

DOCUMENTOS, RESISTÊNCIA E REGIMES DE MEMÓRIA

Os Kaingáng e a retomada do Toldo Imbu



Documents, resistance and memory regimes: The Kaingáng
and the return of the Imbu Toldo

Rafael Benassi dos Santos

Universidade Federal de Santa Catarina

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social | Florianópolis, Brasil

benassi.rafael@gmail.com | ORCID iD: 0000-0002-2078-2068

Resumo

Neste ensaio discuto a ação documental e a dominação dos Kaingáng pelo Estado. Avalio historicamente o poder tutelar, a produção etnológica e a ação política indígena em resistências e retomadas territoriais analisando o caso da TI Toldo Imbu (SC).

Palavras-chave

Kaingáng; retomadas; documentos; tutela; regimes de memória.

Abstract

In this essay I discuss the documentary action and the domination of the Kaingáng by the State. I historically evaluate tutelary power, ethnological production and indigenous political action in resistance and territorial retakes, analyzing the case of TI Toldo Imbu (SC).

Keywords

Kaingáng; retakes; documentos; guardianship; memory; regimes.



Introdução

A aproximação recente entre o saber antropológico e histórico vem orientando a produção de pesquisas que relacionam e tensionam esses dois campos de saber, fomentando novos olhares para antigas questões teóricas e metodológicas. Este trabalho ¹ investe nesta perspectiva interseccional pois, na medida em que busca lançar um olhar histórico para a etnologia, compreende a história de forma antropológica. De um lado, investigo a relação entre a produção documental sobre os povos indígenas no Brasil desde o século XIX e XX e as formas violentas pelas quais estes grupos foram incorporados ao Estado-Nação. Por outro, abordo o protagonismo dos povos indígenas em resistências e reinvenções do seu mundo social a partir de formas (cosmo)políticas próprias. É nesse contexto que muitos povos vêm se reapropriando de informações e documentos produzidos pelas agências coloniais, para retomar suas terras e reivindicar direitos.

De modo específico, analiso o caso dos Kaingáng de Santa Catarina e o seu contexto de territorialização (Pacheco de Oliveira 2016) permeado por guerras de conquista no século XIX e intervenções tutelares no XX. Demonstro como, inicialmente, a produção etnológica legitimou esse processo, mas, transformou-se a partir da relação dialógica com a luta e a resistência imposta pelos Kaingáng ao processo colonizador. Avalio os episódios de retomada territorial iniciados a partir da década de 1970 e o caso específico do Toldo Imbu no município de Abelardo Luz no ano 2000. Utilizo para isso as narrativas de alguns personagens obtidas em trabalho de campo junto aos Kaingáng na TI Xapecó no ano de 2022.

Nas seções abaixo, abordo a relação entre os documentos e os Regimes de Memória na formação do país, depois, trato dos contatos dos Kaingáng com as frentes de expansão, a atuação dos órgãos tutelares e a produção documentária como forma de dominação pelo Estado-Nação em formação. Em seguida, faço uma breve revisão crítica da produção etnológica sobre este povo, mostrando a sua transformação, de uma abordagem que corroborou para a construção de um Regime de Memória colonial (Idem 2016), alimentando a ideologia assimilacionista

¹ Este texto reflete sobre algumas questões que venho abordando em minha pesquisa de doutorado, vinculada ao PPGAS-UFSC.

dos órgãos tutelares, para uma compreensão mais complexa a partir da relação com os movimentos de retomada territorial promovidos ao longo da década de 1970. Por fim, analiso a retomada do Toldo Imbu e a articulação de saberes e formas (cosmo) políticas envolvidas na formação de coletivos e reapropriações de documentos e informações na luta pelos seus direitos.

Documentos e regimes de memória

A ação documentária produzida pelo Estado-Nacional resultou em diferentes formas de violências contra os povos indígenas, expressas em etnocídios, escravidão, restrição territorial em aldeamentos e apropriação da sua força de trabalho. Na esteira desse processo houve a construção de diferentes Regimes de Memória² que tornaram possível contar histórias sobre o passado, inviabilizando a presença destas populações nas narrativas sobre a formação do país (Pacheco de Oliveira 2016). Desse modo, os indígenas tornaram-se símbolo da terra, porém, pretéritos à formação nacional, como personagens romantizados em uma condição “esvanecida” (Ioris 2019:43).

No entanto, a documentação armazenada em arquivos, produzida por diferentes instituições religiosas, científicas ou estatais que lidavam com a “questão indígena”, é hoje alvo de disputas políticas. Relatórios de presidentes de província, no século XIX, e arquivos compostos por informações produzidas pelos funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI), são exemplos de documentações que vem sendo revisitadas ultimamente. Somam-se a esses outras fontes relacionadas a instituições não governamentais, tais como o Conselho Indígena Missionário (CIMI), ligado à Igreja Católica, ou mesmo o Relatório Figueiredo³, que revela diferentes facetas das violências sofridas e das formas de resistência impostas pelos povos indígenas.

² Com a noção de Regimes de Memória quero enfatizar “a arquitetura da memória, internamente estruturada e limitada, que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado” onde são associadas “ações, narrativas e personagens, prescrevendo-lhes formas de construir significados” em contextos assimétricos de dominação e poder (Pacheco de Oliveira 2016).

³Relatório produzido no ano de 1967, pelo procurador Jader de Figueiredo Correia a pedido do Ministro do Interior da época. Ele documenta práticas violentas perpetuadas por latifundiários e funcionários de agências estatais

Esses documentos e informações ajudam a produzir outras narrativas sobre a história nacional – outros Regimes de Memória – comprovando em diferentes circunstâncias a presença indígena nas mais variadas localidades e a sua memorialidade, além de servir de instrumento de denúncia de violações contra os seus direitos, formando subsídios para reivindicações e políticas de retratação. Antes, instrumento de controle e poder, os documentos e informações tornaram-se uma ferramenta de instrumentalização e apropriação dos próprios indígenas quando da demarcação de seus territórios e demais ações administrativas/judiciais (Mello 2014:71). Essas informações também vêm sendo utilizadas por lideranças, pesquisadores e intelectuais de diferentes povos, como subsídio para ações e projetos educacionais, culturais e políticos, na medida em que são fontes de investigação da (etno)história local que potencializam a reconstrução de saberes e práticas próprias.

No século XX, por meio de agências estatais como o SPI e a FUNAI, influenciadas pelo ideal positivista e por visarem lidar com os “problemas” que envolviam as populações indígenas, houve durante a República uma continuidade em relação ao Regime de Memória construído ao longo do período colonial. Naquele contexto histórico as narrativas sobre os povos originários compreendiam a sua condição étnica como temporária e transitória. Essa percepção encontrava subsídio teórico na produção etnológica da época que, por meio de teorias assimilacionistas, entendiam esses povos como participando de um processo de desaparecimento. Isso seria consequência do contato com a sociedade “civilizada” que teria gerado perdas ou transfigurações culturais. Esse tipo de narrativa fundamentou a atuação dessas agências que visavam “integrar” ou “proteger” essas comunidades, transformando os indígenas em trabalhadores vinculados à sociedade nacional.

No caso dos Kaingáng, no Brasil meridional, os documentos de cunho administrativo produzidos pelo SPI e pela FUNAI, serviram como forma de estabelecer o controle sobre os grupos aldeados e legitimar e institucionalizar o esbulho territorial em curso. Por meio de boletins internos, relatórios de produção e registros de compra e venda de terras, chefes de posto implementavam e documentavam políticas visando gerenciar e impor nas comunidades uma lógica e um ritmo de trabalho

indigenistas, como o SPI, contra os indígenas brasileiros ao longo das décadas de 1940 a 1960.

capitalista. No oeste de Santa Catarina, na década de 1940, indígenas residentes no Toldo Imbu (município de Abelardo Luz) foram deslocados forçadamente pelo SPI para a TI Xapecó (municípios de Ipuaçú e Entre Rios), visando liberar essas terras para atividades agrícolas.

No entanto, em fins da década de 1970, o Movimento Indígena buscou se opor às narrativas oficiais que produziam um sucessivo apagamento de sua presença na história local, legitimando o esbulho territorial em curso. Articulados regionalmente, os Kaingáng lutaram pela retomada de territórios, reafirmando sua alteridade, tensionando a memória “oficial” e os consensos sobre as narrativas da história local, fazendo valer suas demandas nas mesas de negociação do poder. No Estado de Santa Catarina, onde até 1986 havia apenas uma terra indígena Kaingáng (TI Xapecó), tal processo fomentou a luta por novas retomadas como nos casos do Toldo Chimbangué (1986), Toldo Pinhal (1996), Toldo Imbu (1999) e Aldeia Condá (2001).

Guerras de conquista e tutela

A história da relação dos Kaingáng com o Estado é marcada pela violência contínua contra este povo desde as últimas décadas do século XVIII. Nesse contexto houve a intensificação do avanço das frentes de expansão em direção ao Brasil meridional, movimento que foi fomentado com a chegada da Família Real ao Brasil no início do século XIX. A intenção era expandir as fazendas de criação de São Vicente em direção aos campos do Rio Grande do Sul.

Uma Carta Régia expedida no dia 5 de novembro de 1808 autorizou de maneira direta o massacre aos indígenas “bravios”, devido às dificuldades de avanço das expedições colonizadoras na região, pela forte resistência imposta pelos Kaingáng. No documento, Dom João mandava “suspender os efeitos de humanidade” não acreditando mais na catequese e conversão como forma de “civilizar” as populações resistentes, explicitando uma medida de exclusão total deste povo através da sua destruição direta. Para os “Botocudos” - um dos nomes usados para se referir aos Kaingáng nos documentos oficiais - a prática da catequização não fazia efeito como fizera em tempos anteriores para os Guarani. Portanto, continuar com essa prática seria inútil da perspectiva governamental.

Dessa forma, um documento decidiu sobre a vida e morte de uma população inteira, ao oficializar o início da “Guerra aos

Bugres”: “[os territórios] infestados pelos Índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários (...) despovoando, umas por terem os Índios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas” (Brasil 1809:37).

No documento, Dom João continua explicitando suas motivações:

(...) à proporção que fordes libertando não só as estradas de Coritiba, mas os campos de Guarapuava, possais alli dar sesmarias proporcionaes ás forças e cabedaes dos que assim as quizerem tomar com o simples onus de as reduzir a cultura (...) e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinitos rios, são susceptiveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhos e de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas. (Idem:37).

A reflexão de Pierre Clastres (1982:56) sobre o etnocídio dos povos indígenas na América do Sul é imperativa na compreensão desse episódio:

“os matadores de índios levam ao ponto máximo a posição do Outro como diferença: o índio selvagem não é um ser humano, mas um simples animal” (...) “o homicídio de um índio não é um ato criminoso, o racismo desse ato é inclusive totalmente evacuado, já que afinal ele implica, para se exercer, o reconhecimento de um mínimo de humanidade no Outro.” (...) “na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental.”

Desde esse momento os Kaingáng mantiveram uma relação intensa com a sociedade nacional, seja através de enfrentamentos diretos, seja de negociações assimétricas pela garantia de parcelas de suas terras. Até o início do século XX o volume de documentação produzida sobre esta população acompanhava o aumento da intensidade do avanço sobre seus territórios, sendo composta por relatos de missionários religiosos, relatos de viajantes e, especialmente, relatórios de presidentes de província preocupados com as “correrias” promovidas pelos indígenas⁴.

⁴O termo “correrias” foi amplamente utilizado em documentos oficiais no século XIX para se referir as incursões dos Kaingáng às fazendas e núcleos

No século XX o Estado Republicano deu continuidade ao processo de dominação das populações indígenas através da criação de agências tutelares. O SPI foi criado com o objetivo de “proteger” as aldeias e territórios indígenas, com fim último de integrá-los à sociedade nacional através da sua transformação em trabalhadores agrícolas. O princípio norteador era o de promover uma “passagem de um estado evolutivo a outro mais avançado na escala do progresso da humanidade” (Oliveira 1998:22). Para isso, as novas diretrizes estatais visavam intervenções que promovessem à diversificação de produtos agropecuários, incentivo a formas de associativismo rural, ensino técnico e mecanização das lavouras nos territórios indígenas (Bringmann 2015:138). A partir desse momento, iniciou-se uma relação laica entre o Estado Nacional e os índios e, como consequência, uma larga geração de documentos com dois objetivos claros: controlar e vigiar povos que poderiam ir de encontro aos interesses estatais (Mello 2014, p.71).

Nas diversas Inspetorias Regionais (IRs) e Postos Indígenas (PIs), unidades administrativas distribuídas pelo território brasileiro por meio do SPI, eram “criados documentos de controle na distribuição de alimentos e remédios, administração de indígenas nas escolas, guias de saída e entrada nas aldeias, dentre outros meios de cercar e vigiar as populações indígenas” (Mello 2014, p.71). Deste modo, a geração de poder pelo Estado brasileiro republicano sobre a população indígena foi produzida por meio da constituição de seus documentos e arquivos construídos pelos servidores públicos em sua ação cotidiana nos PIs.

A partir das primeiras décadas do século XX o SPI decidiu atuar na região oeste de Santa Catarina devido às diversas acusações que vinham sendo feitas pela mídia local sobre a situação da população Kaingáng na região e a ineficácia ou falta de interesse do estado em ouvir as demandas indígenas. O SPI estendeu então sua atuação do Vale do Itajaí para o oeste, onde o PI Xapecó foi criado no ano de 1942 junto ao antigo Toldo Formigas na chamada Reserva Indígena Xapecó.

A escolha de um posto de “Assistência, Nacionalização e Educação” demonstrava a percepção das autoridades do

populacionais que foram se formando nas imediações dos territórios destes indígenas.

organismo tutelar sobre as condições de “integração” dos Kaingáng naquele momento. Achava-se que se tratava de uma população em franco processo de integração com a sociedade nacional, uma vez que diferentes atividades agrícolas eram realizadas nos aldeamentos desde o período imperial, o que resultou em uma intensa relação com as populações do entorno. Além disso, as políticas de branqueamento promovidas anteriormente pelo Estado tornaram parte da população indígena bilíngue e, em alguns casos, com fenótipos que os confundiam com a população regional. Casamentos interétnicos eram comuns em seus territórios, de modo que sua identidade étnica passou a ser negligenciada e os Kaingáng passaram ser denominados “caboclos”.

Bringmann (2015:308), pesquisando nos arquivos do SPI, cita um documento onde Walter Velloso, coordenador do Setor Educacional do SPI no final dos anos 1950, discorre sobre as vantagens existentes da integração dos indígenas à economia regional através de ações conjuntas entre SPI e outros organismos do governo federal:

Muitos são contra a integração do índio na economia regional, por considerar não haver vantagem nessa integração, devido não se ter, ainda resolvido a contento o problema social do nosso homem do campo. A nosso ver, embora encaremos esse ângulo do problema com inquietação, consideramos essa teoria como errada, e mesmo está aí a origem de todos os obstáculos que se criam, em prol de uma política indigenista isolacionista. Primeiramente, já foi demonstrado aqui, que queiramos ou não, os índios serão encaminhados no sentido dessa integração; bem conduzidos, chegarão a ela como cidadãos úteis; espontaneamente, haverá um desvio, e tornar-se-ão párias. Uma coisa é certa: após o contacto com a nossa sociedade, jamais permanecerão em seu estado primitivo, pelas razões já expostas. Portanto, cabe-nos não freiar êsse desenvolvimento de suas comunidades; ao contrário, tudo fazer para que êsse desenvolvimento seja feito de um modo correto. [...] Integrar os índios dentro da economia regional, não será transformá-los em trabalhadores individuais, a concorrer com os inúmeros existentes; não será desagregar suas tribos, e sim, favorecer o nascimento de uma economia de subsistência que mantenha tôda a tribo, e após, uma economia mercantil, de conformidade com as atividades rurais da região.

Uma das estratégias de “integração” dos indígenas foi a promoção de contratos de “parceria agrícola” com empresas e camponeses particulares, incentivando a entrada e a fixação de

inúmeras famílias não indígenas nos PIs. Estas famílias ocupavam determinado sítio dentro da área e ali passavam a cultivar suas lavouras ou roçados, devendo pagar ao SPI a chamada “renda”, isto é, um montante de sua produção, que geralmente se fixava em 20%. Assim, através do exemplo e convivência permanente com essas pessoas, seria possível desenvolver uma forma de trabalho rural capitalista e assegurar a integração do índio à sociedade nacional.

Bringmann (2015:309) afirma ainda que devido à falta de controle por parte dos encarregados, havia casos de apropriação indébita dos recursos auferidos com as parcerias, a “renda” nem sempre era revertida para o benefício dos indígenas. Estes contratos normalmente eram firmados com vistas a aumentar a produtividade do Posto, o que significava participação dos lucros auferidos com a produção dos “parceiros”. Assim, os recursos seriam utilizados para a melhoria das condições sanitárias, educacionais e alimentares dos indígenas. Mas, “o que se percebe é que, devido à má administração do Posto e a malversação dos recursos, os indígenas mantiveram-se em estado precário, especialmente no contexto da década de 1960, período em que se acentuou a invasão de camponeses na área” (Bringmann 2015:315).

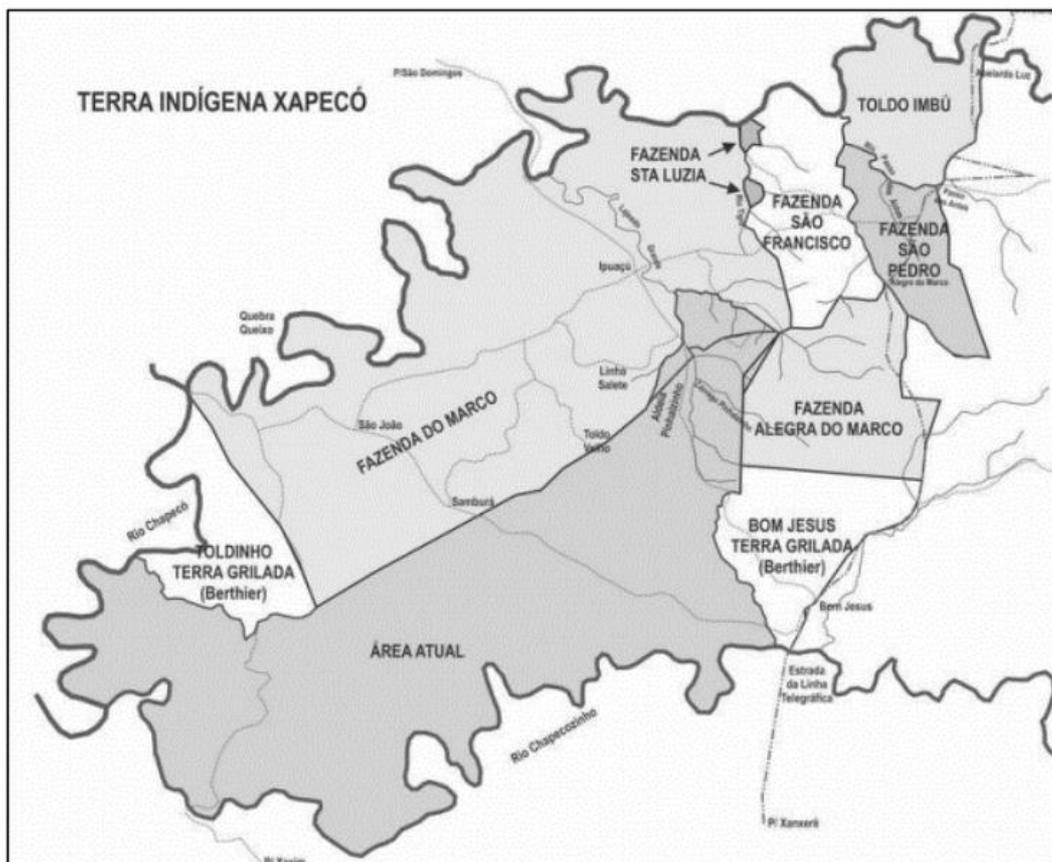
A intensa correspondência entre os latifundiários da região e os encarregados e chefes de posto levou ao esbulho de grandes extensões ainda existentes dos territórios indígenas, tomadas com aval destas autoridades. Na década de 1940, sob a orientação dos chefes de posto, o PI entregou a empresários regionais várias parcelas da reserva que vinham sendo questionadas por eles, como a gleba da TI Xapecó chamada de “Canhadão” e o território correspondente a atual TI Toldo Imbu, localizado no município de Abelardo Luz. Quanto a este território⁵ sabe-se que os indígenas foram removidos à força para

⁵ A história da grilagem desse território é mais antiga. O site “Mapa de Conflitos” detalha essa trajetória: “a história da grilagem desse território é (...), remontando ao ano de 1911 quando a fazenda limítrofe denominada São Pedro foi vendida. O novo proprietário desta fazenda requisitou a legitimação de posse ao governo do Paraná, que expediu dois títulos: n° 2254 (1.314,7 ha) e n° 2253 (6.000 ha), acompanhados de um mapa, que perfazia o total de 7314 ha. Por conta disto, a fazenda abarcou as terras ocupadas pelos Kaingang no Toldo Imbu e desencadeou uma série de esbulhos sobre o território indígena. Esta fraude se deu às vésperas da promulgação da Lei n°1.147/1917, que transferia a jurisdição destas terras do Paraná ao governo de Santa Catarina. Esta medida foi realizada em virtude da circunstância política da Guerra do Contestado. O ato tornou a

a aldeia Jacu (hoje, aldeia Sede da TI Xaçecó) em 1948, mesmo ano em que foi vendido pelo chefe de posto Wilmar Costa Lima.

Aproximadamente 482 índios se deslocaram do Toldo Imbu para a área hoje conhecida como TI Xaçecó. No entanto, a densidade demográfica dessa área já era grande, e a migração desencadeou conflitos internos entre aqueles que foram “transferidos” e as lideranças daquela área.

questão mais complicada, pois a área, além de ter sido grilada, deixou de estar sob a competência do estado que tinha estabelecido o compromisso com os índios, ou seja, o Paraná. Em seguida, a fazenda São Pedro, que abarcou as terras do Toldo Imbú, foi vendida para a Madereira Bortoluzzi, que começou a retirada das madeiras e a divisão do terreno em lotes. Uma serralheria, situada nas proximidades de Abelardo Luz, também se interessou em explorar as madeiras do Toldo Imbú. Com isto, até a década de 1940, os índios foram sendo cada vez mais espremidos em seus territórios originais no Toldo Imbú. Em 1948, com objetivo de liberar de vez a área, foi solicitada a transferência dos indígenas para a sede do Posto Indígena de Xaçecó. Este pedido, feito através de um ofício, partiu do chefe substituto da 7ª Inspeção Regional do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, e destinava-se ao chefe do Posto Indígena de Xaçecó, Wismar da Costa Lima. Como medida compensatória, foi oferecido o fornecimento da madeira necessária para a construção das casas dos índios na sede. Na época, um dos encarregados em administrar este Posto Indígena pediu exoneração ao não concordar com os “atos escandalosos do Diretor do Serviço de Proteção aos Índios de retirar a posse dos índios para entregar ao que não tinha documento” (...) “Em 1949, o pedido foi acatado e a remoção ocorreu à força. Os índios não tiveram tempo de levar seus pertences, animais e produção agrícola. A violência da expulsão é lembrada até os dias atuais pelos índios mais velhos. Como muitos Kaingang não aceitaram permanecer no Posto iniciou-se dois movimentos: o de dispersão pela região e o de retomada da terra”. Consultado em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=sc-indios-kaingang-lutam-para-homologar-terras-indigenas-ja-demarcadas.20/02/2023>.



Mapa da área original e atual da TI Xaçecó, ilustrando as perdas ocorridas ao longo do século XX. No canto superior direito, território correspondente ao Toldo Imbu. Fonte: Almeida (2015).

Esses episódios mantiveram-se vivos na memória dos indígenas, que nunca deixaram de reivindicar seus direitos. Um documento recolhido no Arquivo do CIMI, datado de junho de 1979, citado por Brighenti (2012:253), registra que o indígena Vicente Fokãe Fernandes - antigo residente do Toldo Imbu e uma importante liderança Kaingáng na história recente - esteve em audiência com o Presidente da FUNAI em Brasília, juntamente com José Elias Cocai do PI Nonoai. Os indígenas acusavam o funcionário Wismar da Costa Lima de ter vendido a terra do Toldo Imbu e de outras glebas menores:

ocorre que a chefia de posto foi assumida por Wismar da Costa Lima. (...) esse foi lá com um caminhão e fez os índios embarcar num caminhão mentindo pros índios e aquele que não queria embarcar com força bruta ele fazia embarcar. Pra trazer pra cá, porque tavam negociando lá, era um pinhalão, tinha tudo lá, uma beleza. Vendeu tudo lá! (Brighenti 2012:254).

Segundo Fokãe o interesse eram as terras e a madeira que lá havia: “daí ficou limpo lá, cortaram tudo a mata, pinhal, depois que terminou tudo foi virando granja”. Ele relata que “o cacique foi preso na cadeia oito dias e oito noites. João Batista Belino, irmão do cacique Otavio, veio preso pelas mãos, atado com corda e as pernas amarradas.” Além da violência contra as pessoas, Fokãe lamenta também as perdas materiais que tiveram por causa da forma abrupta com que o grupo foi removido. Demonstra que não desejavam deixar o local e que havia produção de subsistência para manutenção do grupo:

[em 1949] quando o chefe de posto Indígena Xapecozinho, o Wismar da Costa Lima, foi iludir o cacique do Toldo Imbu, Cacique Otavio Belino, pra desocupar a área (...) dai nós índios viemos de caminhão com poucas roupas o resto ficou tudo pinchado à toa o cacique Otavio deixou criação quatro porcas com dezoito leitões, oito bagarótes, vinte patos, cem galinhas, duas éguas, duzentos e quatro caixas de abelhas, um paiol de feijão ficou outras plantações; quatro hectares de roças de milho e duas casas. (Brighenti 2012:255).

Desde a década de 1940 as terras originárias do Toldo Imbú foram intensamente ocupadas por colonos paulistas, paranaenses e gaúchos, muitos descendentes de italianos e alemães, que tinham a agropecuária como uma das atividades econômicas mais importantes. Além disso, parte das terras se tornou zona urbana do município de Abelardo Luz.

Ti Xapecó entre documentos e ações administrativas

Ao longo do processo de estruturação do PI, durante a primeira metade do século XX, fazendo uso de diferentes tipos de violência, a atuação dos chefes de posto ocupou um lugar superior na hierarquia política no que tange as decisões coletivas nas aldeias. Em acordo com o regimento interno dos organismos tutelares iniciou-se no PI Xapecó uma série de atividades agrícolas que visavam a sua integração à sociedade nacional e a transformação da área demarcada em um entreposto autossuficiente.

Foi então implantado um sistema produtivo e educacional com base em uma estrutura hierárquica militarizada, pautada na repressão e na disciplinarização do tempo e do espaço. Foram criadas escolas espalhadas pelas principais aldeias que compunham o PI, as quais visavam o ensino da língua nacional portuguesa, além da História Nacional e saberes “civilizados”.

Plantações e campos de criação se espalharam pelo território, e a comunidade passou a ser regida por tempo e hierarquia de planos, programas e projetos de desenvolvimento, que visavam envolver os índios nas práticas econômicas do contexto regional de desenvolvimento capitalista (Almeida 2015:285).

Os boletins internos que circulavam entre as diferentes PIs são exemplos do desenvolvimento dessas atividades. Bringmann (2015:307), cita o boletim nº 21 de outubro de 1958:

Difícil se torna, ao Serviço de Proteção aos Índios, enumerar obras que está realizando, isto porque, nosso trabalho não pode ser apreciado de momento. Os serviços que prestamos aos índios é um trabalho penoso, metucioso, e paciente, por excelência. Contudo, não nos cabe esconder do povo brasileiro, aquilo que estamos executando em proveito das populações indígenas, espalhadas por 14 estados e Três territórios. No setor da agricultura, nosso aborígene está produzindo, além de milho, feijão, arroz, mandioca, banana, e, para nosso gáudio, trigo. [...] Após vários anos de apatia, a IRI entrou em franco progresso e desenvolvimento. Por iniciativa de seu Chefe foi criada uma granja modelo para desenvolvimento da horticultura e avicultura, com o que pretende, aquela inspetoria, colaborar com o abastecimento da cidade de Manaus. [...] Quanto ao Setor Educacional, durante esses três últimos anos, muito foi realizado em benefício não só do aborígene em idade escolar, como de todos aqueles que vivem nos arredores dos Postos Indígenas. [...] Hoje, nosso serviço telegráfico cobre todas as Inspetorias e a maioria dos Postos Indígenas. Aliás, esse é um dos mais importantes serviços que o SPI presta, não só para seus servidores e tutelados, como também às populações residentes nestas vastas regiões.

Devido à presença de extensas áreas de campo e vastas porções de mata nativa preservada, além da grande fertilidade do território, no PI Xapecó foram promovidas atividades econômicas diversificadas, sempre com fins comerciais. Nesse sentido, ao longo da atuação do SPI e da FUNAI foram desenvolvidas atividades agrícolas, pecuárias e extrativistas que variavam em tipo e importância de acordo com o mercado local e nacional. Rotinas de trabalho foram criadas em frentes para plantação de trigo, milho e feijão, extração de erva-mate, extração e beneficiamento madeireiro e criação de animais de grande e pequeno porte, como bois, cavalos, porcos e galinhas. Além disso, era permitido a alguns indígenas o trabalho fora dos limites do PI, em fazendas das imediações, mas sempre sob a tutela dos chefes de posto e das lideranças indígenas.

A devastação do território ainda marca fortemente a memória dos *kofás* (idosos/sábios), no relato de Cesário Pacífico, registrado por Almeida (2015:193) isso fica claro⁶:

Nós derrubávamos uns quinze a vinte pinheiros por dia, pra dar pra dois caminhões, né, que trazia as cargas aqui da serraria. Vai uns dez quinze, madeira, madeira de lei que dizemos assim, madeira de lei, cedro, cabriúva, grápia, canjerana, canela desses grossas né, dá madeira amarela. Então tudo tinha que marcar toco né, quanto foi tirado. Na verdade é uma contagem né. Só que daí depois quando..., daí depois do... SPI, do... que a FUNAI veio, daí passou para a Funai, daí a Funai administrou. E o SPI parou. Mas, na verdade o que, o que devastou mais o mato foi o SPI. A FUNAI já estava administrando diferente né. Tinha uma serraria que era serrado só com uma serra, então daí, era mais fácil de trabalhar, mais... com calma né, mas quando nós montemos a fita, a fita, ela trabalhava mais ligeiro né, dentro de um, trinta dias fazia as vezes dois mil, dois mil dúzias, a fita né, então você vê que vai pinheiro né! Dois mil dúzias de madeira, as vezes até com vinte e oito dias... É, uma vez com vinte e oito dias já estava pronto, dois mil dúzias.

A justificativa para exploração das TIs fundava-se no discurso de que os indígenas estavam em estado “paupérrimo” e que, os recursos econômicos auferidos com as atividades comerciais “desenvolveriam” as terras indígenas e, conseqüentemente, levariam a melhoria da sua qualidade de vida. Segundo Brighenti (2012:232), dados levantados pela divisão de saúde mostravam um nível altíssimo de desnutrição. “Vivem na sua maioria em choças infectadas, que não os abriga, das cruzezas do inverso, sem calçados ou roupas adequadas, sem nunca terem usufruído dos benefícios em proporção a esses lucros.” O autor afirma ainda que “não localizamos nos documentos analisados qualquer menção a incentivo e valorização de práticas tradicionais indígenas, tampouco à economia doméstica e horticultura de subsistência. Todo o incentivo técnico e econômico era voltado para o comércio, para atender ao mercado regional” (Idem:232)

No discurso tutelar entendia-se que, para que essas atividades capitalistas fossem frutíferas, seria necessário criar um

⁶ Diversos estudos atuais descrevem a relação cosmo-ontológica dos Kaingáng com o seu território, no entanto, este aspecto, apesar de fundamental para compreensão da atuação política indígena, não será desenvolvida longamente nesse ensaio. Um ótimo estudo sobre tema encontra-se em: SALDANHA, J. R. “Eu não sou pedra para sempre”: cosmopolítica e Espaço Kaingáng no Sul do Brasil Meridional. Dissertação de Mestrado. UFRGS, 2009.

sistema de educação voltado para os “princípios agrícolas”. Somente assim os indígenas superariam sua “índole nômade” e se integrariam a sociedade nacional. Na análise do SPI, em meados do século XX, os Kaingáng já teriam vencido todas as etapas desse percurso pedagógico, já eram “exímios camponeses”:

Mas todo êsses problemas foram vencidos, hoje, temos os nossos tutelados praticando a agricultura com rara facilidade. Postos indígenas há produzindo milho, arrós, (sic) feijão, mandioca e muitos outros alimentos de origem vegetal. Entretanto, do que mais se orgulha o Serviço de Proteção aos Índios é de sua produção de trigo. Produção esta que em 1953 ultrapassou a mil toneladas. Dessa maneira, os índios tutelados do Serviço de Proteção aos Índios já estão cooperando para o equilíbrio de nossa balança comercial. (Brighenti 2012:174).

Um Boletim do SPI (Bringmann 2015:175) cita outro exemplo do “progresso” da tutela entre os Kaingáng. Na capa, com a imagem de uma indígena segurando dois feixes de trigo registra-se:

Sim, publicamos a fotografia de uma índia Kaingang – beldade que chama atenção de todos aqueles que visitam o nosso Serviço. Hoje é o sul que nos oferece material para a nossa capa.(...) mas hoje, como já dissemos acima é o sul – com a formosa índia Kaingang – porque não dizer – A RAINHA DO TRIGO – a Rainha da Sétima Inspetoria Regional. PARABÉNS! PARABÉNS! PARABÉNS”.

De modo geral, a organização do trabalho no PI Xapecó seguiu os padrões estabelecidos em outros PI da região, sendo conhecido na memória dos Kaingáng como “panelão”⁷. Este sistema correspondia a uma modalidade produtiva disciplinatória que visava instruir os indígenas quanto ao trabalho “civilizado”. Tratava-se de uma forma de trabalho compulsório em troca de comida. Em determinados momentos do expediente, eram servidas refeições em cantinas, onde os indígenas faziam grandes filas para ganhar uma porção. A hora de entrada, saída e descanso era determinada pelo chefe de posto.

No que tange a produção agrícola, durante todo o período de vigência do SPI e parte da FUNAI, foram organizadas grandes lavouras coletivas de produção de milho, trigo e feijão. Esse

⁷Existem referências sobre esta modalidade de trabalho compulsório em diferentes TIs Kaingáng, em geral, as narrativas são permeadas pela violência e por referências ao “tempo da escravidão”.

sistema tomava formas mais ou menos repressivas a depender do chefe de posto à frente da administração.

Um olhar historiográfico para a etnologia Kaingáng: da assimilação à resistência

Ao longo do século XX o conhecimento antropológico em processo de consolidação no país acompanhou a tendência ideológica da tutela, legitimando teoricamente a ideia positivista de integração do índio à sociedade nacional.

“Atendeu à finalidade de sustentação da ideologia positivista apregoando o progresso rumo à uma sociedade supostamente civilizada aos moldes do eurocentrismo e que percebia os indígenas como se estivessem em um estágio inferior, na “infância da humanidade”, precisando, portanto, de um tutor para conduzi-los à “civilização” (Zema e Silva 2021:20).

A suposta ausência de sinais diacríticos e a interação intensa com a economia regional fizeram com que os estudos etnográficos sobre os Kaingáng se concentrassem nas “mudanças culturais” promovidas pelo contato com os não indígenas.

Ainda que de grande valor etnográfico, os estudos de Baldus (1937) e Shaden (1943) são exemplos de compreensões que apontavam em direção à suposta dissolução progressiva da cultura Kaingáng. A violência que caracterizava o processo de territorialização dos indígenas no Brasil meridional levou a outros desdobramentos teóricos, como os estudos sociológicos de fricção interétnica de Silvio Coelho dos Santos (1963). Ainda que influenciado pelas pesquisas anteriores, esse autor apontou para a ineficiência e violência da ação tutelar e do avanço das fronteiras agrícolas, que levavam a marginalização indígena e até ao seu extermínio. De forma geral, havia a preocupação de que os Kaingáng vinham se transformando em “agricultores pobres”, ou em “processo de transmutação”, assimilados à estrutura agrária brasileira, marginalizados pelo avanço da grande propriedade rural.

Para Ítala Becker (1976:11), por exemplo, o “Kaingáng contemporâneo” estava “grandemente aculturado, mas não assimilado” e, para Mellati (1976:154), havia “um quase abandono dos costumes tradicionais”. Segundo Lévi-Strauss (1955:165), “para minha grande decepção, os índios do Tibaji não eram nem inteiramente índios verdadeiros nem, muito menos, selvagens (diferente dos) índios puros que iria abordar posteriormente”. Outro exemplo do impacto desta percepção

para a etnologia Kaingáng foi a sua exclusão do Projeto Harvard-Central Brazil liderado por David Maybury-Lewis. Segundo o autor: “não incluímos estes grupos no nosso plano original de pesquisa por que pensamos, erroneamente, sou grato em dizer, que eles haviam desaparecido, ou ao menos seu modo de vida estava extinto” (1979:6).

Durante a década de 1980 os trabalhos sobre os Kaingáng ficaram restritos aos estudos do contato com as frentes de expansão e sua suposta progressiva aculturação. Apesar do protagonismo amplamente registrado de chefias Kaingáng ao longo dos seus sucessivos processos de territorialização, negociando e resistindo à força do colonizador por todo o século XIX e XX. De um modo geral parecem efeitos do entendimento de que já não eram mais índios “puros”, ou, como diria Lévi-Strauss (1955:165), “nem inteiramente índios verdadeiros nem, muito menos, selvagens”, e, portanto, um estudo deste povo seria fadado a um estudo de suas “perdas culturais”. Negligenciaram, deste modo, as formas ativas de resistência e reação, com a reinvenção da sua identidade étnica e de organização sociopolítica que se processavam entre estes indígenas.

A partir da década de 1970 os Kaingáng protagonizaram episódios de retomada do controle sobre seus territórios que tiveram continuidade por toda a década de 1980, chegando até a atualidade. Estes eventos causaram grande impacto na sociedade local, reverberando nas pesquisas etnológicas, ainda que com um certo intervalo de tempo. Na medida em que a sua luta avançava e se intensificavam as ações de reorganização política e cultural, assim como o controle de seus territórios, novos estudos tentavam romper com a herança positivista anterior, aprofundando investigações sobre características socioculturais e cosmológicas.

A primeira ação de desintrusão foi desencadeada na TI Rio das Cobras (PR). O estopim foi a oposição da comunidade à exploração dos últimos pinheiros da área pelas madeireiras da região, que estavam sendo feitas com aval do chefe de posto. Mesmo após as denúncias junto à Inspeção Regional em Curitiba, e com a sua subsequente troca, as práticas continuaram se repetindo pelos novos responsáveis pelo cargo. Nessa TI a movimentação começou através dos Guarani. Estes, “declararam guerra, pintaram-se e armaram-se com arcos, flechas, facões e armas de fogo. Os Kaingáng seguiram e uniram-se a eles. Começaram a ordenar a retirada dos posseiros, mas muitos já estavam fugindo amedrontados” (Brighenti 2015:402). Além do apoio dos Kaingáng, juntaram-se a eles os Xokleng/Laklanõ de

Ibirama. O movimento em Rio das Cobras motivou o mesmo processo na TI Nonoai, no Rio Grande do Sul. Lá, reuniram-se as lideranças de Nonoai, de Rio das Cobras e Mangueirinha, como Angelo Cretã e Nelson Xangrê. Essa segunda ação foi mais tensa, pois as relações com os ocupantes não indígenas eram de longa data, conflitos anteriores haviam levado a morte de dois indígenas. Naquele momento a FUNAI já havia notificado as famílias posseiras de Nonoai com documento cartorial dando o prazo de trinta dias para desocuparem os limites do PI. Findo o prazo, todavia, poucas famílias haviam se retirado. Os indígenas armados com arcos e flechas, porretes, lanças e algumas armas de fogo, foram até onde estavam os não indígenas e queimaram sete escolas rurais construídas pela prefeitura da cidade. Durante uma semana os Kaingáng mobilizados realizaram um processo de expulsão de mais de 3 mil colonos de dentro de suas terras (Fernandes 2003:195).

No PI Xapecó não houveram enfrentamentos diretos. As lideranças, em negociação com os ocupantes, conseguiram um rápido desfecho para a situação. Amedrontados diante dos eventos nos PI vizinhos e com a escalada da tensão que tomava a região, os mais de 700 camponeses que ocupavam o território optaram por iniciar um processo de desocupação da área. O mesmo aconteceu logo em seguida na TI Mangueirinha (PR), onde mais de 500 pessoas fugiram, temendo serem atacados pelos indígenas.

Estas rebeliões levaram à percepção de diferentes pesquisadores de que a condição indígena não é sustentada através de uma lista de traços ou elementos culturais, senão em práticas e sentidos continuamente produzidos e reproduzidos como um grupo social singular em interação com outros grupos. Nessa perspectiva, ao longo da década de 1990 e início dos anos 2000, surgiram novos estudos como os de Veiga (1992), Crépeau (1995, 1997) e Tommasino (1995), cujos esforços resultaram na reinserção dos Kaingáng na discussão etnológica, através de análises sobre suas histórias, língua, mitos, rituais, xamanismo e organização social.

Memórias nos arquivos, memórias dos *Kofás*: a retomada do Toldo Imbu

As lutas pelas retomadas organizadas pelos Kaingáng nas décadas de 1970 e 1980, foram concomitantes ao fim do Regime Civil Militar (1964-85) e à aprovação da Constituição de 1988, que

garantiu o fim da tutela e a demarcação e usufruto de seus territórios tradicionais. Nesse período foram intensos os processos de reorganização política e cultural das comunidades Kaingáng, sendo promovidos esforços por diferentes lideranças para reafirmar o conhecimento dos *kofás*, com a retomada de atividades anteriormente proibidas pelos órgãos tutelares, como o ritual do *Kiki*⁸, assim como a valorização dos saberes dos “agentes da memória”⁹ como *kujãs* (xamãs), rezadores, curadores e outros especialistas. Por meio da promoção de diferentes eventos culturais realizados nas comunidades, como congressos, festas, rituais e reuniões escolares e acadêmicas, saberes e memórias passaram a ser utilizados como reforço da “tradição” e transformados em políticas educacionais e jurídico-administrativas.

Nesse processo, lembranças sobre a atuação do SPI e FUNAI e as formas de opressão aos quais foram submetidos, assim como os relatos sobre a espoliação de suas terras através da ação dessas agências, criaram a possibilidade de transmissão das memórias guardadas pelos antigos e continuaram motivando novos movimentos de retomada territorial ao longo da década de 1990 e anos 2000.

Entre os moradores da TI Xaçecó, o Toldo Imbu era permanentemente lembrado como um território importante e sagrado. Conforme a memória dos *kofás*, lá, foi um dos locais onde São João Maria¹⁰ teria passado e entrado em contato com os Kaingáng, deixando seus ensinamentos e profecias, realizando curas e batizando fontes de água. A “Água de São João Maria” - olho d’água batizado pelo monge e local onde se realizavam curas dos enfermos pelos *kujãs* daquele território - era vivamente presente na memória coletiva.

⁸ O ritual do *Kiki* ou *kikikoi* é também conhecido como a “festa dos mortos”, ele só pode ser realizado após a morte de uma pessoa da metade exogâmica *kamé* e uma *kanheru*.

⁹ Me refiro aqui aos “homens-memória” citados por Le Goff (1989), especialistas encarregados, deliberadamente ou não, de reproduzir e transmitir lembranças e, com isso, manter viva, através de rituais, narrações, festejos sociais, símbolos objetivos, a memória de grupos (fosse coletiva ou social), a coesão de grupos, a garantia de elementos do passado no presente que a esse signifique.

A profecia de São João Maria narrada por Abílio José Fagngrêi e registrada por Wilmar D´Angelis (1994) é ilustrativa: “aqui não vai ficar ninguém, vai virar tudo purungo... mas a terra que pertencia pros índios vai voltar para os donos outra vez. Com o tempo vocês vão sair daqui, mas vai vir voltar outra vez”. Em tom profético, a *kujã* Matilde, filha de Vicente Fokãe, também afirma que: “São João Maria ficou na casa do meu tio, ele falava do futuro, falava que a gente ia perder a terra, mas ia recuperar” (Koito 2022). Ela ainda comentava a memória de seu pai: “o sonho dele era retomar essa terra, viver onde ele nasceu, onde seus parentes estão enterrados, essa terra era sagrada para ele”, “ele queria que nossos jovens vivessem lá”. Assim, a terra, enquanto estrato material e cosmológico, é elemento indispensável à continuidade dos processos que engendram a existência deste povo indígena. Ela tem história, possui uma conexão com os antepassados, e se inscreve na memória dos grupos que a recuperam e que a enxergam como o lugar certo para se estabelecer e viver bem.

No ano de 1987, atendendo as antigas reivindicações dos indígenas, a FUNAI iniciou os procedimentos de identificação e delimitação do território do Toldo Imbu, criando um Grupo de Trabalho (GT). Mas os produtores rurais e seus representantes políticos reagiram intensamente contra o início desse processo demarcatório, especialmente pelo fato dos títulos de propriedade sobre aquelas terras não terem validade legal. Segundo documento da FUNAI, os técnicos do GT sofreram a “advertência” do prefeito municipal de que via como inconveniente a permanência do grupo na região e que não podia garantir a integridade física de seus participantes. Além disso, o prefeito e o presidente da Câmara Legislativa Municipal de Abelardo Luz encaminharam carta ao Ministro da Justiça solicitando a suspensão dos trabalhos.¹¹

Em 1998, por meio da mobilização de redes de parentesco, nove famílias que estavam residindo na TI Xapecó e Palmas (PR) retornaram ao município de Abelardo Luz visando auxiliar e acelerar o processo de identificação do território. A estratégia inicial dos indígenas foi residir no bairro São João Maria, nas imediações do Toldo Imbu, sem manifestar sua identidade étnica, usando com isso o antigo estigma de “caboclos”

¹¹ Para mais detalhes sobre esse processo, consultar: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=sc-indios-kaingang-lutam-para-homologar-terras-indigenas-ja-demarcada>

a seu favor. O ex-cacique do Toldo Imbu, Albari Santos lembra que: “nós trabalhávamos em umas empresas aqui na região (...) a gente tinha uma casinha no bairro, e a gente morava ali, o pessoal do CIMI ajudava a gente com comida e lenha” (Santos 2023). Matilde relata a estratégia usada por ela nesse período para criar alianças com a população local enquanto permaneciam residindo no bairro. Seus saberes xamânicos voltados para a produção de remédios tiveram papel relevante nesse período:

Fomos morar escondidos no bairro São João Maria. Na época, o CIMI estava com a gente. Ajudava com comida. A gente fingia que morava no bairro. Eu fazia comida e levava para os vizinhos. Fazia remédios também, eles gostavam de mim. Assim, aos poucos iam conhecendo os limites do território, como era antigamente, identificando os pontos importantes, onde começava e onde acabava a área. (Koito 2022).

Inicialmente foi organizado por estas redes um resgate e apropriação de documentos produzidos ao longo do século XIX e XX. Era necessário estudar os limites da ocupação Kaingáng na região, mapear e registrar as famílias expulsas na década de 1940, e identificar possíveis marcos de memória ainda presentes no território, como a árvore Imbu, - que dá nome a aquele território - e a “Água de São João Maria”¹², ambos guardando forte relação cosmológica e ritual com os antigos moradores. Com a ajuda de antropólogos e ativistas do CIMI foi possível resgatar uma série de documentos em diferentes arquivos e criar um mapa da TI, com os quais iriam iniciar a retomada, munidos de argumentos jurídicos, históricos e antropológicos. Nesse período a participação dos *kofás* e a mobilização da sua memória na identificação do antigo território foi fundamental.

Foram importantes nesse processo documentos como o “*Recenseamento dos índios pertencentes ao Posto Indígena de Xapecó*”, produzido pelo chefe de posto Francisco Siqueira Fortes, no ano de 1944. Nele estão relacionadas 212 famílias que moravam no território, contando com mais de 845 indivíduos. Outros documentos importantes foram os jornais locais que circulavam na época do esbulho, como o “A Voz do Chapecó”, onde o título da matéria sobre a transferência dos indígenas indica: “POBRE CAINGAGUES - O SPI DIZ SIM, NÓS

¹² O monge São João Maria é uma figura cosmológica importante entre os Kaingáng, ele habita territórios que são protegidos, as nascentes de rios e florestas pelos quais passou e batizou são consideradas sagradas e com poder curativo.

DIZEMOS NÃO”. Por fim, também foram resgatados documentos do século XIX, como decretos de autoridades dos governos estaduais concedendo terras aos indígenas na região em troca de trabalhos na abertura de estradas e linhas telegráficas, além de audiências realizadas no fórum de Chapecó, que registravam as reivindicações de madeireiros e fazendeiros da região sobre o território.¹³ Os arquivos, nesse contexto, serviram de ferramenta probatória, quando da elaboração do Relatório Circunstanciado de identificação e delimitação desta TI. As pesquisas documentais traziam a clareza das conexões entre os dados antropológicos colhidos em campo e na pesquisa documental realizada em arquivos.

Os fazendeiros da região, ao descobrirem a presença indígena “infiltrada” na comunidade, rapidamente tentaram apagar os registros da memorialidade indígena ali, derrubando o Imbuzeiro. Matilde lembra desse episódio: “quando os fazendeiros descobriram que os índios estavam morando no bairro, correram para derrubar o Imbu. Meu pai ficou triste. Era uma árvore muito antiga, da infância dele, símbolo da terra”.

Apesar disso, ainda havia a “Água de São João Maria” como forma de comprovação da presença Kaingáng naquele território. Mas, a despeito da procura por esse local ao longo de vários meses, este elemento final para caracterização jurídico-antropológica do território não havia sido encontrado. Foi então, que, mais uma vez, a agência cosmopolítica da *kujã* Matilde foi decisiva¹⁴:

Eu vi o João Maria, mas ele se transformou em uma criança. Quando fui morar lá em Aberlado Luz escondida, estávamos começando a briga por terra, só faltava a nascente de São João Maria para completar o mapa da ocupação ancestral do território. Eu estava lá, e então veio uma criancinha, lá embaixo, uma bola debaixo do braço. Ele me disse: "olá, senhora, você sabe essa água de São João Maria? Eu queria saber onde, era eu estava procurando por ela há meses, mas não sabia onde ela

¹³ A lista destes documentos consta em *Cacique Condá, os Kaingang do Xaçepó e as terras do Imbú*. (co-autoria com Vicente Fernandes Fókê). Série Documentos - nº 3. Chapecó: CEOM - Universidade do Oeste de Santa Catarina, 1994. (126 p.)

¹⁴ Diferentes estudos apontam para a relação entre a atuação dos *kujãs* e a sua agência política. Para mais informações: MARÉCHAL, C. I.; HERMANN, H. W. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 339- 370, maio/ago. 2018

estava. Então, ele me mostrou e depois desapareceu. (Koito 2022).

Em posse de todos os documentos e com o mapa do território elaborado, os indígenas manifestaram então sua identidade, saindo da “clandestinidade”, montando um acampamento e ocupando o território. Albari Santos (2023) lembra que: “nós entramos de madrugada, arrumamos os barracos (...) No outro dia a imprensa caiu em cima, Deus o livre. Nós estávamos em uns quarenta. Todo mundo dizia que era difícil fazer isso, que nós ia morrer. Mas aqui é nosso lugar, nós não saímos daqui.”

A partir de então, iniciou-se uma série de enfrentamentos com a população regional, especialmente granjeiros que tentaram expulsar os indígenas do local. No entanto, a intervenção da FUNAI, Polícia Federal e até mesmo da mídia, colaborou para a fixação das famílias ali. Em 1999, apesar da reação dos produtores rurais, os técnicos da FUNAI apresentaram o levantamento fundiário finalizado, o qual foi publicado por duas vezes nos Diários Oficiais da União e do Estado de Santa Catarina. Durante o prazo legal de 90 dias, não houve contestação dos produtores com terras incidentes na área a ser declarada. Assim, o documento foi encaminhado ao Ministério da Justiça no ano de 2002. No entanto, os encaminhamentos legais não avançaram com a velocidade esperada, de modo que os indígenas organizaram por duas vezes acampamentos em Brasília e, junto com o CIMI, acionaram o Ministério Público Federal e a Justiça Federal de Chapecó.

Diante das pressões, a Prefeitura de Abelardo Luz cedeu algumas casas na fronteira da terra a ser demarcada para abrigar 22 famílias Kaingáng. Apesar de ainda estar em processo jurídico de homologação, a TI Toldo Imbu é reconhecida como um dos territórios Kaingáng do oeste de Santa Catarina. Deste modo, desde 2007, quando foi publicada a portaria declaratória, os indígenas do Toldo Imbu esperam pela regularização de suas terras.

Hoje vivem na TI 133 indígenas¹⁵ alocados em um espaço de 1.965 hectares, declarado como espaço de ocupação tradicional indígena.

¹⁵ Dado retirado do site: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3978>. Consultado em 23/02/2023.

Considerações finais

Não é possível conceber a memória como neutra, ela é sempre um processo ativo de disputa social de atribuição e criação de sentido seletivo. O processo colonial cria referenciais necessários para construir sua própria legitimação, excluindo o que contradiz a versão “oficial” do passado, apropriando-se dos conteúdos da história para construir um presente adaptado e dirigido para os seus interesses. Na arquitetura desses Regimes de Memória locais e nacionais existem modos, interesses e estratégias de lembrar que implicam, reciprocamente, estratégias de esquecer. Nesse sentido, os documentos passam então a se tornar fundamentais para compreender a resistência indígena na atualidade. Pois, na medida em que eles registram informações de um determinado período e contexto, são reapropriados na luta por direitos, estabelecendo alguma fissura social, rompendo consensos sobre os saberes e/ou as narrativas hegemônicas. É somente através da agência de diferentes povos que, segundo Pacheco de Oliveira (2016:15), poderemos compreender como os indígenas passaram a “se assumir hoje como portadores de direitos, perseguindo ativamente formas de empoderamento e outras modalidades de cidadã na construção de Estados nacionais.”

Os territórios são fundamentais na dinâmica de produção contínua da vida, dos sentidos, da comunicação e da diferença, ele é ao mesmo tempo recurso econômico, patrimônio coletivo e universo simbólico de referência. É através dele que os Kaingáng estabelecem seu lugar no mundo. Em suma, as retomadas ou autodemarcações são ao mesmo tempo lugares de retorno e pontos de partida para a construção de modos de vida ideais cuja poética e política se ergue no caminhar da ação social e política dessas populações (Palitot 2020). Estes ideais devem ser entendidos como produtos de uma historicidade particular e das interações mais recentes que as populações indígenas vêm tecendo com diversos atores da sociedade brasileira, na busca constante pela criação de um novo Regime de Memória para a nação.

Referências

- ALMEIDA, Carina Santos de. 2015. *Tempo, memória e narrativa kaingang no oeste catarinense: a tradição kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na terra indígena Xapecó*. Tese de Doutorado em História - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- BALDUS, Herbert. 1937. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, Editora Nacional.
- BECKER, Itala. 1976. “O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul”. *Pesquisas Antropológicas*. (29). São Leopoldo.
- BRASIL. Leis. 1809. *Colecção das Leis do Brazil*. Biblioteca da Câmara dos Deputados, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- BRIGHENTI, Clovis Antônio. 2012. *O Movimento Indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- BRINGMANN, Sandor Fernando. 2015. *Entre os índios do Sul: uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos postos indígenas Nonoi/RS e Xapecó/SC (1941-1967)*. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- _____. 2011. *Índios, Colonos e Bugreiros: Conflitos Interétnicos e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829- 1860)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- CLASTRES, Pierre. 1982. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense.
- CREPEAU, Robert. 1997. “Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil meridional”. *Horizontes Antropológicos*. 3 (6):173-186.
- _____. 2002. Breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, (8)18: 113-129.
- D’ANGELIS, Wilmar. 1994. Cacique Condá, os Kaingang do Xapecó e as terras do Imbú . (co-autoria com Vicente

- Fernandes Fókâe). *Série Documentos - nº 3*. Chapecó: CEOM.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 2003. Notícias sobre os processos de retomada de Terras Indígenas Kaingáng em Santa Catarina. *Campos*, (4): 195-202
- _____. 2002. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- HELM, Cecília. 1974. *A integração do Índio na estrutura agrária do Paraná*. Tese de Livre Docência, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- IORIS, Edviges Marta. 2019. Chamado do Pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós. *REVISTA CIÊNCIAS DA SOCIEDADE*, 3(5): 39-60.
- KOITO, Matilde. 2022. *Entrevista concedida a Rafael Benassi dos Santos*. Aldeia Sede - TI Xaçepécó.
- LAROQUE, Luís Fernando da Silva. 2000. *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808 - 1889)*. Instituto Anchieta de Pesquisas: São Leopoldo
- LE GOFF, Jacques. 1994. “Memória”. In: *Enciclopédia Einaud*. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, p.11-50.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1995. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Livraria Martins Fontes.
- MABILDE, Pierre François. Alphonse. 1983 (1836). *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul*. São Paulo: IBRASA/ Instituto Nacional do Livro. São Paulo.
- MELLATI, Delvair Montagner. 1976. *Aspectos da organização social dos Kaingáng Paulistas*. Brasília: Funai.
- MELLO, Rodrigo Piquet Sabia de. 2014. A importância dos arquivos para a garantia dos direitos indígenas. *Arquivo e Administração*, (13)1-2: p. 56-69.
- MÉTREAUX, Alfred. 1946. The Caingang. In: *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution. Julian Steward.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*,(4)1: 47-77.

- _____. 2016. *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PALITOT, Estevão Martins. 2020. A territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento. *Revista Mundaú*, (8): 115-138
- SANTOS, Albari. 2022. Entrevista concedida a Rafael Benassi dos Santos. TI Toldo Imbu.
- SANTOS, Sívio Coelho dos. 1970. *A integração do índio na sociedade regional*. Florianópolis: Imprensa Universitária Universidade Federal de Santa Catarina.
- TOMMASINO, Kimiye. 1995. *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- VEIGA, Juracilda. 2000. *Cosmologia e Práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. UNICAMP, Campinas.
- _____. 1994. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UNICAMP, Campinas.
- ZEMA, Ana Catarina e DA SILVA, Tedney Moreira. 2021. O canto da índia Vanuíre: pacificação e genocídio dos kaingang paulistas. *Revista de Ciências Humanas Caeté*, (3)1: 16-34.

Enviado: 31/10/2022

Aceito: 10/03/2023