistinta a todas as terras que não se achavam em posse de particulares ou que não eram exploradas comercialmente.

O impacto de tal lei sobre as terras ocupadas por indígenas deve ser analisado à luz do contexto em que fora promulgada, um contexto de expansão econômica em que toda terra representava a possibilidade de produzir riquezas tanto para quem as possuísse, como para quem da produção recebesse os devidos impostos.

[...]Lei n. 601 - Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e ácerca das que são possuídas por titulos de Sesmaria sem preenchimento das condições legaes, bem como por simples titulos de posse mansa e pacifica: e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam ellas cedidas a titulo oneroso assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de Colonias de nacionaes, e de estrangeiros, authorisado o Governo a promover a colonisação estrangeira na forma que se declara.[...]

[...]Art. 5º São legitimadas as posses mansas e pacificas, adquiridas por occupação primaria, ou havidas do primeiro occupante, que se acharem cultivadas, ou com principio de cultura, e morada habitual do respectivo possseiro, ou de quem o represente, guaedadas as regras seguintes:

§ 1º Cada posse em terras de cultura, ou em campos de criação, comprehenderá, além do terreno aproveitado, ou do necessario pra pastagem dos animaes que tiver o possseiro, outrotanto mais de terreno devoluto que houver contigou, comtanto que em nenhum caso a extensão total da posse exceda a huma sesmaria para cultura ou criação, igual ás ultimas concedidas na mesma Comarca, ou na mais vizinha.

§ 2º As posses em circunstancias de serem legitimadas, que se acharem em sesmaria ou outras concessões do Governo, não incursas em commisso ou revalidadas por esta Lei, só darão direito á indemnisação pelas benfeitorias.[..]

[...]Art. 12. O Governo rezervará das terras devolutas as que julgar necessarias:

1º, Para a colonisação dos indigenas.

¹⁴³ SILVA, L. O. Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. p. 39.

2º, Para a fundação de Povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de Estabelecimentos publicos.[...] ¹⁴⁴

A Lei de Terras, ao mesmo tempo em que permitiu a concentração da terra nas mãos daqueles que tinham condições de registrá-las, visava fomentar a colonização das terras devolutas, segundo D'Angelis ¹⁴⁵, “a consequência direta e imediata do novo regime de terras foi a sistemática extinção de aldeamentos indígenas e a transferência de suas terras ao patrimônio público”.

Os efeitos do impulso para a colonização foram sentidos pelos povos indígenas que viram seu território gradativamente ser tragado por pastagens para gado e campos de plantação. No Sul do país havia ainda a questão das terras que eram pretendidas pela Argentina ¹⁴⁶, motivo de insegurança para o Império, que fez com que ele tivesse pressa em assegurar a efetiva posse da região, de maneira que, em 1882, é instalada a Colônia Militar do Xapecó, que, além de pôr termo às ambições argentinas, promoveu a ocupação da região por parte de colonos. Dentre essas razões, D'Angelis aponta uma outra, contida no Artigo 2º do Decreto 2502 de 16 de novembro de 1859, que instituía as Colônias Militares e versava a respeito de suas atribuições, “à proteção dos habitantes dos Campos de Palma, Erê, Xagu e Guarapuava, contra a invasão dos índios, e a chamar dos ditos índios, com o auxílio da catequese, à civilização”. ¹⁴⁷ A Lei 601 deu curso a uma situação que se constituiu dramática para indígenas e caboclos, que sob a chancela da legalidade foram expulsos de suas terras.

O governo Imperial buscava concentrar o maior número de indígenas em determinadas áreas com o intuito de liberar a maior quantidade de hectares possíveis para dar vazão à expansão econômica, essa não foi uma política inaugurada no século XIX. Cunha ¹⁴⁸ lembra que a prática por parte das autoridades oficiais de concentrar grupos indígenas já era utilizada desde meados do século XVI, as chamadas Reduções, Descimentos ou Aldeamentos. Ainda segundo a autora, embora o princípio dos aldeamentos fosse o mesmo – concentrar indígenas em uma só área –, seus objetivos eram distintos, pois se nos séculos XVI e XVII a questão da mão-de-obra indígena e da

¹⁴⁴ CUNHA, M.C. Legislação indigenista no século XIX. São Paulo: Edusp, 1992b. p. 212 - 213.

¹⁴⁵ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 17.

¹⁴⁶ Está área, hoje Oeste catarinense, compreendia os rios Peperiguaçu, Chapecó e Chopim.

¹⁴⁷ PIAZZA, W. F. A colonização de Santa Catarina. Florianópolis: Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul, 1982. p.188. Apud. D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 37.

¹⁴⁸ CUNHA, M. C. Op. Cit.1992b. p. 18.

catequese figurava entre as razões dos aldeamentos, no século XIX a tônica era dada na liberação das terras em prol da expansão imperial.

A política de aldeamento imposta pelo governo Imperial não observava as diferenças entre os grupos indígenas que lhes era destinados, assentando no mesmo lugar grupos rivais. A forma como foram pensados os aldeamentos os tornavam ineficientes até mesmo como simples área de concentração de indígenas, pois à medida que não eram observadas as animosidades entre os grupos, tornava difícil a permanência dos que ali já estavam, ao mesmo tempo em que complicava para os indígenas que viviam fora dos aldeamentos que viessem a se instalar em tais lugares. Prezias¹⁴⁹ menciona o caso do Cacique Doble, que após uma tentativa fracassada de assumir o comando de um grande grupo de Kaingáng ao norte do Rio Grande do Sul sob o comando do Cacique Braga, foi perseguido pelos homens de Braga, que por sua vez, eram inimigos dos de Nonoai, o que impedia a permanência de Doble em Nonoai.

É importante estar claro que os ventos das políticas do século XIX sopravam em direção da expansão econômica, sob os auspícios da Lei de Terras, dito de outra forma, chocavam-se frontalmente aos interesses dos povos indígenas, que, aos olhos dos poderes públicos e das elites nacionais, não representavam o progresso.

Após quatro anos de sua promulgação, a Lei 601 é regulamentada pelo Decreto nº 1318, nesse momento se observa avolumar o número de registros de posses de terras devolutas, as fazendas são registradas visando à especulação imobiliária, ou seja, não são propriedades que se destinam à produção. Há casos em que o interessado nas terras manda medi-las para que se processe seu registro em cartório, e antes mesmo da homologação da posse, a terra já fora vendida. Como o ocorrido com José Joaquim de Moraes, que em 1892 vendeu a Luiz Vicente de Souza Queiroz uma fazenda com extensão de 45.738 hectares antes de obter o título de seu registro, essa fazenda, Barra Grande, abarcava o território ocupado pelos Kaingáng do Chimbanguê.¹⁵⁰

Como já observamos, o Toldo Chimbanguê está situado no atual município de Chapecó, onde ocupa a área compreendida entre o Rio Irani e o Lageado Lambedor. Conforme D'Angelis¹⁵¹, a formação do Toldo Chimbanguê deve ser compreendida por uma série de fatores que ganharam forma no mesmo contexto, como, por exemplo, a

¹⁴⁹ PREZIA, B. Op. Cit. p. 69.

¹⁵⁰ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 39.

¹⁵¹ Idem.

tomada dos Campos de Palmas e Guarapuava, a expansão dos campos de pastagem em Erechim, no Rio Grande do Sul, e perseguições a grupos de Kaingáng dissidentes.

É importante lembrar que a região do Rio Irani ainda não havia sido integrada à política de expansão econômica do século XIX, sua efetiva ocupação por colonos só foi acontecer no século XX. Figuram entre os motivos dessa colonização tardia, em relação a outras regiões, o fato de que essa parte do território nacional foi palco de uma contenda entre Paraná e Santa Catarina por sua posse, conhecida como a Guerra do Contestado. Essa disputa terminou em 1916, em favor das pretensões catarinenses¹⁵², de maneira que, até o término da disputa, o destino dessas terras era incerto, havia também o fato das parcas condições de navegabilidade da região em questão.

Podemos dizer que o que se verificou no século XIX, com o apoio do Império, foi uma verdadeira caçada à terra e uma guerra a quem se opusesse a ela. Nessa caçada, até mesmo terras destinadas aos indígenas foram tomadas, e as populações que nelas viviam foram deslocadas para outros aldeamentos¹⁵³, deixando livres as terras que ocupavam para que fossem reapropriadas para fins de colonização. Um olhar mais apurado sobre esse tipo de expediente leva a crer que as únicas terras que foram de fato tratadas como devolutas, na acepção do termo, foram as destinadas aos aldeamentos. Visto que, legalmente, eram terras pertencentes ao Governo, que as destinava ao uso dos indígenas, logo eram terras “doadas”, porém na falta de cumprimento de um requisito, sob a alegação de que ali não mais habitavam indígenas, essas terras voltavam a ser novamente de propriedade do Governo, que rapidamente lhes reservava outra finalidade, sendo assim terras devolutas.

Empregavam-se os mais variados expedientes para se apropriar das terras indígenas, como, por exemplo, o caso de acirrar as rivalidades entre grupos Kaingáng distintos. Há autores que sinalizam a tomada das terras Kaingáng como sendo em parte tributária da tática do colaboracionismo desempenhado por alguns grupos Kaingáng que se alinhavam ao poder local no intuito de combater os indígenas que se opunham ao surto colonizador que se alastrava por suas terras. Essa estratégia não foi prática nova, em 1564, portugueses aliados aos Tupinikim lutaram para expulsar os franceses que lutavam ao lado dos Tupinambá.¹⁵⁴

¹⁵² D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 53 – 54.

¹⁵³ CUNHA, M. C. Op. Cit. 1992b. p. 20-22.

¹⁵⁴ PREZIA, B. op. Cit. p.73.

Mesmo dentre os Kaingáng que mais se destacaram como colaboradores, como, por exemplo, Vitorino Condá, Cacique Viri, e Cacique Doble; o termo bugreiro¹⁵⁵ pode ser inadequado, como lembra Prezia¹⁵⁶, pois o fato de colocarem seus préstimos a serviço da colonização em troca de um soldo pode ser analisado como uma estratégia de sobrevivência e de subjugar grupos inimigos. O autor ainda aponta a organização social desses indígenas como facilitadora dessa prática.

Cada uma dessas tribos tem o seu cacique ou chefe e estão sujeitas a uma autoridade superior, de quem dependem – o cacique principal ou chefe de todas elas – e a quem prestam obediência cega. Nada fazem os chefes das tribos subordinadas sem consultar o cacique principal, e, o que este resolve e ordena é executado com todo o risco e pontualidade. Qualquer falta de obediência ou dissidência traz para o chefe dissidente, e sua tribo, uma guerra de morte, e quando tal acontece, raramente tornam a se reconciliar. A tribo dissidente, em geral, acaba sendo exterminada se não fugir, em tempo, para bem longe do alojamento geral.¹⁵⁷

Os grupos Kaingáng não podem ser tomados como um corpo uno, embora partilhassem valores e símbolos comuns, eles possuíam divergências. Mesmo antes do contato com os não-indígenas, já disputavam entre si e com outras etnias o controle do território que ocupavam. Qualquer tentativa de compreender os povos indígenas como seres apolíticos seria como negar-lhes a condição de agentes históricos.

Uma análise da ação dos ditos colaboracionistas¹⁵⁸, que se olvide das estratégias de sedução apresentadas pelas autoridades oficiais no intuito de persuadir esses indígenas, pode fazer com que, aos olhos dos leitores, soe estranho que indígenas se aliem às autoridades governamentais no combate a outros indígenas – em alguns casos pertencentes à mesma etnia –, tomando-lhes as terras, que outrora também foram suas. Porém essa realidade que, num primeiro momento, assume feições insólitas não pode ser compreendida sob a ótica de um quadro pintado pelas tintas do romantismo, em que por vezes os povos indígenas eram retratados.

¹⁵⁵ Caçadores de grupos indígenas que se recusavam a viver em aldeamentos, contratados a serviço do governo ou de particulares.

¹⁵⁶ PREZIA, B. op. Cit. p.73.

¹⁵⁷ MABILDE, P. F. A. B. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroado dos Matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866. São Paulo: Ibrasa; Brasília INL/ Fundação Pró-Memória, 1983. p. 42. Apud. PREZIA, B. Op. Cit. p. 68.

¹⁵⁸ O termo colaboracionista deve ser visto com certa ressalva, pois mesmo alguns grupos Kaingáng tendo colaborado com as forças públicas no tocante ao aldeamento de outros indígenas, essa prática deve ser analisada pelo viés de uma característica interna da política Kaingáng, em que o faccionalismo é uma expressão das tensões sóciopolíticas que permeiam tal grupo.

Em um nível mais severo do que se registra em nosso tempo, ser indígena em pleno século XIX era estar sujeito a todo tipo de violência, ser tratado com desprezo pela sociedade envolvente e por vezes até ver ignorada sua humanidade. Nessa conjuntura, alinhar-se aos poderes públicos seria uma tentativa de sobrevivência e de restabelecer condições mínimas de dignidade, o “índio manso”, que colaborava com o “progresso” não representava riscos à sociedade e passava a gozar de respeito tanto entre seus pares, como também no meio não-indígena.

Um outro argumento que deve figurar na tentativa de compreender a relação de colaboração, entre alguns grupos de Kaingáng e as autoridades oficiais, é a própria organização social desses indígenas. O faccionalismo, segundo Fernandes¹⁵⁹, marca as fissões nos núcleos familiares, uma espécie de rearranjo das forças políticas e da autoridade sobre um dado grupo, principalmente em decorrência dos casamentos¹⁶⁰.

Muitas distorções sobre as práticas classificadas como colaboracionistas partem da não observância, ora das condições de vida a que estavam submetidos esses indígenas, ora de sua condição de seres políticos. A representação romântica que se fez dos indígenas acabou por obscurecer algumas questões na medida em que os retratou mais próximos de “seres pertencentes à fauna” de um conto bucólico, do que como seres políticos. Somando-se a essa visão romantizada, que não percebia os indígenas como sujeitos históricos – mas que todavia, em alguns casos, abrandou o trato para com eles – ao interesse econômico que suas terras despertavam, contribuiu para a criação de uma atmosfera em que os povos indígenas fossem representados, perante a legislação, como sendo incapazes, necessitando serem tutelados.

O deslocamento de grupos Kaingáng que convergiram em direção ao Rio Irani se deu num contexto aclimatado pela voracidade da Lei de Terras de 1850, que trazia em sua esteira bandos de caçadores de “índios bravos”. Soma-se a isso um acontecimento que teve lugar na Província do Rio Grande do Sul, mais precisamente na região dos Campos de Erechim, quando, em 1855 e 1856, grupos Kaingáng, supostamente sob o comando de Pedro Nicafin¹⁶¹, desferiram dois ataques aos

¹⁵⁹ FERNANDES, R. C. Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 1998. p. 37.

¹⁶⁰ Os casamento entre os Kaingáng obedeciam as regras da uxorilocalidade, ou seja, o homem recém casado mora e se submete ao núcleo familiar capitaneado por seus sogros. De acordo com FERNANDES, Op. Cit. p.39 a lealdade do genro ao sogro favorecia o surgimento de relações faccionalistas, tanto intra quanto inter-grupais.

¹⁶¹ A respeito dos ataques e do Cacique Pedro Nicafin, ver D’ANGELIS, W. R. op. Cit. p. 19-23.

fazendeiros dessa região, o incidente ocasionou a morte de alguns indígenas e de colonos, a esse episódio seguiu-se uma verdadeira caçada aos atacantes por parte das autoridades oficiais. E dessa perseguição resultou o fato de que esses indígenas não mais, caso fosse sua vontade, pudessem instalar-se em aldeamentos conhecidos, como o de Nonoai, pois seriam sumariamente presos.

Esses ataques não foram os únicos dos estranhamentos entre indígenas e as frentes colonizadoras do Sul do Brasil, mas sua importância na formação do Toldo Chimbangue pode ser inferida da relação de nomes que foi feita por um indígena capturado, Joaquim Manoel, e entregue ao sobrinho do fazendeiro morto no ataque de 1856, que, por sua vez, a fez chegar ao Diretor Geral dos Índios da Província:

Manoel Grande, Joaquim Manoel, Agostinho – filho de Manoel Grande, Pedro – filho de Manoel Grande, José Crespo, Salvador, Chimbangue¹⁶², Ignacio, Caetano, Vicente, Bitta, Maria – mulher de Manoel Grande, Maria – mulher de Crespo, Aninha Portugero e Brandinha – mulheres de Joaquim Manoel.¹⁶³

Os seguintes tópicos formam o mosaico que vem servir de base para a formação do Toldo Chimbangue: os ataques nos Campos de Erechim, no Rio Grande do Sul; a tomada pelas frentes de colonização dos Campos de Guarapuava e Palmas, no Paraná; e a ação dos bugreiros e indígenas colaboracionistas no Sul do país, que perseguiram aqueles indígenas que se opunham ao cerco de suas terras.

Essa situação fez com que os grupos vindos do Paraná cruzassem o Rio Iguaçu em sentido Sul, e os do Rio Grande do Sul atravessassem o Rio Uruguai rumando para o Norte, alcançando assim a região do Rio Irani, hoje pertencente ao Estado de Santa Catarina .

2.2 – O CERCO ÀS TERRAS INDÍGENAS

Os Kaingáng que chegaram ao Irani permaneceram nessa localidade praticamente sem serem ameaçados até o século XX. Ainda que existissem no local atividades econômicas, num sentido comercial, essas estavam num estágio incipiente, comparadas às outras regiões, levando em consideração que a atividade econômica

¹⁶² Grifo nosso.

¹⁶³ ILLA, J. N. Serra do Erechim: tempos heróicos. Erechim: Gráfica Carraro, 1983. p. 70. Apud D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 22.

estava pautada na exploração madeireira, sendo que essa encontrava na pouca navegabilidade do Rio Irani um obstáculo a seu desenvolvimento. Segundo D'Angelis¹⁶⁴, a extração de madeira só atingirá efetivamente o Chimbangue na década de 1930.

Findada a Guerra do Contestado, e fixado como limite Norte do Estado catarinense o Rio Negro e Iguaçu até a altura da cidade de União da Vitória¹⁶⁵, e a Oeste traçando uma linha divisória entre os rios Iguaçu e Uruguai¹⁶⁶, Santa Catarina trata de promover a ocupação da área recém-incorporada com a instalação de colonos. O governo deixou a cargo de empresas de colonização a realização dessa tarefa, que passavam a assentar no Oeste catarinense imigrantes estrangeiros e descendentes de imigrantes vindos do Rio Grande do Sul.

A política de colonização do Oeste de Santa Catarina, além de intensificar a exploração da madeira¹⁶⁷ – as companhias colonizadoras antes de alienar a terra aos colonos, extraíam as madeiras que possuíam valor comercial, ou seja, ganhavam duplamente, na venda dos lotes e das madeiras neles existentes –, a ação dessas empresas causou também a expulsão sistemática de caboclos e posseiros que viviam na região. Conforme D'Angelis¹⁶⁸, algumas dessas famílias que tiveram suas terras tomadas foram buscar abrigo junto aos Kaingáng do Chimbangue.

A situação dos Kaingáng que habitavam a região do Rio Irani passou a ser preocupante quando no ano de 1919 a Companhia Colonizadora Luce, Rosa & CIA. LTDA. comprou as terras de posse dos descendentes da Baronesa de Limeira, que abarcavam a fazenda Barra Grande, a mesma que, em 1892, José Joaquim de Moraes mandou registrar em seu nome.

A compra das referidas terras por parte da companhia colonizadora fechou ainda mais o cerco que vinha se formando em torno dos Kaingáng do Irani. Porque se antes os indígenas que ali residiam eram ignorados por não estarem no centro dos territórios a serem colonizados, nesse momento o que antes era periferia doravante tornara-se centro, e o que era “invisível” tornara-se visível, fazendo com que não tardasse para que a

¹⁶⁴ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 54.

¹⁶⁵ MACHADO, P. P. Lideranças do contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916). Campinas: UNICAMP, 2000. p. 137.

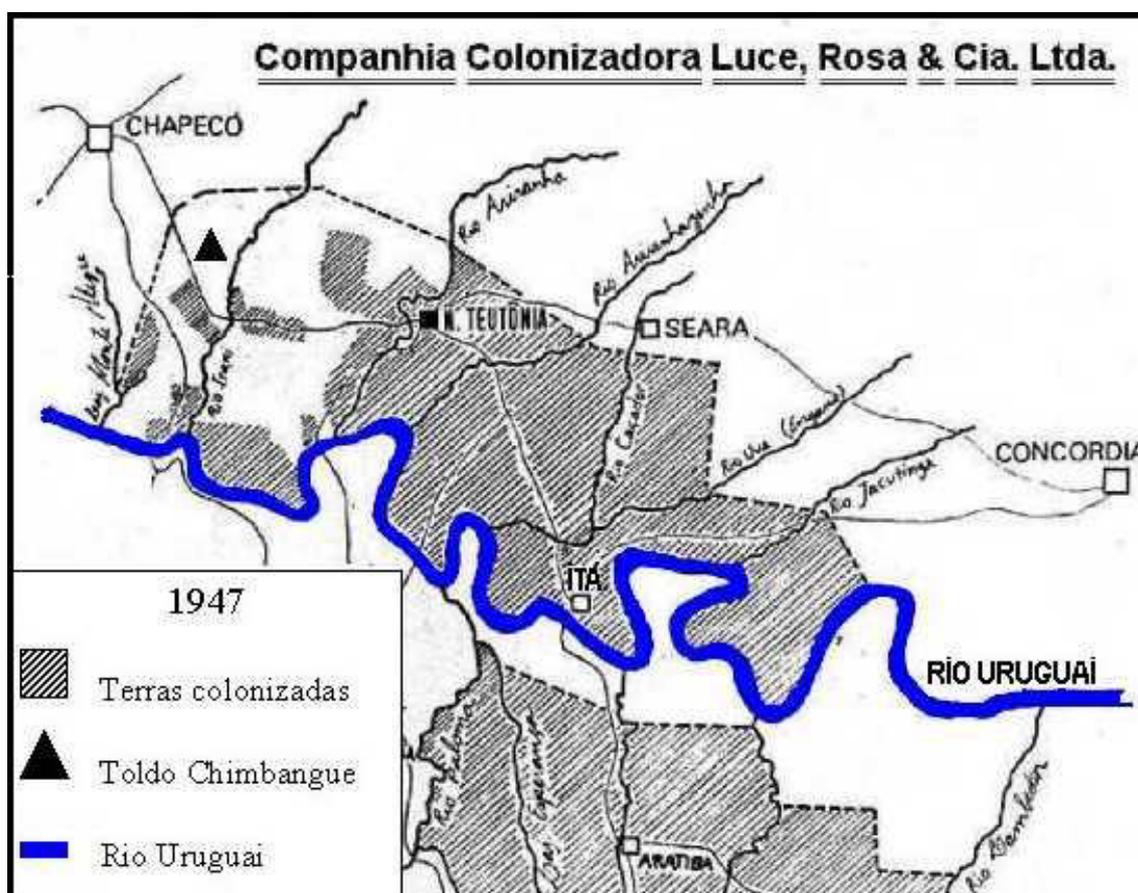
¹⁶⁶ COSTA, L. Um cambalacho político: a verdade sobre o “acordo” de limites Paraná – Santa Catarina. Florianópolis: Lunardelli, 1987. p. 56-57.

¹⁶⁷ A extração de madeira era uma atividade que foi impulsionada desde a primeira década do século XX pela dificuldade que tiveram os portos Platinos em se abastecer com madeiras vindas da Europa, durante o período da I Guerra Mundial. D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 53.

¹⁶⁸ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 55.

Companhia Colonizadora Luce, Rosa, e seus funcionários, passassem a pressionar os próprios Kaingáng e as autoridades públicas para que retirassem os indígenas das terras que haviam comprado. No mapa a seguir pode ser verificado que as primeiras áreas vendidas pela referida Companhia Colonizadora são as que estão situadas mais distantes das terras ocupadas pelos indígenas.

FIGURA 3 – MAPA DAS TERRAS COLONIZADAS PELA COMPANHIA COLONIZADORA LUCE, ROSA.¹⁶⁹



Em 1948, Giocondo e Severino Trentin compram, da referida Companhia Colonizadora, as terras equivalentes ao núcleo da ocupação Kaingáng. O cerco estava praticamente fechado, não apenas sobre as terras do Chimbangue, mas também sobre os indígenas, pois, conforme os termos do contrato de compra e venda firmado entre os

¹⁶⁹ Adaptação do mapa das terras colonizadas pela empresa Luce, Rosa. D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 58.

Trentin e a Companhia Colonizadora, ficaria a cargo dos primeiros a remoção das pessoas que já ocupavam a área, consideradas intrusas.

[...]Escritura Pública de compra e venda que entre si fazem a Empresa Colonizadora Luce, Rosa & Cia. Ltda. a Severino Trentin e Giocondo Trentin, como abaixo se declara: - SAIBAM quantos este público instrumento de escritura pública de compra e venda de uma área de terras virgens[...]

[...]de UMA ÁREA DE TERRAS DE CULTURA E MATOS, sita no lugar denominado "Monte Alegre", no Município, digo no primeiro distrito deste Município, com a área de QUINZE MILHÕES E SETECENTOS E SESSENTA E OITO MIL E NOVECENTOS METROS QUADRADOS (15,768,900 m²), confrontando: ao Norte, com as linhas secas das terras da Empresa vendedora; ao Sul, com duas linhas travessão, pelos lotes rurais sob n^{os} 30,31,32,33,34,35,36,51,73,74,75,76 e 77; ao nascente, com o Rio Irany; ao ponto, com a linha seca das terras da Empresa vendedora[...]

[...]Foi dito ainda pela outorgante, que a presente escritura é feita com a inclusão da condição, que ficará a cargo dos compradores interessarem-se pela retirada dos intrusos hoje existentes na gleba de terras vendidas[...]¹⁷⁰

Os Kaingáng que ocupavam de maneira dispersa a área foram gradativamente acucados por Giocondo e Severino Trentin, que os comprimiam no sentido sul, fazendo com que os indígenas fossem se dirigindo cada vez mais às margens do Rio Irani, nas cercanias das terras ainda em posse da Companhia Luce, Rosa. Esses indígenas vivenciavam uma realidade dramática, acossados, de um lado, pelos Trentin, e do outro, pela Companhia Colonizadora Luce, Rosa, que em 1951 solicitou junto ao Serviço de Proteção ao Índio, SPI, a remoção desses indígenas para outras áreas, como o Posto Indígena Xaçecó. Diante dessa situação, muitas famílias Kaingáng deixaram suas terras e foram buscar refúgio em outras áreas indígenas, ou mesmo trabalhar como peões em fazendas¹⁷¹.

Notadamente, o que se pode verificar é que a situação dos Kaingáng se agravava na mesma proporção em que se registrava o avanço das relações capitalistas de trabalho no campo. Sem embargo, o modo de vida desses indígenas e, por conseguinte, o tipo de apropriação que faziam da terra não contemplavam as exigências dessa nova

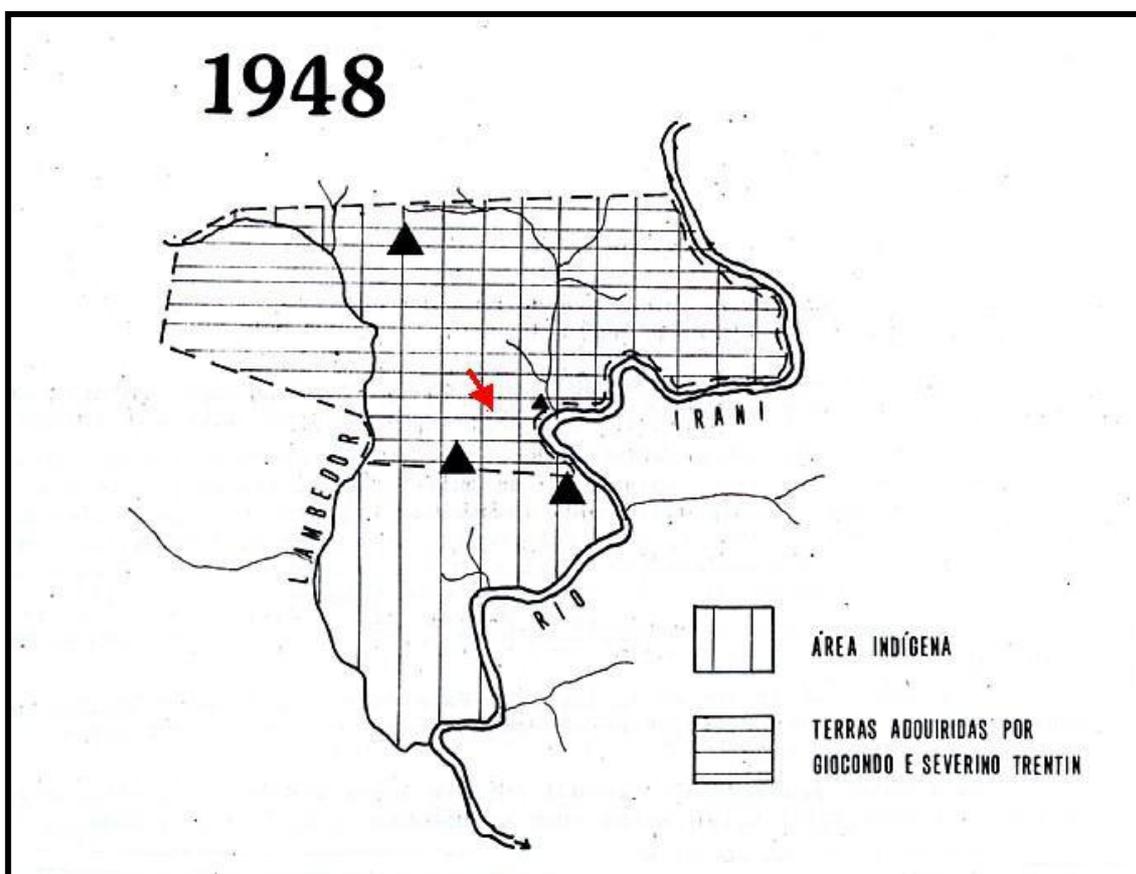
¹⁷⁰ Escritura pública de compra e venda, Livro de notas da comarca de Chapecó, n^o 21 folha 20 e verso, no ano de 1948. Apud. SILVA, M. A. *A voz da terra: aproximação e distanciamento entre a política indigenista e os anseios indígenas*. Trabalho de Conclusão de Curso em História. Florianópolis: UFSC, 2003. p. 22.

¹⁷¹ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 71.

perspectiva, em outras palavras, eles estavam na “contramão da história” impedindo o avanço do progresso defendido pelos poderes públicos.

A seguir, podemos verificar a forma como estavam distribuídos espacialmente os indígenas, vítimas de uma espécie de *força centrífuga*, que os compelia a deixar suas terras. A seta vermelha no mapa indica a direção do deslocamento forçado a que foram submetidos.

FIGURA 4 – PROPRIEDADE DE GIOCONDO E SEVERINO TRENTIN¹⁷²



Se a situação dos Kaingáng do Chimbangue na primeira metade do século XX já era alarmante, os anos de 1970 chegaram trazendo mais turbulências à vida dessa comunidade, pois foi nesse período que começou a despontar no Oeste catarinense um novo filão econômico, a saber: a agroindústria. O aparecimento dessa atividade valorizou ainda mais as terras da região, que, por seu turno, tornou ainda mais acalorado os embates pela posse das mesmas.

¹⁷² Adaptação de Mapa. Apud. D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 70.

Nesse momento, as terras que margeavam os Kaingáng não eram mais de propriedade dos Trentin, que as lotearam e venderam a outros colonos. A área do Toldo Chimbangué havia se restringido a cerca de 100 hectares, e seus novos vizinhos continuaram a pressioná-los para que deixassem os últimos palmos de terras sob seus pés. D'Angelis¹⁷³ narra a agonia lancinante a que esta comunidade foi submetida, ameaças, queima de roças e ranchos, agressões físicas e morais.

Os indígenas desarticulados, tal qual se esvaem os grãos de areia de uma ampulheta, viam escorrer por entre seus dedos o solo onde nasceram seus antepassados. Entretanto, assim como uma ampulheta tem dois lados, os anos de 1970 também apresentaram duas faces, pois se verificou a precarização das condições de vida dos Kaingáng do Toldo Chimbangué, mas foi nessa época também que começa a se descortinar uma nova realidade, a de retomada de suas terras por meio de uma ação mais organizada e ampla.

2.3 - O CENÁRIO POLÍTICO DA LUTA PELA DEMARCAÇÃO E SEUS ATORES

O processo de retomada das terras do Toldo Chimbangué por parte dos Kaingáng deve ser compreendido dentro de seu contexto, tanto em sua dimensão local quanto numa esfera mais ampla, buscando perceber nele a ação de seus atores. No caso do Chimbangué, um elemento de suma importância foi a atuação da Igreja Católica de Chapecó e do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI.

Analisar a questão da luta pela terra no Brasil, independentemente do período ou das especificidades do grupo que a reivindica, há que levar em consideração o contexto social e político no qual essa se desenvolve, pois as ações e reações que permeiam todo o processo de luta só podem ser compreendidas à luz de seu contexto, uma vez que é ele que oferece aos atores, e posteriormente aos pesquisadores, as ferramentas para levar a efeito seus intentos.

Cientes da relevância em ambientar os acontecimentos em suas conjunturas, somos compelidos a proceder um recuo temporal em relação ao nosso tema, situado entre as décadas de 1970 e 1980, posto que, mesmo demarcado um recorte temporal preciso para esta pesquisa – um recurso metodológico com intuito de melhor analisá-lo –, o contexto no qual nosso objeto está inserido não cede facilmente a recortes

¹⁷³ D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. 76.

estanques de tempo, logo, encaminharemos sua análise articulando-o com um ambiente mais amplo do que aquele em que se processam os acontecimentos propriamente ditos.

Entendemos os movimentos que lutam pela terra como sendo parte de um processo histórico que não pode ser satisfatoriamente analisado levando em conta apenas o *tempo dos acontecimentos*, há que se percebê-los não como decorrência natural da história, mas como fruto de um processo dinâmico, cuja trajetória não se caracteriza por sua linearidade e ordenação, outrossim, por múltiplos caminhos que não se cruzam necessariamente e tampouco podem ser ordenados de forma justaposta. Tal qual um quebra-cabeça com encaixes perfeitos, que à medida que o montamos podemos inferir com certeza o local onde se encaixarão as últimas peças.

Essa perspectiva não aponta na direção de percebermos esses movimentos como se estivessem soltos no ar, regidos por forças autônomas que emanam não se sabe ao certo de onde; mas sim que respondem de forma diferente a cada contingência do contexto em que estão localizados, e com base em suas especificidades.

Discorrer de modo geral acerca de movimentos sociais no Brasil, sobretudo após a segunda metade do século XX, pressupõe que se tenha claro alguns fatores, em nosso entendimento, determinantes, que corroboraram na formação dos movimentos sociais de uma maneira mais ampla, dentre os quais destacamos dois: a participação da Igreja Católica – sob uma nova orientação pós Concílio Vaticano II, 1965, voltada às questões sociais; e posteriormente na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín, 1968; e na III Conferência em Puebla, 1979, onde foram intensificados os debates sobre a atuação da Igreja nas questões sociais¹⁷⁴ –. Destacamos ainda como um fator importante na forma com que os movimentos sociais vieram a se apresentar, o contexto brasileiro, quando do período em que se começava a registrar os traços de esgotamento de um regime militar autoritário face a um processo de abertura política.

Essas são duas questões-chave para adentrar na atmosfera que envolvia e que parece ter fornecido substrato à gênese de vários movimentos sociais no Brasil. É certo que as tensões no campo já existiam antes desse contexto, o que ocorreu foi que, nesse período, elas puderam ganhar forma de movimentos mais organizados.

O movimento pela demarcação do Chimbangue não é descendente dos embates

¹⁷⁴ MANÇANO, B. F. A formação do MST no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 50.

entre Bugreiros e Xokleng, em Santa Catarina¹⁷⁵, da mesma forma que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra não é a mesma coisa que as Ligas Camponesas da década de cinquenta – muito embora a experiência de lutas passadas tenham dado sua contribuição –, a luta pela terra no Brasil é um processo histórico e como tal não se desenvolve de forma linear, mas estabelece dinâmicas distintas de acordo com seus atores, tempo e espaço.

A ação da Igreja Católica como agente fomentador da organização popular não deve ser encarada como sendo um caminho natural, uma mudança ocorrida espontaneamente em sua orientação ideológica, tão pouco deve ser vista como medida geral para todo o pensamento da Igreja Católica¹⁷⁶, mas como uma resposta às novas questões político-sociais que envolviam o mundo em meados do século XX, de modo que dentro da hierarquia dessa instituição havia posicionamentos distintos face aos mesmos problemas.

O mundo moderno impunha um novo ritmo às relações sociais, novas demandas surgiam e com elas alguns problemas se agravavam. A mecanização do campo e a manutenção de um modelo de produção assentado no latifúndio fizeram com que as terras ocupadas por indígenas fossem alvo da cobiça de fazendeiros, pecuaristas e madeireiros, essa avidez por terras, coadjuvada pela mecanização do campo, também foi sentida pelas muitas famílias que trabalhavam como assalariadas rurais, ou mesmo como pequenos proprietários, que ou perderam seus empregos ou suas terras. Frente a essa configuração, determinados setores da Igreja se viam obrigados a oferecer algum tipo de resposta a essa gente, sob pena de que esses buscassem abrigo em outras doutrinas como o comunismo¹⁷⁷.

Ao pensarmos o Brasil no contexto da ditadura militar, cujas raízes assentavam-se no conservadorismo não só das elites políticas, mas também de parte significativa da população, torna-se mais evidente a importância que a nova orientação da Igreja Católica assumiu na formação dos movimentos sociais camponeses, pois ela atuava como mediadora entre as demandas do campo, as elites políticas e o restante da

¹⁷⁵ Para maiores informações a respeito da perseguição dos Bugreiros aos indígenas, ver: NÖTZOLD, A. L.; VIEIRA, E. E. A ocupação do espaço. In.: KLUG, J.; DIRKSEN, V. (Orgs.) Rio do Sul: uma história. Florianópolis: UFSC, 2000. p. 25-27.

¹⁷⁶ AMADO, W. T. A Igreja e a questão agrária no Centro-oeste do Brasil: 1950 – 1968. Goiânia: Editora UCG, 1996. p. 21-22.

¹⁷⁷ Idem. p. 30-34.

sociedade. A Igreja se configurava como um dos únicos veículos capazes de atuar num regime de exceção onde outras instituições ou organizações eram silenciadas.

Não obstante a possibilidade da Igreja conseguir atuar nas brechas de uma sociedade de bases conservadoras, não significa dizer que ela pode desenvolver sua ação de forma totalmente livre, sem interferências, visto que, além das pressões internas da própria instituição, a ação da Igreja era combatida pela ditadura. Vários foram os casos de prisões e torturas de padres ou de pessoas ligadas à Igreja que desenvolviam trabalhos no sentido de educação e organização popular dentro das Comunidades Eclesiais de Base, CEBs. Na obra *Caminhada no Chão da Noite*, Martins¹⁷⁸ apresenta alguns dados sobre a ação repressiva do regime militar aos militantes ligados à Igreja:

[...] entre 1968 e 1978, 122 religiosos, padres, seminaristas e bispos foram detidos ou presos; e 273 cristãos engajados no trabalho pastoral foram presos, a maioria lavradores... Consta, ainda, que 34 padres, religiosos e seminaristas foram torturados, e sete padres foram assassinados¹⁷⁹.

Na medida em que as políticas agrárias da ditadura se desenvolviam, com liberação de crédito para o financiamento e mecanização da agricultura, a precarização das condições de vida dos trabalhadores e pequenos produtores rurais foi agravada, o êxodo rural se ampliou e os conflitos sociais ligados à questão agrária se intensificaram¹⁸⁰. No que tange às populações indígenas, o efeito das políticas desenvolvimentistas levadas a cabo pelos militares foi igualmente desastroso, sobretudo para a região Norte do país. A dramaticidade da situação fez com que o Brasil fosse denunciado, em fóruns internacionais, por prática de genocídio, exigindo assim por parte da igreja Católica uma postura mais definida em favor das populações indígenas.¹⁸¹

As CEBs surgem em decorrência desse processo de “modernização conservadora¹⁸²”, e nele encontraram terreno fértil para sua atuação como elemento de aglutinação, organização e conscientização dos movimentos sociais de cunho

¹⁷⁸ MARTINS, J. S. *Caminhada no chão da noite*: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: HUCITEC, 1989.

¹⁷⁹ Idem. p. 49.

¹⁸⁰ SILVA, J. G.. *A modernização dolorosa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 118-119.

¹⁸¹ SILVA, M. A. *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFMS, 2005. p.40.

¹⁸² Idem.

progressista. As lutas encampadas se estabeleceram no sentido de conquistar direitos e reformas que levassem a uma redistribuição da terra que permitisse a fixação dos agricultores no campo.

Porém, desde os anos 1950 e ao longo da década de 1960, a questão da terra já vinha sendo debatida nos meios católicos brasileiros, em que se destacavam duas tendências: uma contra e outra em prol da reforma agrária. Sob o contexto da Guerra Fria, ambas as tendências eram anti-comunistas. Havia grande preocupação quanto à penetração do comunismo entre os movimentos organizados do meio rural, como as Ligas Camponesas no Nordeste brasileiro, capitaneadas por figuras como a de João Pedro Teixeira e Francisco Julião.¹⁸³

Em 1960 é publicado *Reforma Agrária: questão de consciência*, de autoria de D. Antônio de Castro Mayer, bispo de Campos, D. Geraldo de Proença Sigaud, bispo de Jacarezinho, prof. Plínio Corrêa de Oliveira, da PUC-SP, e o economista Luiz Mendonça de Freitas, da Associação Comercial de São Paulo. Nessa obra afirmavam a necessidade da melhoria das condições de vida dos trabalhadores e do maior apoio do Estado para a agricultura. Todavia, não viam a reforma agrária como meio eficaz para tal fim. Como pode ser notado neste excerto da obra:

‘Fracionar as terras, segundo os autores da obra, seria um atentado ao direito de propriedade, firmado no 7º mandamento da lei de Deus’. Além disso, a divisão de terras destruiria as elites rurais, consideradas prestadoras de insígnis serviços ao país.¹⁸⁴

Reagindo a tais posições, outros setores católicos agem favoravelmente a um projeto de reforma agrária como meio para a solução dos conflitos no campo, porém sob uma orientação dos “postulados do cristianismo”, o que significa dizer em oposição a uma interpretação socialista de reforma. Figura destacada em defesa dessa posição foi o arcebispo de Goiânia, D. Fernando Gomes dos Santos. Segundo Amado¹⁸⁵:

[...] baseando-se em encíclicas papais, D. Fernando mostrava que a oposição da Igreja Católica, segundo as orientações do magistério, não era somente contra o comunismo. A Igreja Católica também era contra

¹⁸³ Para maiores informações sobre as Ligas Camponesas, ver: AUED, B. W. *A vitória dos vencidos*: Partido Comunista Brasileiro - PCB - e Ligas Camponesas 1955-64. Florianópolis: Editora da UFSC, 1986. p. 45.

¹⁸⁴ Trecho do livro *Reforma agrária: uma questão de consciência*, apud. AMADO, W. T. Op. Cit. p. 36.

¹⁸⁵ AMADO, W. T. Op. Cit. p. 37.

a economia liberal, propositalmente não mencionada pelos autores da obra¹⁸⁶.

A argumentação em defesa da reforma agrária passava pelo disciplinamento e não à negação do direito de propriedade. A desapropriação se daria por um preço justo em benefício de toda a sociedade, o Estado só desapropriaria terras particulares após distribuir suas próprias terras.

Entretanto, para Martins¹⁸⁷, não se pode entender o envolvimento da Igreja nas questões agrárias apenas como decorrência da “opção pelos pobres”, conforme recomendada pelo Concílio Vaticano II. Outrossim, tratou-se da tentativa de manter a ordem no campo frente à influência comunista. Assim sendo, tanto a ala progressista quanto a conservadora enxergavam, cada qual por seu turno, a necessidade de atuar nos conflitos do campo.

Já na década de 1960 desenvolve-se uma corrente mais à esquerda no interior da Igreja Católica, a Teologia da Libertação, que incorporou metodologias analíticas da realidade desenvolvidas pelo marxismo, sendo mais permeável a alguns princípios do socialismo. Essa vertente da Igreja passa a se fortalecer após a III Conferência realizada em Puebla, no ano de 1979, todavia, numa correlação de forças, essa tendência ainda era minoritária dentro da própria instituição. Como veremos mais adiante, essa ala mais progressista da Igreja passou a contar com um novo fôlego a partir da promulgação do Estatuto da Terra, em 1964, que se, por um lado, visava consolidar as relações capitalistas, no que tange ao uso da terra, por outro, ressaltava sua função social.

Mesmo não correspondendo à maioria do pensamento da Igreja, é à vertente renovadora que os movimentos sociais do campo devem grande parte de sua organização, seja fornecendo referencial teórico ou por meio da atuação nas políticas agrárias. A face com que se apresentam os movimentos sociais na década de 1970 reflete essa influência¹⁸⁸.

Podemos dizer que se há um matiz entre os movimentos sociais do campo no Brasil, ele é caracterizado pelos tons assinalados pela ação da Igreja quando essa passa a assumir uma postura voltada às questões sociais, não mais as tratando como um

¹⁸⁶ Idem. p. 37.

¹⁸⁷ MARTINS, J. S. Op. Cit. p. 31.

¹⁸⁸ STRAPAZZOM, J. P. E o verbo se fez terra: movimento dos trabalhadores rurais sem terra (SC) 1980 – 1990. Chapecó: Grifos. 1997.

problema que possa ser minimizado por meio da caridade, mas pela efetiva participação nas várias dimensões do processo de luta¹⁸⁹.

Dentro dos debates eclesiais pós Concílio Vaticano II, da II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, e em repercussão às críticas lançadas pela Declaração de Barbados, em 1971, a respeito do modo como era exercida a atividade missionária junto aos povos indígenas, que se abriu um campo no Brasil, na década de 1970, para que se discutisse, na Igreja Católica, uma nova orientação para o trabalho dos missionários¹⁹⁰.

A Declaração de Barbados acusava as missões religiosas de etnocentrismo, impondo aos indígenas padrões culturais que lhes eram alheios, escamoteados sob uma aura religiosa, e a exploração e submissão indígena a interesses econômicos. Como podemos observar no fragmento de seu texto.

O conteúdo etnocêntrico da atividade evangelizadora é um componente da ideologia colonialista, e está baseado no seguinte:

- 1) seu caráter essencialmente discriminatório originado em sua relação hostil com as culturas indígenas que classifica como pagãs e heréticas.
- 2) Sua natureza vicarial, que conduz à coisificação do indígena em sua submissão em troca de futuras compensações sobrenaturais.
- 3) Seu caráter espúrio, em virtude de os missionários buscarem nessa atividade uma realização pessoal, seja ela de ordem material ou espiritual.¹⁹¹

Com base numa nova perspectiva de trabalho missionário, é que em 1972 surgiu o Conselho Indigenista Missionário, CIMI, alinhado à ala mais progressista da Igreja Católica. O CIMI veio a romper com a forma tradicional com que a Igreja realizava seus trabalhos referentes à questão indígena. A nova ótica deixou de perceber o trabalho dos missionários como ferramenta de catequização, e passou a entendê-lo como instrumento para que os indígenas alcançassem sua autodeterminação, como ficou expressa na sua primeira assembléia nacional ocorrida no ano de 1975 em Goiânia.

¹⁸⁹ Leonardo Boff expõe que a Teologia da Libertação desenvolve seus trabalhos em dois níveis: “um sensível, assim como se mostra à primeira vista aos nossos olhos; o outro analítico como se releva em seus mecanismos estruturais posto à vista mediante a análise científica” BOFF, L.; BOFF, C. Da libertação: o sentimento teológico das libertações sócio-históricas. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 12.

¹⁹⁰ HECK, E.; D'ANGELIS, W. R. A ação indigenista do CIMI. In. Anais do Museu de Antropologia da UFSC – 1979/1982. p. 28-30.

¹⁹¹ Trecho da Declaração de Barbados, apud. HECK, E.; D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 30.

- 1) apoiar decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que tem os povos indígenas de recuperar e garantir o domínio de sua terra... Terra apta e suficiente para um crescimento demográfico adequado à sua realidade ecológica e socio-econômica.
- 2) Reconhecer, respeitar e apoiar abertamente o direito que tem os povos indígenas de viver segundo sua cultura. De modo especial, animar os grupos em processo de desintegração para que revitalizem sua cultura.
- 3) Procurar por todos os meios devolver aos povos indígenas o direito a serem sujeitos, autores e destinatários de seu crescimento. Reconhecer que, como pessoas e como povo, são e devem ser como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história.¹⁹²

Contudo, nem mesmo o CIMI escapou às contradições internas do pensamento da Igreja Católica, pois em seus primeiros anos de atuação suas preocupações estavam principalmente voltadas às questões concernentes ao preparo e formação dos missionários, que atuariam junto às populações indígenas no sentido de prestar-lhes assistência religiosa.¹⁹³ Como reflexo da conjuntura à qual a Igreja Católica estava submetida, o CIMI abrigava em seu interior uma ala considerada mais conservadora, ligada ao Governo Federal – e que objetivava a realização de um trabalho nos moldes mais próximos do tradicional que até então eram realizados pela Igreja –, e uma outra vertente de cunho progressista, que buscava uma nova orientação ao trabalho missionário.

A luta pela demarcação das terras indígenas passa a ser o tema central das atividades desenvolvidas pelo CIMI, especialmente, a partir da Primeira Assembléia da entidade, realizada em 1975¹⁹⁴. A preocupação com as questões relativas às terras sempre esteve presente nas atividades realizadas pelo CIMI, todavia, devido a sua conjuntura interna, essa temática só pode adquirir feições mais efetivas após a referida Assembléia, posição essa que foi ratificada em 1977 com a realização de sua segunda Assembléia.¹⁹⁵ Mesmo passado alguns anos desde sua criação, o fato do CIMI ter francamente assinalado sua posição em favor da autodeterminação dos povos indígenas, as críticas referentes às atuações continuavam a ser feitas, tanto internamente pela Igreja, quanto externamente pelo Governo Federal, fazendo representar-se pelo órgão oficial de assistência aos indígenas, a Fundação Nacional do Índio, FUNAI.

¹⁹² Linhas gerais de ação do CIMI, ratificada durante a II Assembléia Nacional, ocorrida em 1977. Apud. HECK, E.; D'ANGELIS, W. R. Op. Cit. p. 31.

¹⁹³ SILVA, M. A. 2005. Op. Cit. 45.

¹⁹⁴ Idem. p. 46.

¹⁹⁵ Idem. p. 47.

Mesmo o CIMI tendo surgido no período da Ditadura Militar, um momento da história brasileira marcado pelo recrudescimento dos direitos políticos e civis, ele encontrou espaço para sua atuação apoiando-se na própria legislação. Estamos nos referindo à Lei 4.504 de novembro de 1964, conhecida como Estatuto da Terra, seu texto, mesmo imbuído de valores ligados ao progresso técnico e econômico, ressaltava a função social a que a terra deveria cumprir.

Art. 2º É assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta Lei.

1º A propriedade da terra desempenha integralmente a sua função social quando, simultaneamente:

- a) favorece o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias;
- b) mantém níveis satisfatórios de produtividade;
- c) assegura a conservação dos recursos naturais;
- d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivem.¹⁹⁶

Garantir que a terra desempenhe sua função social foi o mote apropriado pelos setores progressistas da Igreja, para que pudessem de algum modo auxiliar nos problemas relativos à distribuição de terras no país. As das questões fundiárias eram percebidas de maneiras distintas no interior da Igreja, porém o que deve ser assinalado é que o Estatuto da Terra, embora não tenha sido ele o divisor de águas da nova orientação da Igreja, forneceu subsídios para que setores dessa instituição pudessem agir.

O CIMI é uma peça-chave para analisarmos o processo de luta pela demarcação do Chimbangue, pois ele atuou junto à referida comunidade no sentido de auxiliá-la em sua organização. Outro fator que merece destaque foi o apoio dado à causa indígena pela Igreja Católica de Chapecó, sob o comando de D. José Gomes, Bispo da Diocese de Chapecó, que fora presidente do CIMI.

Os Kaingáng que vinham resistindo às pressões dos agricultores, principalmente a partir da década de 1940 quando a Companhia Colonizadora Luce, Rosa & CIA. LTDA. alienou a Severino e Giocondo Trentin uma área de 1576,89 hectares¹⁹⁷, chegaram nos anos de 1970 submetidos a toda sorte de violência, praticamente sem

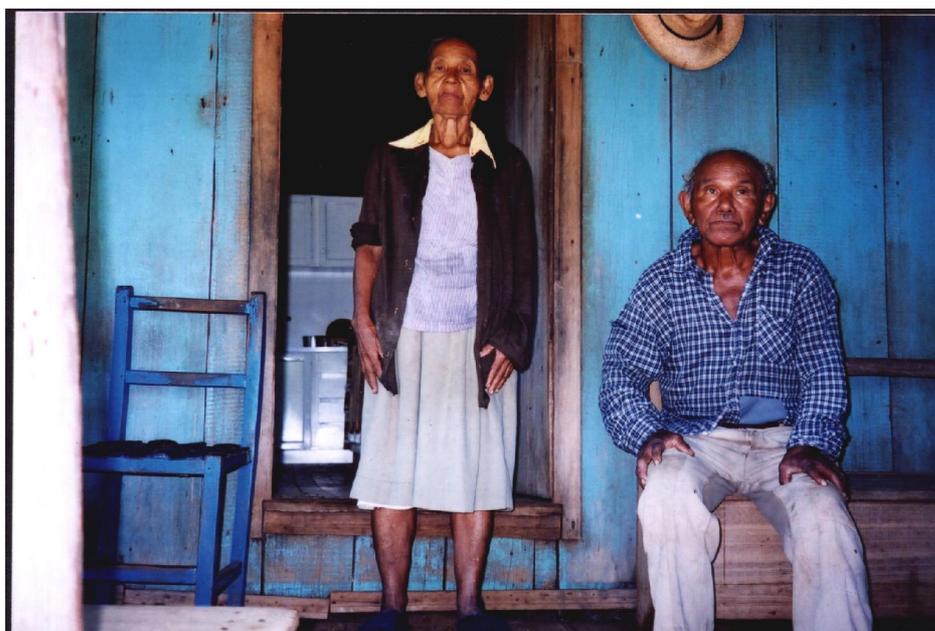
¹⁹⁶ Lei 4.504. Disponível em: <<http://www.soleis.adv.br/estatutodaterra.htm>>. Acesso em: 16 de junho de 2006.

¹⁹⁷ C.f. Escritura pública de compra e venda, Livro de notas da comarca de Chapecó, nº 21 folha 20 e verso, no ano de 1948.

terras para viver, tendo que se sujeitar ao trabalho de meeiros ou peões em terras que no passado lhes pertenceram.

Nesse contexto que o CIMI iniciou seus trabalhos junto à comunidade do Chimbangue, pautando-se pelas resoluções de sua primeira Assembléia de 1975, a entidade passou a atuar no sentido de conscientizar os indígenas de seus direitos. A ação dessa entidade na luta pela demarcação das terras indígenas em questão pode ser comprovada a partir dos depoimentos que nos foram concedidos no ano de 2003 por Gumercindo Fernandes e Virgulina Fernandes, ambos moradores do Chimbangue, que atuaram na luta pela demarcação.

FIGURA 5 – GUMERCINDO FERNANDES E VIRGULINA FERNANDES¹⁹⁸



Gumercindo _ Agora sobre a terra,... olha, se não fosse o CIMA [sic] não tinha demarcado essa parte aqui. O CIMA... o CIMA, na verdade, não é querer a gente falar da FUNAI, foi o CIMA que deram uma mão prá nós nessa demarcação...

Virgulina _ Eles queriam matar o CIMA, fizeram uma espera. Nesse tempo eu andava doente, daí eles vieram me buscar aqui, é o Gilmar¹⁹⁹ [sic] né? o Gilmar veio me buscar, nós dois, nós ia i, nós ia subindo... daqui enxergava, né, eles, eles fizeram a espera deles ali...

¹⁹⁸ SILVA, M. A. Gumercindo Fernandes e Virgulina Fernandes. Chapecó, 2003. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

¹⁹⁹ Na Fala de Dona Virgulina Fernandes, tudo indica que Gilmar seja, na verdade, Wilmar da Rocha D'Angelis, Missionário do CIMI que lutou junto dos Kaingáng do Chimbangue pela sua demarcação.

Gurmercindo _ Eles estavam ajudando nós a lutar com a piãozada...
 Virgulina _ E eu ia indo junto com eles para me mandar prá Curitiba lá, não tinha jeito, né, aqui não dava prá nós sair prá fora, né... eu tive que ir prá Curitiba, eles bem dizer me roubaram prá me mandá prá Curitiba, o CIMI. Então eu quero muito bem eles...²⁰⁰

O CIMI atuou junto à população do Toldo Chimbangue na luta pela demarcação das terras como seu colaborador, cujo apoio foi desde a providência de deslocamentos dos indígenas à prestação de apoio jurídico, denunciando violações de direitos. O que teria motivado, ou pelo menos acelerado, a FUNAI a constituir, em julho de 1984, um grupo de trabalho a fim de elaborar um laudo antropológico das terras ocupadas para que houvesse início o processo de demarcação do Toldo, conforme indicam Nacke e Bloemer²⁰¹.

Wilmar da Rocha D'Angelis, um dos agentes do CIMI que participou ativamente do processo de luta no Chimbangue, avalia o tipo de assistência prestada pela entidade aos Kaingáng como uma parceria. Em suas palavras:

...nós assumimos como perspectiva nossa o trabalho pedagógico numa linha, perspectiva de Paulo Freire mesmo, nesta linha que a gente assumiu, então nosso trabalho era ser parceiros di caminhada desta comunidade que a gente via, é, numa situação limite, que era uma situação limite, que era, estavam com a terra totalmente tomada e a situação ou se afirma em lutar pela terra e correr todos os riscos que se implicavam, porque eles sabem que não era uma coisa fácil no contexto regional ou injustamente diante das pessoas que tomaram suas terras, ou, ou então não assumiam a indianidade. Dizer então, acabou, nós não somos mais índios e tal i, i se entregar.²⁰²

A perspectiva de trabalho adotada pelo CIMI foi decisiva para definir os contornos com que a luta pela demarcação se apresentou. Tratou-se de um movimento indígena conduzido pelos próprios indígenas, cuja participação do Conselho Indigenista situava-se mais no âmbito da instrumentalização da população do Chimbangue, conscientizando-os de seus direitos, e do auxílio a questões circunstanciais, como encaminhar um doente ao hospital.

²⁰⁰ FERNANDES, G; FERNANDES V. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 2003.

²⁰¹ NACKE, A. ; BLOEMER, N. Revisitando o Toldo Chimbangue. Trabalho apresentado na IV Reunião Regional da ABA-Sul. Florianópolis, 10 a13 de novembro de 1993. p. 6-7.

²⁰² D'ANGELIS, W. R. Entrevista concedida a Hilda Beatriz Dimitrok. 16 de setembro de 1997. Acervo do CEOM, Pasta 3 H051.

Notadamente o fato do CIMI ter pautado seus trabalhos no respeito à autonomia indígena fez com que ele conquistasse a confiança da população do Chimbangue e a insatisfação da população do entorno. Suas práticas diferiam, tanto no modo quanto no teor, das que eram implementadas pela gestão da FUNAI na época, essas divergências entre o órgão oficial responsável pelos indígenas e o órgão da Igreja Católica contribuíram ainda mais para o acirramento dos ânimos no local.

De um lado, os indígenas descontentes com a perda de suas terras e com a morosidade da FUNAI em pôr fim à situação a que estavam submetidos, do outro lado, o órgão oficial não via com bons olhos a interferência do CIMI no conflito pela demarcação, e, por fim, os colonos que hostilizavam os agentes do CIMI alegando que eles incitavam os indígenas a agirem contra eles.

A tensão entre os colonos e o grupo formado pelos indígenas e seus colaboradores era cada vez mais intensa, e antes mesmo que se conhecesse o resultado do laudo que seria favorável aos indígenas, missionários do CIMI sofreram um atentado, conforme mostra reportagem a seguir:

Colonos de Sede Trentin armam emboscada contra membro do CIMI

Acusado de ser o principal incitador dos indígenas na área de Serra de Trentin pelos agricultores, o membro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Wilmar de Angelis [sic] foi emboscado por vários grupos de colonos terça-feira, no final da tarde, quando deixava a localidade na companhia de sua mulher, o filho de três meses de idade e uma enfermeira voluntária[...]

O motivo da emboscada teria sido o ingresso de mais três índios na área conflitada [...] vindos de Seara.

D. José repudiou a violência em Sede Trentin, dizendo que, em primeiro lugar, “o direito fundamental do cidadão é o de lutar pelos seus direitos, através do poder e da justiça, isto é, a força da Lei”. Apelar para a violência é desumano e cruel e num conflito de direitos, se a sociedade está bem estruturada, não há vencidos nem vencedores, disse, adiantando que a força da Lei vale para todos os cidadãos, e a justiça decide sobre o direito de cada um.²⁰³

Não obstante o resultado do laudo antropológico ter sido encaminhado no ano de 1984, a decisão que favorecia aos indígenas concedendo 988 hectares dos cerca de 2.000 hectares que estavam sendo pleiteados, só teria ocorrido em 1985, por meio do Decreto nº 92. 253/85.²⁰⁴ Ainda assim, foi necessária muita mobilização – inclusive

²⁰³ Colonos de Sede Trentin armam emboscada contra membro do CIMI. Diário da Manhã, Chapecó, 18 out.1984. Arquivo do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina, CEOM.

²⁰⁴ NACKE, A. BLOEMER, N. M. Op. Cit. p. 5.

ocorrendo greve de fome – por parte dos indígenas, CIMI e entidades da sociedade civil organizada para que se acelerasse este processo, desapropriando os colonos ocupantes da área indígena no intuito de pôr fim ao conflito.

Esse foi o contexto que permeou a luta Kaingáng para recuperar suas terras. Entretanto, as adversidades foram sendo paulatinamente superadas com o auxílio de uma poderosa arma, a unidade conferida pelo sentimento de possuírem uma identidade em comum. Nesses embates, que começaram muito antes do processo de demarcação, se identificar como Kaingáng era fundamental para que o grupo permanecesse unido, como se a identidade servisse de alimento ao ânimo de continuar resistindo a todos os tipos de obstáculos que atravancavam seu caminho da luta.

Não importa as transformações culturais e sociais que esses indígenas passaram nos últimos 152 anos, eles continuam sendo Kaingáng. Quanto ao fato das mudanças, o Cacique da Terra Indígena Toldo Chimbanguê, Idalino Fernandes, 40 anos de idade, relembra uma velha história : “Que tem uma história que o Cacique antigo sempre dizia: não precisa eu andar cuberto de pena pra dizer que eu sô índio, isso eu tenho certeza que não precisa, que o índio ele traz... ele é índio no sangue”²⁰⁵.

A professora da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó, Vanisse Fágkrĩ Domingos, 24 anos, comenta acerca do sentimento que a faz perceber-se como Kaingáng:

Eu penso que é pelo valor e pelo orgulho que você tem. É o valor que você ... assim é tão complicado falar, né, assim porque eu me sinto Kaingáng. Eu me sinto Kaingáng porque eu nasci num povo Kaingáng, porque eu vivo dentro de uma comunidade indígena, porque eu acho assim que dentro de mim t/a muito, tá muito assim interiorizado, tá muito dentro de mim, sabe assim, ser Kaingáng, ser índia. Você... sabe assim, é tão..., é tão bom, sabe assim, quando você aprende a se valorizar, eu sei da importância que eu tenho enquanto índia. Sabe assim, então é tão complicado assim você dizer ser Kaingáng. Né, e, eu sou Kaingáng porque eu gosto de ser, porque eu me valorizo enquanto ser Kaingáng, e eu não deixo ninguém me desprezar.²⁰⁶

²⁰⁵ FERNANDES, I. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, dia 15 de abril de 2003.

²⁰⁶ DOMINGOS, V F. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, dia 6 de fevereiro de 2006.

FIGURA 6 – VANISSE FÁGKRĨ DOMINGOS E SUA FILHA LAUANI KATÃNH ANTUNES²⁰⁷



É a dinâmica da identidade indígena que a faz tão forte, ela não está diretamente vinculada a um único fator, os Kaingáng não precisam mais andar nus, ou morar em casas subterrâneas, os elementos que conferem identidade aos Kaingáng, sejam eles materiais ou simbólicos, estão em constante atualização, e é essa atualidade inerente à própria identidade um dos pontos fundamentais que alavancam as lutas indígenas, seja por terra, saúde ou educação.

O poder da identidade não deve ser compreendido apenas no campo do simbólico, tão pouco deve ser pensado como sendo fundamental somente a quem dela se serve, em outras palavras, não eram apenas os Kaingáng que tinham consciência da importância de sua identidade como grupo diferenciado, pois os agricultores que ocupavam as terras indígenas, ao que tudo indica, também tinham clareza do quão importante era que os Kaingáng continuassem a se sentir como indígenas para dar continuidade à luta. No parágrafo subsequente, relataremos um acontecimento que corrobora essa idéia.

²⁰⁷ SILVA, M. A. *Vanisse Fágkrĩ Domingos e sua filha Lauani Katãnh Antunes*. Chapecó, 2006. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

Mesmo após a homologação do Toldo Chimbangue, o clima tenso entre indígenas e agricultores continuou, nem todas as famílias de agricultores foram retiradas da terra indígena, situação que persiste até os dias de hoje. O Cacique do Chimbangue, Idalino Fernandes, no ano de 2003, relatou que um grupo de colonos²⁰⁸, na década de 1990, atentou contra um dos símbolos da história do Toldo Chimbangue, o Cedro Cruz²⁰⁹.

Cientes, ou não, da amplitude do significado da referida árvore, os agricultores perfuraram a base do tronco do velho cedro e despejaram óleo diesel nos orifícios, em consequência desse ato nefasto, o Cedro Cruz feneceu e morreu. Como resposta, os Kaingáng plantaram uma muda de cedro ao lado do antigo, nascendo então um novo símbolo de resistência.

Esse episódio é emblemático da importância e do poder dos elementos que ligam as memórias e a identidade de um determinado grupo, concedendo-lhe unidade. Atualmente, se identificar como Kaingáng fornece com a mesma propriedade a coesão social que a crença em uma religiosidade tradicionalmente indígena fornecera no passado.

Estabelecendo uma relação com o mito de origem dos Kaingáng, que revela que os primeiros desse povo nasceram da terra, podemos afirmar que eles continuam a nascer dela, não da forma como é descrita mitologicamente, mas simbolicamente, pois é da terra que esses indígenas extraem e criam seus elementos identitários. Ainda no campo das analogias, a terra continua a “parir” indígenas, e como uma mãe zelosa trata de manter seus filhos unidos, assim eles ainda nascem da terra, se necessário for, morrem por ela e mortos retornam a ela.

A seguir podemos observar o tronco do velho Cedro Cruz e a nova árvore que fora plantada em seu lugar, não com a intenção de substituí-lo, mas de assinalar a continuidade da existência, da resistência e vitalidade da identidade Kaingáng.

²⁰⁸ A expressão colono é frequentemente usada para designar os agricultores da região.

²⁰⁹ Segundo a tradição desses Kaingáng, esse cedro marca o local onde fora sepultado o Cacique Chimbangue, que pertenceu ao primeiro grupo de Kaingáng que se estabeleceu, na segunda metade do século XIX, na região do Rio Irani. Essa árvore, de aproximadamente dez metros de altura, possui um significado especial para a comunidade, uma espécie de marco que simboliza a resistência Kaingáng.

FIGURA 7 – CACIQUE IDALINO FERNANDES AO LADO DA MUDA DE CEDRO²¹⁰



Após termos discorrido sobre a trajetória de luta desses indígenas, todas as dificuldades por eles encontradas, desrespeitos e violências, não seria exagero ponderar que a identidade tem a pujança de uma grande árvore que crava na terra suas raízes e de lá se nutre, a dinâmica da identidade se assemelha à história do Cedro Cruz, uma exuberante árvore que teve sua “integridade atacada”, mas que, todavia, resistiu, não a mesma árvore que fora no passado, pois àquela o movimento da história como processo paulatinamente a destituirá de seu sentido original, mas uma outra árvore, que muito embora não seja em aparência a mesma, o mesmo processo histórico se encarregará de dotar-lhe de igual sentido.

É dentro dessa lógica que a identidade Kaingáng não cessa de se renovar, ela se

²¹⁰ No detalhe à esquerda é possível observar os furos feitos no tronco do Cedro Cruz. SILVA, M. A. Cacique Idalino Fernandes ao lado da muda de cedro. Chapecó, 2003. Acervo do autor. 1

mostra revigorada a cada vez que é requisitada. Não falar a língua materna e viver como pequenos agricultores, por exemplo, não são características antagônicas à identidade Kaingáng, talvez o fossem em um passado distante, porém agora o processo de identificação Kaingáng se apropriou de outros elementos, mesmo não sendo os adotados por seus antepassados.

A retomada das terras do Chimbanguê representou uma vitória não apenas como possibilidade de assegurar existência física dos Kaingáng que ali habitavam, mas também fortalecer os laços de solidariedade de um grupo que partilhou, e partilha, de uma experiência em comum. Nos referimos à experiência da forma como ela é utilizada por Thompson:

Os homens e as mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua consciência e sua cultura (as duas expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, “relativamente autônomas”) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada.²¹¹

Uma experiência que deixa sua marca da maneira mais profunda possível, inscrita na memória de um povo, que tem na dinâmica de construção da memória a garantia de sua perpetuação. No entanto, não do fato *tal qual ele ocorreu*, outrossim como ele faz sentido no tempo presente, no momento em que é requisitado.

Observamos neste capítulo a trajetória de luta dos Kaingáng da Terra Indígena Toldo Chimbanguê para a demarcação de seu bem mais precioso, a terra em que seus antepassados nasceram e estão arraigadas suas memórias, e onde a identidade indígena estabeleceu suas mais profundas raízes. No capítulo seguinte, serão analisadas de maneira mais sistemática as falas dos moradores da mencionada Terra Indígena, evidenciando, por meio de suas memórias, o quão significativa foi a experiência de luta pela terra para a coesão do grupo.

fotografia. Color. 10 cm x 15 cm.

²¹¹ THOMPSON, E. P. A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 182.

CAPÍTULO 3 – QUANDO AS MEMÓRIAS GANHAM VOZ

Ao presente capítulo reservamos uma análise empírica na qual buscamos verificar, em que medida, as reflexões desenvolvidas no primeiro capítulo, sobre a atuação das memórias como aditivo no processo “de identificar-se” como grupo étnico, se confirmam no caso do Toldo Chimbanguê. Entretanto, para levar a cabo essa proposta, não basta expor de maneira aleatória os depoimentos dos moradores da referida Terra Indígena sobre o processo de demarcação de suas terras, e, por meio deles, verificar quais hipóteses são confirmadas ou refutadas. É preciso proceder com maior rigor, já que a análise dos depoimentos requer alguns cuidados metodológicos, um desses cuidados é o de não se furtar às discussões acadêmicas relativas às propriedades das narrativas.

A esse respeito, o aparato metodológico do qual a Etnohistória se apropria ofereceu algumas possibilidades de análise que adotamos como fio condutor às nossas interpretações. Conseguimos, por meio da utilização desse método, mapear historicamente os Kaingáng, ou seja, analisamos desde a formação deste grupo, com base em trabalhos etnográficos, e posteriormente procuramos evidenciar as transformações que eles passaram ao longo da história até os dias atuais, tarefa essa executada com o auxílio da História Oral.

Em suma, podemos dizer que este trabalho orientou-se menos por um tipo de reconstituição da trajetória histórica dos Kaingáng do Chimbanguê, do que por uma tentativa de perceber as mudanças e eventuais permanências²¹² no interior desse grupo. Quando dispomos de dados sobre o passado do grupo, sua organização social, sua cultura, entre outras informações que os trabalhos de etnologia e arqueologia oferecem, e aliamos a isso um trabalho de pesquisa realizado no tempo presente, por meio de entrevistas, as palavras ditas por nossos colaboradores, quando postas em contraste com os dados coletados acerca de seu passado, geralmente denotam o nível de transformação desse grupo. Notar essas diferenças é concebê-las como parte de um processo histórico e não natural, cujo matiz é captado pela metodologia da Etnohistória, sobretudo quando essa lança mão da História Oral.

²¹² Caso seja possível falarmos em permanência dentro de um processo histórico, pois o que observamos e supomos como sendo um elemento que permaneceu igual, quanto a sua forma, em relação ao passado, pode ter sido implacavelmente imbuído de um outro significado no presente.

Contudo, apesar de todas as possibilidades que a História Oral oferece ao pesquisador, seu emprego deve ser guiado por alguns critérios de cunho metodológico, caso contrário, corre-se o risco de prejuízos tanto a quem concedeu a entrevista, quanto ao resultado final do trabalho realizado. Não seria impróprio aventar a possibilidade de que, por mais incongruente que possa parecer, um dos principais problemas da História Oral é a sua propagação indiscriminada, obviamente não estamos falando no sentido de sua difusão no meio acadêmico, mas sim, de sua utilização de maneira inadequada.

Nos últimos anos é cada vez mais frequente encontrarmos em estantes de bibliotecas espalhadas por todo país Monografias, Dissertações e Teses que, de alguma forma, fizeram uso de entrevistas, porém, não são em todos os casos que verificamos por parte do autor a preocupação em conhecer os procedimentos elementares da História Oral. A crítica feita a esse pouco cuidado metodológico não se encaminha no sentido de querer postular a prática da História Oral sob a forma de dogmas, que em nada contribuiriam ao seu desenvolvimento, longe disso, o objetivo é que sua utilização seja feita do modo mais responsável possível, tanto em relação à produção do conhecimento, como resultado final de um trabalho científico, quanto em relação aos nossos entrevistados, pois convém lembrar que suas vidas seguem para além das páginas de nosso trabalho.

3.1 – LEMBRANÇAS, VOZES E IDENTIDADES

Com base nas informações obtidas por meio da interpretação das entrevistas, passaremos a discutir o papel das memórias como elemento fundamental no processo da auto-identificação étnica, tendo como ponto de partida o processo de luta pela demarcação das terras. A opção pela luta pela terra em detrimento de outras reivindicações tais como, saúde e educação, obedeceu alguns critérios práticos, entre eles estão o papel que a terra ocupa na cultura Kaingáng e a necessidade de uma organização sistemática do grupo que desse suporte a tal movimento social.

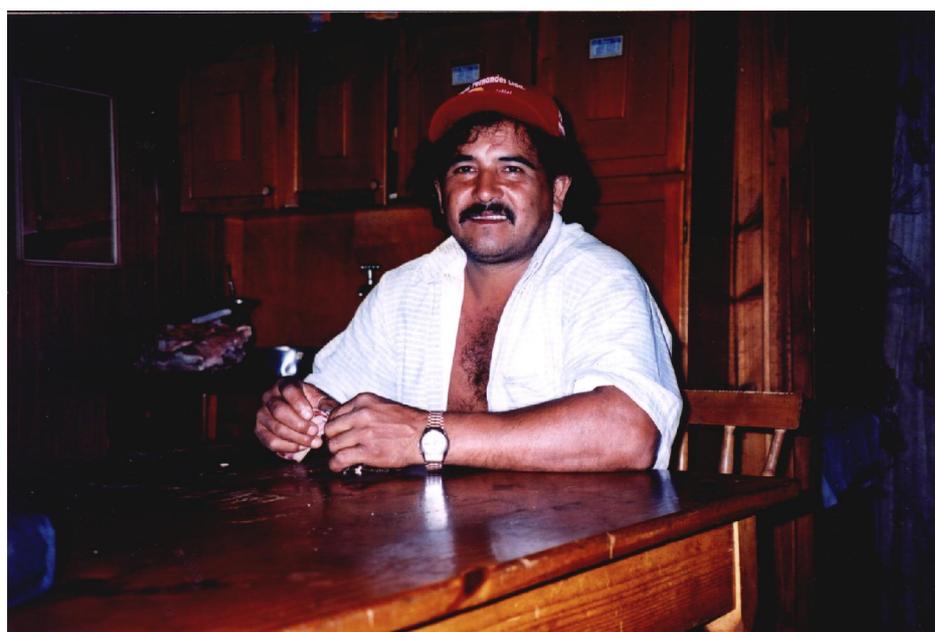
Como foi possível observar no segundo capítulo deste trabalho, os Kaingáng do Chimbangue encontravam-se dispersos numa pequena área às margens do Rio Irani, na maioria dos casos trabalhando como agregados dos colonos que ocupavam a atual Terra Indígena Toldo Chimbangue. Neste sentido, a articulação de um movimento pela retomada de suas terras exigiu por parte dos indígenas uma organização capaz de levar a

cabo seus objetivos. Tarefa esta que contou com a colaboração do Conselho Indigenista Missionário, CIMI.

Nas palavras de Idalino Fernandes Kas□n Fa, 40 anos e ocupando o posto de Cacique da Terra Indígena Toldo Chimbangue desde 1997, a atuação do CIMI foi de extrema valia no processo de articulação do movimento de retomada das terras Kaingáng:

Então... quando veio o CIMI..., daí o que que o CIMI fez? Esses padres, eles foram numa área de Xanxerê, que era uma área antiga, mais velha, e tinham uns índios lá, né... um grupo de índio, e vieram... porque pra se começar a luta tem que um ter um Cacique, né, não se começa a luta sem Cacique, vieram e reuniram o povo que tava aqui e disseram: Vocês vão ter que firmar um Cacique... pra começar a lutar... que nós vamos acompanhar vocês.²¹³

FIGURA 8 – CACIQUE IDALINO FERNANDES²¹⁴



O mesmo Idalino Fernandes, ainda falando sobre a organização do grupo e suas conseqüências, menciona que: “Agora uma vantagem que nós ganhamo e temo hoje que nós semo unido”²¹⁵. Nesse caso, a coesão do grupo que era facilitada pelos laços étnicos foi auxiliada pelas contingências inerentes à luta pela demarcação, posto que os

²¹³ FERNANDES, I. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 24 de novembro de 2004.

²¹⁴ SILVA, M. A. Cacique Idalino Fernandes. Chapecó, 2003. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

²¹⁵ FERNANDES, I. Entrevista Cit.

indígenas encontravam-se desarticulados e dispersos em uma pequena faixa de seu território tradicional. Não dispondo então das condições práticas necessárias para gestar em seu interior um movimento reivindicatório instrumentalizado, foi pela experiência partilhada no decorrer do processo de luta que esses Kaingáng estreitaram e solidificaram os laços que os uniam.

O professor de língua Kaingáng da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó²¹⁶, Valmor V□nhá Mendes de Paula, quarenta e nove anos de idade, natural de Palmas no Paraná, e na época da entrevista concedida vivendo no Toldo Chimbanguê a sete meses, comenta acerca da coesão do grupo Kaingáng e percebe na luta pela terra o ponto central dessa união.

Os índios se consideram irmãos dentro da tribo, então qualquer coisa que der, a comunidade tá junto e ela é forte, né, na verdade, ,se une pra lutar forte para muitas vez não ser convencida por outro grupo né. E é a cultura do Kaingáng, é isso aí, principalmente pela luta pelas nossas terras, os Kaingáng... os Kaingáng, eles são unidos, uma área unida com a outra, uma aldeia em cima da outra, vão lá e fazem seu manifesto, né.²¹⁷

FIGURA 9 – VALMOR V□NHÁ MENDES DE PAULA²¹⁸



²¹⁶ A referida escola está localizada na Terra Indígena Toldo Chimbanguê.

²¹⁷ PAULA, V. V. M. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

²¹⁸ SILVA, M. A. Valmor V□nhá Mendes de Paula. Chapecó, 2006. Acervo do autor. 1 Fotografia, color, 10cm x 15 cm.

A epígrafe que abre o presente trabalho, “todos juntos fomos forte, somos arco, somos flecha”, encontra consonância nas palavras do professor Valmor, “então qualquer coisa que der, a comunidade tá junto e ela é forte, né”. Neste sentido, a luta para reaver, ou manter suas terras, potencializa a solidariedade como sentimento constitutivo da cultura Kaingáng.

Podemos ainda observar, na fala supracitada, que no interior do movimento de luta pela terra, mais precisamente em sua organização, há, mesmo que sob forma embrionária, o germe da autodeterminação, pois os grupos Kaingáng se unem em torno de um objetivo comum a fim de que não serem dissuadidos por forças externas à comunidade. Maior do que os outros problemas que afligem os Kaingáng, a conquista de suas terras é a base de suas preocupações, visto que seu papel se estende por várias áreas da vida social Kaingáng.

Não seria forçoso aventar que a luta pela terra traz em seu seio não apenas a conquista efetiva do bem mais precioso ao povo Kaingáng, mas também desperta a união, que favorece a organização, e o sentimento de “ser capaz” dos indígenas, ou perceberem sua condição de agentes da própria história. Esse é, sem dúvida, um aspecto simbólico que se firma durante o processo de luta e se estende para além do fim do movimento propriamente dito.

No caso do Toldo Chimbangue, a base do movimento de luta pela terra demandou a organização do grupo, um grupo que outrora estava desmobilizado e submetido a condições precárias de vida, conforme podemos observar na fala da professora Janete, cujo nome indígena é Gatê – Pó da Terra –, ela tem trinta e três anos, é natural do Toldo Chimbangue, formada em História pela UNOCHAPECÓ, e trabalha na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó onde leciona História desde 1998 para turmas de 5^a. a 8^a. série: “E eu acompanhei desde criança assim, tudo que eles passaram a gente passou junto... ã.. foi assim uma época bastante difícil, a gente passou fome, morando em barracos de lona na beira do rio assim”²¹⁹. Não é difícil supormos o que representou para essa gente a perspectiva de mudança. Neste sentido, a luta pela terra, no limite, oportunizaria o acesso a melhores condições de vida.

Notadamente a imagem construída do passado, mais precisamente a do período da demarcação, age como uma espécie de marco, a antítese das condições de vida ideais. Essa construção do passado é compartilhada socialmente, e independe da

²¹⁹ VEIGA, J. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

contemporaneidade dos sujeitos aos fatos. Talvez seja seu alcance atemporal, e por suposto social, a principal característica das memórias que se fundam sobre acontecimentos significativos a todo um grupo.

As memórias tecem suas teias de maneira a enredar o indivíduo, ou o que se supõe individual ou pessoal, a um todo social. É como se os eventos a que as memórias se referem, e a forma como os descrevem, estivessem apoiadas em paradigmas que são socialmente convencionados, assim as memórias só podem ser ativas socialmente, e o que, e como, recordamos está diretamente ligado ao grupo a que pertencemos. A respeito da faculdade de nos pormos a recordar de um acontecimento, Halbwachs argumenta que convém termos clareza de que o devemos fazê-lo: “Com a condição de não esquecer que nossos sentimentos e nossos pensamentos mais pessoais buscam sua fonte nos meios e nas circunstâncias sociais definidas”²²⁰.

Marcelo de Oliveira, quinze anos de idade, natural da Terra Indígena Carreteiro, município de Água Santa, Rio Grande do Sul, e morando há dez anos no Toldo Chimbangue, relata-nos acerca do que ouviu sobre o período da Primeira demarcação:

FIGURA 10 – MARCELO DE OLIVEIRA COM MOTO COMUNITÁRIA DO TOLDO CHIMBANGUE²²¹



²²⁰ HALBWACHS, M. Op. Cit. p. 40.

²²¹ SILVA, M. A. Marcelo de Oliveira com moto comunitária do Toldo Chimbangue. Chapecó, 2006. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

Contavam, contavam que... antigamente também eles eram [incompreensível], daí eles contam que foram pra Brasília, iam pra Brasília, eles se comunicavam com outras áreas pra vim, pra vim aqui acompanhar nós na luta pra demarca essa terra. Terra do Toldo Chimbangue.²²²

O excerto acima corrobora a idéia de uma memória essencialmente coletiva que não obedece a tempo ou espaço, pois nosso colaborador, além de não ser contemporâneo ao evento que seu relato descreve, ele também é natural de outra Terra Indígena. Entretanto, as memórias, em face da indelebilidade de seu caráter social, lançam raízes profundas nas pessoas a ponto de elas tomarem assento numa realidade pretérita a qual não vivenciaram. Na fala de Marcelo, o cunho social das memórias se revela quando ele assume a luta dos Kaingáng do Chimbangue da década de 1980 como sendo sua luta: “iam pra Brasília, eles se comunicavam com outras áreas pra vim, pra vim aqui acompanhar nós²²³ na luta pra demarca essa terra”²²⁴.

Nesse caso, as memórias atuam como agente fortalecedor da identidade étnica. As memórias conferem ao indivíduo o sentido de continuidade tanto em relação ao tempo quanto em relação ao grupo, é por meio das memórias que nos apropriamos do passado, essa característica das memórias faz com que um indivíduo se sinta parte de um todo. Conceber um passado dentro de liames comuns, e dele extrair um sentido que, embora não exatamente o mesmo para todos, traz em seu cerne bases que são compartilhadas e que inevitavelmente estreitam laços sociais, laços esses que, no caso dos Kaingáng, já estavam etnicamente postos.

Podemos dizer que o ato de apropriar-se das memórias coletivas e por elas ser envolvido é, sem embargo, um dos fatores que insere o indivíduo a um dado grupo. As memórias erigem um passado comum ao alcance de todos aqueles que compartilham seus significados. Quanto à propriedade das memórias, estabelecerem uma ligação com o passado, tornando-o inteligível aos membros de um dado grupo, Rousso destaca que:

Seu atributo mais imediato é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao ‘tempo que muda’, às rupturas que são o destino de toda vida humana; em suma, ela constitui – eis uma

²²² OLIVEIRA, M. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

²²³ Grifo nosso.

²²⁴ OLIVEIRA, M. Entrevista Cit.

banalidade – um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros.²²⁵

Assim, as memórias contribuem na formação da identidade à medida que elas “conservam” o passado de acordo com as necessidades do presente. Convém lembrar que essa capacidade de estabelecer um passado linear e sem rupturas não o é senão em aparência, pois as memórias são condicionadas pela dinâmica do presente, elas se movem no espaço e no tempo tal qual toda a história da humanidade. Se por vezes não percebemos seu movimento, é porque nele estamos inseridos.

As memórias constroem o passado de forma tal que não enxergamos as mudanças no tempo, e é aí que reside a sensação de continuidade que ela nos transmite, por sua vez, essa continuidade age sobre a identidade do grupo conferindo-lhe ancestralidade. É por meio desses mecanismos, que disfarçam as mudanças inerentes à passagem do tempo, que os grupos continuam a se identificar como tais a despeito do quão diferentes o são em relação ao que eram no passado. É justamente o sentimento de continuidade que Halbwachs considera essencial para a longevidade das identidades, pois lega aos grupos uma história em comum entre seus membros do presente e seus antepassados.

Mas o que chama a atenção, é que, na memória, as similitudes passam entretanto para o primeiro plano. O grupo, no momento em que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo.²²⁶

É neste sentido, visando à continuidade, que a identidade se apropria das memórias para solidificar-se e lançar suas raízes na consciência do grupo. Porém, não basta a construção de uma memória coletiva para que a identidade ali se desenvolva, é necessário algo mais, é preciso que o grupo em questão estabeleça signos que os diferencie dos demais, signos que, por sua vez, também são transitórios, mesmo que sua mobilidade seja camuflada pela dinâmica dos mecanismos das memórias e das identidades. Deste modo, não seria imprudente considerar que o pesquisador que busque compreender os processos das memórias e das identidades com base em traços culturais constantes e imutáveis não o fará senão em referência a um determinado período, a

²²⁵ ROUSSO, H. A memória não é mais o que era. In. FERREIRA, M. M.; AMADO, J. Op. Cit. p. 94 - 95.

²²⁶ HALBWACHS, M. Op. Cit. p. 92.

saber, aquele precisamente circunscrito pelos elementos evidenciados pelo próprio pesquisador.

A identidade, ainda que se manifeste apenas externamente, é endogenamente que é construída, é no interior da organização social do grupo que ela terá seus contornos traçados. Os símbolos distintivos entre identidades diferentes são constantemente “atualizados” por seus membros, igualdade e diferença, nesse caso, não podem ser analisadas como categorias estabelecidas *a priori*, mas como categorias relativas que se orientam segundo as condições históricas a que estão submetidas.

A identidade atua sob a égide do princípio da alteridade, como num jogo de espelho em que nos distinguimos das imagens que não nos representam, assim podemos dizer que sabemos quem somos com base no que não somos. A identidade só encontra razão para existir porque há a necessidade de se fazer assinalar as diferenças, a identidade não sobrevive isoladamente, haja vista que é desnecessário, para não dizer inútil, tentar estabelecer distinção entre iguais. Se temos necessidade de nos identificar como brasileiros, é porque há outras pessoas que não o são, pois não compartilham conosco os mesmos significados e símbolos, e é nesse confronto entre membros e excluídos que a identidade se manifesta²²⁷.

Essa afirmação, a de que a identidade se manifesta na relação entre iguais e diferentes, ganha propriedade à medida que a constatamos inseridas nas falas de nossos colaboradores. A luta pela terra se apresenta como processo em que há um embate direto entre “diferentes”, de um lado, os indígenas e, do outro, os colonos, ou dependendo do caso, empresários rurais. A identidade étnica, nesse caso, é potencializada pelo atrito entre grupos diferentes, contudo, uma questão deve ser observada, qual seja: a da continuidade da luta após a demarcação, uma vez que quando findada a luta, podemos supor que o contato direto se dissipa, não havendo mais aparentemente uma contenda que ponha em evidência projetos diferentes.

Na realidade, o caso das lutas indígenas representa um caso *sui generis*, porque com raríssimas exceções, as relações interétnicas entre indígenas e não-indígenas são constantes²²⁸ e não estão restritas a casos pontuais, elas se registram cotidianamente nas mais variadas situações. Logo, a identidade indígena é permanentemente confrontada, por exemplo, todas as reivindicações das referidas comunidades se dão em uma esfera localizada fora de seu grupo, as lutas indígenas por terra, saúde, educação, entre outros

²²⁷ SILVA, T. T.; HALL, S. WOODWARD, K. Op. Cit. p. 75.

²²⁸ RIBEIRO, D. Op Cit. p. 259-261.

direitos, podem ser entendidas como uma luta para ter resguardado o direito à diferença, e que só ganham corpo na esfera pública nacional.

Percebemos, enquanto conversávamos com o Cacique Idalino, e lhe perguntávamos se os outros indígenas contavam para seus filhos as histórias sobre a demarcação do Toldo Chimbangué, o receio com a continuação da luta após a conquista da terra, ele nos respondeu que: “Olha, eu às vezes ainda acho que muitos não passam. Por quê?... eles acham que o problema tá resolvido”²²⁹. Nesse caso, a importância em se manter presente as histórias sobre a demarcação da terra está condicionada à manutenção da luta. Porém, Fernandes assegura que seus filhos conhecem a história do Chimbangué:

Olha, os meus... rapaziada aqui conhece, conhece porque eu puxo..., é o que eu faço e... até fico bravo com eles quando eles não prestam atenção, porque é uma coisa que não pode esquecer nunca. Porque se eles esquecer um dia... vão acabar perdendo de novo, vão porque eu tenho certeza que vão.²³⁰

Contar as histórias do passado é manter viva a história no presente, dito assim parece uma banalidade, contudo, as experiências vividas pelos mais velhos são percebidas por eles como sendo um elemento importante no sentido de orientar a conduta dos mais novos. Há por parte dos chamados troncos velhos o temor de que nos períodos de relativa tranquilidade, em que aparentemente os embates estejam resolvidos, ocorra uma desmobilização da comunidade. Segundo eles, caso isso aconteça, corre-se o risco de perder o que até então já foi conquistado.

Percebem então a necessidade de conscientizar as novas gerações sobre esse problema, todavia essa nem sempre é uma tarefa fácil, pois parte dos mais novos estudam fora da Terra Indígena, estando eles mais susceptíveis a assumir de forma mais efetiva valores e preocupações de uma outra realidade, a da sociedade envolvente. Não que o restante da comunidade esteja “resguardada” de tais interferências, pois os meios de comunicação, programas de televisão, jornais e rádios, por exemplo, não cessam de veicular valores pretensamente universais que, contudo, não contemplam a realidade indígena, porém, o problema reside no fato de que os que saem da Terra Indígena estão sujeitos a uma carga de preconceito que age diretamente sobre eles.

²²⁹ FERNANDES, I. Entrevista Cit.

²³⁰ Idem.

Para a maior parte desses indígenas assumir outros valores não significa abandonar sua cultura, mais é sim uma estratégia de sobrevivência. Uma forma de minimizar as eventuais hostilidades oriundas das relações interétnicas que se estabelecem com a comunidade do entorno.

Podemos avaliar que manter vivas as histórias do passado possui ao menos duas funções, a primeira delas diz respeito a já referida continuidade da luta, como nos disse Maria Celestina Rodrigues, 74 anos de idade, nascida na Terra Indígena Toldo Pinhal, mas morando no Toldo Chimbanguê no período da luta pela primeira demarcação²³¹: “Eu costumava e costumo até agora, sempre tô falando pra eles, pros netos... porque a gente tem que contar pra eles pra eles saber depois. Com o tempo a gente morre e daí fica eles sabendo como é que luta”²³².

Uma segunda apreensão que podemos fazer acerca da importância de se manter presente as lembranças das lutas passadas concerne ao fortalecimento do sentimento de pertença étnica. Principalmente àqueles indígenas que saem da comunidade para dar continuidade aos seus estudos, o fato de conhecer o passado de seu povo, e mais do que isso, reconhecer nele uma trajetória de bravura, lutas e vitórias, acaba por minar as bases sobre as quais se assentam as discriminações. Dito de outra maneira, conhecer o passado dos Kaingáng é para eles como revestir-se de um tipo de “armadura” que repele as falas ofensivas à cultura indígena.

Cientes do papel que o partilhar as memórias exerce dentro da comunidade, os mais velhos buscam repassar suas experiências aos mais jovens, entretanto, não desconhecem as dificuldades em se estabelecer um diálogo. Lourenço Antunes de Lima, esposo de Dona Maria Celestina, comentou conosco sobre a descrença dos jovens em relação ao que é dito pelos mais velhos.

²³¹ Segundo a própria Dona Maria, ela foi chamada a participar do processo de demarcação da Terra Indígena Toldo Chimbanguê.

²³² RODRIGUES, M. C. ; LIMA, L. A. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

FIGURA 11 – MARIA CELESTINA RODRIGUES E LOURENÇO ANTUNES DE LIMA²³³



Pois é... é importante se eles conhecesse, né..., era muito bom [imcompreensível]... aí eles sabem... porque nós passemos... mas nós contemo às vez, ...eu tô contando, o que eu passei..., que foi feito. [Porque] se é pra contar eu conto, mas os novos não acreditam a gente...: Ih! Capaz de ser mentira pos nós não vimos nada. Então...

Não acreditam, não acreditam... nessa gente velha..., mas é... passou tá contando...

Eu passei, eu enxerguei, o que a gente não passou... não enxergou a gente não precisa conversar, né,... mas os mais novo não acreditam... a maioria não acredita..., é, não acredita..., os novo não acredita..., eles são novo, né...Já é... mudou de tudo jeito..., mudou sim... eh... Deus o livre... de lascar...²³⁴

As mudanças ocorridas dentro da sociedade indígena chocam-se com a linearidade das memórias, o tempo dos acontecimentos supera em velocidade o das transformações da mentalidade²³⁵, esse descompasso entre os tempos acaba por sacudir as bases sobre as quais repousam as tradições. A negação de alguns jovens Kaingáng de sua própria condição é um indício que deve ser levado em conta quando procuramos refletir acerca das relações que se estabelecem entre velhos e jovens. A frase “eles são

²³³ SILVA, M. A. Maria Celestina Rodrigues e Lourenço Antunes de Lima. Chapecó, 2006. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

²³⁴ RODRIGUES, M. C. ; LIMA, L. A LIMA, L. A. Entrevista Cit.

²³⁵ BRAUDEL, F. Op. Cit. p. 44.

novo, né... já é... mudou de tudo jeito...”, dita por Lourenço Antunes, denota o desalinho que por vezes se instaura entre jovens e velhos.

Maria Celestina comenta que há casos em que membros da comunidade rejeitam sua identidade Kaingáng, entretanto, avalia, com certo alívio, que a escola indígena atualmente desempenha uma função importante no que tange à valorização dos aspectos culturais Kaingáng.

Porque tem muita gente dos nossos mesmo que eles não querem ser índio, são índio, mas não querem ser, tem [dessa coisa]
 Não sei, né..., diz que acham feio, né... tá falando no idioma quemem [incompreensível] tem desses nossos assim,...[que] dentro dos alunos que tão estudando agora...
 ... Eu sempre disse pra eles: A gente não pode negar o sangue da gente... tem que morrer naquela, ser o que é, não o que não é...²³⁶

Nossa colaboradora não sabe ao certo quais os motivos que levam alguns indígenas a negarem sua identidade. O fato de ela dizer não conhecer os motivos para tal comportamento nos remeta a uma possibilidade de interpretação, qual seja: a de que a identidade, para Maria Celestina, está tão presente que ela não consegue conceber como alguém poderia viver sem ela.

O caráter inefável da identidade é um medidor interessante de sua força, não conseguir traduzir em palavras o “ser Kaingáng” aponta para uma “naturalização” da identidade, ser Kaingáng é tão natural que não precisa ser explicado, as pessoas simplesmente o são. Não existe um único fator que determine o sentir-se pertencente a um grupo, as possibilidades são tantas que não há como ordená-las hierarquicamente.

O espaço acadêmico ocupado pelas escolas indígenas tem um papel central no que concerne ao pensar a identidade, a escola tem a possibilidade de perceber o natural como processo. Quando um professor discute com seus alunos a trajetória histórica dos Kaingáng, seus aspectos culturais e sociais, ele está contribuindo, mesmo que inconscientemente, para transformar o que era visto como natural em processo histórico.

A identidade é uma questão que aflige os Kaingáng, pois a ela se liga uma série de outros fatores. A continuidade do movimento para reaver suas terras, por exemplo, pode ser auxiliada pelo fato das pessoas nele envolvidas partilharem uma mesma identidade. A luta pela terra não se vale apenas dos fatores identitários propriamente

²³⁶ RODRIGUES, M. C. ; LIMA, L. A. Entrevista Cit.

ditos, outros agentes colaboram na sua manutenção, como é o caso das memórias e das experiências vividas pelos velhos.

O professor Valmor ressalta a necessidade em manter presente na memória as lutas do passado como forma de garantir a continuidade do movimento indígena por seus direitos. Valmor destaca nesse processo o papel dos professores da escola e dos moradores mais velhos, que seriam, por assim dizer, a fonte de um conhecimento valioso.

Acho que a questão da... de retomada das nossas terras, de toda parte, de Norte a Sul do Brasil, ele... os novos, a juventude de hoje precisa saber, né, então onde os mais velhos precisam repassar, porque... a luta continua sempre, né, por exemplo, os líder que tão, que tão lutando hoje, amanhã eles não tão mais, os professores que tão na sala de aula hoje, por exemplo, hoje eu tô numa sala de aula, amanhã eu não estou mais, [existe] outros professores mais novo, e esse professor precisa ter esse conhecimento. Pra repassar, porque isso aqui a escola tem que tomar a frente disso aí, a escola é que tem que repassar pros aluno, mas para a escola repassar para os alunos é preciso que os professores se empenhe a buscar esse conhecimento nas pessoas mais velhas.²³⁷

O que foi possível observar é que alimentar as memórias da luta pela terra contribui primeiramente para a sustentação da própria luta, e posteriormente na manutenção do que foi conquistado por meio da mesma. Neste sentido, a socialização das memórias assegura uma função prática, qual seja, a de defender a terra. É pertinente frisar que as memórias apenas conservam do passado aquilo que está vivo no presente²³⁸, e as questões fundiárias para os Kaingáng ainda hoje se configuram como um problema presente. Por isso as histórias sobre a demarcação do Toldo Chimbangue e toda sua trajetória permeada de dificuldades continuam a ser significativas nos dias atuais.

De um modo geral, percebemos, nas entrevistas que os moradores mais velhos do Chimbangue nos concederam, a preocupação em compartilhar com as novas gerações as histórias da luta pela demarcação, denotando o caráter de continuidade intrínseco às memórias. É concebendo as questões que os afligem no presente como extensão do passado que as experiências anteriores são repassadas aos mais novos, como uma forma de contribuição às atuais lutas.

²³⁷ PAULA, V. V. M. *Entrevista Cit.*

²³⁸ HALBWACHS, M. *Op. Cit.* p. 86.

A preocupação dos mais velhos em transmitir suas experiências passadas também pode ser percebida pelo viés do papel que eles ocupam dentro da sociedade Kaingáng²³⁹, eles são responsáveis por socializar o conhecimento tradicional da cultura indígena. Conforme o professor Valmor V□nhá Mendes de Paula:

Nós índio temos nossos índios velhos, né, nossos troncos, como nossos computadores onde tem toda guardada uma história que nós vamos buscar deles, isso pra nós é importante. Totalmente uma coisa muito... a gente considera muito as pessoas idosas na comunidade por esse motivo, né.²⁴⁰

Tendo em vista a posição que gozam os chamados troncos velhos perante os demais membros da comunidade, e talvez por um auto-entendimento do papel que lhes compete em seus grupos, os mais velhos vêm na tarefa de relatar as lutas passadas, além de uma contribuição efetiva aos novos desafios, uma forma de manter um vínculo característico da cultura Kaingáng, a saber, o da socialização do conhecimento dos velhos.

As mudanças sociais ocorridas dentro da comunidade Kaingáng modificaram o papel dos chamados *troncos velhos*. Eles tiveram parte de seu espaço ocupado pelas escolas, o que não significa dizer que elas tenham substituído os velhos, a quem compete a socialização dos aspectos culturais indígenas, pois como nos informou o professor Valmor, o conhecimento elaborado nas escolas é buscado na sabedoria dos velhos. Apesar de algumas queixas referentes à desvalorização do saber dos velhos em detrimento de um “saber não-indígena”, não encontramos confirmação à tal reclamações nas entrevistas realizadas com os membros mais jovens da comunidade.

A despeito do alcance que venham a ter – e somos levados a crer que ainda surtam o efeito esperado, caso contrário seriam postas de lado como outras práticas o foram no passado – as histórias sobre a luta pela demarcação continuam a fazer parte do repertório das conversas entre velhos e jovens. Principalmente no âmbito doméstico cabe aos *troncos velhos* socializar o passado e a cultura Kaingáng.

Quando perguntamos ao senhor Antônio Kas□n, 60 anos, e que fora em meados dos anos de 1980 Cacique da Terra Indígena Toldo Chimbangue, se os mais novos

²³⁹ NÖTZOLD, A. L. (Org). O ciclo de vida Kaingáng. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004. p.50-54.

²⁴⁰ PAULA, V. V. M. Entrevista Cit.

tinham conhecimento da história de luta pela demarcação do Chimbangue, e se considerava isso importante, ele então nos respondeu:

Mas eu acho importante, que isso aqui é... é o nosso objetivo é esse aqui, nós temos que lutar até... então nós temos que ensinar muito os novo, né, pra mode... depois que os velho morre, ficam os novo sempre lutando pela...pelas vistorias deles, né...²⁴¹

FIGURA 12 – ANTÔNIO KASIN²⁴²



Depois de ter exposto sobre a necessidade da continuidade da luta, e de perceber como componente ativo em seu processo a tomada de conhecimento das experiências, vivenciadas pelos que no passado confrontaram-se com os colonos pela retomada das terras indígenas, Antônio Kasin argumenta que mesmo os que vieram residir no Chimbangue após a demarcação de 1986 sabem a história da luta que se travou naquela época.

Sim, sim.. aqui o que toca de... de índio que veio morar aqui tudo eles ficam sabendo, né, ficam sabendo. Por quê que nós puxemo os... nosso parente tudo pra cá? Pra reforçar mais, né, porque... Essa união nossa ela é... já vem do objetivo da terra mesmo, porque ali a gente

²⁴¹ KASIN, A. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

²⁴² SILVA, M. A. Antônio Kasin. Chapecó, 2006. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

vai conversando com eles ali, quando eles são pequeno, né, eles já vão entendendo como é que tem que ser a união.²⁴³

Partindo das palavras de Antônio Kasin fica, evidente a relação entre o movimento de luta pela terra e a coesão do grupo, podemos dizer que a despeito de todas as amarguras enfrentadas em sua trajetória, a luta traz em seu bojo a solidariedade. É neste sentido que partilhar com todos os membros da comunidade as memórias da luta é tarefa capital, pois faz com que eles se apropriem de um passado comum. É como se as *comunidades afetivas*, descritas por Halbwachs, também funcionassem inversamente, uma vez que se o referido autor as abordou como condição fundamental para que as memórias sobrevivam dentro de nós, no caso que expusemos acima parece que o partilhar das memórias é uma das formas pelas quais as pessoas têm acesso ao grupo.

A esse respeito, diríamos que a dinâmica dessas *comunidades afetivas* é semelhante a uma via de mão-dupla, visto que nossa inclusão em seu interior faz com que as memórias coletivas do grupo permaneçam sempre atuais, por seu turno, o comungar das memórias coletivas pode tornar um indivíduo membro de um grupo. Conceber a configuração das *comunidades afetivas* por esse prisma ajuda a entender o processo de identificação, que nesse caso pode ser abstraído pela preocupação da comunidade do Chimbanguê em transmitir as histórias da retomada das terras aos indígenas que vieram de outras localidades para ali residir. Como expôs Antônio Kasin, “de índio que veio morar aqui tudo eles ficam sabendo, né, ficam sabendo”²⁴⁴.

A relação entre a identidade e a luta pela terra aparece nitidamente nas palavras de Vanisse Domingos, 24 anos e professora de séries iniciais na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó. Em suas palavras, podemos destacar ao menos dois fatores que estão associados ao processo de luta pela retomada de suas terras. O primeiro deles é sobre a organização, iniciar uma luta e levá-la adiante demanda por parte das pessoas nela envolvidas uma conscientização tanto do que se reivindica quanto das próprias condições a que estão submetidos. O segundo ponto que podemos mencionar refere-se a um elemento de cunho mais subjetivo, ou seja, o fortalecimento da auto-estima indígena em meio às vitórias obtidas pelas lutas que travam em favor de seus direitos.

Assim... que se une se une sim, né, quando você, quando todo mundo assim tá junto numa luta que é para o bem de todo mundo, a união

²⁴³ KASIN, A. Entrevista Cit.

²⁴⁴ Idem.

fica sempre bem mais forte, né. Porque quando a gente luta pela terra, a gente não luta pela terra para fulano, pra ciclano, a gente luta pela terra pra comunidade, pra toda comunidade. E a gente repara como isso, a terra não é minha, não é do meu tio, não é do meu vô, né. Quando você tá dentro da comunidade indígena, a terra é para todo mundo. Não é porque ali você plantou que é só teu. Né ... o que tu planta ali hoje, hoje tu planta ali, amanhã pode uma outra pessoa planta naquele lugar onde você plantou. Então assim, e quanto à identidade, acho que assim até pouco tempo atrás, né, assim o povo indígena ficou um pouco assim com medo, ele tinha um pouco de medo assim receio né, de dizer, de ser índio de lutar assim pelas coisas, então ele tinha esse medo, mas assim com o passar do tempo quando assim o povo indígena foi descobrindo que ele foi assim aprendendo, conhecendo os direitos, ele passou a lutar mais e nessa luta nessa busca, né, é que ele aprendeu a se identificar mais como índio, né.²⁴⁵

Logo no início do depoimento da professora Vanisse, pudemos verificar que a importância da terra para a comunidade indígena não reside num sentido comercial, como um bem privado, a terra nesse caso é um bem dos Kaingáng. Lutar pela terra é, antes de um direito, a garantia de condições mais dignas de vida, e a partir do momento que essa consciência é despertada coletivamente.

Talvez o termo mais adequado para que possamos compreender melhor a afirmação da identidade indígena dentro do processo de reivindicação de suas terras seja cidadania. É a partir do momento em que eles passam a se perceber, e serem percebidos pela sociedade não-indígena, como cidadãos, possuidores de direitos constitucionais, é que a luta torna-se possível. É como se a tomada de consciência, por parte dos indígenas, dessa condição de cidadãos fizesse com que emergisse uma “identidade latente”, que sempre esteve presente, porém não encontrava condições adequadas para manifestar-se.

Convém lembrar que a identidade indígena como um todo foi vítima de uma série de atentados objetivos e subjetivos iniciados nos tempos coloniais, como o caso do Diretório Pombalino²⁴⁶, chegando até o século XX, como, por exemplo, as políticas de integração dos indígenas à dita comunhão nacional, nos tempos do SPI²⁴⁷, a proibição da língua materna, além da construção de um ideário em que o indígena era tido como

²⁴⁵ DOMINGOS, V. *Entrevista Cit.*

²⁴⁶ VIEIRA, J. G. *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pelas terras – 1777 – 1980*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003. p. 23.

²⁴⁷ RIBEIRO, D. *Op. Cit.* p. 157.

um entrave ao processo de modernização do Brasil – os reflexos desse ideário ainda são observados nos dias atuais –, acarretando ao longo dos anos uma desvalorização dos elementos vinculados à cultura indígena. Desse corolário de idéias e práticas, o ato de se identificar com indígena significava estar sujeito a se ver envolto por um “mar de preconceitos”.

As palavras da professora Janete da Veiga dão uma dimensão mais apurada dos tipos de entraves encontrados na manutenção da identidade indígena ao longo da história. Nela podemos perceber as dificuldades que se colocam diante da valorização da cultura indígena, e a importância de se superar esses obstáculos.

É importante, né, que eles saibam, que eles conheçam até pra eles continuar respeitando... Que hoje assim a gente vive assim numa situação meio complicada, nesse meio globalizado que a gente tá vivendo, as criança, eles ficam mais preocupado em assim... tipo..., eles têm um pouco de vergonha de praticar assim... coisas da nossa cultura, como língua, a dança, os canto, assim ah... porque com o branco eles já aprendem, eles querem tá dançando funk, querem ta, sabe? Eles querem tá praticando o que os... a cultura dos.. dos não-índio também, né, querem acompanhar, isso pra eles é importante, querem usar brinquinho, querem fazer tatuagem, querem se vestir... do jeito do pessoal de fora, e a gente vem tentando assim conscientizar, não que a gente queira voltar a andar nu, que... né, aquelas coisas assim, mas é importante conhecer danças, cantos, conhecer a nossa história, falar a língua, porque a minha comunidade ela é bastante discriminada, porque assim, nós, nós crescemos no meio dos brancos, meus tios, meus parentes, minha vó, e assim a gente deixou de falar a língua porque. Era por ser discriminada, o pessoal ria, e então, e minha vó também disse pra... que não havia mais necessidade, até porque, de falar muito, porque a gente não acreditava que um dia, ia ter a nossa terra de volta, né. Então ela sempre falava assim pra gente, ficou muita coisa pra trás que... né, muita coisa que a gente esqueceu, outras... né, a tipo a alimentação não tem como a gente praticar hoje, comer aqueles alimentos, porque não existe mais, né, acabou. Mas ainda têm algumas coisas que a gente ainda pode tá... revitalizando, ta recriando..., conhecendo assim... Até junto das outras Terras Indígenas, né, porque a gente deixou de praticar muitas coisas devido ao processo de colonização.²⁴⁸

A professora Janete menciona a fricção cultural entre os valores da sociedade não-indígena e os dos Kaingáng, e a dificuldade em se manter, entre os jovens, alguns traços da cultura indígena frente a essa situação. É uma situação compreensível, pois a imagem geralmente veiculada dos indígenas no Brasil é em via de regra estereotipada,

²⁴⁸ VEIGA, J. Entrevista Cit.

vem marcada sob o estigma do atraso técnico, material e intelectual. Num mundo que enverga com orgulho o estandarte da tecnologia, em que tempo é dinheiro e as relações sociais são cada vez mais assépticas, viver fora desse ritmo é inconcebível, é como opor-se à própria roda da história.

Somos diariamente bombardeados por esses valores, é no mínimo paradoxal que, um mundo que de tão moderno alguns o chamem de pós-moderno, ainda não tenha aprendido a conviver com o diferente, o diferente é exótico, motivo de risos, anedotas jocosas e preconceitos. Dançar com os pés nus sobre a terra mãe, entoar cantos numa língua incompreensível à maioria das pessoas, mas que de sonoridade tão graciosa e leve quase nos escapa aos ouvidos acostumados a sirenes e buzinas, são vistos pela maioria da sociedade não-indígena como símbolos de atraso. Esse tipo de pensamento chega até as aldeias indígenas e, sobretudo entre os jovens que estudam fora da Terra Indígena, e acaba por despertar um sentimento de depreciação da própria cultura.

Janete aponta o conhecimento da própria história Kaingáng como uma alternativa para enfrentar a desvalorização da cultura indígena. Conhecer as mazelas de seu povo, as dificuldades enfrentadas e as conquistas alcançadas, são pontos fundamentais para o fortalecimento do orgulho de se identificar como Kaingáng, pois a história serve como alicerce à identidade dando-lhe substrato. Como nos lembrou a referida professora, não é necessário voltar a andar nu, deixar de usar brincos ou fazer tatuagem, se faz necessário, sim, um trabalho de conscientização em que os traços da cultura Kaingáng sejam valorizados.

Valmor V□nhá Mendes de Paula argumenta a favor da valorização da cultura indígena e também lembra das dificuldades que enfrentaram para preservá-la, dificuldades criadas oficialmente sob a forma de uma política indigenista equivocada.

E é uma coisa que a gente tem que levar muito a sério e pedir pra eles levar a sério, porque... nos últimos tempos aí... devido à implantação das escolas em terras indígenas, a nossa cultura quase que se perdeu totalmente, porque na época o próprio órgão nosso, FUNAI, na época era Serviço de Proteção aos Índios, SPI, ele foi o órgão... cúmplice de uma parte da perda... de nossa cultura. Que, por exemplo, principalmente a nossa língua Kaingáng.

Eu, por exemplo, fui vítima disso aí, eu fui obrigado a parar de falar minha língua materna onde eu morava no Paraná, pra aprender a falar o português. Porque se me pegassem falando no Kaingáng ou eles prendiam meu pai, se pegassem meu pai falando Kaingáng, o Chefe do Posto da época prendia ele, só tinha que falar o português, porque

a intenção da... do Governo na época era integrar as comunidades indígenas à comunhão nacional, né²⁴⁹.

As dificuldades que se colocam diante da manutenção da cultura indígena, como pudemos verificar nos dois depoimentos anteriores, atuam em dois níveis, o primeiro deles situa-se no campo subjetivo, podendo ser expresso, entre outras formas, pelo riso debochado frente à língua Kaingáng, ou pelos preconceitos a que essas populações são submetidas. Esses tipos de obstáculos são caracterizados pela volatilidade de seu teor, dito de outra maneira, não há como identificar uma única raiz geradora e tampouco um recorte temporal que o precise, essas formas de preconceitos atravessam o tempo e o espaço e se fazem sentir com intensidade cotidianamente.

O segundo nível de dificuldade para revitalizar a cultura indígena situa-se no campo institucional, como, por exemplo, a proibição da língua materna indígena. Nesse caso, ao contrário do primeiro tipo apresentado, é fácil precisar sua raiz e tempo de atuação, o que não significa dizer que suas conseqüências são mais brandas, a menos que entendamos a ameaça de prisão como uma forma amena de persuadir as populações indígenas a abandonarem seus valores culturais.

As palavras da professora Janete e do professor Valmor são corroboradas pela fala de Tereza Krien de Oliveira, 40 anos, orientadora dos professores bilíngües da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó. Perguntamos a ela sua opinião acerca da importância do ensino do idioma Kaingáng nas escolas, Tereza então indicou a proibição da língua no passado, e o desrespeito que ainda hoje em alguns casos sofre a cultura indígena.

Muita, bastante, né, preocupação que a gente ainda tá trabalhando com a revitalização, porque até porque já se perdeu bastante é da língua materna, uma vez que nós não era respeitado, né, nós era proibido de falar, ih.. na escola principalmente, até fora ainda, a gente, né, muitas vezes, né, a gente fala daí o pessoal começa rir da gente.²⁵⁰

²⁴⁹ PAULA, V. V. M. Entrevista Cit.

²⁵⁰ OLIVEIRA, T. K. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

FIGURA 13 – TEREZA KRIEN DE OLIVEIRA E ALCEU DE OLIVEIRA KISÉ²⁵¹

Relembrando Fernand Braudel²⁵² e a história de longa duração – Braudel estabeleceu uma classificação sobre o tempo histórico, a história de curta duração, que é o tempo dos acontecimentos, em que as mudanças ocorrem rapidamente, e a história de longa duração, que é aquela que se inscreve na mentalidade das pessoas e que se modifica lentamente – podemos aferir o porquê do ideário construído no passado sobre os povos indígenas, em que eles figuram sob o estigma da indolência e do atraso cultural e material e que persiste até nossos dias. Também nos é possível vislumbrar as cicatrizes deixadas nos povos indígenas por esse entendimento estreito e nada esclarecedor da cultura indígena.

A luta indígena, em todos os seus níveis, encontra sua primeira barreira justamente quando se depara com o preconceito que uma parcela da sociedade não-indígena conserva a seu respeito, superar esse obstáculo é um desafio por vezes doloroso, pois se assumir como indígena é estar sujeito ao riso alheio, como nos relatou Tereza de Oliveira.

Neste sentido, a vitória obtida na demarcação da terra se constitui como um dado importante para o processo de afirmação da identidade indígena, pois ela, além de

²⁵¹ SILVA, M. A. *Tereza Krien de Oliveira e Alceu de Oliveira Kisé*. Chapecó, 2006. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

²⁵² BRAUDEL, F. *Escritos sobre a História*. Col. Debates/História. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 44.

criar condições físicas para o desenvolvimento da cultura – posto que a terra ocupa a base cultural Kaingáng tanto como o lugar mitológico de onde surgiu seu povo, como o lugar onde nascem as plantas medicinais, de onde são derivados seus nomes indígenas, lugar que lhes oferece a caça e pesca – a terra, ou melhor dizendo, sua conquista também incide na valorização da identidade étnica, já que os coloca como povo capaz.

Cabe salientar que a vitória da luta pela terra dos Kaingáng do Toldo Chimbangue pode ser analisada ao menos sob dois aspectos, o primeiro de cunho concreto, uma vez que eles vivem da agricultura e necessitam de terras para plantar e para exercer aspectos fundamentais de sua cultura, matéria-prima para fabricar artesanato, espaço para caça, entre outros. Já o segundo traz uma conotação simbólica, como que uma resposta ao discurso da “incapacidade indígena”²⁵³. Perceber o processo de luta da terra conjugando esses dois prismas nos permite ter uma percepção mais profunda da complexa teia de relações e significados que o processo de luta pela demarcação das terras indígenas engendra.

Não há como estudar a construção das memórias indígenas, quanto à da demarcação de suas terras, e sua ligação com a identidade étnica, se não tivermos claro o papel que a terra desempenha dentro da comunidade. A terra está na base da organização social Kaingáng, e por isso qualquer análise que busque compreendê-los deve observar essa contingência.

A necessidade de demarcar suas terras para a comunidade do Toldo Chimbangue, e acreditamos que essa condição pode ser extensiva às demais Terras Indígenas, pode ser situada em níveis distintos de compreensão, porém todos esses níveis mantêm relação direta entre si, ora se justapondo, ora se sobrepondo. Em virtude da importância da terra se espriar por vários campos da vida social indígena, é que se pode conceber o vigor com que a luta por sua conquista se registra.

Notadamente, uma preocupação recorrente nas falas dos Kaingáng foi a premência em expandir a área para suportar o aumento populacional, que na região Sul do país passou de 30334 indígenas, no ano de 1991, para 84747 em 2000²⁵⁴. Neste sentido, o que se configura como um fator positivo, o aumento da população indígena, passa a representar a urgente preocupação em ampliar as áreas demarcadas.

²⁵³ RIBEIRO, D. Op. Cit. p.148-149.

²⁵⁴ Segundo pesquisa realizada pelo IBGE, a população que se autodeclara indígena no Brasil teve um crescimento de 150% entre os anos de 1990 e 2000.

Não requer muito esforço supor o impacto que essa preocupação apresenta, no caso dos moradores do Toldo Chimbanguê, pois se trata, no limite, de uma questão de sobrevivência, isso sem levar em consideração os fatores culturais que unem os Kaingáng à terra. A professora Vanisse Domingos comenta a necessidade de ampliação da área argumentando que: “Assim, eu, eu, assim eu penso que é necessário para a comunidade indígena porque assim a gente vê que a comunidade indígena cada vez mais ela tá crescendo. E ela precisa de terra, ela precisa da terra pra ela sobreviver.”²⁵⁵

É constante nas falas indígenas a preocupação em se ampliar a área demarcada, Tereza Krein de Oliveira reforça esse argumento situando-o no campo de um direito dos povos indígenas. O fato de compreender a demarcação como um direito revela a adoção de uma postura isonômica frente aos não-indígenas, aspecto esse importante para a auto-identificação.

A demarcação das nossa terras porque é um direito do índio, né, e é bom, né, pra, porque as famílias vem aumentando, né, os filhos estão crescendo, o espaço, né, se torna pequeno, então a gente luta, né, pra nós ganhar mais espaço porque pra, né, pra essas crianças quando crescerem tenham uma boa qualidade de vida, e nós também futuramente termos uma boa qualidade de vida. O que que precisa para se ter uma boa qualidade de vida? Nós precisamos de terra para trabalhar, precisamos de reflorestamento, onde foi tirada bastante madeira.²⁵⁶

Quando o acesso à terra deixa de ser entendido como um ato de benevolência das autoridades oficiais para com os indígenas, e passa a ser percebido como um direito, significa uma mudança na percepção da própria compreensão. Significa fazer-se visível, fazer-se ouvir.

O fato de buscar na terra o meio para garantir a sobrevivência indígena com base na agricultura por si só já bastaria para que ela fosse demarcada, pois passaria a ser entendida como cumprindo sua função social, prevista na Constituição Federal de 1988²⁵⁷. Contudo, prover as condições materiais de vida é apenas um atributo da terra, nas palavras de Alceu de Oliveira, mais conhecido como Kisé²⁵⁸, 37 anos, Vice-Cacique

²⁵⁵ DOMINGOS, V. Entrevista Cit.

²⁵⁶ OLIVEIRA, T. K. Entrevista Cit.

²⁵⁷ Art. 186. A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos: I - aproveitamento racional e adequado; II - utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente; ... IV - exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores.

²⁵⁸ Segundo o próprio Alceu de Oliveira, seu nome indígena, Kisé, significa: “aquele que amarra”.

da Terra Indígena Toldo Chimbangue, a importância da terra ultrapassa sua função material e se espraia pelos campos da cultura indígena.

Porque a demarcação pra nós é... pra gente ter mais terra pros nossos filhos, né, e... pra gente criar um mato, a gente ter as caças, né; tem o Rio Iran que passa ali que a agente preserva ele para gente ter a pesca; pra preservar mais a nossa cultura aqui.²⁵⁹

Vanisse complementa sua fala anterior ressaltando a terra como fundamental à sobrevivência indígena, relatando uma outra percepção que não exclusivamente econômica em relação à terra, e menciona o fato das plantas medicinais. O conhecimento das propriedades terapêuticas das plantas está ligado diretamente à cultura tradicional Kaingáng²⁶⁰.

Mas assim a gente índio, a gente quer terra para viver em cima dela. E assim áa certo que muitas vezes a gente precisa para planta, né, mas assim mas nesse plantá. A gente vê a terra assim a terra para plantá e ter alimento para comer, né. A gente não vê a terra assim como plantá para produzir dinheiro, né, a gente vê a terra como assim você planta pro teu alimento, você tem na terra água para você bebe, você tem na terra remédio pra você curar doença, né, então tu vê tudo isso na terra não simplesmente terra pra plantá, pra plantá pra colhe lucro.²⁶¹

A percepção de Kisé e Vanisse também pode ser notada na exposição feita por Antônio Kas□n, 60 anos. Para ele, ter a terra significa a possibilidade de restabelecer melhores condições de vida, algo mais próximo do que fora no passado em que a mata ainda era abundante.

É... o assunto... o objetivo que a gente tem é de... caçar, pesca..., eu quero deixar bem dito que: aqui o pedaço de terra que nós não ocupar aqui nós vamo deixar criar mata de novo; nas costa de rio e nessas baixadão, né, aqui nós queremos deixar virar matão de novo.²⁶²

²⁵⁹ OLIVEIRA, A. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

²⁶⁰ Para maiores informações sobre a ligação entre as práticas medicinais e a cultura Kaingáng, consultar: DIEHL, E. E.; Escola Nacional de Saúde Pública (Brasil). Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os kaingáng (Terra Indígena Xaçupé, Santa Catarina, Brasil). Rio de Janeiro, 2001. Tese de Doutorado - Fundação Oswaldo Cruz. P.26.

²⁶¹ DOMINGOS, V. Entrevista Cit.

²⁶² KAS□N, A. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

Observa-se que a terra, não obstante seu papel econômico, possui concomitantemente uma função ligada à manutenção da cultura Kaingáng, pois para eles deixar que a mata se restabeleça e que os rios se recuperem não deve ser compreendido apenas como uma preocupação ambiental norteadada pela noção do “politicamente correto”, outrossim, como um caminho que assegure o pleno desenvolvimento de sua cultura, fornecendo-lhes a caça, a pesca, as ervas medicinais e todos os elementos naturais que compõem parte da cultura tradicional Kaingáng.

Antônio Gilmar Ferreira, 33 anos, nascido na Terra Indígena Toldo Pinhal, morando no Chimbangue há 22 anos e há 5 anos trabalhando como Agente de Saneamento dentro da comunidade, estabelece a ligação entre a posse da terra e a manutenção da cultura Kaingáng. Segundo ele:

FIGURA 14 – ANTÔNIO GILMAR FERREIRA²⁶³



Mas acho que a importância.... eu assim, né, o que eu sinto, e acho que todo mundo sente, é que tivesse um pedacinho de terra mesmo pro povo trabalhar, né, em cima da sua cultura, porque não... o povo do jeito que o povo vivia não tinha não tinha como ele reivindicar a sua cultura, não tinha como ele apresentar a sua cultura se ele tava morando em terra de... de colono, né. Então eu acho que a

²⁶³ SILVA, M. A. Antônio Gilmar Ferreira. Chapecó, 2006. Acervo do autor. 1 fotografia, color, 10cm x 15cm.

importância maior... eu acho que para nós é ter, a pesar de ser pouca terra, mas pra nós apresentar uma grande parte da nossa cultura... dá..., mas já de nós viver dessa... da... da grande... tipo na alimentação essas coisa é difícil, né, ainda precisa muito, muito mais terra, mas uma parte da cultura dá pra ser... começado ali, né, a praticar.²⁶⁴

A terra deve ser entendida como a “pedra angular” sobre a qual se assenta a cultura indígena, ela tece junto à cultura uma série de ligações que se encadeiam em um movimento contínuo. Até elementos culturais que aparentemente não estabelecem ligação direta com a terra, como é o caso da língua, estão sim a ela relacionados, uma vez que os nomes indígenas dependem da terra, já que são dos elementos naturais que os mesmos são extraídos. Vimos que a desesperança em ter de volta suas terras fez com que muitos Kaingáng deixassem de ensinar a seus filhos a língua materna.

O valor atribuído pelos indígenas à terra é a chave para compreendermos a relação que se estabelece entre memória e identidade. Memória e identidade dialogam dialeticamente entre si, ambas agem uma sobre a outra numa “via de mão dupla”. Em outras palavras, as memórias reforçam a identidade ao mesmo tempo em que são reforçadas por ela. Porém é a terra, em seu significado mais amplo, que está na base da questão, ela é revestida de um caráter material e cultural.

Destacamos a seguir um fragmento da fala de Tereza Krein de Oliveira, nele podemos identificar elementos significativos à identidade Kaingáng, nossa colaboradora menciona a importância e as dificuldades da luta pela terra, inclusive a prisão de lideranças ocorrida no dia 27 de dezembro de 2006.

Sim, porque eles têm que respeita, né, é como eu disse né, é um direito nosso, a terra sempre foi do índio, né, mas independente do que vem acontecendo também, né... nós hoje pra ganhar um pedacinho de terra nós sofremos bastante. No caso a liderança né, foi.. nove lideranças foram presas, né, por militar, né, e... até agora, né, nosso cacique também tá lá no presídio, mas nem por isso né, nós não temo medo, porque direito é direito, e quem tem que respeita nós é o branco, porque nós tendo feijão e arroz e um temperozinho pra comê nós tamo contente, nós se contenta, ali tá a felicidade pra nós, porque o não-índio pensa só no ter e nós pensamo no ser. E, é uma grande vitória pra nós, o branco quanto mais, o não-índio quanto mais ele tem mais ele quer. Nós não, com o pouquinho que a [gente] tem, nós tendo uma hortinha, um pé de couve, um, um... canteiro de, de... repolho, de batata doce, outro de mandioca, ali tá [contida] a felicidade, então pra nós é... com grande luta sempre nós conseguimos ganhar mais um espaço, e... acho que a nossa luta não

²⁶⁴ FERREIRA, A. G. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva, Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

vai parar por aqui... temo que continuá até porque a nossa área é muito grande, né, mas infelizmente não é respeitada mais, nem por isso nós vamos parar.²⁶⁵

O decorrer da luta pela terra pode ser observado como o momento em que a identidade étnica é potencializada, pois há um choque direto entre indígenas e não-indígenas, ambas as posições estão bem delimitadas. “As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário”²⁶⁶.

A identidade indígena é reforçada pela experiência da luta, as conseqüências dos embates pela retomada de suas terras agem como propulsores em que tanto os acontecimentos positivos, como as vitórias, quanto os negativos, como a prisão do Cacique Idalino Fernandes, são apropriados pela comunidade e convertidos em estímulos à luta. Antônio Gilmar Ferreira condensa em sua fala as lembranças positivas e negativas dos tempos de luta e nos permite perceber o quanto a identidade étnica se nutre das memórias.

É... eu acho que...tenho certeza, né... eu acho que...é... até bastante de.... um orgulho grande até pra mim que... eu fui até... até os 12 anos eu me criei trabalhando só com agricultor, assim a gente nunca... tive essa... depois que a gente entrou na Reserva, começou a lutar pelas terras eu acho que... hoje mais ainda eu me orgulho muito de ter conquistado esse pedaço de terra... e me orgulho também de dizer pra... os povo lá fora que eu sou índio e que eu moro na aldeia, e que nós temos um pedaço de terra aqui que é...nosso mesmo, né. Então o orgulho, acho, maior é... de a gente ser índio mesmo, né, mostrar pra eles que a gente é Kaingáng e tá se... unido... tá unido e cada vez mais unido pra lutar por... vários outros direito que a gente tem.²⁶⁷

As vitórias obtidas pelos movimentos indígenas, em todas as suas esferas de atuação, trazem a reboque uma identidade revigorada, é na luta que eles se percebem como atores de sua própria história e não como meros espectadores. A conquista da terra também permite a instrumentalização da cultura Kaingáng – isto que permite aos indígenas o acesso aos meios naturais sobre os quais se assenta sua cultura material.

Pra nós foi importante porque, assim..., a gente passou a ta cultivando de novo algumas coisas que tinham abandonado, tipo as plantas medicinais, né, a gente teve a oportunidade de ter a nossa própria

²⁶⁵ OLIVEIRA, T. K. Entrevista Cit.

²⁶⁶ BARTH, F. Op. Cit. p.188.

²⁶⁷ FERREIRA, A G. Entrevista Cit.

escola né, a escola, tá junto com as crianças, e olha... as crianças também a gente começou a atender... a língua que tinha esquecido, né, ter a oportunidade de vir um professor pra ta ensinado pra gente de volta..., aprendendo com a família, né... alguma coisa assim que... ajuda bastante, assim, na questão do se identificar como índio, porque hoje o pessoal olha e diz: Ah, vocês é branquinho, ou vocês é clarinho, você não é índio. Mas se você pedir pra gente falar alguma coisa na língua da gente, a gente sabe, né. Então é uma maneira de ta se identificando também.

E na escola quando o pessoal vem visitar, né, a gente... começou..., junto com as crianças a tar recriando as danças, cantos e coisa assim... alimentação tem um pouco, mas o que existe a gente ainda busca e traz pra escola, faz junto com as crianças, eles comem, né, pra eles é... e gostam, né.

Então é uma coisa assim que ajudou bastante a demarcação da terra, porque antes a gente não tinha como, não tinha terra, não tinha uma escola..., porque a escola também... é uma base pra gente ta revitalizando a cultura²⁶⁸.

A posse da terra se traduz na possibilidade de manter alguns traços culturais fundamentais, pois a terra figura como o “centro de gravidade” da cultura Kaingáng, sua importância se irradia por todos os campos da vida social desse grupo. É ela que dá condições objetivas e subjetivas ao desenvolvimento cultural indígena.

Perguntamos a Antônio Gilmar Ferreira se ele contava a seu filhos as histórias sobre as lutas do Toldo Chimbanguê, e o porquê de conversar com seus filhos sobre esses assuntos. Ele nos respondeu que tem duas filhas, uma com nove anos de idade e outra com dois anos.

É com a minha mais grande ela... a gente conversa bastante, né, eu... porque... eu sou um que saio, a gente sai bastante pra fora, né, e sempre reunido com bastante povos indígena, né, a gente participa de todas conferência, desde a local, distrital e agora a nacional, então ela é uma que... eu acho... imagino eu quando ela tiver uns 15 anos aí ela já tá... já tá sabendo tudo que... principalmente o direito... o direito que ela tem uma grande parte ela vai tar sabendo, né, que a gente vai tar passando todo dia.²⁶⁹

Podemos observar que a experiência vivida pelo pai é transmitida às filhas com o objetivo de que elas tomem consciência de seus direitos. Notamos que frequentemente os mais velhos vislumbram no futuro um tempo em que as dificuldades serão amenizadas pela conscientização de seus direitos. É seguramente um contraponto com

²⁶⁸ VEIGA, J. Entrevista Cit.

²⁶⁹ Idem.

tempos idos, em que os povos indígenas não tinham acesso nem conhecimento da legislação que os ampara, assim se viam à margem da cidadania.

Nosso colaborador segue sua fala relacionando o conhecimento dos direitos reservados aos povos indígenas e a continuidade da luta, segundo ele, saber a própria história é essencial para o processo que engendram todas as reivindicações indígenas.

Ah, com certeza, né, até pra eles lutar por vários outros direito que nós temos, eu acho que eles vão ter que aprender, né, se eles não aprender, ou se nós não passar... segurar só pra nós o que nós sabemo, a luta não vai continuar, ela vai parar, né, e eu acho que eles... a gente passando o que a gente sabe, e eles vão também à procura do que... do interesse do povo, eu acho que a luta vai fortalecer cada vez mais, né.²⁷⁰

É importante ressaltar o que já mencionamos acima, é nas lutas que a identidade indígena ganha força. Primeiro, porque, em sua trajetória, identidades distintas são postas em choque evidenciando as diferenças, e depois, porque as conquistas do movimento indígena fazem vir à tona o orgulho em se identificar como indígenas.

Ah, eu acho... eu acho que sim, né, eu vejo assim bastante essa identificação... eu acredito que tem bastante gente... às vezes fica meio, né...sei lá com vergonha de dizer que é índio pela questão do racismo mesmo, né,eu acho que..., por exemplo, se você for querer comprar fiado numa cidade, num lugar ali, tem dono de mercado... coisa...que não te dá fiado por você ser índio, né. Então muitas vez o índio não é o culpado, não é que ele tem vergonha de ser índio, tem vergonha de dizer pra ele não ser barrado de certas coisas, né, que hoje certas coisa se você disser que... que você é índio, você não tem vez, né. Então eu acho que o povo... é a partir dessas lutas, dessas... então... dessas questão de terra e tudo, eu acho que vai ajudar muito eles a se identificar, ele vai perder aquele medo, né, vai perder aquele medo de dizer: ...Não..., eu sou índio e eu tenho o povo lá que me adora e eu me orgulho de ta junto com o meu povo. É isso...²⁷¹

Nesse processo de ativar a identidade indígena, as memórias são utilizadas para motivar a luta, como se encampar a luta de seus antepassados e levá-la adiante redimisse as mazelas e dificuldades que seus predecessores enfrentaram. Lutam hoje para dar continuidade às conquistas passadas, e na luta, independentemente dos resultados finais, a identidade étnica é construída,

²⁷⁰ FERREIRA, A. G. Entrevista Cit.

²⁷¹ Idem.

Ah, com certeza, né, porque eu acho que todo que esses mais velho passaram pra nós que hoje eles não... se não fosse... esse mais velho não tivesse passado a... as informação pra nós como era mais no passado ali, eu acho que a nossa identidade que não... Tava fraca, né, não tinha identidade nenhuma. Então eu acho que... é por causo deles que nós conseguimos esse pedaço de terra, né, então eu acho que se eles não tivessem passado pra nós tinha se terminado, tinha parado. Então foi um povo, esses mais velho foi um povo, que quiseram ver o melhor pro seu povo, né, eu acho que se eles não tivesse passo nada pra nós como é que foi o sofrimento deles no passado, como é que foi antes sem terra, eu acho que nada... nada ia faze nós lutar por um pedaço de terra, né, então daí nossa identidade tava zerada. Então é eles passaram pra nós, nos passamo pros outro e vai fortalecendo nossa identidade, né, cada vez mais.²⁷²

As memórias trazem à baila experiências passadas, manter presente o passado por meio das memórias é manter acesa a chama da identidade. Cientes dessa condição é que os Kaingáng do Toldo Chimbangue apelam às suas memórias. A história, como processo, é cheia de rupturas e descontinuidade, porém a história expressa nas memórias é “confortável” a seus portadores, uma vez que se trata de uma construção feita acerca de acontecimentos passados, desse modo os fatos retratados pelas memórias passam por um tipo de tratamento a fim de que se tornem convenientemente seguros²⁷³.

Há uma linha muito tênue que separa o presente do passado, ambos estão no limiar de um mesmo tempo. O presente é absorvido pelo passado numa velocidade impressionante, a luta de hoje logo comporá o cabedal de que as memórias disporão. Se a identidade apela à memória para lhe dar vigor, e as memórias não cessam de alargar seu “acervo”, podemos extrair dessa relação que memória e identidade estão inevitavelmente em constante modificação.

Infelizmente, não obstante todo o potencial da História Oral, no percurso do registro magnético da voz à sua posterior transcrição ao meio impresso, parte da carga emotiva dos depoimentos é sumariamente tragada pela rigidez da grafia – diríamos que seria necessário para o processo de transcrição um poeta, daqueles que com maestria conseguem povoar com sentimentos a aridez de uma folha de papel – pois percebíamos no momento em que realizávamos as entrevistas o orgulho de nossos colaboradores ao nos relatar suas histórias.

Na maioria dos casos, falar do seu passado, ou melhor dizendo, perceber que ele desperta interesse em outras pessoas faz com que o entrevistado se sinta prestigiado,

²⁷² FERREIRA, A. G. *Entrevista Cit.*

²⁷³ MEIHY, J. C. S. B. *Op. Cit.* p. 50.

isso pode a primeira vista nos parecer pouco relevante ou trivial, entretanto, ao se tratar de um grupo de pessoas frequentemente ignoradas, esse fato assume um outro contorno. Se à identidade indígena durante anos foi imputada a pecha de retrógrados, ignorantes, indolentes e uma infinidade de outros adjetivos pejorativos, e agora eles são tomados como agentes históricos, acaba por reforçar a auto-estima do grupo e por extensão sua identidade.

À medida que se desenrolavam as entrevistas com os Kaingáng, o que nos chamou a atenção, em suas falas, foi que ao recordarem o passado, não o faziam na qualidade de vítimas, mesmo tendo eles plena consciência do quão foram marginalizados ao logo da história, percebiam, sim, as dificuldades do passado como obstáculos que foram superados pelos méritos de um povo guerreiro. Foi fascinante observar como essa gente sofrida não se deixa amedrontar pelas adversidades, buscam forças para continuar sua luta onde outros provavelmente sucumbiriam.

Pesquisar a luta desses Kaingáng por suas terras é adentrar em um mundo surpreendentemente complexo, é sentir pulsar as veias da história, é ver estampado no rosto daqueles que decidiram assumir as rédeas da própria vida o orgulho de um povo. Lutar por terra é reivindicar o direito a ser diferente, é se fazer visível numa sociedade que por vezes procura os invisibilizar.

Sem embargo, a luta pela terra é a luta por identidade, processo esse em que as memórias são elementos presentes, tamanha é a comunhão desses fatores que não há como distinguir de maneira estanque terra, identidade e memória. Seria pouco proveitoso estabelecer uma hierarquia entre eles ou mesmo buscar saber qual desses tópicos está na gênese do movimento indígena.

Devemos, sim, percebê-los como forças que agem concomitantemente, e se por vezes observamos com maior nitidez o contorno de um em detrimento dos outros, é porque o contexto em que se manifestam, ou o enfoque que encerramos à nossa pesquisa, assim o favorece. Por exemplo, se a ênfase é posta na sobrevivência física dos indígenas, talvez a terra como meio de produção ocupe o centro das atenções, porém, se colocamos o problema da sobrevivência indígena como povo diferenciado, são as questões relativas à identidade e a memória que ocupam o palco principal.

Contudo, tendo em vista a complexidade que concerne ao assunto, é quando tomamos terra, identidade e memória como faces distintas, mas de uma mesma questão, que conseguiremos tratá-las com a profundidade que essas temáticas exigem. Aqueles que se enveredaram pelos campos das pesquisas na temática indígena sabem disso, os

temas se imbricam, se complementam, se aproximam e se distanciam num movimento contínuo. Apresentam-se, pois com as metades exógamas dos Kaingáng – Kamé e Kairu – que se completam quando postas em contato, dando assim uma idéia do todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta pesquisa, foram observadas algumas questões quais gostaríamos de tecer considerações em dois níveis. O primeiro deles diz respeito à metodologia empregada na realização deste trabalho, em que destacamos a contribuição do instrumental da História Oral. Já o segundo nível trata-se dos resultados propriamente ditos de nosso trabalho.

Durante o desenvolvimento de nosso estudo, ficou-nos patente o alcance da História Oral, diríamos até que sem ela não seríamos capazes de levar adiante sua execução. Detectar o que da luta pela terra ficou, e como ficou registrada na memória desses Kaingáng, foi uma tarefa em que a História Oral serviu-nos como guia. Foi por meio dela que produzimos nossas fontes que vieram a confirmar, ou mesmo refutar, nosso entendimento inicial, além de nos sugerir outras questões que não havíamos percebido logo de início.

Seu uso permite a criação de um tipo de fonte histórica ímpar, capaz de lançar luzes sobre o que há de descontínuo na história, mostrando as diversas faces que um único acontecimento pode assumir perante um dado grupo. Seu formato pode realizar um profundo escrutínio de questões que outros tipos de fontes abordam de maneira superficial, trazendo à tona informações contidas nas memórias dos entrevistados.

A História Oral “pinta seu quadro carregando nas tintas” do impacto do movimento inerente a toda história, pois torna explícita a influência do contexto em que estão submetidos os entrevistados. Acontecimentos passados e presentes imprimem sua marca nos relatos, permitindo aos depoentes reinterpretar a própria história. Podemos dizer que a História Oral é a ferramenta que nos permite, conhecer além do acesso às memórias coletivas de um grupo, a maneira como os acontecimentos passados são “sedimentados” nas lembranças das pessoas, memórias essas que ganham forma no ato de recordar o passado.

Referente aos resultados atingidos por nosso estudo, pudemos observar que a luta pela terra assume um caráter vital dentro da comunidade do Toldo Chimbanguê, primeiramente porque a experiência partilhada no decorrer de seu processo estreita os laços de solidariedade entre os membros do grupo, dito de outra forma, a organização necessária para levar adiante a luta exige por si só que as pessoas nela envolvidas tenham um contato mais próximo, discutindo e construindo em conjunto uma “agenda social”.

Outro ponto que deve ser destacado é o papel que a terra ocupa dentro da cultura Kaingáng, pois ela é um dos esteios sobre os quais se assentam as tradições desse povo. Não obstante as feições culturais inerentes à terra, ela ainda desempenha uma função econômica, posto que a maioria dos moradores do Toldo Chimbanguê vivem, quase que exclusivamente, da agricultura. A bem da verdade, essas duas funções da terra, cultural e econômica, são exercidas simultaneamente.

Quando um Kaingáng nos diz que a faixa de terra que for usada em suas roças ele vai deixar que ali a mata se restabeleça novamente, não denota, necessariamente de sua parte, uma preocupação ecológica dentro dos princípios do “politicamente correto”, mas sim a intenção de assegurar elementos que são capitais para a cultura Kaingáng, tais como a caça, a pesca e a matéria-prima para a confecção de seus artesanatos.

Terra e identidade estão intrinsecamente ligadas, a cultura Kaingáng tem sua raiz fincada no solo onde nasceram seus antepassados. Objetivamente a identidade é elemento importante na luta pela conquista da terra e em sua posterior manutenção, pois se identificar como indígena é uma condição necessária para que as terras em que vivem continuem sendo terras indígenas.

Sendo assim, a identidade ocupa uma dupla função, a primeira delas é a de agir como fomentadora da luta, ou seja, luta-se por terra para assegurar o direito a uma identidade diferenciada. A segunda diz respeito à sustentação da identidade com o intuito de garantir o direito à terra. Dentro dessa perspectiva, podemos dizer que a identidade possui um objetivo legal, no tocante ao assegurar suas terras, bem como todos os direitos constitucionais reservados aos povos indígenas. E uma outra função no campo cultural, como povo portador de características e necessidades distintas.

De um modo geral, as questões fundiárias no Brasil representam uma luta política, no caso indígena não é diferente, pois, tendo em vista os significados assumidos pela terra na cultura Kaingáng, a sua conquista significa a possibilidade de melhores condições de vida e de continuar se identificando como povo diferenciado. A face política da luta pela terra se deixa revelar tanto no momento em que os indígenas reivindicam o direito a serem diferentes, mantendo suas tradições e hábitos, quanto nas conseqüências que tão vividamente sentem ao porem em marcha seus objetivos.

A atual luta pela demarcação das terras do Chimbanguê continua a deixar suas marcas na memória de seus moradores, são cicatrizes profundas que este povo envergará durante anos. A prisão do Cacique Idalino Fernandes, em 2005, notadamente

uma liderança dentro da comunidade, pode ser tida como um indicativo que denota a dimensão alcançada da luta pela terra.

Durante algumas conversas que mantivemos com os Kaingáng, e que não foram registradas por nosso gravador, eles nos relataram que a prisão do Cacique, no dia 27 de dezembro de 2005, se tratava de um ato político que visava desmobilizar o movimento indígena, mas que não surtiria efeito algum, já que toda a comunidade está unida em torno de ter resguardado seus direitos. O fato da luta indígena não perder força, apesar de todo tipo de obstáculos que encontram em seu caminho, é, sem dúvida, um elemento que demonstra o vigor de uma luta que tem como força motriz, em última análise, a defesa da identidade étnica.

Por inúmeras vezes ouvimos dos Kaingáng que a luta pela terra continuará, posto que é uma luta cujos benefícios serão sentidos sobretudo pelas novas gerações, que, segundo eles, não precisarão sofrer o que seus pais sofreram no passado. Pudemos perceber que a grande preocupação desses indígenas são com os jovens, por isso o empenho dos professores na educação indígena, dos mais velhos em compartilhar suas memórias e ensinar os valores da cultura Kaingáng, e de toda a comunidade em garantir melhores condições de vida no futuro.

A esperança dessa gente vem ao encontro da idéia que tentamos defender ao longo de nosso trabalho, quando mencionamos que as experiências, sejam elas vinculadas ao sofrimento, às perdas ou às conquistas decorrentes do processo de luta pela terra, recente ou passada, reforçam o sentimento de identidade Kaingáng. Uma identidade dinâmica que se transforma cotidianamente, que se adequa às vicissitudes de seu tempo.

Lutar é um verbo que historicamente figura no horizonte desses Kaingáng, foi assim desde a formação do Toldo Chimbangué na segunda metade século XIX, na primeira demarcação da área em meados dos anos de 1980 e atualmente na luta pela conquista do restante de suas terras. Talvez seja essa trajetória de lutas que tenha feito com que os Kaingáng estreitassem ainda mais seus laços de solidariedade, pois assim a tarefa de seguir defendendo sua cultura torna-se mais amena.

Em face do que foi exposto até o presente momento, é impossível negar que a luta pela terra não seja igualmente por uma identidade, a sobrevivência Kaingáng, em seu sentido mais amplo, depende da terra. O ardor de sua defesa é justificado por essa condição, sabemos que isso pode ferir determinados ouvidos, mas as evidências que encontramos apontam para uma realidade em que ainda se luta por identidade.

Os resultados deste estudo serviram para identificar a tenacidade da identidade indígena e a importância das memórias nesse processo de identificação. As memórias são apropriadas pelo grupo de maneira que sirvam como “combustível” à luta, conhecer a trajetória de seus antepassados por meio de suas memórias coletivas, no caso desses Kaingáng, é entrar em contato com uma história permeada de conquistas.

Finalizamos nosso trabalho com a convicção de que a identidade, mesmo em tempos em que tudo parece ser relativo, continua a exigir seu espaço, essa afirmação ganha substância quando percebemos o modo arraigado como os Kaingáng lutam por suas terras. É a defesa de sua identidade, de sua cultura que faz com que esses indígenas suportem sem esmorecer prisões, agressões físicas e morais na luta por seus direitos, direito a viver como povo diferenciado.

A pujança com que se apresenta a identidade étnica indígena revela uma dinâmica extraordinária, a etnicidade não cessa de se renovar, não importa o quão adversa seja a realidade concreta a que esteja submetida. A força da identidade Kaingáng nos fez lembrar o poema *da vez primeira*, escrito por Mário Quintana:

Da vez primeira em que me assassinaram
Perdi um jeito de sorrir que eu tinha...
Depois, de cada vez que me mataram,
Foram levando qualquer coisa minha...

Não há dúvidas de que ao longo da história a cada “assassinato” algo foi tragado da cultura indígena, porém nem a mais infame das agressões foi capaz de ceifar a identidade desse povo, suas memórias, e o orgulho que delas transborda quando eles compartilham conosco suas experiências, assinalam que o nem cinco séculos de violências conseguiram apagar. Não importa o que tenha sido “levado a cada assassinato”, a língua ou os rituais, definitivamente não importa, pois a identidade extrai do cotidiano, das experiências e das memórias, a matéria que assegura sua continuidade, dessa forma, a identidade é imortal, ela renasce a cada rearranjo das relações sociais, a cada luta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES

AMADO, W. T. A Igreja e a questão agrária no Centro-oeste do Brasil: 1950 – 1968. Goiânia: Editora UCG, 1996.

AUED, B. W. A vitória dos vencidos: Partido Comunista Brasileiro - PCB - e Ligas Camponesas 1955-64. Florianópolis: Editora da UFSC, 1986.

BALDUS, H. Ensaio de etnologia brasileira. 2 ed. São Paulo: Nacional, 1979.

BALDUS, H. Ensaio de etnologia. 2º ed. São Paulo: Nacional, 1979. Apud. ZWETSCH, R. E. Kaingáng: os limites do desenvolvimento. In. LEITE, A. G. O. (Org.). Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

BARTH, F. Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Bergen Oslo: Universitetsforlaget, 1969. In. POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BARTH, F. Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Boston: Little Brown & Co, 1969. p. 10 – 11. Apud. OLIVEIRA, R. C. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

BOFF, L; BOFF, C. Da libertação: o sentimento teológico das libertações sócio-históricas. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BRAUDEL, F. Escritos sobre a História. Col. Debates/História. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BURKE, P. Testemunha ocular: história e imagem. Bauru: EDUSC, 2004.

CASTELLS, M. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. II, O Poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CERTEAU, M. A operação histórica. In. LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs). História: novos problemas. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

CNBB. Documento de Urgência de Bispos e Missionários. Y-Juca Pirama: O Índio, aquele que deve morrer. CNBB, 25 de dezembro de 1973.

CORRÊA, R. L. Territorialidade e corporação: um exemplo. In. SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. Território, globalização e fragmentação. 2 ed. Editora HUNCITEC: São Paulo, 1993.

COSTA, L. Um cambalacho político: a verdade sobre o “acordo” de limites Paraná – Santa Catarina. Florianópolis: Lunardelli, 1987.

CUNHA, M.C. Legislação indigenista no século XIX. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. Política indigenista no século XIX. In. CUNHA, M.C. (Org.) História dos índios no Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras 1992.

D'ANGELIS, W. R. Toldo Chimbanguê: história e luta Kaingáng em Santa Catarina. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI – Regional Sul, 1984.

D'ANGELIS, W. R.; VEIGA, J. Em que crêem os Kaingáng? Religião, dominação e identidade. In LEITE, A. g. O. (Org.) Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

DIEHL, E. E.; Escola Nacional de Saúde Pública (Brasil). Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os kaingáng (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil). Rio de Janeiro, 2001. Tese de Doutorado - Fundação Oswaldo Cruz.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FERNANDES, R. C. Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 1998.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HALL, S. Quem precisa de identidade?. In. SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K.

HECK, E.; D'ANGELIS, W. R. A ação indigenista do CIMI. In. Anais do Museu de Antropologia da UFSC – 1979/1982.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IBGE, Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000.

ILLA, J. N. Serra do Erechim: tempos heróicos. Erechim: Gráfica Carraro, 1983. p. 70. Apud. D'ANGELIS, W. R. Toldo Chimbanguê: história e luta Kaingáng em Santa Catarina. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI – Regional Sul, 1984.

LABURTHE-TOLRA, P.; WARNIER, J. Etnologia – antropologia. Petrópolis: Vozes, 1997.

LE GOFF, J. História e memória. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. 5 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MABILDE, P. F. A. B. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866. São Paulo: Ibrasa; Brasília INL/ Fundação Pró-Memória, 1983. Apud. PREZIA, B. O colaboracionismo Kaingáng: dos conflitos intertribais à integração à sociedade brasileira do século XIX. In. LEITE, A. G. O. (Org.). Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

MACHADO, P. P. Lideranças do contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916). Campinas: UNICAMP, 2000

MAFFESOLI, M. Atransfiguração do político: a tribalização do mundo. 3 ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

MANÇANO, B. F. A formação do MST no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARTINS, J. S. Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: HUCITEC, 1989.

MARTINS, J. S. Não há terra para se plantar nesse verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MEIHY, J. C. S. B. Manual de História Oral. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MICHELAT, G. Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia. In. THIOLENT, M. Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. Col. Teoria e História. 5ed. Polis: São Paulo, 1987.

MOTA, L. T. et al. Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingáng. Londrina: Eduel, 2004.

_____. Os índios Kaingáng e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século XIX. In. MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Orgs.) Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL, 2000.

NACKE, A.; BLOEMER, N. Revisitando o Toldo Chimbanguê. Trabalho apresentado na IV Reunião Regional da ABA-Sul. Florianópolis, 10 a13 de novembro de 1993.

NIMUENDAJÚ, C.; GONÇALVEZ, M. A. Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

NÖTZOLD, A. L. (Org). O ciclo de vida Kaingáng. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

NÖTZOLD, A. L. V. Nosso vizinho Kaingáng. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

NÖTZOLD, A. L.; VIEIRA, E. E. A ocupação do espaço. In.: KLUG, J.; DIRKSEN, V. (Orgs.) Rio do Sul: uma história. Florianópolis: UFSC, 2000.

OLIVEIRA, R. C. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

PIAZZA, W. F. A colonização de Santa Catarina. Florianópolis: Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul, 1982.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. In. Estudos históricos. Vol. 2, nº 3. Rio de Janeiro: FGV, 1989.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética na História Oral. In. Projeto História: Revista de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São: Editora da PUC_SP, nº 15, abril de 1997.

POUTIGNAT, F. ; STREIFF-FEBART, J. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRADO JÚNIOR, C. História Econômica do Brasil. 17 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1974.

PREZIA, B. O colaboracionismo Kaingáng: dos conflitos intertribais à integração à sociedade brasileira do século XIX. In. LEITE, A. G. O. (Org.). Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

RIBEIRO, D. O índio e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROUSSO, H. A memória não é mais o que era. In. FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Orgs.) Usos e abusos da história oral. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SANTOS, S. C. dos. O homem índio sobrevivente do sul. (s.l.): Garatuja, 1978.

SILVA, J. G.. A modernização dolorosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

SILVA, L. O. Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SILVA, M. A. O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFMS, 2005.

SILVA, M. A. A Voz da Terra: aproximações e afastamentos entre a legislação indigenista e os anseios indígenas”. Trabalho de Conclusão de Curso de História. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2003.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In. SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K.

STRAPAZZOM, J. P. E o verbo se fez terra: movimento dos trabalhadores rurais sem terra (SC) 1980 – 1990. Chapecó: Grifos. 1997.

SWIFT, J. Viagens de Gulliver. Globo: Rio de Janeiro, 1987.

THOMPSON, E. P. A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMSON, A. Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. In . Projeto História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC-SP. N° 15. Editora da PUC: São Paulo, 1997.

THOMSON, A.; FRISCH, M.; HAMILTON, P. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In. FERREIRA, M., M.; AMADO, J. (Orgs.) Usos e abusos da história oral. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

VEIGA, J. Aspectos da organização social entre os Kaingáng do Xaçupé. In LEITE, A. g. O. (Org.) Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

VIEIRA, E. E. Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2004.

VIEIRA, J. G. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pelas terras – 1777 – 1980. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In. SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

ZWETSCH, R. E. Kaingáng: os limites do desenvolvimento. In. LEITE, A. g. O. (Org.) Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

ENTREVISTAS

BATISTA, J. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 13,11 minutos. Chapecó, 16 de abril de 2003.

D'ANGELIS, W. R. Entrevista concedida a Hilda Beatriz Dimitrok. 16 de setembro de 1997. Acervo do CEOM, Pasta 3 H051.

DOMINGOS, V. F. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 15: 20 minutos. Chapecó, dia 6 de fevereiro de 2006.

FERNANDES, G; FERNANDES V. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 33,18 minutos. Chapecó, 2003.

FERNANDES, I. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 59,20 minutos. Chapecó, dia 15 de abril de 2003.

FERNANDES, I. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 58,22 minutos. Chapecó, 24 de novembro de 2004.

FERREIRA, A. G. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva, 1 fita K7 13,12 minutos. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

KASIN, A. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 15,45 minutos. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

OLIVEIRA, A. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

OLIVEIRA, M. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 10,10 minutos. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

OLIVEIRA, T. K. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fitas K7 23,21 minutos. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

PAULA, V. V. M. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

RODRIGUES, M. C. ; LIMA, L. A. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 19,26 minutos. Chapecó, 7 de fevereiro de 2006.

VEIGA, J. Entrevista concedida a Marcos Antônio da Silva. 1 fita K7 11,33 minutos. Chapecó, 6 de fevereiro de 2006.

JORNAIS

Colonos de Sede Trentin armam emboscada contra membro do CIMI. Diário da Manhã, Chapecó, 18 out.1984. Arquivo do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina, CEOM.

DOCUMENTOS

ESCRITURA PÚBLICA DE COMPRA E VENDA, Livro de notas da comarca de Chapecó, nº 21 folha 20 e verso, no ano de 1948.

PÁGINAS DA INTERNET

BRASIL. Lei 4.504, de 30 de novembro de 1964. Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.soleis.adv.br/estatutodaterra.htm>> acessado em: junho de 2006.

IBGE. Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Disponível em: <http://www.ibge.com.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/indigenas.pdf> Acesso em: 13 de dez. 2005.

LAGE, J. População indígena cresceu 150% na década de 90. Folha On Line, 13 de dezembro de 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/foha/brasil/ult96u74571.shtml>> Acesso em: 15 de dez. 2005.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

AMADO, W. T. A Igreja e a questão agrária no centro-oeste do Brasil: 1950 – 1968. Goiânia: Editora UCG, 1996.

ANAIS DO MUSEU DE ANTROPOLOGIA DA UFSC. 1979/1982. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, dezembro 1982, ano XI-XIV, n°. 12,13, 14 e 15, 1983.

ANAIS DO XX SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA. História: fronteiras. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP/ANPUH, 1999.

AUED, B. W. A vitória dos vencidos: Partido Comunista Brasileiro - PCB - e Ligas Camponesas 1955-64. Florianópolis: Editora da UFSC, 1986.

BALDUS, H. Ensaio de etnologia brasileira. 2 ed. São Paulo: Nacional, 1979.

BLOCH, M. Introdução à história. 4 ed. [s.l.]: Publicações Europa-América, [s.d.].

BOFF, L; BOFF, C. Da libertação: o sentimento teológico das libertações sócio-históricas. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOSI, E. O tempo vivo das memórias: ensaios de psicologia social. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 5 outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 2000.

BRAUDEL, F. Escritos sobre a História. Col. Debates/História. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRESCIANI, S.; NAXARA, M. Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: UNICAMP, 2001.

BURKE, P. Testemunha ocular: história e imagem. Bauru: EDUSC, 2004.

BURKE, P. A escrita da história: novas perspectivas. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1992.

CASTELLS, M. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. II, O Poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CUNHA, M.C. Legislação indigenista no século XIX. São Paulo: Edusp, 1992.

CUNHA, M.C. Política indigenista no século XIX. In. CUNHA, M.C. (Org.) História dos índios no Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras 1992.

D'ANGELIS, W. R. Toldo Chimbanguê: história e luta Kaingáng em Santa Catarina. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI – Regional Sul, 1984.

DIEHL, E. E.; Escola Nacional de Saúde Pública (Brasil). Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os kaingáng (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil). Rio de Janeiro, 2001. Tese de Doutorado - Fundação Oswaldo Cruz.

ELIAS, N. ; SCOTSON, J. L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ESTUDOS HISTÓRICOS. Centro de Pesquisa e Documentação da História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro: Edições Vértice, v. 2, n.º.3, 1989.

FELIX, L. O. História e memória: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: EDIUPF, 1998.

FERREIRA, M., M.; AMADO, J. (Orgs.) Usos e abusos da história oral. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FLEURI, R. M. (Org.); SCHERER-WARREN, I.; FALTERI, P.; et.al. Intercultura e movimentos sociais. Florianópolis: Mover/NUP, 1998.

GRUPIONI, L. D. B (Org.) Quem são, quantos são e onde estão os povos indígenas e suas escolas no Brasil: programa parâmetros em ação de educação escolar indígena. Ministério da Educação, Secretaria de educação Fundamental: Brasília, 2002.

GRUZINSKI, S. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KLUG, J.; DIRKSEN, V. (Orgs.) Rio do Sul: uma história. Florianópolis: UFSC, 2000.

KOSSOY, B. Fotografia e história. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LABURTHE-TOLRA, P.; WARNIER, J. Etnologia – antropologia. Petrópolis: Vozes, 1997.

LE GOFF, J. História e memória. Campinas: Editora UNICAMP. 2003.

LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs.) História: novos problemas. 2 ed Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

LEITE, A. G. O. (Org.) Kaingáng: confrontação cultural e identidade étnica. Piracicaba: Unimep, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. 5 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LOPES, P. M.; BASTOS, L. C. (Orgs.). Identidades: recortes multi e interdisciplinares. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

MABILDE, P. F. A. B. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul: 1836-1866. São Paulo: Ibrasa; Brasília INL/ Fundação Pró-Memória, 1983.

MAFFESOLI, M. Atransfiguração do político: a tribalização do mundo. 3 ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

MANÇANO, B. F. A formação do MST no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARCON, T. Historia e cultura Kaingáng no Sul do Brasil. Passo Fundo: Gráfica Editora UPF, 1994.

MARTINS, J. S. Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: HUCITEC, 1989.

MEIHY, J. C. S. B. Manual de História Oral. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MOISÉS, J. A.; SOUZA LIMA, L. G.; EVERS, T. et al. Alternativas populares da democracia: Brasil anos 80. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

MOTA, L. T. (Org.). As cidades e os povos indígenas: mitologias e visoes. Maringa: EDUEM, 2000.

MOTA, L. T. As colônias indígenas no Paraná provincial. Curitiba: Aos Quatro ventos, 2000.

MOTA, L. T. et al. Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingáng. Londrina: Eduel, 2004.

_____. As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingáng no Paraná (1769 – 1924). Maringá: EDUEM, 1994.

NACKE, A. ; BLOEMER, N. Revisitando o Toldo Chimbangue. Trabalho apresentado na IV Reunião Regional da ABA-Sul. Florianópolis, 10 a13 de novembro de 1993.

NIMUENDAJÚ, C.; GONÇALVEZ, M. A. Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

NÖTZOLD, A. L. (Org). O ciclo de vida Kaingáng. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

NÖTZOLD, A. L. V. Nosso vizinho Kaingáng. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

OLIVEIRA, J. P. (Org.). Indigenismo e territorialização: poderes, rotina e saberes coloniais do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

OLIVEIRA, R. C. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

POUTIGNAT, F. ; STREIFF-FEBART, J. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRADO JÚNIOR, C. História Econômica do Brasil.17 ed .São Paulo: Editora Brasiliense, 1974.

PROJETO HISTÓRIA. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. Ética e História Oral. São Paulo: EDUC, N°. 15, abril de 1997.

RIBEIRO, D. O índio e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. Território globalização e fragmentação. 2 ed. Editora HUNCITEC: São Paulo, 1993.

SANTOS, S. C. Os povos indígenas e a constituinte. Florianópolis: Ed. da UFSC/Movimento, 1989.

_____. O índio perante o direito: ensaios. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982.

_____. Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia kaingang. 1979

_____. O homem índio sobrevivente do sul. (s.l.): Garatuja. 1978.

_____. A integração do índio na sociedade regional: fundação dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: Editora da UFSC, 1970.

SILVA, J. G.. A modernização dolorosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

SILVA, L. O. Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SILVA, M. A. A voz da terra: aproximação e distanciamento entre a política indigenista e os anseios indígenas. Trabalho de Conclusão de Curso em História. Florianópolis: UFSC, 2003.

SILVA, M. A. O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001. Dissertação de Mestrado em História. Dourado: UFMS, 2005.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In. . SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

STRAPAZZOM, J. P. E o verbo se fez terra: movimento dos trabalhadores rurais sem terra (SC) 1980 – 1990. Chapecó: Grifos, 1997.

SWIFT, J. Viagens de Gulliver. Globo: Rio de Janeiro, 1987.

THIOLLENT, M. Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. Col. Teoria e História. 5 ed. Polis: São Paulo, 1987.

THOMPSON, E. P. A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, P. R. A voz do passado: historia oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

VIEIRA, E. E. Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2004.

VIEIRA, J. G. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pelas terras – 1777 – 1980. Tese de Doutorado em História – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

ANEXOS

ANEXO 1 – ESCRITURA PÚBLICA DE COMPRA E VENDA DA COLÔNIA
SEDE TRENTIN



ANEXO 1
BEL. ILVANO LOSS PORTO

1º Tabelião de Notas e Oficial de Protestos
Rua Barão do Rio Branco, 1844 - Caixa Postal, 83 - Fone 22-0702
89800 CHAPECÓ - SANTA CATARINA

Fls. 13/1
Fls. 20
Certidão.

- CERTIFICO, a pedido verbal de parte interessada, que, re-
vendo em meu Cartório os Livros de Notas desta Comarca, a
mou cargo, no Livro Número Vinte e Um (21), nele à folha
número vinte (20) a verso, encontrei a Escritura Pública
de Compra e Venda, do teor seguinte: "Escritura Pública de
Compra e Venda que entre si fazem a Empresa Colonizadora
Luce, Rosa & Cia. Ltda. a Severino Trentin e Giocondo Trentin,
como abaixo se declaram: - SAIBAM quantos este público
instrumento de escritura pública de compra e venda de
uma área de terras vierem, que, no ano de mil novecentos e
quarenta e oito (1948), aos doze (12) dias do mês de Abril
do dito ano, nesta cidade de Chapecó, sede da Comarca do
mesmo nome, Estado de Santa Catarina, em cartório, perante
mim Escrevente Juramentado do Tabelião da Comarca, compare-
ceram partes entre si justas e contratadas a saber: de um
lado, como outorgante vendedora, a EMPRESA COLONIZADORA
LUCE, ROSA & CIA. LTDA., com sede na cidade de Porto Alegre,
Capital do Estado do Rio Grande do Sul, neste ato devidamen-
te representada pelo seu bastante procurador, cidadão Car-
los Fünfgelt, alemão, casado, comerciante, residente em
Aratiba, sétimo distrito do Município de Erechim, Estado
do Rio Grande do Sul, conforme instrumento de procuração
que me exibiu e que se acha registrada no Livro nº 05, do
Registros de Procurações desta Comarca, às fls. 44 verso à
46 e verso, em data supra, que deixa de ser transcrita nes-
ta escritura por acordo das partes. E, de outro lado, como
outorgados compradores, os cidadãos SEVERINO TRENTIN e GIO-
CONDO TRENTIN, brasileiros, casados, comerciantes, residen-
tes nesta cidade de Chapecó; todos reconhecidos pelos pró-
prios de mim Escrevente Juramentado do Tabelião da Comarca
e das testemunhas adiante nomeadas e assinadas, do qua dou-
fé; perante as quais, pela outorgante vendedora, pelo seu
procurador, me foi dito que sua constituinte é senhora e
legítima possuidora de UMA ÁREA DE TERRAS DE CULTURA E MA-
TOS, sita no lugar denominado "Monte Alegre", no Município,
digo no primeiro distrito deste Município, com a área de
QUINZE MILHÕES, SETECENTOS E SESENTA E OITO MIL E NOVECEN-
TOS METROS QUADRADOS (15.768.900 m²), confrontando: ao Nor-
te, com linhas secas das terras da Empresa vendedora; ao
Sul, com duas linhas travessão, pelos lotes rurais sob n.ºs
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 51, 73, 74, 75, 76 e 77; ao Nascente, com
o Rio Irany; ao Poente, com a linha seca das terras da Em-


BEL. ILVANIO LOSS PORTO

 1º Tabelião de Notas e Oficial de Protestos
 Rua Barão do Rio Branco, 1844 - Caixa Postal, 63 - Fone 22-0702
 89800 CHAPECÓ - SANTA CATARINA

Fls. 2.

R\$ 195.000,00 destinada à Fundação da Casa Popular. Coletoria Estadual de Chapecó, 12 de Abril de 1948. Arnaldo Mendes. Coletor. Certidão: Certifico que a Empresa Colonizadora Luce, Rosa & Cia. Ltda. nada deve à Fazenda Estadual, por esta Repartição, até a presente data. Coletoria Estadual de Chapecó, 12 de abril de 1948. Arnaldo Mendes. Certidão: Certifico que a Empresa Colonizadora Luce, Rosa & Cia. Ltda. nada deve à Fazenda Nacional, por esta Repartição, até a presente data. Coletoria Federal de Chapecó, 12 de abril de 1948. Odahir Coelho. Certidão: Certifico que a Empresa Colonizadora Luce, Rosa & Cia. Ltda. nada deve à Fazenda Municipal, por esta Repartição, até a presente data. Prefeitura Municipal de Chapecó, 12 de Abril de 1948. Alceu Gahn Cardoso. E, como assim o disseram laurei e pedido deise em minhas notas esta escritura, a qual lhes sendo lida perante as testemunhas, aceitaram e assinam com as testemunhas, Srs. Ludovico Silvestre e Alberto Fin, pessoas capazes e aqui residentes. Ficando neste ato cientes, tanto a outorgante vendadora como os outorgados compradores, da existência de um protesto datado de 25 de fevereiro de 1943, contra a firma vendadora, com referência a área de terras objeto da presente escritura, cujo protesto foi requerido por Antonio Henrique de Oliveira e outros. Eu, Ary Carvalho Porto, Escrevente Juramentado, que escreví. Eu, Domingos Giorno, Tabelião, que confereí, achei conforme, subscrevo e assino em público e raso. - Em testemunho (está o sinal público) da verdade. Chapecó, 12 de Abril de 1948, (as.) DOMINGOS GIORNO, Tabelião. (as.) p.p. LUCE, ROSA & CIA. LTDA. CARLOS FUNFGELT. (as.) SEVERINO TRENTIN. (as.) GIOCONDO TRENTIN. (as.) LUDOVICO SILVESTRE. (as.) ALBERTO FIN. "Está selada com R\$ 390,00 em estampilhas Estaduais, mais a Taxa de Saúde Estadual, no valor de R\$1,00, todas devidamente inutilizadas com a assinatura do Tabelião. Nada mais consta em dito livro e fôlha, do qual bem e fielmente extrai a presente Certidão de inteiro teor, e ao original me reporto e dou fé, nesta cidade de Chapecó, sede da Comarca do mesmo nome, Estado de Santa Catarina, em meu Cartório, aos vinte e nove (29) dias do mês de Março do ano de ~~um mil e novecentos e oitenta e três~~ (1983). Eu, ~~_____~~, 1º Tabelião da Comarca, que a autografei, confereí, achei conforme, subscrevo, dou fé e assino em público e raso.

EM TESTEM

DA VERDADE

Chapeco, SC, em 29 de Março de 1983.

Ilvanio Loss Porto - 1º Tabelião.

DEL. ILVÂNIO LOSS PORTO
1º Tabelião de Notas
Rua Berão do Rio Branco, 1844
CHAPECO - Sta. Catarina

Firma do Sr. Tabelião
MAXSON DA SILVA JARDIM
Rua Trejano, nº. 41
CAMARÃO - S.C.

ANEXO 2 – DA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE

