

**MARCELO CAETANO DE CERNEV ROSA**

***“A LUTA PELA TERRA EM MEMÓRIAS KAINGANG”***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Nadia Farage.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31/03/2004

**BANCA**

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Nadia Farage**

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Bela Feldman Bianco**

**Prof. Dr. Paulo Santilli**

**março / 2004**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Rosa, Marcelo Caetano de Cernev**

**R 71 L      A luta pela terra em memórias Kaingang / Marcelo Caetano de  
Cernev Rosa. - - Campinas, SP : [s.n.], 2004.**

**Orientador: Nadia Farage.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Índios Kaingang. 2. Memória. 3. Sofrimento.  
4. Recuperação da terra. 5. Etnologia – Rio da Várzea. I. Farage,  
Nadia. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## RESUMO

No início da década de 1940 os Kaingang da Terra Indígena (T.I.) de Rio da Várzea foram surpreendidos pela transformação arbitrária, por parte do governo do Estado do Rio Grande do Sul, de seu território tradicional em *parque florestal*. Durante décadas eles estiveram impedidos de ter acesso ao seu território, e sofreram várias formas de perseguição e de violência. Somente no final da década de 1990 eles tiveram seus direitos territoriais parcialmente reparados, e em 2003 o território de Rio da Várzea finalmente foi demarcado. Este trabalho apresenta e analisa a perda e a posterior recuperação de parte da T. I. de Rio da Várzea, localizada no norte do Estado do Rio Grande do Sul, através da análise de um conjunto de memórias kaingang. Seu objetivo é compreender quais são as representações do grupo sobre este processo histórico de perdas e de recuperação territorial. Para tanto, foi realizada uma pesquisa de campo na T. I. Rio da Várzea entre 2002 e 2003, na qual procurou-se coletar histórias de vida dos Kaingang que preferencialmente vivenciaram este processo. Dentre outros elementos, esta pesquisa demonstra que as perdas territoriais e as perseguições ocorridas deixaram marcas indeléveis nas memórias kaingang. Porém, apesar dos sofrimentos passados, os Kaingang se vêem atualmente como vitoriosos nos embates políticos, e a recuperação de seu território trouxe de volta uma perspectiva de futuro que estivera obstada.



## ABSTRACT

In the beginning of the 40's, the Kaingang from the Indian Land (Terra Indígena) (T.I.) from Rio da Várzea, were taken by surprise by Rio Grande do Sul Government despotic transformation of their homeland into National Park. For decades, they had not been allowed to have Access to their territory, and also suffered several kinds of persuiting and violence. Only by the end of the 90's they had their territorial rights partially repaired, and in, and in the 2003's Rio da Várzea territory was established. This study presents and analyzes the loses and posterior recuperation of part of the T. I. from Rio da Várzea, located in the North of Rio Grande do Sul State, through analysis of a group of kaingang's memoir. Its objective is to understand which are the representation of the group on this historical Project of territorial loses and recuperations. Therefore, a field research was done at T. I. Rio da Várzea between the years 2002 e 2003, aiming collecting stories of lives of the Kaingang who basically went through this process. Among other elements, this research shows that the territorial losses as well as the persuiting left indelible marks in the kaingang's memories. However, in spite of the past suffering, the Kaingangs see themselves, at the moment, as victorious at the political war, and the recuperation of their territory gave them back a new perspective of the future which was once impeded.



## AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem as preciosas colaborações de várias pessoas. Assim, em primeiro lugar, agradeço aos Kaingang de Rio da Várzea pela hospitalidade com a qual fui recebido, pela paciência e pela dedicação em narrar suas histórias de vida, ao seu novo "vizinho".

Em particular agradeço ao Sr. Vilson e ao Sr. Carlos que me acompanharam durante minha estada em Rio da Várzea e em Serrinha, e que me ajudaram muito atuando como intérpretes junto aos Kaingang mais velhos.

Agradeço à Professora Dra. Nadia Farage, que orientou este trabalho com muita seriedade e esmero.

Agradeço aos professores doutores Bela Feldman-Bianco e Paulo Santilli, pelas críticas e sugestões muito pertinentes apresentadas durante o exame de qualificação.

Agradeço à amiga professora Dra. Kimmiye Tommasino pelos incentivos e apoio ao longo de minha vida acadêmica.

Agradeço ao Sr. Irani Cunha e à sua família por toda atenção a mim dispensada quando de minha estada em Florianópolis.

Agradeço aos amigos do CIMI de Chapecó e de Iraí que não mediram esforços para prover-me das informações que dispunham para os levantamentos iniciais deste trabalho.

Agradeço à minha esposa por ter me acompanhado durante a pesquisa de campo, e pelas sugestões.

Agradeço ainda, à CAPES pelo financiamento parcial de minha pesquisa.

*A todos, minha gratidão!*



*Muitos dizem que perderam a língua. Mas não perderam não, é bem fácil de buscar o futuro que está para trás ainda.*

Vilson Moreira 2003



**ÍNDICE**

<b>Introdução .....</b>	<b>01</b>
<b>1. O processo de espoliação das terras indígenas no Rio Grande do Sul .....</b>	<b>17</b>
<b>2. Os Kaingang da T. I. Rio da Várzea .....</b>	<b>27</b>
<b>2.1. Etnografia Kaingang: breve recensão .....</b>	<b>27</b>
<b>2.2. Temas da organização social e política .....</b>	<b>31</b>
<b>3. A perda e posterior recuperação de parte do território de Rio da Várzea sob a ótica Kaingang .....</b>	<b>45</b>
<b>3.1. A transformação da terra indígena em parque florestal e a interdição aos seus recursos .....</b>	<b>51</b>
<b>3.2. A Construção do Posto Indígena da FUNAI em Rio da Várzea e a saída dos guardas florestais .....</b>	<b>83</b>
<b>3.3. A recuperação da terra tradicional .....</b>	<b>95</b>
<b>3.4 Sobre os sentidos da luta pelo território em Rio da Várzea.....</b>	<b>97</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>109</b>
<b>Referências .....</b>	<b>113</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>117</b>
<b>Anexo A - Roteiro de entrevista .....</b>	<b>119</b>
<b>Anexo B - Narrativas coletadas durante o trabalho de campo .....</b>	<b>121</b>

## Introdução

Nas últimas décadas, a região sul do Brasil tem sido um dos principais palcos de movimentos indígenas, dentre os quais, alguns visando reaver parte de territórios tradicionais historicamente expropriados.

No caso do Rio Grande do Sul, a definição da terra indígena apresenta certas peculiaridades históricas importantes. Apesar de uma parte significativa dos territórios indígenas existentes no que, hoje, é o Estado do Rio Grande do Sul, ter sido reconhecida pelo Estado brasileiro, tanto na época do Império, quanto na República e, apesar da existência de instrumentos legais para garantir a inalienabilidade das terras indígenas, pode-se dizer que o reconhecimento oficial implicou na fragmentação e, portanto, espoliação da maior parte destas terras.

Caso limite de tal processo de espoliação é o da Terra Indígena (T. I.) Nonoai, de onde se desdobra, entre outros, o território indígena de Rio da Várzea, sobre o qual incide o presente estudo. Nonoai, demarcada inicialmente em 1856, foi objeto de sucessivas espoliações no período republicano até ser regularizada, com a reparação parcial de perdas territoriais, na última década. Dado que a reconquista do território Kaingang, no Brasil meridional, é relativamente recente, pouco se sabe sobre o processo que culminou em sua recuperação, ainda que parcial, bem como sobre os sentidos que a ele atribuíram seus principais atores políticos, os Kaingang.

Esta pesquisa procura compreender a interpretação que, hoje, dão os Kaingang presentes na T. I. Rio da Várzea, localizada ao norte do Estado do Rio Grande do Sul, à experiência da perda de suas terras e sua posterior recuperação.

Assim, buscou-se a construção desta experiência de luta por direitos territoriais, campo em que se entrelaçam a história e a política, em memórias Kaingang.

\*\*\*\*\*

Os movimentos Kaingang, orientados pela reivindicação de seus direitos territoriais, estão inseridos na problemática fundiária brasileira, que possui outros atores e processos de luta, tais como o caso dos seringueiros, dos trabalhadores rurais sem terra etc. Isto demonstra a necessidade de identificá-los no interior de uma complexa relação com o que se convencionou chamar de "sociedade nacional", como agentes de uma luta histórico-política específica.

Movimentos e organizações indígenas que despontaram e se consolidaram na cena política brasileira desde fins dos anos 1970 constituíram, é certo, objeto de considerável esforço interpretativo no quadro da produção antropológica. Estudos sobre o tema vêm se multiplicando, dentre os quais se destacam os trabalhos de Oliveira Filho (1988; 1998) e Albert (2000). Uma referência clássica para tal discussão encontra-se nos trabalhos de Worsley (1957), bem como nos do historiador Hobsbawm (1970; 1976) e, no quadro específico do debate americanista, em trabalhos como o de H. Clastres (1978).

Nos casos analisados pelos antropólogos citados, o aspecto político de manifestações nativas tendia a estar subordinado ao religioso. Isto é mais evidente na obra de Worsley (1957), que analisa um tipo de movimento religioso milenarista -

denominado “cargo cult” -, que teria surgido inicialmente nas ilhas Fidji e se espalhado pelo Pacífico Sul.

Na iminência de um cataclisma que destruiria todo o mundo, esperava-se o regresso dos antepassados juntamente com Deus, que trariam não somente a libertação desta ameaça, mas também, todos os bens que a população desejava, - e que haviam sido retirados anteriormente - marcando o começo de um novo reinado, numa espécie de "bem-aventurança" eterna.

O autor compreende os "cargo cults" como tentativas, por parte das populações nativas, de se rebelarem contra as mudanças sociais e econômicas advindas do contato com populações de origem europeia, americana e japonesa.

O historiador Hobsbawm (1970; 1976), aproxima-se desta linha explicativa quando se debruça sobre movimentos de contestação europeus, cuja pertinência a historiografia não teria, até então, considerado. Em dois livros famosos, *Rebeldes Primitivos* e *Bandidos*, o autor aborda, entre outros temas, o que denomina de "banditismo social", com estudos sobre a máfia siciliana, sociedades secretas e movimentos revolucionários camponeses com características milenaristas.

Para o autor, esses fenômenos seriam "formas 'primitivas' ou 'arcaicas' de agitação social": o elemento comum que norteia sua análise é a suposta inadequação, completa ou parcial, de tais movimentos em alcançar os efeitos políticos desejáveis. Movimentos de contestação, sob seu ponto de vista, seriam pré-políticos, principalmente em virtude da ausência de um programa político-partidário que os oriente.

Traçando uma espécie de quadro comparativo, Hobsbawm considera os movimentos milenaristas os "menos primitivos", por seu caráter revolucionário que, por este motivo, estariam mais propícios a serem modernizados ou absorvidos pelo que denomina como "movimentos sociais modernos".

Pode-se dizer que, guardadas as respectivas especificidades, as análises formuladas por Worsley e por Hobsbawm possuem em comum o fato de considerarem os movimentos analisados como sendo manifestações de sociedades "primitivas" que não conseguiriam compreender a complexidade do mundo "moderno".

Em H. Clastres (1978), *A Terra Sem Mal o profetismo Tupi-Guarani*, há uma mudança significativa no enfoque. Ao invés de ver em tal movimento a construção de uma reação a uma situação de opressão, a autora procura demonstrar como o profetismo presente entre os povos Tupi-Guarani, anterior à colonização, teria sua matriz na própria cosmologia tupi-guarani.

Trabalhos antropológicos mais recentes, em larga medida, seguem a vertente aberta por H. Clastres, como demonstra a coletânea temática organizada por Wright (1999). Neste volume, tem-se um conjunto de trabalhos que busca analisar as várias maneiras pelas quais povos indígenas têm incorporado, transformado ou rejeitado as diferentes formas do cristianismo (1999, p.7).

Como esta breve introdução demonstra, o debate sobre movimentos indígenas avançou significativamente, sobretudo no que se refere àqueles nos quais a dimensão religiosa constituía dimensão orientadora.

Porém, outra deveria ser a resposta teórica aos movimentos - como é o caso Kaingang - que não se expressam através de uma linguagem religiosa, mas

principalmente através de uma linguagem política (esfera que, no caso Kaingang, engloba as demais). Ainda que seja evidentemente necessário reconhecer o etnocentrismo presente nas formulações de Hobsbawm, quanto ao "primitivismo" dos movimentos de contestação<sup>1</sup>, é certo que determinados movimentos, realmente, não se expressam pelas vias político-institucionais.

No campo da antropologia política, deve-se, sobretudo, a P. Clastres (1978, 1980) a afirmação da singularidade de projetos políticos indígenas, com grande impacto nos estudos americanistas. Com efeito, sua desconstrução dos conceitos de história, Estado e política na assim chamada "sociedade primitiva" inspirou os trabalhos sobre a guerra sul-americana ou, na expressão mais abrangente de Menget (1986), a gestão das relações exteriores nestas sociedades que proliferaram nos anos oitenta. Suas proposições teóricas ecoaram, ainda, na produção de uma história indígena no Brasil. Foi, entretanto, no bojo da renovação provocada pelos estudos em história indígena e do indigenismo que políticas indígenas entraram na pauta da produção acadêmica. Fortemente influenciada pela obra de Sahlins (1990; 2000), entre outros autores, a história indígena e do indigenismo produzida a partir dos anos oitenta passou a focalizar o confronto de lógicas culturais distintas - confronto legível, sobretudo, em situações de contato - e seus desdobramentos políticos, que performam a experiência histórica. Neste horizonte teórico se situam os trabalhos de Farage (1991), Carneiro da Cunha (1992), Fausto (2000), Oliveira Filho (1988; 1988) e Albert & Ramos (2002), entre outros.

---

<sup>1</sup> As considerações de E. HOBBSAWM sobre o "primitivismo" de certos movimentos sociais são próprias a uma visão marxista-leninista.

No quadro mais amplo das preocupações teóricas dos trabalhos citados, o presente estudo visou apenas coletar e registrar um conjunto de memórias que possibilitasse investigar, de modo preliminar, o sentido da questão territorial para os Kaingang de Rio da Várzea.

A relevância de fontes orais já foi suficientemente demonstrada pelos trabalhos de Vansina (1985), E. P. Thompson (1987), e outros trabalhos mais recentes (veja-se P. Thompson, 1998).

No que concerne à memória, seus mecanismos, sua dinâmica e características já foram e continuam sendo objeto de diversas ciências, como a psicologia, a psicofisiologia e a neurofisiologia entre outras. (LE GOFF, 1996, p.423).

A trajetória das reflexões sobre memória na psicologia e na psicologia social foi muito bem delineada no trabalho de Bosi (1999). Segundo a autora, uma primeira tentativa de expandir os horizontes com os quais a psicologia tratava a memória foi realizada por Henri Bergson em *Matière et mémoire*. Bergson colocou em destaque uma oposição fundamental para compreender a especificidade da memória: ele opôs a memória à percepção. Bergson identifica a percepção às limitações da matéria, à exterioridade, e a memória à subjetividade pura ou ao espírito.

A memória em Bergson porém, não constitui apenas um elemento do psiquismo humano. Mais que uma simples operação de processos psico-fisiológicos, em Bergson, a memória é *conservação do passado*. Sua argumentação vai no sentido de indicar o caráter inconsciente da memória. E além disso, coloca em evidência que a memória operaria uma conservação do passado *por inteiro*.

Segundo Bosi, a argumentação de Bergson trouxe à cena a memória não somente como um processo estanque de conservação do passado, mas como algo constitutivo de uma potencialidade de ação no presente:

A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo “atual” das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (1999, p.46-47).

Para Bosi, a principal contribuição de Bergson ao debate sobre a memória seria o fato de considerá-la como uma conservação do passado, que sobreviveria ao tempo, *quer chamado pelo presente sob as formas da lembrança, quer em si mesmo, em estado inconsciente.* (1999, p.52). Uma capacidade que teria como principais características: a espontaneidade e a liberdade.

Em suas próprias palavras:

A *burning question* de Bergson consiste em provar a espontaneidade e a liberdade da memória em oposição aos esquemas mecanicistas que a alojavam em algum canto escuro do cérebro. Bergson quer mostrar que o passado se conserva inteiro e independente no espírito; e que o seu modo próprio de existência é um modo inconsciente. [...] Antes de ser atualizada pela consciência, toda lembrança “vive” em estado latente, potencial. [...] No entanto, o papel da consciência, quando solicitada a deliberar, é sobretudo o de colher e escolher, dentro do processo psíquico, justamente o que não é a consciência atual, trazendo-o à sua luz. Logo, a própria ação da consciência supõe o “outro”, ou seja, a existência de fenômenos e estados infraconscientes que costumam ficar à sombra. É precisamente neste reino de sombras que se deposita o tesouro da memória. Negar a existência de estados inconscientes significa, para Bergson, o mesmo que negar a existência de objetos e de pessoas que se encontram fora do nosso campo visual ou fora de nosso alcance físico (1999, p. 51-52).

À autonomia da memória, tão cara a Bergson, se contrapôs Maurice Halbwachs. Inspirado na sociologia durkheimiana, principalmente no que diz respeito à proeminência dos fenômenos sociais sobre os psicológicos, Halbwachs ressalta que fenômenos como a percepção, a consciência e a memória não podem ter uma

autonomia em relação aos fenômenos sociais. Em outras palavras, considerar os indivíduos como portadores de uma subjetividade livre e a memória como uma conservação pura do passado seria não reconhecer o fato que a memória é um fenômeno social, que as memórias individuais são forjadas no interior de *quadros sociais de memória*.

O caráter livre, espontâneo, quase onírico da memória é, segundo Halbwachs, excepcional. Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, 'tal como foi', e que se daria no inconsciente de cada disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, *no presente*, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de pontos de vista (BOSI, 1999, p.55).

Assim como Bosi, Pollak (1989) enfatiza a importância dos trabalhos de Halbwachs sobre a memória. Segundo este autor, tal importância se deve, entre outros motivos, por reconhecer o caráter seletivo do processo mnêmico e o fato de que a memória é, de certa forma, um produto dos embates existentes entre memórias individuais e memória coletiva.

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, M. **La mémoire collective**, Paris, PUF, 1968, p. 12, apud POLLAK, M. 1989, p. 04).

Desta forma, segundo Pollak, ao considerar a existência de um processo de negociação entre memória coletiva e memórias individuais, Halbwachs teria não somente destacado a memória como um elemento produzido socialmente, mas também, em virtude da tensão que identificara entre memória coletiva e memórias

individuais, este autor teria caminhado no sentido de romper com o determinismo da ótica durkheimiana, segundo a qual os fatos sociais se sobrepõem aos individuais:

Esse reconhecimento do caráter potencialmente problemático de uma memória coletiva já anunciava a inversão de perspectiva que marca os trabalhos atuais sobre esse fenômeno. Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar portanto pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias. (1989, p.04)

É interessante notar que o desenvolvimento da história oral, ao trabalhar com a análise de grupos excluídos e/ou marginalizados assim como com minorias, caminhou no sentido de demonstrar o caráter opressor da memória coletiva nacional sobre a memória coletiva desses grupos.

Assim, a história oral teria progredido em sentido contrário ao proposto por Halbwachs, porquanto reconhecia nos processos mnêmicos não apenas a presença de negociações, mas também de disputas. Essas disputas, segundo Pollak, ocorrem quando em determinados momentos de crise, as memórias subterrâneas, muitas vezes escondidas, vêm à tona, contestar a memória oficial.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à 'memória oficial', no caso a memória nacional. [...] Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa (POLLAK, M. 1989, p.04).

Entre outros exemplos, a manifestação das vítimas do terror stalinista, ocorridas no contexto de abertura da *glasnost* e da *perestroika*, ou seja, cerca de trinta

anos após os fatos terem sido vivenciados, comprova como as lembranças traumáticas, podem esperar durante décadas o momento propício para serem exteriorizadas:

Este exemplo mostra também a sobrevivência, durante dezenas de anos, de lembranças traumatizantes, lembranças que esperam o momento propício para serem expressas. A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. **O longo silêncio sobre o passado**, longe de conduzir ao esquecimento, **é a resistência** que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. **Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas** (POLLAK, 1989, p. 05 grifos meus).

A argumentação de Pollak sobre a memória em disputa se vale de vários exemplos europeus, e principalmente de disputas de cunho político ocorridos no interior da sociedade civil, tal como o exposto acima. Porém, isso não representa, de maneira alguma, uma limitação à extensão de sua argumentação sobre outros contextos histórico-sociais, como é o caso da população sobre a qual incide esta pesquisa. Mesmo porque, segundo esse autor, a clivagem existente entre memória oficial e memórias subterrâneas é, inclusive, mais freqüente nas relações existentes entre grupos minoritários e sociedade envolvente.

As observações de Pollack vêm corroborar aquelas feitas por N. Wachtel (1986). Segundo este último autor, a História oral surgiu como uma espécie de “ciência auxiliar” ou um novo dispositivo à disposição do historiador para alargar o seu campo de investigação. Ela foi caracteristicamente marcada por possibilitar a produção de uma forma diferente de história. À história totalizante narrada “de cima para baixo”, ou seja à história dos vencedores/dominadores se contrapunha um outro tipo de história, aquela narrada “de baixo para cima”, ou a história dos excluídos, dos conquistados, das minorias étnicas ou culturais etc.

Segundo Watchel, Maurice Halbwachs de fato rompeu com uma concepção positivista de história predominante em sua época. Porém, Roger Bastide, ao trabalhar com religiões africanas no contexto brasileiro, teria trazido novas contribuições às análises formuladas por Halbwachs.

Segundo Bastide, apesar do fato das memórias possuírem um enraizamento nos grupos sociais, o indivíduo pode utilizar o próprio corpo na gravação de sua memória. Bastide propõe, assim, um aprimoramento do conceito de memória coletiva: não é o grupo que explica a memória coletiva; certamente, a estrutura do grupo provê os suportes da memória coletiva, mas esta seria um sistema de relacionar memórias que são individuais. Assim, a memória coletiva é a memória de um grupo, porém enquanto uma organização ou um sistema de relações entre indivíduos:

It is true that recollections have their roots in the social setting, however, the individual must be rehabilitated as a place for conserving memory. (...) Roger Bastide proposes a sharper definition of the social group, made up of individuals who enter into a series of exchanges based on networks of complementarity. "It is not the group as such that explains the collective memory; rather, it is the structure of the group that provides the frameworks of the collective memory, which is no longer defined as collective consciousness but rather as a system of interrelating individual memories" (...)The collective memory is indeed that of a group, but of the group seen as an organisation, a "system of relationships between individuals". (WACHTEL, 1986, p. 214-215)

Segundo Watchel, os trabalhos de Philippe Joutard, e de Yves Lequin, dentre outros, têm seguido a direção apontada por Bastide, comprovando que determinados grupos mantêm uma memória que é coletiva, à medida em que opera com cruzamentos de várias memórias individuais.

O compartilhamento destas redes de memórias transparece nas narrativas quando por exemplo, um indivíduo de um determinado grupo, ao se expressar, descreve em detalhes, eventos que ele próprio não experimentou pessoalmente, mas que lhe foram repassados através da transmissão oral e que acabaram sendo internalizados por ele. Nas palavras de Wachtel:

On the other hand, and in contrast to these official memories there is a 'shared' group memory in which the narrator adopts as his (with the intervention of 'we') events recounted in the story, even when he himself has not personally experienced them. This common memory involves memories of childhood, apprenticeship, working conditions, local struggles and strikes, etc. Their mode of functioning among the Givors metallurgy workers strikingly extends Roger Bastide's analyses of the networks of memory: the individual memory occupies a particular place within the collective memory. In fact, informants refer to each other for details concerning this or that information or episode, so that the group establishes its own spokesmen who are the 'memory-bearers'. "Beyond men, there is evidence of the weaving of a *mesh* of partial or specialised memories which complement each other as they criss-cross and confirm each other, and also organise themselves into a hierarchy". (WACHTEL, 1986, p. 219-220)

Nesta linha, deve ser lembrado o livro pioneiro de Bosi (1999) que, a partir de um conjunto pequeno e bem recortado de memórias de trabalhadores idosos, logrou reconstruir toda uma época na cidade de São Paulo.

Tal se aplica, sem dúvida, aos dados registrados por esta pesquisa: as narrativas coletadas, mesmo quando relacionadas a acontecimentos vivenciados individualmente, evocam uma condição e uma memória coletivas. Além disso, como se verá, as narrativas passam, sem mediação, da primeira pessoa do singular à primeira pessoa do plural e vice-versa, o que indica que as experiências pessoais estão profundamente ligadas, estão fundidas às experiências do grupo como um todo. Além

disso, também há menção de fatos não vivenciados diretamente pelo entrevistado, mas que foram transmitidos a ele oralmente.

Inspirada pelo trabalho de Bosi, a pesquisa pretendeu, igualmente, recortar um conjunto de memórias biográficas de indivíduos Kaingang, residentes na T. I. Rio da Várzea, buscando o processo histórico que viveram, bem como os sentidos que a ele atribuíram.

Foram entrevistados, em diferentes ocasiões, doze pessoas, variadas em gênero e idade:

**Dona Laurinda**, (68 anos) é filha de Jango Kanheró e sobrinha de Francisco Kanheró. Segundo os entrevistados este Kaingang foi um dos principais líderes Kaingang em Rio da Várzea, cuja coragem e determinação contribuíram para a permanência dos Kaingang neste território.

Ela é casada com o Sr. **João Elias** (86 anos), que se tornou cacique após o falecimento de Francisco Kanheró. Seu marido também participou ativamente do processo de luta pela devolução do território de Rio da Várzea.

O Sr. João Elias e D. Laurinda tiveram quatro filhos, porém um destes faleceu ainda criança. O filho mais velho do casal **Vilson Moreira** (51 anos) acompanhou o trabalho do seu pai desde jovem e é o atual cacique de Rio da Várzea.

O Sr. **Horácio** (93 anos) é tio do cacique Vilson Moreira (irmão de Jango e Francisco Kanheró). Este Kaingang foi um dos que conviveu com *os antigos*.

O Sr. **Miguel** (79 anos) é genro de Francisco Kanheró. Nasceu na T. I. Serrinha, foi retirado à força de seu território quando este foi extinto. Mudou-se para Rio

da Várzea, onde vivenciou várias formas distintas de opressão por parte dos guardas florestais.

**D. Idalina** (74 anos) também é proveniente de Serrinha, e viveu momentos de tensão em Rio da Várzea. Assim como outras mulheres Kaingang, teve que atravessar o rio da Várzea por diversas vezes fugindo dos guardas florestais.

O Sr. **Vitorino Lopes** (79 anos) é sobrinho (filho da irmã) e um dos filhos adotivos de Francisco Kanheró, ocupou o posto de capitão em Rio da Várzea e foi um dos que enfrentaram os guardas florestais e que denunciaram os abusos de poder que estes praticavam contra os Kaingang.

Foram entrevistados ainda outros Kaingang como o Sr. **Albino Fortes** (46 anos), o *kuiã* (especialista ritual) em Rio da Várzea, o Sr. **Arlindo Moreira** (79 anos) que sempre viveu em Rio da Várzea, **D. Antoninha** (83 anos), nascida em Serrinha, **Jorge Lopes** (54 anos), filho de Vitorino Lopes e **José Koiói** (63 anos), cunhado do cacique Vilson Moreira.

Durante as entrevistas houve algumas manifestações espontâneas, que também foram registradas, tais como a do jovem **Adilho** (25 anos) neto do Sr. Vitorino Lopes, que interveio para complementar a fala de seu avô.

Além da intervenção de Adilho, o Sr. **Carlos** (39 anos), Kaingang nascido em Serrinha que reside atualmente em Rio da Várzea, e que me acompanhou durante o trabalho de campo, como intérprete, também relatou espontaneamente os fatos ocorridos com o Sr. Domingos, (seu irmão mais velho) que faleceu após ter sido espancado pelos guardas florestais.

As memórias Kaingang serão apresentadas no capítulo 3. Porém, todas as narrativas coletadas encontram-se em anexo a este trabalho.



## **1. O processo de espoliação das terras indígenas no Rio Grande do Sul**

Este capítulo apresenta informações básicas sobre os Kaingang e sobre os territórios indígenas no Rio Grande do Sul, desde o período imperial até o presente momento. Meu objetivo é oferecer ao leitor uma espécie de “pano de fundo” que permita compreender, em linhas gerais, o processo histórico que resultou na expropriação da quase totalidade das terras do território indígena de Rio da Várzea.

Assim, devo esclarecer desde já que não se trata de uma apresentação exaustiva sobre a história das populações indígenas presentes no Rio Grande do Sul – o que não corresponderia aos objetivos do trabalho – mas sim, de uma contextualização histórica sobre a problemática vivenciada pelos Kaingang residentes neste território.

Segundo Ebling (1985), pode ser delimitada a presença de dois grupos Kaingang distintos no Rio Grande do Sul. Um grupo, desde o início do século XVIII, presente na região que compreenderia as matas existentes entre os rios Piratini e Passo Fundo, originariamente liderado por Fongue, em Guarita, e por Nonoai na região que, mais tarde, tomaria seu nome; outro grupo, sob a liderança de Braga, composto de 23 grupos locais, localizados ao leste do rio Passo Fundo limitando-se na região serrana.

Neste quadro, segundo a autora, enquanto os grupos liderados por Fongue e Nonoai, originários das regiões mais ao norte (províncias de São Paulo e Paraná), teriam migrado, devido às frentes de colonização, para a região que passou a compor a província do Rio Grande do Sul, os grupos locais liderados por Braga não

teriam, até aquele momento, sido alcançados pela processo de colonização. Simonian (1981) informa que tais populações teriam se deslocado para regiões mais ao sul, devido às frentes de expansão nos planaltos paulista e paranaense. Este fato também é confirmado por Mota (1994, 2000) e Tommasino (1995).

Porém, como ressalta Simonian (1981), este não teria sido o único motivo de tais movimentos migratórios. Existiriam outras motivações – tais como divisões, disputas e alianças entre os grupos Kaingang – que também devem ser levados em consideração.

Segundo Simonian, os Kaingang liderados por Nonoai ocupavam um território cujos limites seriam, ao norte a margem esquerda do Rio Uruguai, ao sul o Lajeado Papudo e o Lajeado Grande, à oeste o Rio da Várzea e à leste o Rio Passo Fundo; o que corresponderia à aproximadamente dez léguas de largura por dez léguas de comprimento (435.600 ha.).

Estes teriam encontrado um refúgio adequado em termos de possibilidades (recursos naturais de fauna e flora) e de extensão, porém não por muito tempo. Já a partir da segunda metade do século XIX as frentes de expansão da sociedade brasileira alcançam o seu território. Tratava-se de estancieiros, comerciantes de gado e demais categorias sociais:

Enquanto estiveram a salvo de novas pressões político-econômicas os Kaingang usufruíram de um território extenso e rico em termos de possibilidades de subsistência. [...] A segunda década do século XIX marca o início da inserção dos Kaingang de Nonoai às frentes da sociedade brasileira, que em seu território se estabelecem no desempenho de atividades como extrativismo, comercialização e criação de gado, etc. Interesses expansionistas (territoriais), políticos e econômicos, determinarão o avanço destas frentes e a ocupação do sul do Brasil, no século XVII, a partir do litoral; a ratificação deste processo como um todo ocorre no momento em que Portugal e Espanha se unem e destroem as missões jesuíticas da margem esquerda do Rio Uruguai

(1801) e, Portugal incorpora, definitivamente, os campos criatórios do sul, ao seu domínio. [...] Paulistas, lagunenses, marcham sobre a região nordeste do Rio Grande do Sul, ainda no século XVIII, com o objetivo explícito de apresar o gado das missões e de direcioná-lo para os centros de comercialização, mais precisamente para São Paulo. Da região noroeste e de Cruz Alta (região central) os preadores de gado alcançam os campos e as matas de Nonoai; do norte, via Guarapuava e Palmas, expedições desbravadoras, "civilizadoras", também chegam a Nonoai [...] Estabelecida a ligação que reduzira sensivelmente as distâncias, os comerciantes de gado muar, cavalar e bovino se estabelecem na região, no início atendendo às necessidades de pouso para o gado em marcha, e mais tarde, via implantação de campos criatórios e de estâncias. [...] Ao se desenvolver este processo os indígenas serão violenta e bruscamente atingidos [...] (SIMONIAN, 1981, p.28, 37, 40, 41).

Simonian (1981) enfatiza a adoção, ainda durante o período imperial, de uma política de aldeamentos na então província do Rio Grande do Sul, assim como em outras regiões do país, que tinha por objetivo restringir a presença indígena a apenas determinadas áreas e, em conseqüência, liberar suas terras à colonização.

Fundados e delimitados na primeira metade do século XVIII, os três aldeamentos de Nonoai, Guarita e Campo do Meio estiveram, na primeira metade do século XIX, sob missionamento jesuítico. Porém em 1852, os jesuítas se retiraram, tanto em virtude da pouca assistência por parte do governo da província, quanto em decorrência da pressão exercida pelos colonos.

Para alcançar seus objetivos, o governo provincial lançou mão, inclusive, do expediente de atribuir soldos a determinados chefes Kaingang, como foi o caso de Condá<sup>2</sup> e Doble<sup>3</sup> e assim contar, temporariamente, com o "apoio" de diferentes grupos, no sentido de promover a centralização dos Kaingang no interior dos aldeamentos.

Além do confinamento da população indígena em determinados aldeamentos, a política oficial também promoveu a extinção de outros, tais como: os de Santa Izabel, São Nicolau e São Vicente. Por outro lado, incentivaria a reunião de vários grupos Kaingang em uma única área, a saber: Nonoai<sup>4</sup>. Nas palavras de Ebling:

Em 1847 se estabelecera em Nonoai uma Companhia de Pedestres, sob o comando do Capitão Marcelino Carmo, incumbida de cuidar que ali permanecesse o grupo de Nicafé e Condá. Já no ano seguinte, além dos 144 índios já aldeados, foram transferidos para lá mais 750, procedentes das vizinhanças de Passo Fundo, levados sob coerção e com colaboração de Condá. Era diretor do Aldeamento de Guarita, o Tenente José Joaquim de Oliveira, possuidor de uma fazenda que, por sua própria iniciativa, medira as terras do aldeamento indígena. Nessa fazenda concentrara o Governo Provincial, armando-os às suas expensas, os colonos que cobiçavam as terras dos índios de Guarita - **a estratégia visava forçar os índios a se retirarem buscando "proteção" e "segurança" no Aldeamento de Nonoai, centro escolhido para reunir os índios de toda a área, independente de suas origens...** (EBLING, 1985, p. 26, grifos meus)

Além de congregar populações indígenas distintas – não somente Kaingang mas também Guarani – o aldeamento de Nonoai continuava a ser invadido pela população neo-brasileira. Em 1870 foi registrada a existência de "1300 'civilizados', 60 a 70 escravos, e apenas 300 índios". (EBLING, 1985, p.31-32).

---

<sup>2</sup> O cacique Victorino Condá era oriundo da região de Guarapuava, localizado na província do Paraná.

<sup>3</sup> Doble era cacique de um dos 23 grupos que estavam subordinados ao cacique Braga. Sua participação como "assalariado" do governo provincial trouxe como consequência uma perseguição do seu grupo por parte do cacique Braga.

<sup>4</sup> Existem divergências quanto à data da criação do aldeamento de Nonoai. Enquanto as informações de Ebling indicam o ano de 1847, o trabalho de L. Simonian afirma que tal aldeamento teria sido organizado em 1846.

Ao final do regime imperial, mais precisamente em 1880, segundo Ebling (1985, p. 32), os três aldeamentos originais – Nonoai, Guarita e Campo do Meio – foram subdivididos em oito – Nonoai, Guarita, Campo do Meio, Inhacorá, Pinheiro Ralo, Pontal (ou Pontão), Caseros e Campos de José Bueno. Em 1887 reduziam-se a cinco, devido às invasões que obrigaram os índios a abandonar suas terras.

O território indígena de Nonoai, como mencionado anteriormente, fora demarcado em 1856, tendo por limites os rios Uruguai, Passo Fundo, Rio da Várzea e os campos de Sarandi, tal como pode ser observado abaixo:

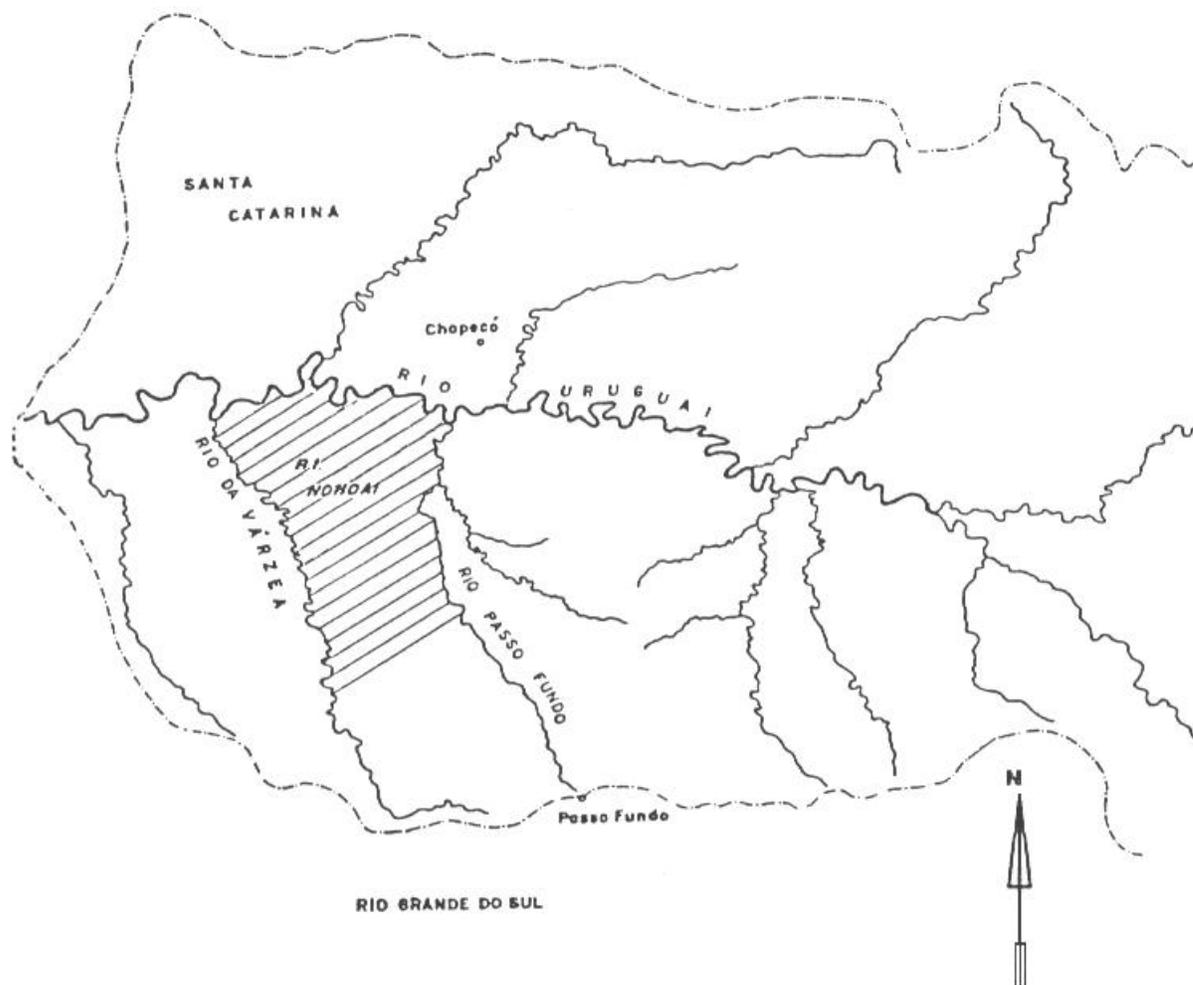


Figura 01 – Mapa dos limites do antigo território de Nonoai

[Fonte: Simonian, 1981]

A presença de intrusos brancos no território gerou manifestações por parte dos indígenas, assim como também por parte dos diretores do aldeamento. Tais manifestações reivindicavam providências junto ao governo. Porém tais manifestações não foram atendidas.

Já em período republicano, entre 1910 e 1918, foi realizada nova demarcação. Grandes áreas de terras que pertenciam ao antigo território de Nonoai já estavam ocupadas por integrantes da população “neo-brasileira”. Das terras que constituíam o antigo território de Nonoai, foram demarcadas duas áreas distintas para as populações indígenas: Nonoai e Serrinha, com 34.908 ha e 11.950 ha, respectivamente.

Assim, a demarcação do início do século XX veio ratificar a expropriação de grande parte do território Kaingang.

Ao analisar as políticas de terras que foram praticadas no Rio Grande do Sul no que diz respeito aos territórios indígenas, Simonian demonstra que em vários momentos históricos tais territórios foram utilizados para atender determinadas demandas por terras produtivas.

As reduções historicamente ocorridas significaram a espoliação de terras e, em particular após a criação do Serviço de Proteção aos Índios, de direitos reconhecidos pelo Estado aos povos indígenas. E além disso, contaram não somente com a omissão, mas também, em determinados casos, ocorreram através de medidas exaradas pelo próprio poder público constituído.

Este é o caso do que viria a ocorrer nos territórios indígenas no Rio Grande do Sul, a partir do início da década de 1940. Uma série de medidas tomadas

localmente, pelo Governo estadual, viria intensificar a espoliação da terra indígena. Assim, em 1941, antes de entregar a administração das terras indígenas ao então Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a Secretaria de Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul promoveu outra severa expropriação do território de Nonoai através da criação de uma Reserva Florestal que ocupou 19.998 ha, deixando para a população indígena apenas 14.910 ha.

Note-se que tais medidas confrontavam a Constituição de 1934, que já garantia direitos territoriais aos povos indígenas. A redução territorial, provocada pela criação de reservas florestais, atingiu Toldo Votouro, Toldo Serrinha, Toldo Inhacorá, Toldo Votouro Guarani e Toldo Nonoai.

A expropriação das terras indígenas, nestes casos, chegou a 37.770,4 ha, conforme pode ser visto na tabela 01 abaixo:

Toldo	Território Demarcado Anteriormente	Reservas Florestais	Área destinada à Colonização	Área destinada aos Índios	Área Expropriada
Votouro	3.053,0	632,2	980,8	1.440,0	1.613,0
Serrinha	11.950,0		10.890,0	1.060,0	10.890,0
Inhacorá	5.859,0	1.737,0	3.062,0	1.060,0	4.799,0
Votouro Guarani	750,4		470,0	280,0	470,4
Nonoai	34.908,0	19.998,0		14.910,0	19.998,0
	56.520,4	22.367,2	15.402,8	18.750,0	37.770,4

Tabela 01 – Redução dos territórios indígenas no RS, a partir da década de 1940

[Fonte: Relatório Subsídios ao Governo do Estado relativamente à Questão Indígena no Rio Grande do Sul, abril 1997]

Porém, levando-se em consideração a posterior redução de 200 ha da área de Ventarra, e se forem computadas também as terras referentes aos territórios

que, posteriormente, viriam a ser extintos (Serrinha, Monte Caseiros e Ventarra), o total de terras expropriadas pelo estado do Rio Grande do Sul ultrapassa os 40.000 ha<sup>5</sup>.

Cabe ressaltar que parte da Reserva Florestal, instituída nos anos 1940, viria posteriormente, a ser utilizada para promover, a nível local, uma "reforma agrária". Em julho de 1962, através do decreto n. 13.795, o Estado do Rio Grande do Sul alterou as divisas da reserva florestal de Nonoai, loteando 2.499 ha que se encontravam intrusados, que foram divididos em 143 lotes e distribuídos a agricultores e posseiros. (Ebling, 1985:122).

Apesar de várias denúncias e de uma resolução, aprovada pela Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul em fins de 1968 que, entre outras providências, propunha a devolução das terras expropriadas às populações indígenas, a situação permaneceria inalterada por mais de três décadas.

Além disso, as tensões existentes entre os posseiros e os indígenas presentes no exíguo território de Nonoai continuaram durante vários anos, período no qual ocorreram diversos conflitos, inclusive alguns que envolveram assassinatos. Em 1978 os Kaingang de Nonoai auxiliados por populações de outras aldeias acabaram expulsando a maior parte dos posseiros de sua área.

É neste contexto histórico de expropriação territorial, de disputas e conflitos que se insere a luta dos Kaingang, da área indígena de Rio da Várzea, pela recuperação de seu território.

Apesar da ocupação tradicional Kaingang, a área indígena de Rio da Várzea não foi demarcada com as demais, entre 1910 e 1918. Além disso, localizava-se

---

<sup>5</sup> Fonte: Relatório Subsídios ao Governo do Estado relativamente à Questão Indígena no Rio Grande do

na região que posteriormente seria transformada em "reserva florestal", medida que vedou aos Kaingang, seus habitantes, a utilização dos recursos naturais ali existentes. Somente em 1985, foram realizados os trabalhos de identificação dessa área.

Nesta época, em virtude da subtração da maior parte de seu território, transformado em "reserva florestal", os Kaingang de Rio da Várzea contavam com uma área de apenas 163,4 ha, localizada à margem direita do Rio da Várzea, no extremo oeste da reserva florestal de Nonoai.

Em dezembro de 1998, a portaria do Ministério da Justiça n.º 822 declarou o território de Rio da Várzea, com 16.100 ha, como sendo de posse permanente dos Kaingang desta área<sup>6</sup>.

Finalmente, em fevereiro de 2003, o território indígena de Rio da Várzea foi homologado. Tratava-se, finalmente, de uma reparação tardia e parcial de direitos territoriais usurpados pelo Estado do Rio Grande do Sul, há mais de 50 anos.

Como será visto nos próximos capítulos, apesar da relativa tranqüilidade de que gozam atualmente os Kaingang neste território, as lutas e dificuldades do passado ainda vivem em sua lembrança.

---

Sul, abril 1997.

<sup>6</sup> Fonte: Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**, p. 774.



## **2. Os Kaingang da T. I. Rio da Várzea**

### **2.1. Etnografia Kaingang: breve recensão**

Há que apresentar, inicialmente, um esboço da etnografia Kaingang, produzida nas últimas décadas, que lhe serve de apoio. Nele se insere, dentre outros, os trabalhos desenvolvidos por Simonian (1981), Mota (1994), Veiga (1994; 2000), Tommasino (1995; 2000), Rosa (1998) e Fernandes (1998; 2003).

Cabe ressaltar que apesar destes autores terem efetuado pesquisa de campo entre os Kaingang na região sul-brasileira, as análises de Simonian e de Mota estiveram orientadas no sentido da reconstituição histórica. Por sua vez, Veiga e Tommasino, assim como Rosa e Fernandes, produziram trabalhos de caráter etnográfico. Deve ser mencionada também, a pesquisa realizada por Ebling, que coordenou, em 1985, o Grupo de Trabalho da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) responsável pela confecção do laudo de reconhecimento da T. I. de Rio da Várzea.

Simonian (1981) analisou as políticas públicas de terras indígenas no Estado do Rio Grande do Sul e o processo histórico que resultou na expropriação sofrida pelos grupos indígenas Kaingang e Guarani de grande parte de seus territórios originais.

Combinando uma extensa pesquisa documental às informações obtidas através de pesquisa de campo junto aos Kaingang residentes em Nonoai, esta pesquisadora analisou a questão territorial desta população indígena relacionando-a a um contexto sócio-político mais amplo. Ela conseguiu desvelar os nexos internos que explicam determinadas contradições presentes na história da luta pela terra em Nonoai.

Em seu trabalho, Simonian ressalta como os territórios indígenas, mesmo salvaguardados por legislação específica, foram utilizados para solucionar, em parte, e em momentos históricos específicos, as demandas de segmentos da sociedade regional por terras. Por outro lado, seu trabalho explicita como os Kaingang de Nonoai se articularam e promoveram, em 1978, a expulsão dos posseiros que viviam em seu território.

Trabalhando exclusivamente com análise documental, Mota (1995) conseguiu resgatar a presença Kaingang por todo o território paranaense a partir do século XVIII. Desta forma, demonstrou as limitações da produção histórica que ocultara a presença indígena no Paraná, através do mito do "vazio demográfico". Além disso sua obra possibilitou conhecer como os Kaingang lutaram bravamente contra a ocupação de seus territórios.

Veiga (1992; 1994), por seu turno, sistematizou as informações bibliográficas sobre a organização social Kaingang., buscando inseri-la no cenário da etnologia Jê.

Já Tommasino (1995) se debruçou sobre a história e a cultura dos Kaingang da bacia do Tibagi. Entre outras contribuições, destaca-se sua análise das concepções Kaingang de tempo e de espaço. Segundo Tommasino, a expropriação que os Kaingang da bacia do Tibagi sofreram representou não somente uma violência física mas também cultural. Além disso, a conquista teria instituído um novo tempo para os Kaingang, um tempo caracterizado pela dependência e subordinação em relação ao poder tutelar e à sociedade envolvente.

Assim, a vida nos exíguos espaços das terras indígenas é vivenciada

como o tempo da escassez e da ausência dos recursos que antes dispunham em suas extensas matas. Este tempo presente (*uri*) se opõe ao tempo “dos antigos”, (*wãxi*) o tempo da abundância.

Segundo a autora, os Kaingang da bacia do Tibagi teriam se reterritorializado, somando ao seu universo cultural novas práticas, como o futebol, a festa do dia do índio ou os bailes. Desta forma, apesar da aparente “integração” e “assimilação” à cultura local/regional, eles teriam mantido suas especificidades culturais, sendo que estas se tornam “visíveis” nas práticas realizadas nas terras que escapam ao controle do órgão tutor, bem como nas formas sociais impostas pelo indigenismo oficial (futebol, bailes), reelaborados no contexto indígena.

Portanto, é nas matas das regiões mais acidentadas, locais que não foram atingidos pelos projetos agrícolas desenvolvidos pelo SPI e pela FUNAI, que eles mantêm práticas da “época dos antigos”. O que implica dizer que ao moverem-se no espaço, os Kaingang movem-se também no tempo:

[...] dentro das áreas reservadas, observam-se dois espaços antinômicos mas complementares. Primeiramente, de forma bem visível, uma espacialidade que produz a subordinação ao mundo do branco e encontra-se materializada no espaço administrado pelo poder tutelar. A escola, a(s) igreja(s), a sede do posto, o ambulatório, constituem a base material da dominação e invasão do mundo exterior. O espaço dominado expande-se para as roças “coletivas”, áreas de pastagem e outras atividades desenvolvidas pelos técnicos indigenistas. Esses espaços simbolizam a condição do Kaingang transformado em *índio tutelado*.

Geograficamente distante desse espaço administrativo /administrado, [...] onde fazem suas roças familiares, caçam nos remanescentes das matas, e pescam nos *pari* -, os índios preservaram os padrões tecnológicos, sociais e simbólicos do modo “antigo” de espacialidade e socialidade. Pode-se pensar essas áreas como expressivas de uma territorialidade Kaingang específica dos *Kaingang-pé*.

Descobre-se que uma rede de trilhas continua ligando as aldeias aos locais de caça (cada vez mais rara, é verdade), pesca e coleta. Os Kaingang continuaram a explorar, segundo regras tradicionais de parentesco, as áreas de matas e os rios. Descobre-se, então, que o *wāxí* nunca acabou, mas continuou estrategicamente invisível, seja por ocorrer em espaços não-vigiados, seja pelo ocultamento voluntário. [...] Mover-se no espaço significa, assim, mover-se no tempo. A vida Kaingang se move entre dois pólos: do espaço administrado /vigiado ao espaço *wāxí* /não-vigiado e vice-versa. O *uri* (tempo atual) caracteriza-se metaforicamente em caminhar entre a realidade e o mito. O passado, já dissemos em outro lugar, aparece mitificado, como o tempo do sonho, e viver nas terras baixas simboliza um retorno ao passado, que é constitutivo do tempo atual. Por isso, para os Kaingang de hoje, freqüentar esses locais é viver num espaço sagrado. (TOMMASINO, 2000, p. 220, 221 e 224)

Cabe ressaltar que, apesar do tempo *uri* ser caracteristicamente o tempo da escassez, através da reelaboração das práticas sociais incorporadas da sociedade envolvente, os Kaingang conseguem transcender os limites deste tempo presente. Fazem-no atribuindo valores tradicionais de sua cultura às novas práticas culturais. Assim podem viver, de maneira imperceptível, o “tempo dos antigos” mesmo no tempo presente.

Outras importantes contribuições foram desenvolvidas por Fernandes (1998; 2003) e por Rosa (1998).

Fernandes, em um primeiro momento, elaborou uma análise comparativa, utilizando tanto fontes históricas – referentes aos grupos Kaingang, que estiveram presentes na região que compreende o norte e noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, o oeste catarinense e o sudoeste paranaense, durante a segunda metade do século XIX – quanto dados etnográficos da atual população Kaingang da T. I. de Palmas (localizada na região fronteira entre os Estados de Paraná e Santa

Catarina).

Sua pesquisa revelou que, apesar das modificações ocorridas na organização política Kaingang em Palmas, decorrentes, entre outros fatores, do processo de significativa redução territorial; que apesar da justaposição entre diferentes grupos Kaingang que passaram a residir numa mesma área, determinados elementos estruturais de sua organização social teriam permanecido, dentre os quais: uma dinâmica que engloba conflitos e alianças e que funde a política ao parentesco.

Segundo Fernandes, (1998) politicamente os Kaingang fazem parte de uma totalidade segmentada – que engloba um conjunto hierárquico de grupos domésticos, grupos familiares, grupos de ajuda mútua – *ajutório* - e a liderança no interior de uma comunidade – composta por relações intra e entre familiares. Uma totalidade em que tanto a aliança como o conflito seriam elementos igualmente estruturantes.

Em pesquisa mais recente, Fernandes (2003) faz uma análise comparativa entre os Kaingang das terras indígenas de Palmas (SC) e Rio da Várzea (RS). Segundo ele, as populações de Palmas e de Rio da Várzea representam pólos opostos no contexto da história política dos índios da região meridional brasileira, o que traria respostas políticas diferentes para contextos completamente distintos:

Os Kaingang das T.Is. Palmas (PR) e Rio da Várzea (RS) ocupam extremos opostos da recente história política dos índios no sul do Brasil. De um lado, os Kaingang de Palmas, que tiveram sua presença oficializada na região sudoeste do Paraná em meados do século XIX. De outro, os Kaingang do Rio da Várzea que, na região norte do Rio Grande do Sul, tiveram sua presença oficialmente reconhecida apenas em meados da década de oitenta do século XX. De um lado, [Palmas] uma comunidade que foi sujeito e objeto ativo da política indigenista nacional. De outro, [Rio da Várzea] uma comunidade que sofreu perseguição até tempos recentes, sem nunca ter enfrentado os desdobramentos locais do indigenismo oficial. Dois contextos absolutamente distintos que influenciaram e influenciam respostas políticas próprias.

(FERNANDES, 2003, p. 166)

Explorando a diversidade das respostas políticas e da própria estruturação política tanto do passado quanto do presente, através da comparação entre estas áreas, Fernandes procurou delinear a complexa constituição da “esfera política” no interior da cultura Kaingang. Ambas as investigações realizadas por este autor, demonstram a necessidade de se relativizar a noção de “faccionalismo” bastante utilizada como elemento supostamente característico das relações políticas Kaingang.

Inspirado pela antropologia do imaginário de G. Durand (1989), Rosa (1998), toma como ponto de partida o movimento de reconquista do antigo território Kaingang de Iraí, procurando compreender como os Kaingang constróem sua temporalidade. Para isso, analisa a mitologia, o ritual do Kikikoi e as narrativas dos Kaingang residentes nesta terra indígena.

## 2.2. Temas da organização social e política

Os Kaingang são, hoje, uma população estimada em 25.000 indivíduos, habitando 32 terras indígenas nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, como pode ser observado no mapa abaixo:

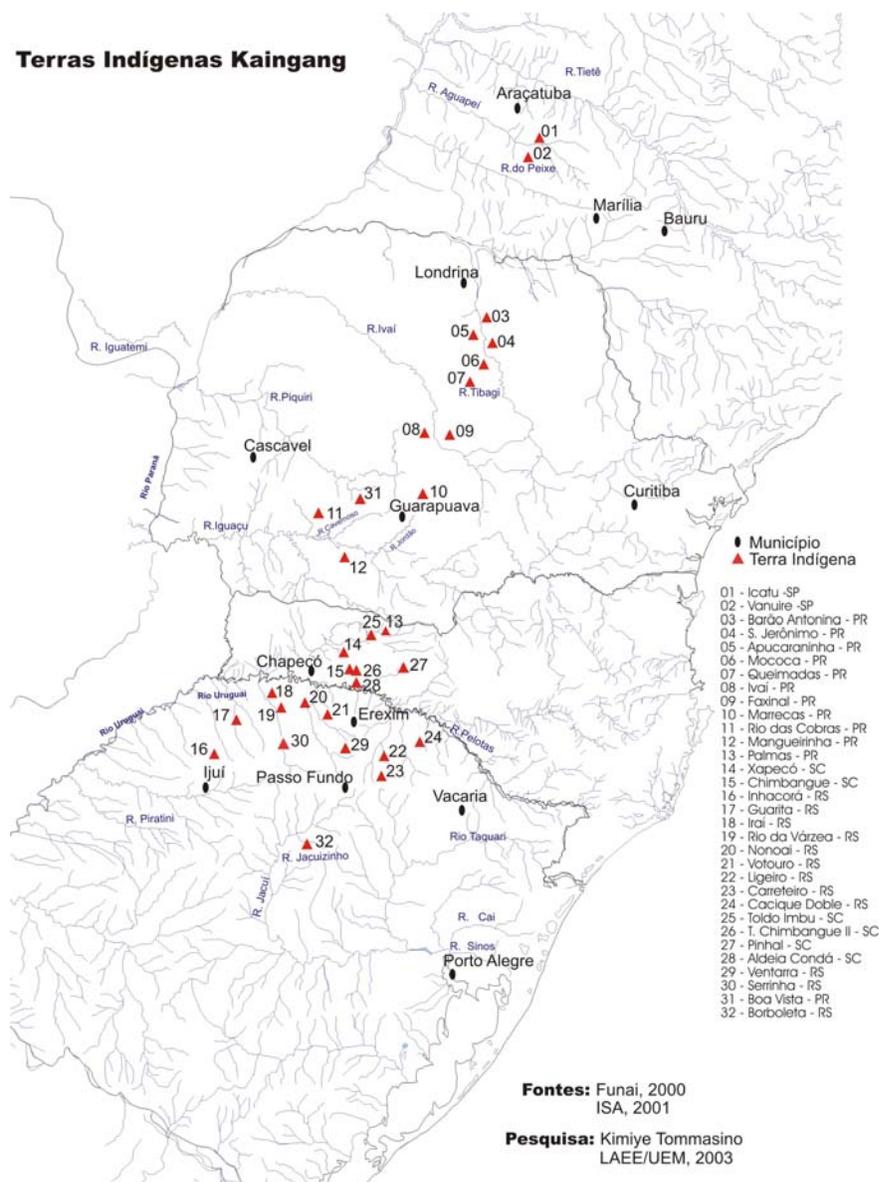


Figura 2 – Mapa das Terras Indígenas Kaingang na região sul do Brasil  
 [Fonte: Tommasino; Fernandes, 2004]

Em termos demográficos, os Kaingang representam, assim, uma das maiores populações indígenas da região meridional brasileira, onde também se encontram os Guarani, Xokleng e Xetá.

A terra indígena de Rio da Várzea, também denominada por seus habitantes como *Péikār* (nome de um peixe comum na região), possui 16.100 ha e localiza-se no município de Liberato Salzano, no norte do Estado do Rio Grande do Sul.

Porém, apesar de pertencer a este município, as aldeias presentes no território encontram-se situadas mais ao sul do território, e por este motivo, estão mais próximas da sede do município de Rodeio Bonito.

Para ingressar na T. I. Rio da Várzea existem dois caminhos, um por Liberato Salzano e outro pelo município de Rodeio Bonito. O primeiro atravessa um trecho de oito quilômetros de mata nativa que até há poucos anos constituía o Parque Florestal de Nonoai<sup>7</sup>. Território este que tendo sido expropriado legalmente dos Kaingang da região foi reconquistado há pouco. É uma estrada de rara beleza, pela exuberância da mata, porém pouco utilizada<sup>8</sup>. Já o caminho via Rodeio Bonito é utilizado com bastante freqüência pelos moradores, por ser mais curto em relação ao núcleo urbano do município – aproximadamente cinco quilômetros até a zona urbana de Rodeio Bonito – possibilitando deslocamentos que já se tornaram habituais de seus moradores à sede daquele município.

---

<sup>7</sup> Esta estrada foi construída pelos próprios Kaingang de Rio da Várzea em meados da década de setenta, num contexto de grande tensão em virtude da presença de guardas florestais. Este episódio será visto mais adiante, quando da apresentação e análise das memórias Kaingang.

<sup>8</sup> Tive oportunidade de percorrer esse caminho quando fui ao território indígena de Serrinha, com o intuito de entrevistar algumas pessoas de uma família de Rio da Várzea que se mudara para lá há alguns meses. Esta estrada passa em frente ao cemitério dos Kaingang de Rio da Várzea, denominados por estes como o “cemitério dos antigos”.

Mesmo sendo o caminho mais curto e utilizado pela população local, para chegar à terra indígena é necessário percorrer uma estrada sem pavimentação asfáltica relativamente curta, porém com inclinações muito acentuadas. Esta estrada conduz até a margem esquerda do Rio da Várzea<sup>9</sup>. A travessia do rio é feita através de uma balsa de pequenas proporções - denominada como “caíco” pelos Kaingang - que é conduzida com muita habilidade, por moradores da área, inclusive por jovens entre nove e quinze anos.

Uma vez transposto o rio, é necessário percorrer uma estrada com algumas curvas e aclives acentuados e após alguns minutos chega-se à principal aldeia de Rio da Várzea.

As casas não são dispostas muito próximas umas das outras, mas mesmo assim é possível identificar um núcleo no qual estão localizados a sede do posto da FUNAI, o prédio da enfermaria, o salão de festas e a escola. Nas proximidades destes prédios encontram-se, além das casas, alguns implementos agrícolas, assim como as duas igrejas locais de orientação protestante (Assembléia de Deus e Só o Senhor é Deus). É possível ver com facilidade também, algumas criações nas proximidades das casas, utilizadas para alimentação (aves e suínos) e muares utilizadas para o arado. Mais adiante, a cerca de 500 metros, está localizado o prédio, já em ruínas, de uma igreja católica desativada.

---

<sup>9</sup> Os trechos de declive acentuados existentes na estrada, em dias de chuva transformam o retorno ao município de Rodeio Bonito em uma meta temporariamente impossível a quem procura transitar com carros de passeio. Quando de minha primeira estada em Rio da Várzea, - em 2002 - ao retornar à cidade tive diversas dificuldades, ficando inclusive atolado por duas vezes nesse caminho.

A população local é exclusivamente Kaingang: cerca de 580 pessoas (80 famílias) residem em casas de madeira que estão dispostas de tal maneira a configurar quatro aldeias.

As maiores são: a aldeia da sede, localizada mais próxima ao ponto de embarque/desembarque da balsa, e a aldeia da Veiga, localizada ao sul da aldeia da sede. As menores são denominadas como Limeira e Jacutinga, e localizam-se respectivamente ao norte e ao leste da aldeia da sede, como pode ser visto na figura 3 abaixo<sup>10</sup>.

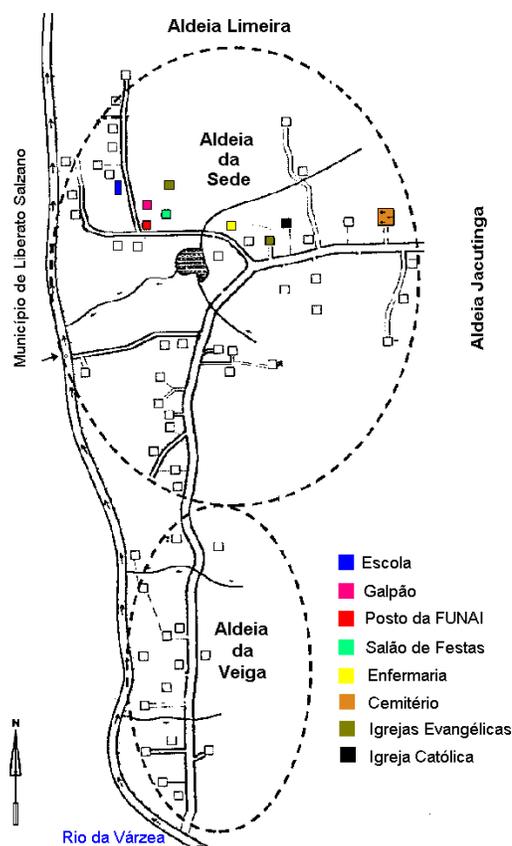


Figura 3 – Croqui da T. I. Rio da Várzea

<sup>10</sup> Durante o trabalho de campo de Fernandes, realizado em 2001, esse havia identificado a presença de 76 famílias Kaingang em Rio da Várzea. Elas estavam distribuídas da seguinte forma: 37 famílias moravam na aldeia da sede, 30 famílias moravam na aldeia da Veiga, 5 famílias na Aldeia Limeira e 4 famílias na aldeia Jacutinga.

As casas utilizadas pelos Kaingang são invariavelmente de madeira, todas com banheiro externo, sendo que algumas possuem outros cômodos externos construídos com troncos de árvores com paredes de taquara trançada; o mesmo material que os moradores utilizam para confeccionar cestos que são comercializados em Rodeio Bonito. Os demais prédios - o posto da FUNAI, a enfermaria, o posto de saúde e a escola – são de alvenaria.

A maior parte dos Kaingang de Rio da Várzea são bilingües, todos sem exceção comunicam-se entre si na própria língua. As crianças aprendem, como primeira língua, o Kaingang e só quando maiores (com cerca de sete anos de idade), aprendem o português.

Cabe ressaltar um aspecto histórico muito importante que também caracteriza a população de Rio da Várzea. Este grupo manteve-se por muito tempo totalmente independente dos órgãos tutores do Estado, ou seja: do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da FUNAI que posteriormente o substituíra. Somente no final da década de 1980 é que o estado erigiu um posto indígena específico para aquela população.

A principal atividade econômica em Rio da Várzea é a agricultura familiar. Além desta, alguns desenvolvem trabalhos artesanais que são comercializados em Rodeio Bonito. Há também alguns Kaingang que trabalham como assalariados fora da terra indígena.

Peirano (1992) faz uma distinção importante, no que diz respeito às diferentes formas de se referir a uma determinada população indígena. Esta diz respeito à utilização de duas grafias específicas: a população **de** e a população **em** determinada localidade.

Tal distinção é útil para que se evite incorrer no risco de uma designação que não leve em conta a mobilidade espacial das populações mencionadas. Segundo ela, quando se refere a um determinado grupo, como por exemplo, aos Kaingang de Rio da Várzea pode-se estar projetando falsa idéia de “imobilidade” a tal população.

Foi possível constatar ao longo das entrevistas que existe toda uma rede de sociabilidade por parte dos entrevistados, que transcende em muito os limites das aldeias, bem como municípios e Estados federativos. Além disso, foi possível perceber também que deslocamentos mais efêmeros ou não também são muito freqüentes.

Assim, durante as entrevistas pude constatar que várias pessoas, apesar de viverem há anos em Rio da Várzea, haviam nascido em outras áreas. Uma vez ressaltado este aspecto, gostaria de frisar que ao longo do texto utilizarei ambos os pronomes para me referir à população local, porém sempre com a mesma conotação, uma vez que a mobilidade intra e entre as aldeias e as terras indígenas Kaingang é um princípio de sua organização social.

Quanto à literatura relativa à organização social Kaingang, deve-se notar, preliminarmente, que o longo histórico de contato deste povo introjetou-se nesta produção, de modo a torná-la justificativa quanto a mudanças havidas ou, o que é o mesmo, defensiva quanto à permanência de princípios da organização social (para análise de caso análogo, veja-se Farage, 1997).

Segundo Veiga (1992; 1994), é possível afirmar que os Kaingang apresentam uma divisão entre metades exógamas (Kairu e Kamé<sup>11</sup>). Cada metade exógama é dividida em dois subgrupos ou seções. Assim na metade Kairu tem-se os *Kairu* e os *Votor*, enquanto na outra, há os *Kamé* e os *Wonhétky*.

Fernandes (1998) e outros (Veiga, Tommasino), ressaltam que, atualmente, a divisão entre as metades é plenamente visível apenas nos rituais funerários, denominados *Kikikoi*, praticados exclusivamente pelos Kaingang que vivem na A.I. Xapecozinho (no Estado de Santa Catarina). Quando de sua realização, os participantes utilizam diferentes pinturas faciais, para marcar a pertença à sua respectiva metade.

Segundo Fernandes (no prelo, 2003), apesar dos grupos domésticos serem a unidade social fundamental Kaingang, estes são caracteristicamente assimétricos em termos de status, uma vez que a afinidade, marcada intergeracionalmente entre genro e sogro, implica na distribuição hierarquizada de direitos e deveres. Assim, nesta estrutura temos: o genro como elemento englobado e o sogro como elemento englobante:

---

<sup>11</sup> Existem algumas divergências quanto à grafia dos termos que designam os nomes das metades exógamas Kaingang. Neste trabalho está sendo adotado a nomenclatura utilizada em trabalhos recentes, como o de Tommasino (1995) e Fernandes (2003).

(...) A hierarquia concebida e aplicada pela organização política desta sociedade se ajusta ao modelo de hierarquia desenvolvido por Dummont (1992). Neste modelo [...] o 'englobante' é mais importante do que o englobado' e 'o conjunto é mais importante do que as partes' (FERNANDES, no prelo, p. 43).

Esta estrutura hierárquica e assimétrica não se manifesta apenas nas relações existentes ao nível dos grupos domésticos, nas palavras de Fernandes, ela se estende e “se projeta para o exterior, na direção dos grupos com os quais estão formadas as alianças matrimoniais e, potencialmente políticas” (FERNANDES, no prelo p. 25).

A partir da articulação dos grupos domésticos com outros grupos, através de alianças, são instituídas unidades sócio-políticas maiores, tais como os **grupos locais** e as unidades **político-territoriais**. Porém devido à assimetria, a divisão é uma possibilidade sempre presente na estrutura política Kaingang. Pode-se dizer que a divisibilidade é um elemento tão estruturante nesta sociedade quanto as alianças matrimoniais.

Devido à estrutura hierárquica e assimétrica poder se projetar para o exterior, os 'brancos' tanto podem ser inimigos (os de fora da aliança) como aliados potenciais.

Isto explica, em parte, a participação de certos líderes Kaingang do passado, tal como Condá dentre outros, que atuaram em determinados momentos como aliados dos brancos contra determinados inimigos comuns, combatendo inclusive, outras populações Kaingang, e em outros momentos firmando alianças com outros líderes Kaingang.

Por muito tempo a política Kaingang foi considerada em termos de faccionalismo. De acordo com Fernandes isto é incorreto: os elementos estruturantes nesta sociedade são a aliança e a divisibilidade, esta última decorrente da hierarquia entre os grupos englobantes e os grupos englobados. As facções não fazem parte desta estrutura social e, na opinião do autor, elas seriam apenas possibilidades. Isto ficará mais claro adiante.

Temos então nesta estrutura: **grupos domésticos**, **grupos locais** que congregam vários grupos domésticos, e os **grupos territoriais**, que agregam vários grupos locais. Todos porém, marcados por ambos os elementos: pelas alianças matrimoniais e pelas divisões internas entre grupos englobantes e grupos englobados.

Ainda segundo Fernandes esta divisão hierárquica também se manifesta nas concepções mitológicas Kaingang, onde temos as metades *Kamé* e *Kairu*, que apesar de serem complementares também são assimétricas. Enquanto *Kamé* é um elemento englobante *Kairu* é um elemento englobado<sup>12</sup>.

O sistema político Kaingang ainda requer estudo mais detalhado. Em trabalho recente Fernandes (2003) esclarece o papel de três elementos importantes nesta estrutura. Trata-se de três categorias do universo Kaingang, a saber: as **lideranças**, o **tronco velho** e as **parentagens**.

Segundo Fernandes, ao longo do processo histórico do contato com a sociedade regional houve algumas transformações na autoridade política Kaingang. Desde o período imperial os Kaingang adotaram determinados títulos militares que foram historicamente atribuídos a certos líderes, tais como: capitão, major, sargento,

etc. A força desta incorporação é evidenciada na constatação de que não há, atualmente, uma comunidade Kaingang que não possua em sua estrutura política elementos desta natureza<sup>13</sup>.

Esta distribuição “pulverizada”, por assim dizer, da autoridade política Kaingang – que, atualmente, é composta pelo cacique e por um conjunto de posições políticas menores, todos denominados pelos Kaingang como *liderança* – contrasta com a autoridade dos antigos líderes Kaingang, os *Põ’í*. Estes, além de concentrarem a autoridade política detinham também autoridade religioso-ritual o que atualmente tornou-se entre os Kaingang uma prerrogativa exclusiva dos *kuiã* (especialista ritual).

Como visto anteriormente, os grupos domésticos são os elementos básicos da sociabilidade Kaingang. Apesar de sua segmentação, eles são a base dos grupos locais e dos grupos territoriais. A *liderança* é formada pelos líderes de parentelas que geralmente evocam ligações genealógicas com o *tronco velho*, o que lhes confere legitimidade política. Podem fazer parte da liderança outros Kaingang que não tenham ligações com um determinado *tronco velho* mas que possuam alguma capacidade que interesse ao grupo. Fernandes cita o exemplo de um Kaingang que tinha conhecimentos de contabilidade e que por isto foi chamado para integrá-la.

A categoria ***tronco velho*** geralmente designa casais idosos ou mesmo um único indivíduo Kaingang que tenha tido participação política ativa na história do

---

<sup>12</sup> Fernandes demonstra como a hierarquia e a complementariedade entre os grupos Kamé e Kairu estão presentes nos rituais Kaingang.

<sup>13</sup> O título de cacique só veio a substituir nestas comunidades alguns destes títulos, principalmente o de major, a partir da atuação dos órgãos tutores, e principalmente a partir da atuação da FUNAI nas terras indígenas. Todavia, em determinados casos não houve uma substituição, mas sim um acréscimo. Além do major, do tenente, do sargento e de outras autoridades cujos títulos são oriundos da caserna, passou a haver mais um título, porém superior aos demais, o de cacique.

grupo local. No caso analisado neste trabalho, como veremos adiante os Kanheró são o *tronco velho* dos Kaingang em Rio da Várzea.

Além destes elementos na estrutura política Kaingang há as *parentagens*. Estes são grupos constituídos principalmente, em razão dos *ajutórios*, ou seja, dos trabalhos coletivos realizados entre os Kaingang em determinadas situações.

É interessante observar que as *parentagens* são constituídas tanto pela descendência quanto por relações de afinidade. Assim, temos por exemplo, em uma *parentagem*: filhos, genros, netos, e algumas vezes vizinhos, que nas palavras de Fernandes constituem um grupo de solidariedade regido por uma moralidade à moda de Durkheim, e que trocam entre si *ajutórios* por *ajutórios*.

Segundo Fernandes são estes grupos presentes nas comunidades Kaingang que, ainda que não constituam grupos corporados, em situações políticas específicas podem vir a operar como facções.

Cabe ressaltar que na complexa estrutura política Kaingang os *troncos velhos* constituem foco de legitimidade tanto das *lideranças* quanto das *parentagens*.

Estas considerações serão úteis para subsidiar nossa análise sobre as disputas políticas entre os Kaingang de Rio da Várzea e os Kaingang de Nonoai que estiveram presentes no processo de reconquista do território tradicional de Rio da Várzea.

No próximo capítulo serão analisadas as memórias Kaingang sobre o processo histórico da perda e da posterior recuperação de parte de seu território tradicional.



### **3. Os sentidos da perda e posterior recuperação de parte do território de Rio da Várzea sob a ótica Kaingang**

Este capítulo tem como objetivo apresentar e analisar as memórias dos Kaingang de Rio da Várzea, no que diz respeito à interpretação da experiência histórica de perda e recuperação de parte de seu território<sup>14</sup>.

O material coletado possibilita delinear uma “outra história” ou seja, uma história que é contada pela ótica dos Kaingang de Rio da Várzea e não pela ótica de uma história oficial.

No entanto, é necessário enfatizar que neste trabalho as memórias serão tratadas como as representações que os Kaingang produzem no presente dos momentos e processos vivenciados no passado. Como afirma Watchel: “Não há memória pura. Só há lembrança: a memória sempre começa do presente para voltar no tempo.” (WACHTEL, 1986, p. 210)

Durante o trabalho de campo foram registradas narrativas de dez Kaingang. As entrevistas foram realizadas com o auxílio de um breve roteiro, formado em sua maior parte por questões abertas, que serviu para balizar a coleta das memórias dos entrevistados<sup>15</sup>.

O critério adotado inicialmente para a escolha dos entrevistados foi a idade e a permanência em Rio da Várzea. Assim, seriam coletadas as memórias preferencialmente, dos Kaingang mais velhos e que residem ou residiram há anos em Rio da Várzea.

---

<sup>14</sup> Como neste capítulo serão discutidas apenas algumas das narrativas registradas durante a pesquisa de campo, o conjunto das narrativas recolhidas encontra-se anexo.

<sup>15</sup> Vide cópia do roteiro em anexo.

Este critério foi adotado, porém, ao longo do trabalho, às narrativas dos mais velhos foram acrescentadas memórias provenientes de pessoas de outras gerações. Isto, porque apesar de serem mais jovens, eles demonstraram ter conhecimentos consideráveis sobre o *tempo dos antigos* e sobre o processo de luta vivenciado pelo grupo.

Desta forma, foram entrevistados indivíduos de quatro gerações Kaingang distintas, com idades variadas (entre 93 e 25 anos) e que ocuparam posições biográficas diferenciadas no que diz respeito às disputas vividas pelo grupo.

Durante a exposição e análise das memórias a seguir, será possível perceber como as biografias individuais matizam com certas peculiaridades, as narrativas dos entrevistados.

Porém, apesar de certas nuances relacionadas, dentre outros fatores, ao gênero, assim como à participação dos entrevistados no processo de disputa política, é possível perceber que as narrativas fazem parte de uma memória coletiva do grupo analisado.

A T. I. Rio da Várzea faz parte do antigo território de Nonoai, delimitado inicialmente em 1856, território que, ao longo do século XX, foi objeto de várias instrusões e, inclusive, de reduções arbitrárias por parte do governo do Estado do Rio Grande do Sul.

No início da década de 1940 o governo do Estado transformou a maior parte das terras onde viviam os Kaingang de Rio da Várzea, em parque florestal. Esta alteração trouxe como uma de suas conseqüências, a interdição do território indígena e de seus recursos aos Kaingang. Além disto, instituiu um contexto social marcado por

proibições, perseguições e abusos de poder. Tal não ocorreu, porém, sem lutas e conflitos. Somente em 1998 os Kaingang obtiveram o reconhecimento legal da posse de seu território, e em 2003 este veio a ser oficialmente demarcado.

A forma como atualmente os Kaingang entrevistados falam sobre o passado, deixa transparecer um sentimento de liberdade e de segurança. Talvez, ao menos em parte, esta segurança possa ser explicada pelo fato dos Kaingang de Rio da Várzea estarem gozando no momento de uma situação de relativa tranquilidade, com a saída dos guardas florestais da região e com a restituição das suas terras, que constituíram, compulsoriamente, de 1941 a 1998, o antigo parque florestal.

Esta segurança assim como a liberdade expressa em suas narrativas contrasta em muito com o medo demonstrado por alguns dos entrevistados por Simonian na década de 70, em um contexto de extrema tensão em virtude das disputas entre posseiros e indígenas que ocorriam na T. I. Nonoai.

Porém, em Rio da Várzea as lembranças da opressão aparecem vividamente nas narrativas dos Kaingang entrevistados. Como será visto adiante, este é um passado que de certa forma, permanece virtualidade do presente.

Como pode ser constatado abaixo, através da figura 4, a maior parte dos entrevistados faz parte da parentela de Jango e Francisco Kanheró. Este último, é mencionado nas narrativas como um dos principais líderes Kaingang em Rio da Várzea.

Pode ser afirmado que os Kanheró são o *tronco velho* dos Kaingang em Rio da Várzea. Ou seja, eles constituem um foco de legitimidade para o grupo, por fazerem parte *dos antigos* e por terem participado ativamente das disputas políticas que culminaram na recuperação de parte seu território.

Para a apresentação das narrativas serão utilizados três marcadores históricos: a interdição do território transformado em parque florestal, a instalação do Posto Indígena da FUNAI em Rio da Várzea e a restituição do território aos Kaingang.

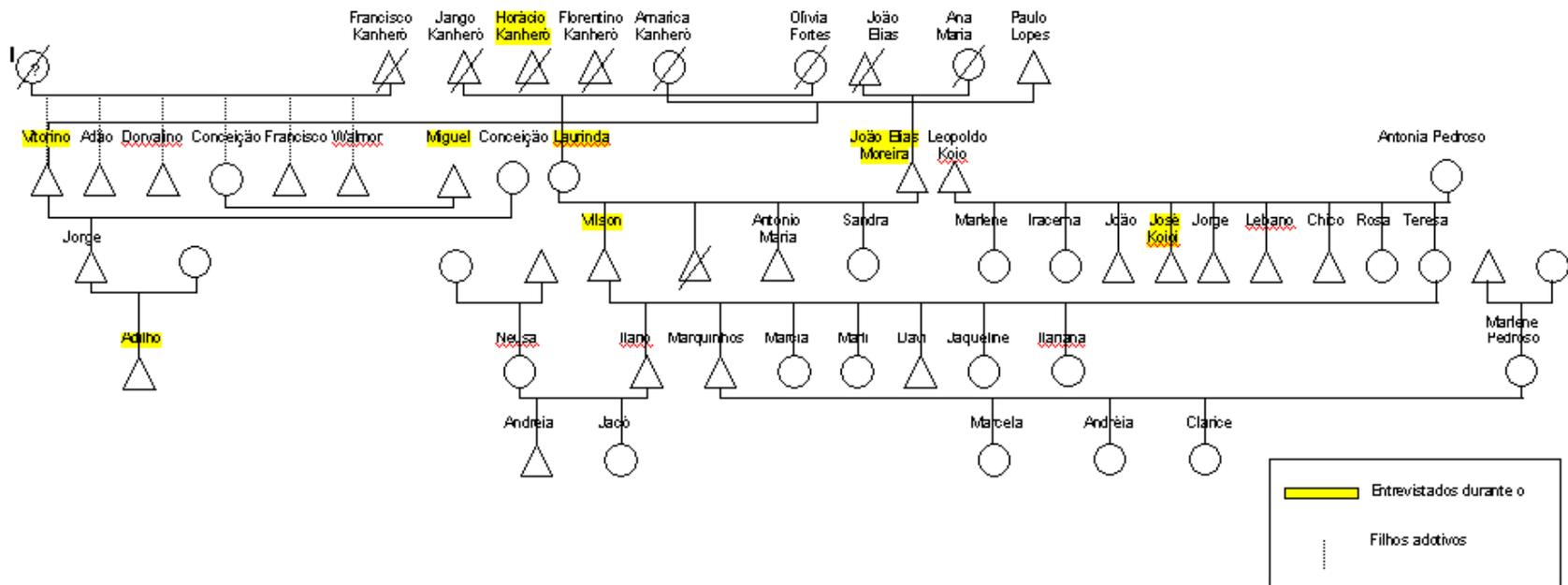
Assim, com o objetivo de facilitar a compreensão do leitor, a apresentação e análise das narrativas será balizada por tais marcadores, de tal forma que seja possível se aproximar de uma apresentação cronológica dos acontecimentos e de suas representações. Trata-se de um recurso metodológico, pois durante o registro das narrativas, apesar da utilização de um roteiro previamente formulado, os acontecimentos narrados, bem como suas interpretações, muitas vezes não seguem uma seqüência cronológica linear.

Deste modo, serão utilizados três períodos balizados por marcadores, mas não exatamente por datas. O primeiro período compreende da interdição do território transformado em parque florestal à construção do Posto Indígena. O segundo se estende da presença do órgão tutor (FUNAI) à determinação legal de devolução do território aos Kaingang. O terceiro começa com a publicação da portaria do Ministério

da Justiça que determina a devolução do território àquela população, e constitui o momento presente dos Kaingang de Rio da Várzea.

Ainda que o recorte adotado possa parecer arbitrário, os períodos escolhidos dizem respeito às divisões temporais identificadas nas próprias narrativas dos entrevistados, bem como a contextos políticos específicos.

Figura 4 – Genealogia dos Kanheró





### 3.1. A transformação da terra indígena em parque florestal e a interdição aos seus recursos

Como já visto anteriormente, desde a criação do *Parque Florestal de Nonoai* nas terras indígenas, os Kaingang de Rio da Várzea estiveram legalmente impedidos de acessar seu próprio território tradicional.

Este período se estende até meados de 1986 quando foi instalado o Posto Indígena da FUNAI em Rio da Várzea. A instalação do posto indígena representa um marco importante, principalmente por ter dado início a uma mediação dos conflitos que envolveram os Kaingang de Rio da Várzea e os guardas florestais, os responsáveis legais pela *segurança* daquele território durante a interdição.

Durante a coleta e a análise dos dados pude perceber que a categoria “sofrimento” é a mais utilizada pelos entrevistados para se referir ao período iniciado em 1941, cujo acesso à terra esteve impedido, em razão de sua transformação arbitrária em “parque florestal” e pela presença hostil dos guardas. Isto ficará evidenciado nas narrativas transcritas abaixo.

A primeira narrativa a ser apresentada é a de Dona Laurinda (68 anos). Como pode ser visto na figura 4 acima, D. Laurinda é sobrinha de Francisco Kanheró, personagem central nas narrativas da maior parte dos entrevistados, denominado como um *dos velhos* que lutaram bravamente pela permanência dos Kaingang no território de Rio da Várzea.

Ela é esposa do Sr. João Elias, que se tornou o primeiro cacique após Francisco Kanheró, e que participou ativamente do processo de luta pela devolução das terras de Rio da Várzea.

Como o Sr. João Elias frisou, D. Laurinda e seu marido tiveram poucos filhos, somente três. Dois homens e uma mulher. Em todas as narrativas tanto de D. Laurinda quanto do seu marido, as menções diretas aos seus filhos recaem sobre seu filho mais velho, Vilson Moreira, atual cacique de Rio da Várzea.

Os Kaingang atribuem uma importância muito grande à sua memória. D. Laurinda<sup>16</sup> inicia sua fala sobre o passado enfatizando a importância de que este seja conservado, preocupação esta, segundo ela, também expressa por seu tio, Francisco Kanheró:

Como o velho, finado Kanheró sempre ele dizia para nós:

- é bom que vocês façam assim ó, [é] bom que vocês tenham uma história de mim, falando, conversando, vão conversar pensar. Vocês também têm que ter uma memória para vocês conversarem também.

Antes de relatar sua vida, D. Laurinda enfatiza sua participação no processo de luta política:

Então eu sei como é que era, o que foi. Ih! O João [meu marido] era cacique. Eu andava muito com ele, ia viajar, ia fazer atrás de reunião...

Naquele lugar, no rio da Várzea, eu nasci, casei, todos os meus netos, o meu pai, Jango Kanheró, meu pai, e o Chico Kanheró é irmão do meu pai.

Só, o casamento aconteceu aqui ainda.

---

<sup>16</sup> Estou apresentando as narrativas de D. Laurinda e de seu marido Sr. João Elias, em virtude de que durante a realização das entrevistas o Sr. João Elias fez várias intervenções que considero importantes. D. Laurinda e o Sr. João Elias foram entrevistados tanto em 2002 como em 2003. Em 2002 ambos residiam em Rio da Várzea, já em 2003 eles residiam na T. I. Serrinha, localizada a aproximadamente 80 Km de sua antiga morada, onde também reside o irmão mais velho do Sr. João Elias. Os registros das falas de ambos, que transcrevo neste capítulo, não seguem necessariamente uma ordem cronológica.

*Sr. João Elias*

[O] casamento foi aqui na Serrinha, no [município de] Alto Recreio.

*D. Laurinda*

É, porque antigamente os índios caminhavam muito, para ver os parentes, às vezes [queriam] ver os parentes, e os índios [iam] pra lá. E os parentes, entre os índios [é] sempre assim é o costume dele é, [de] aconselhar [os] outros assim, [...] e eles vieram para cá. Ficaram aqui, cinco, seis anos para cá.

E, e eu como era rapaz, fomos nos achando, fomos nos achando, namoramos um ano e meio, dois anos, depois nos casamos. E os velhos depois que nos casamos, os velhos voltaram de volta pra lá. Ficaram lá, eu fiquei por aqui [em Serrinha].

Ficamos dois anos sem, sem ver criança assim. Depois de dois anos que ela viu o Vilson.

Quando eu saí daqui, antes do Brizola aqui, fazer [a reforma agrária], a terra, que os homens, tomaram dos índios, aqui em cima, antes de colocar os brancos eu saí para baixo, lá para baixo. [Foi] lá, na metade da estrada que ela ganhou o Vilson também.

*Sr. João Elias*

Ali no Liberato [município de Liberato Salzano]

*D. Laurinda*

Ali está o umbigo dele. Então era, por exemplo, os pais dela são tudo de lá [de Rio da Várzea]. E a minha parentagem é daqui [de Serrinha].

*Sr João Elias*

O fato do umbigo de seu filho estar enterrado lá (em Rio da Várzea) atesta um vínculo forte entre corpo e território<sup>17</sup>, bem como uma preocupação com a terra de origem. Continua D. Laurinda:

---

<sup>17</sup> Tal como demonstrado por Oliveira Filho em relação aos Tikuna:

Eu me criei ali na saída do, do... Ali no mato ali, o Chico Kanheró morava ali. E nós morávamos mais para baixo assim. Perto daquele rio que desce para lá. Nós morávamos ali. Eu me lembro bem, eu era menina assim.

Naquele tempo nós, nós vivíamos mais ou menos também. Ali a gente não tinha casa assim, como agora a gente tem. Era uma casinha assim mais ou menos, de taquara, casa de taquara a gente tinha aquele tempo. [Eu] me criei, eu me criei em baixo da, da casinha de taquara.

Me criei.

Agora depois que eu estou velha eu estou ganhando uma casinha mais ... [risos] Mas, está bom assim, mas a vida vai ser assim também. A gente troca um pouco a moradia um pouco, pode ser melhor ou não. Vai pra frente e pra, [e pode] ir pra traz também (D. Laurinda e Sr. João Elias, 2003).

D. Laurinda

Sua afirmação possui duplo sentido: em primeiro lugar o ir para frente e ir para trás pode significar a mobilidade própria aos grupos Kaingang. Em outro sentido significa também que ao longo do tempo as coisas melhoram e em determinadas épocas podem piorar, tal como era a situação vivenciada pelo grupo durante o período em que seu território constituía parque florestal. Período no qual o grupo intercalava períodos de relativa paz com períodos de opressão, conceituada como “sofrimento”.

---

“A expressão “enterrada no umbigo” traz para os nordestinos uma associação muito particular.[...] Como é frequente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico [...] aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 64-65). Tais vinculações entre corpo e território também estão registradas nas pesquisas de Veiga sobre os Kaingang de Xapécó e de Tommasino sobre os Kaingang da bacia do rio Tibagi. Segundo esta: “*Nas atuais lutas dos Kaingáng pela recuperação de suas terras ancestrais em Santa Catarina, os caciques identificam essas terras tendo como referência aos antepassados enterrados e também onde pretendem enterrar os seus umbigos ou as suas cabeças, associações presentes na fala dos Kaingáng*”. (1985, p. 61).

De todos os fatos narrados pelos entrevistados, sejam eles relacionados à suas histórias de vida - como o nascimento de um filho, ou a perda de um irmão, - sejam eles relacionados a vivências coletivas, como as situações nas quais os Kaingang se propuseram a enfrentar seus opressores, as menções ao sofrimento e às dificuldades vivenciadas pelo grupo é algo muito presente.

Excetuando-se alguns casos onde não há menção direta a situações passadas de grandes dificuldades presenciadas pelos próprios entrevistados, ou por suas famílias, na maior parte das narrativas estão retratadas situações dramáticas de sofrimento.

Assim, pode-se dizer que o sofrimento, substantivo ou verbo, constitui uma das principais categorias presentes nas falas dos entrevistados. Os trechos abaixo exemplificam, ao mesmo tempo que testemunham, a abrangência que tal categoria possui na memória da população analisada.

D. Laurinda relata a instabilidade que sua família vivenciara em Rio da Várzea, que os obrigava, em determinados momentos, a saírem de sua área. Comenta sobre as viagens dos “antigos” para Porto Alegre, buscando providências junto às autoridades. Relata também, com tristeza, que os antigos morreram sem ver o resultado de sua luta:

Mas eu tinha trabalhado muito lá [em Rio da Várzea].

Aquele tempo nós vivíamos naquele lugar também. Nós saíamos um pouco [de] lá, os guardas atropelavam nós, lá também.

Então a gente saiu um pouco para fora.

O finado Kanheró, o meu pai, nós saíamos para fora, eles iam para Porto Alegre para fazer, atrás do documento da terra, eles iam caminhando, achar como é que, que endireitava ou não. Coitados, sofreram.

Sufreram os velhos, bem dizer, bem dizer eles não, não alcançou, melhor, não alcançaram. Eles sofreram junto comigo e eu fiquei, quantos anos, me criei todos os meus filhos. Eu tinha só quatro homem e uma filha mulher só. Só essa aqui.

O finado Kanheró, naquele tempo ele, [era] forte ainda, ele ia para Porto Alegre, achar o que é melhor ou não, tudo isso, coitado.

Ele sofreu, na vida!

#### O senhor João Elias (86 anos), complementa:

Aquele tempo, antes de estar na mão do Estado, logo que o Estado colocou guarda federal, guarda florestal para cuidar, quantos índios apanharam. Deus o livre! Aquela época eu estava aqui. Eu antes de o Brizola colonizar, colocar todos os antigos brancos eu descí lá para baixo. Eu descí em quarenta e seis lá para baixo. Cinquenta e poucos anos eu fiquei lá [em Rio da Várzea]. (Depoimento D. Laurinda e Sr. João Elias, 2003)

O Sr. Miguel (79 anos) se recorda, saudoso da área em que morava (Serrinha), fala sobre sua expulsão dessa área, sobre a chegada dos brancos e sobre sua vinda para Rio da Várzea:

Olha, no meu tempo, eu sofri. Eu nasci e me criei naquela área da Serrinha e lá eu morava aqui em baixo. [...] Foi um tempo, depois o Brizola entrou de governador, ele formou a reforma agrária e aquilo lá tudo, a Serrinha, desde a costa [...] tudo, era um matão, era um matão que tinha tigre!<sup>18</sup> [...] Foi um tempo que de certo resolveram tirar nós daí. Fizeram uma reserva aqui no mato. Mas isso foi diferente. Levaram todos nós lá para a banda do Alto Recreio, lá em cima, para o campo, levaram nós e...

---

<sup>18</sup> Os Kaingang costumam usar o termo “tigre” para se referir à onça.

Levaram [dizendo] assim:

*- Aqui não é para vocês morarem e vão ter que morar lá em cima.*

[...] Fomos a pé, com as mochilas nas costas tudo, uma parte das coisas nós deixamos tudo.

É, aí chegaram as polícias também assim, e vamos tocar...

E... era lá em cima, e como é que a gente ia fazer, tinha família tudo?

Fomos trabalhando, trabalhando, fizemos um ranchinho, de capim, e ficamos lá. E, a finada minha mãe era viva ainda, morreu depois, e daí um tempo, as lideranças também começaram a arrendar as terras lá também. E já foi... para os brancos, já foi trabalhando, trabalhando.

Então foi, foi, e no fim começou a chegar gente, chegar gente e por fim, saímos de lá, de novo. Com a mochila nas costas. Daí eu meti o pé para cá. Meti o pé para cá. Aqui era uma reserva da comunidade. Daí chegamos aqui tinha o finado meu sogro [Francisco Kanheró].

Mas se em Rio da Várzea não havia a presença incômoda dos brancos, por outro lado as dificuldades continuariam, em decorrência dos guardas florestais e da proibição de viverem nesta área. O Sr. Miguel fala sobre o sofrimento de não poder trabalhar em Rio da Várzea.<sup>19</sup> Além disso descreve a nova retirada a que foram obrigados e os castigos sofridos por estarem em Rio da Várzea, um local proibido depois de transformado em parque florestal.

Entretanto seu relato testemunha a persistência que tiveram em retornar e permanecer na área:

Daí viemos para cá, moramos para cá, foi um tempo, um tempo, ah! Os guardas não deixavam nós trabalharmos. Nós queríamos fazer uma rocinha [eles] não deixavam, não deixavam. Fizeram um parque florestal, não deixavam a gente trabalhar nem cavocar, as nossas casas eram assim ó [neste momento ele

aponta para uma construção de troncos e taquaras do quintal de sua casa]. [Os] lá de Nonoai ainda bateram na turma. Naquele tempo não tinha cacique, o Kaingang que comandava lá o posto, o chefe, daí bateram aqui em nós de novo. Arrancaram nós de novo daqui.

Levaram nós todos para lá, para as bandas de Nonoai. [...] O Kanheró foi junto também.

Mas tiraram nós de noite ainda!

Falei: - Meu Deus do céu! E agora, nós ainda tínhamos criação! Até o Chico Kanheró levou uma porca assim com dez, doze porcos, foram todos para lá, tocados. E era uma picadinha.

Tivemos que ir junto aquela turma... ah pegaram nós aqui e diziam:

- *vamos, vamos, vamos.*

Fomos todos a pé.

... Eu tinha um cestinho assim, coloquei as coisas dentro, coloquei nas costas, eu tinha uma menininha, coloquei em cima do cesto e tinha um policial até, um tal de Bruno, estava junto também, e os vizinhos.

Ah! Foi um sofrimento! Foi um sofrimento! E até hoje me lembro, e fomos para lá, chegamos lá ainda fomos presos, fomos para a cadeia.

[Era o] tempo do Castelo Branco ainda.

Olha nós ficamos uma semana presos. Ficamos uma semana presos. E até um pouquinho [antes] saímos da cadeia fomos fazer uma roça ainda para o capitão deles lá ainda. Fizemos, daí depois libertaram nós. Aí nós fomos capazes de fazer um [...] fizemos moradia lá.

Mas o finado Chico Kanheró ele sempre dizia:

- *Olha vizinho nós vamos voltar, vamos voltar. Só que não vai se aborrecer.*

- *Então está bom.*

Daí, foi, foi, foi, me pegaram de liderança lá naquele tempo, fiquei trabalhando, fui trabalhando, mas [...] ficando para cá. Daí foi um tempo, o velho voltou. Voltou de novo. Sozinho, ele e a mulher dele.

---

<sup>19</sup> Dentro da categoria sofrimento a privação do trabalho é um tema bastante recorrente nas narrativas dos Kaingang de Rio da Várzea. O não poder trabalhar no território de Rio da Várzea está presente nos depoimentos do Sr. Miguel, do Sr. João Elias, do Sr. Vilson entre outros.

Depois se acampou aí, depois ficou, depois eu vim. Ficamos de novo aqui, graças a Deus e estamos hoje aqui.

Sofria barbaridade!... Mas foi um sofrimento!

Até ameaçar laço em nós ameaçaram. Naqueles tempos antigos, aqui era um matão só. Essa estrada aí era um carreirinho só dava para passar a cavalo ou a pé.

O senhor João Elias, ao contar sua história, começa por relatar sua chegada (em meados da década de 40), relembrando como era a vida em Rio da Várzea. Ele descreve o “sofrimento” e a persistência dos que ficaram nessa área. Em sua narrativa são expostas algumas das motivações em permanecerem:

Eu não sou natural, legítimo daqui.

Eu entrei para cá em 46, eu sou natural do Alto Recreio [...] depois que eu estava aqui, que o Brizola desapropriou tudo, tirou as terras, ele fez o parque. E, naquele tempo, que nem era meu cunhado, esse que tu estava falando com ele, [o Sr. Horácio] no tempo que eu entrei para cá, depois de sete, ou oito anos foi que eu estava aqui, ele saiu fora, parece que ficou uns quarenta anos em Guarita, mais ou menos, isso aqui não existia, tudo isso, ele tinha outra mulher.

Ele foi para lá daí, ele não, quase, não conhece muito o sofrimento que, que nós passamos. [É] que no tempo dele os guardas já tinham entrado, mas logo eles saíram. E nós agüentamos tudo, tinha o finado sogro, o meu tio, o irmão do sogro.

Eram os Kanheró, eram naturais daqui. Estes bancaram os valentes contra os guardas. Quantas vezes que os guarda surravam, apanhavam, os guardas, eles, eles nem estavam. Saíam e voltavam, saíam e voltavam. Não queriam deixar essa terra deles. Eles, [os Kanheró] eles eram naturais daqui. Eles são nascidos em Nonoai, mas só que se criaram por aqui, porque antigamente aqui era Nonoai inteiro, só que o governo colocou parque nesse pedaço do mato, e ficou, e colocou os guardas para cuidar. E existia índio igual aqui, só que foi um tempo que eles não deixavam nós, os índios trabalhar, fazer lavoura assim, derrubar mato.

Como já visto anteriormente, o antigo território de Nonoai que fora demarcado em 1856, tinha como seus limites ao norte o rio Uruguai, ao leste o Rio da Várzea, a oeste o Rio Passo Fundo e ao sul os campos de Sarandi. Ao afirmar que antigamente “aqui era Nonoai inteiro” o Sr. João Elias reconhece os antigos limites territoriais.

Mas existe um outro aspecto importante relacionado à expressão utilizada que fornece subsídios para entender a prisão dos Kaingang em Nonoai e seu trabalho compulsório, que foram narrados acima pelo Sr. Miguel.

Na estrutura política Kaingang o grupo de Rio da Várzea é tratado pelo grupo de Nonoai como um grupo subordinado à autoridade política de Nonoai.

Daí que o residir em Rio da Várzea durante todo o período que antecedeu à determinação legal da posse daquelas terras ao grupo, significava para os Kaingang presentes em Nonoai uma forma de insubordinação e de não reconhecimento das autoridades de Nonoai.

Isto será tratado em maior detalhe, mais adiante, na análise das disputas ocorridas entre o cacique de Nonoai e o cacique de Rio da Várzea, pela demarcação do território de Rio da Várzea.

O momento da chegada de João Elias a Rio da Várzea está marcado em sua memória pelo nascimento de seu filho mais velho e atual cacique da área:

Então foi o tempo que eu entrei em 1946<sup>20</sup> ainda não tinha guarda, depois que entraram. E tinha muito índio velho aqui, logo que eu entrei. Estava junto com os tios, meu finado sogro, cunhado dele, tudo. E esse, esse meu colega aí [o

Sr. Miguel também é de Serrinha, só que ele entrou depois que o Brizola desapropriou lá, depois que tocaram os índios, uns foram para Nonoai outros desceram para cá.

Aí eu já estava aqui, e daí, eu fiquei, o Vilson, quando eu saí do Alto Recreio, a mulher ganhou ele na estrada. Essa chama aqui a cidade de Liberato Salzano, antes era Marcolina, agora é a cidade. Ele nasceu ali, e nós viemos para cá, meu finado sogro morava, meu tio o finado Kanheró. E daquele tempo eu estou por aqui. Desde 46 para cá.

Além das agressões físicas, sua narrativa expressa novamente o sofrimento por não poderem trabalhar:

Então sempre fica, ... **aqui foi um sofrimento, depois que ele** colocou parque aqui, colocou os guardas, foi indo, foi indo, foi indo, aqui era mato ó, aqui nós fizemos uns pedaços aqui, **os guardas não deixavam a gente fazer, capoeira assim, eles não deixavam a gente roçar, eles diziam: tem que carpir, não pode tocar fogo.**

Para enfrentarem tal problema, os antigos faziam longas viagens. Através destas obtinham “autorizações” que aplacavam, parcial e temporariamente, a repressão por parte dos guardas florestais:

Os índios velhos teimavam, roçavam, ficavam, foram lutando foram lutando, um pouco eles falavam lá com o governador. Quando conseguiam falar com ele, traziam uns papezinhos assim, até que uma hora, os guardas deixavam que [a gente] trabalhasse. Naquele tempo eles chegavam, ficavam uns 15, 20 dias para lá, os dos outros governos... tem o outro que saiu. Daí eles traziam um papelzinho assim, e mostrava para os guardas.

---

<sup>20</sup> Como já visto anteriormente, o governo do Estado do Rio Grande do Sul criou a “Reserva Florestal de

- *Nossa ordem, nos ficamos aqui.*

[...] o finado sogro era Jango Kanheró chamava, os dois se combinavam e iam, e os velhos iam junto, a finada sogra ia com o sogro, o tio para..., eles iam ficavam uns quinze, vinte dias às vezes lá, voltavam, e traziam aquele papelzinho. De repente, fazia dois três dias que estava sossegado assim, parecia que os guardas sabiam que eles tinham vindo, daí eles vinham, vinham a cavalo, sempre dez, doze a cavalo. Mosquetão, nas costas, aquele revólver, o finado Kanheró morava ali, ali onde está teu carro ali, e eu morava lá em cima na outra vila, e chegava, o velho era forte aquela vez, e chegava:

- *O seu Kanheró!*

E ele tinha, fazia umas rocinhas assim, assado<sup>21</sup>.

- *Quem é que te mandou você roçar?*

Disse: - *Fui eu.*

- *Com que ordem?*

Ele dizia: - *trouxe a ordem.*

- *Então vão ver onde é que está.*

Então entrava dentro da casinha, casinha de capim. Então trazia aquele papelzinho, daí eles diziam:

- *Então pode ficar, só que não pode roçar nada, não pode cortar nada, se quiser cortar tem que carpir com a enxada.*

Como mencionado anteriormente, data de muito tempo o interesse de confinar distintos grupos Kaingang - que gozavam de amplos territórios desde tempos imemoriais - em um único território, ou seja em Nonoai. Neste sentido, as falas dos guardas florestais presentes nos relatos dos entrevistados expressam a mesma orientação.

---

Nonoai” em 1941, porém esta só foi homologada em 1948.

<sup>21</sup> Referência à agricultura de coivara, forma tradicional de plantação entre os Kaingang, realizada sobre as cinzas de outras plantas.

Por outro lado, esses mesmos relatos testemunham a persistência dos Kaingang de Rio da Várzea, que se manifesta, inclusive, em situações de enfrentamento com os guardas florestais. Eles só se veriam livres da presença dos guardas florestais com a instalação do posto da FUNAI, em meados de 1986:

Eles [os guardas florestais] sempre, eles tinham costume de dizer:

*– Você tem que morar lá em Nonoai, aqui não pode.*

E o velho, teimando, dizia:

*- Meu lugar é aqui, nasci lá em cima e me criei aqui em baixo.*

Então, dizia:

*- Aqui para eu sair tu tem que me matar e matar todos meus netos, acabar com meus netos, daí pode fazer o que quiser. Daí, aqui não mora mais índio, ele dizia, e ficava.*

Ele tinha uma adaga antiga, cumprida assim, ele atirava em baixo dele assim: *- pega essa adaga aqui, pega esse facão.* Não dizia adaga, [dizia] facão, diz:

*- Me mata.*

Atirava em baixo deles assim, do arreo deles. Eles davam risada, diziam:

*- Não Kanheró, não viemos para brigar, viemos assim, para dizer que você não pode fazer roça. Não pode derrubar capoeirão nem fazer rocinha.*

O Senhor João Elias descreve as agressões dos guardas florestais a seu cunhado que, posteriormente, resultaram na morte deste. Naquela ocasião, os Kaingang receberam um ultimato: suas casas foram queimadas e receberam um prazo de 24 horas para deixar o local. Não deixaram, parte da população foi presa e levada para Nonoai, parte se refugiou em Rodeio Bonito. Mas, em pouco tempo, retornaram para Rio da Várzea:

E o que eles fizeram não foi fácil! De pegar índio e bater, pegaram assim, um cunhado meu, eles pegaram no mato, e amarraram lá em cima em um pinheiro... daí eu fui lá, não estava mais morando, estava só as casas, daí eu fui, não tinha ainda aqui, [o] posto, só tinha casinhas assim que nós primeiro colocamos, antes de colocar o posto.

Ele foi morar lá e daí plantou uns... para lá e ele tinha uns cachorros bom de caça, de caçar assim, um porco do mato, um quati. E ele estava fazendo cesto assim, no mato assim, de repente os cachorros pararam... no mato assim, daí ele foi lá, ver os quati que eles estava acuando, e de repente aquela hora de certo os guardas estavam chegando lá, a cavalo, e daí a mulher ficou ali, do lado deles, atendeu eles, e daí eles chegaram lá, eles se conheciam, disseram:

- *O seu Domingo!*

-... *Ele foi ver uns cachorros que estão...* [disse a mulher dele].

Daí que eles foram lá, em doze, e... os cachorros, os guardas batiam neles, e mataram tudo, aí já foram por cima dele, batendo, de botina de ferro, de arma, de soco, soco. Arrebentaram tudo por dentro, só que ele não morreu naquela hora, ataram um, cortaram um chicote, entraram no pescoço, cataram assim um ferro, um pau, só para judiar.

Ele dizia [para] um outro:

- *Atira em mim, me mata de uma vez.*

Ele já estava bastante machucado, daí eles deixaram ele, soltaram ele, foram embora. Eu morava lá em cima, na divisa, eles chegaram lá, - Moço, os cavacos velhos que eles tinham, estavam mortos lá... eu tinha casa de capim. Eles entraram embaixo... assim, e disseram:

- *É proibido os índios morarem aqui, não pode morar!*

E no mais, naquele tempo não existia cacique também, só capitão, chamava. Aí ficamos com vinte e quatro horas para erguer a mudança. De noite chegou meu cunhado, todo inchado, arrebentado tudo por dentro. Ele morreu, ficou doente, ficou espancado tudo, ficou assim, acho que até tipo, cabeça dele mole<sup>22</sup>. Ele morreu, mas aquilo foi serviço dos guardas.

---

<sup>22</sup> O senhor João Elias está se referindo ao incidente ocorrido com o Kaingang Domingos. Após as severas agressões que este sofreu, como pude compreender pelos relatos de outros Kaingang, inclusive de seu irmão, ele passou a ter convulsões. Posteriormente, ao conduzir o *caíco* no rio, Domingos teve uma convulsão e caiu na água. Seu corpo nunca foi encontrado.

Mas então eu sei que nós sofremos aqui!

Queimaram as casas da gente, para a gente ir embora, sair daqui, porque:

*- Lugar de você morar é Nonoai!*

Nós nunca quisemos, nunca foi, de eu assim de, de dar um jeito de ir, e os velhos não iam, insistiam, diziam:

*- Morremos aqui, nós vamos ficar aqui e morremos aqui, de certo um dia Deus há de ajudar nós para nunca mais eles entrar para cá.*

Foi o que aconteceu.

Nós sofremos! Sofremos! Queimaram as casas, e tinha uns guardas criados no Saltinho, que vinham, nós saímos fora da área, da cidade de Rodeio, os outros índios levaram tudo para Nonoai também. E o finado Kanheró levaram preso também, atado.

Só meu sogro que não quis ficar com a gente mesmo. Aí fomos, tinha uns guarda do Rodeio também, daí, aquele socorreu nós, largaram nós numa casa daí ficamos lá, acho que ficamos uns trinta dias, e os velhos foram para Porto Alegre, e eu fiquei fora.

Foram, trouxeram outra ordem. Entraram de novo, (...) fizeram casinha de capim, os guardas entraram de novo ali, acharam outro papelzinho, e foi indo, só que eles foram teimando, apanhavam mas não desistiam, eles foram indo, foram indo, até ficar.

Dona Laurinda relata o incidente vivenciado por ela quando grávida, teve sua casa destruída pelo fogo e, com ela, parte de seus animais. Neste episódio tiveram que deixar sua morada às pressas e atravessar o rio, para se refugiar fora da área. Seu relato, ao mesmo tempo que expressa a indignação pelo que passaram, apresenta a esperança de que um dia esta situação seria superada:

[...] E naquele tempo que os guarda atiravam em nós lá em baixo, lá na Veiga. Meu Deus!

Aquela vez que nós tínhamos sofrido. Esses guardas, eles me levaram até uma choca de galinha que eu estava chocando.

Eu tinha um monte de galinhas. De noite ele saía, eu estava bem, grávida, do outro guri também, e ele me passou com o caíco para o lado de lá, daí minha finada mãe e meu finado pai, eles ajudaram ele a guardar as coisas, naquele tempo nossa casinha não era muito boa, [era] tudo casa de capim. Mas mesmo assim eu criava bastante, daí eu de certo me esqueci, daquela galinha, e deixamos ela, e os guardas juntaram ela e levaram minha galinha.

E eles meteram fogo na casa de capim. Mas queimaram, não sei quantas casas que queimaram ali!

De certo umas quinze casas.

Queimaram tudo.

Sr. João Elias

Esse, mas olha, eu sempre digo, tem o Deus, Deus não está dormindo por nós, Deus está sempre junto com nós. Por isso que eu, eu estou aqui ainda.

Eu sofri, com meu pai, com o finado Kanheró eu sofri com eles, e eu estou aqui ainda, no lugar que eles me criaram, eu estou aqui ainda.

Estou aqui, meus filhos já criaram, já se criaram tudo, agora eles mandam agora, eles... e daí eu tinha sofrido muito com o meu, com o meu esposo, e eu nunca enjoei. E esses guardas batiam na gente, meu Deus!

Olha!

Aqui nesse lugar, olha os meus filhos se criaram tudo daqui, e nós ainda estamos junto aqui.

D. Laurinda

Ao se recordar das dificuldades passadas, Sr. João Elias expressa sua incompreensão sobre o que teria motivado o governo estadual a promover a

expropriação dos territórios indígenas. Ele comenta também sobre as conseqüências de tal prática:

Depois que entrou o Brizola de governador que ele colocou os colonos em cima. Ele tirou muita terra dos índios. Por isso que hoje, não sei porque que aquela vez o governador do Estado, foi só ele, os outros não, eu não sei se eles tiraram dos índios, mas o primeiro foi ele quem tirou, terra dos índio por causa dos proprietário brancos. E hoje em dia os índio vivem brigando por causa dos direitos deles para tirar as terras de volta. E o governo, todo esse dinheiro que está investindo para ajudar os brancos, [ao] invés de ajudar os índios que precisam [de] melhoria da saúde, tudo, e hoje ele está gastando por causa do outro governador.

Eles não tinham nada que ver com isso.

Eles não podiam ver gente assim cortando taquara no mato, eles iam lá tomavam os facões e picavam tudo as taquaras que eles tinham tirado. Mandavam já de volta:

- *Vão para casa.*

Sr. João Elias

Se tivesse outro [lugar] nós, [se] tivesse nós iríamos, vamos para um outro lugar, mas eu não, nós, eu com meu esposo nunca saímos daqui. Graças a Deus eu estou aqui ainda. Meus filhos se criaram todos, meus netos também estão se criando todos, uns já estão casados. Nosso filho mais velho é o Wilson, e o outro é o Tonho também, só esses dois, e uma filha mulher também, só.

E esses guardas diz que juntaram a minha galinha, diz que levaram. Eu tinha um, tipo um porongo, então, tinha bastante em roda da casa.

D. Laurinda

Naquela época os índios plantavam porongo.

Sr. João Elias

Aí eles abriam o porongo colocavam toda aquela choca, e fizeram aqui, fizeram acampamento aqui.

D. Laurinda

É, o velho morava aqui.

Sr. João Elias

É o velho morava aqui. Diz que fizeram acampamento ali, e a choca estava dentro do porongo. Me queimaram a minha casa, estava toda caída já, a minha casa, tem outra casa para o lado de lá, queimaram também... aquela outra casa ali, queimaram também.

Mas fizeram um sucesso aquele tempo!

Meu Deus!

Aqui, tudo essas casinhas que tinha primeiro, queimaram tudo, queimaram.

Aí nós passamos para o lado de lá, do Rodeio. Nos ajeitamos numa colônia, a gente se colocou. Aí, ficamos lá, por lá, aí depois, com quatro dias, nós dissemos vamos ... lá, eu acho que têm minhas galinhas lá. E levaram. Diz que a galinha até descascou na estrada, para ele, para aquele guarda ainda, dizem que eles ficaram contentes com a galinha [que] descascou na estrada ainda.

Que serviço !

É, é o sacrifício, nós passamos, nossa! Ih!

Eu estava dizendo, para o João, ele estava contando, diz ele estava tirando esses, mas eu tinha sofrido com esses velhos. O Vilson era pequenininho naquele tempo, assim, ele estava com cinco anos<sup>23</sup>. Naquele tempo, meu Deus!

Mas nós sofremos. Mas ainda estou aqui ainda, não desisti ainda, estou aqui ainda.

Olha, nós sofremos com esses guardas, aqui nesse canto.

D. Laurinda

Naquele tempo fazia muito paris para pegar peixe.

Ih! Eles faziam, se eles descobrissem onde é que estava o paris, reuniam os índios assim, e levavam para desmanchar aquele paris.

Não foi fácil!

Sr. João Elias

---

<sup>23</sup> Através desta referência à idade do filho mais velho é possível saber que Dona Laurinda está se referindo a um incidente ocorrido há aproximadamente 38 anos.

O trecho do primeiro depoimento mencionado acima retrata situações nas quais, várias vezes, os Kaingang foram retirados da área onde viviam. Ele também atesta a disposição de líderes como Francisco Kanheró, dentre outros, que se deslocavam a pé até Porto Alegre para pedir providências. Lembrando que a área indígena de Rio da Várzea, remanescente do antigo território Kaingang de Nonoai, se localiza ao norte do Estado do Rio Grande do Sul, o que implica considerar que, em tais deslocamentos, os Kaingang percorriam uma distância de centenas de quilômetros para chegar à capital do Estado

Nas narrativas acima é possível identificar várias práticas que oprimiram a população de Rio da Várzea, após a transformação de parte significativa de seu território em parque florestal, tais como: a impossibilidade de trabalhar no interior de seu território para produzir seu próprio sustento (não era permitido roçar), expulsões, incêndios das suas moradias e de suas plantações, agressões físicas, prisões e trabalho compulsório como forma de pena por viverem em local que passou a ser “proibido”.

Tais elementos são recorrentes nas narrativas de outros entrevistados, que relatam castigos cruéis impostos pelos guardas.

Dona Idalina é proveniente de Serrinha. Em seu relato, ela descreve momentos de perseguição vivenciados naquela área indígena e posteriormente também em Rio da Várzea. Ela conta que, por diversas vezes, teve que fugir e ficar acampada

do outro lado do rio; menciona as surras que os guardas davam nos Kaingang que pegassem coletando pinhão ou que estivessem retirando taquaras:<sup>24</sup>

Ela veio de Serrinha, [ela diz] que (...) eles venderam a terra que eles tinham, daí tiveram que vir para cá. Daí quando ela chegou aqui já tinha os antigos aí, os Kanheró, esses.

Daí os que venderam morreram por aqui mesmo.

Aí os brancos começaram a atropelar, aqueles que tinham vendido a terra, eles não queriam que eles ficassem mais lá.

Ela vivia mais com os antigos, daí foi indo foi indo, até que... Ela disse que foi atropelada muito também pelos guardas. Eles iam para o lado de lá, para acampar, saíam daqui, [por]que eles viam aqui e atropelavam eles. [Os guardas] não queriam que eles plantassem. Eles não queriam que os índios vivessem aqui. Daí eles [os índios] saíam para fora, para se proteger, porque se eles pegassem eles furavam, os guardas.

Disse que eles vinham campear o pinhão e se eles achassem os índios lá, daí eles surravam. Os índios apanharam muito deles. Aqui não existia ainda, era tudo mato por aqui.

Eles viviam se escondendo deles por aqui. E aqui era só mato, agora é que está limpo, era só mato que tinha. Não deixava nem tirar umas taquaras, se eles achavam eles surravam. Até as mulheres, se eles conseguissem pegar, surravam.

Até as casinhas assim eles debulhavam tudo, derrubavam, colocavam fogo. Os cachorros que tinham, eles matavam debaixo deles, até que, foram indo, foram indo, até que conseguiram. Judiaram muito também. A história que eles contam é que eles brigaram. Não faz muito tempo também foi morto um de dezesseis anos [em Portela].

---

<sup>24</sup> D. Idalina tem dificuldade para falar português. Para comunicar-me com ela contei com o auxílio de Carlos, Kaingang residente em Rio da Várzea que atuou como meu intérprete. Assim, transcrevo seu relato tal como este o traduziu para mim.

Carlos (39 anos) que me ajudou como intérprete em algumas das entrevistas, comentou quando voltávamos da aldeia da Veiga para a aldeia da sede, onde reside e trabalha como agente de saúde, sobre a morte de seu irmão:

Eles tentavam escapar, corriam, se ouviam o barulho eles corriam, deixavam as coisas. [...] Quem apanhou ali foi o que o José [um dos entrevistados] estava falando, até foi um irmão [meu] que apanhou lá em cima no Limeira, lá em cima, que os guardas pegaram, quebraram tudo ele. É o meu irmão mais velho [o Domingos].

É, porque que ele morreu aí, se afogou na água. Não pudemos achar o corpo dele. Aquele lá é que apanhou mais, aquele que o José estava falando.

Na área de Guarita. O Sr. José contava essa história. Só que daí era limpo por aqui. Era só... e aquela época... só que daí os guardas não deixavam. Ela não saía do mato. Meu sogro plantou, disse que plantou bastante, trigo, feijão, depois foram lá e arrancaram tudo. Se viam uma turma assim, já... Eles colocavam para correr, pegavam os índios que plantavam nessas terras e tinham que sair na marra.

Os Kaingang de Rio da Várzea percebiam que, na atitude dos guardas florestais, havia abuso de poder. O relato abaixo do Sr. Vitorino Lopes (79 anos) comprova isto. Vitorino Lopes é filho de Amarica Kanheró (irmã de Francisco Kanheró) e de Paulo Lopes. Porém, ele foi criado por Francisco Kanheró. Francisco nunca teve filhos – criou seis filhos adotivos tal como pode ser constatado no quadro genealógico acima<sup>25</sup>:

É, nós vivemos, plantamos aqui...  
Nossa época era brabo.

---

<sup>25</sup> Na literatura sobre os Kaingang a presença de filhos adotivos é algo bastante comum. Um casal não pode deixar de ter filhos. Se não gerar filhos eles os recebem de outros. Não existe consenso sobre

... porque agora mudou nossa época.

Ah de primeiro, não queria saber, os guarda é que mandavam aqui.

Nós falavamos:

- *não, não, vocês não são os donos.*

Até, até o filho, vinha de lá pra cá, vinha com as cabeças de porco, assim com as porcas, [eles] queriam tomar.

Daí vindo ... daí eles disse qual é ... pode seguir a viagem de vocês.

Conversa com vocês.

Bom, daí eu vim e fui na delegacia lá em Rodeio:

- *É lá que vocês vão ver. É lá que vocês vão conversar, ainda mais do que nós.*

Daí ficaram lá.

Deu um coice no guarda ...

Nossa, foi naquele tempo que eu não sei mais.

Nós trabalhava, cortando taquara, fazendo casinha para poder ter, se não ia ficar muito tempo. Aqui tudo era mato, é nós que fizemos.

É, naqueles tempos era brabo!

Nós não podíamos colocar fogo, tinha que ser só na enxada. Não podia queimar nada.

Quando perguntei se eles pensaram em algum momento, em deixar a área, o senhor Vitorino respondeu:

Ir embora? Nunca!

Porque era nosso, nós cuidava. Brabo! Brabo.

Antes do parque existir. Antes, podia pegar algum peixe, aqui nós pescava.

Depois que expulsaram os guarda aqui no processo eu levei eles na delegacia né.

É eu levei os dois guardas:

- aí esses dois tão incomodando, não quer que eu pessoal faz serviço nada.

... Depois que coloquei eles no processo, o chefe veio chamar, chamar, o chefe deles veio lá:

---

quantas vezes Francisco Kanheró tenha se casado, alguns afirmam que ele teria tido duas esposas, outros quatro, há ainda quem diga que ele tenha tido mais de trinta.

*- Tem que ser aqui, aqui é, aqui é, tem que ser. Aí pode. Aí e lá.*

O Sr. Vitorino diz que já não se lembra muito bem do passado:

...a história, contar história é pouco, pouco, pouco. É, é os novo, pequeno, tão sabendo melhor que a gente, a história.  
É, é bravo.

A esposa do Sr. Vitorino Lopes havia falecido poucos meses antes da realização do trabalho de campo em 2003, durante o qual este foi entrevistado. Assim, lembrar-se do passado é algo doloroso para o Sr. Vitorino, porque, apesar do sofrimento, há a saudade dos que se foram. Neste contexto de perda, também o futuro é visto com resignação:

Quanto tempo até, não adianta pensar porque voltar ele num volta mais.  
Nós queremos só, eles deixar de nós. Queremo apoitar a terra, mas no fim a terra aproveita de nós, ela chupa a gente.

O jovem Adilho, neto de Vitorino Lopes espontaneamente interveio procurando complementar o relato de seu avô. Ele narra o que ouvia de sua avó:

Isso aqui tudo era matão, até lá embaixo. No Laranjinha, lá embaixo.

Lá também era tudo mato. Não tinha guarda ainda.

Daí, sempre me contava minha finada avó também. Ela explicava como era esse tempo. Aqui sofremos nas mãos dos guardas. Depois que entrou o chefe melhorou um pouco aqui. Antes de entrar se eles pegassem o índio no meio do mato, eles faziam até comer minhoca.

Peixe, pinhão, se tu [estivesse] ajuntando um pinhão para tu comer eles amarravam no pau lá... e batiam... chegava a sair sangue pela boca. Eles me contaram a história. Naquela época nós sofremos nas mãos dos guardas aí.

Naquela época o Rio da Várzea, o pessoal... o Jorge, [meu pai] ele sempre defendia o velho para os guardas não bater.

Alguns dos entrevistados preferem não ter que se lembrar do passado.

Este é o caso da D. Idalina, cuja fala meu intérprete traduziu:

Ela diz que o que ela perdeu não é. O que que ela ia fazer para resgatar o que ela perdeu. O que que ela perdeu ela já não vai receber mais de volta. Então, ela diz que é melhor ficar calada.

Segundo Pollak (1989), nas memórias existem certas zonas de sombra, de silêncios, e de não-ditos. Estes silêncios dizem respeito aos riscos de se ser mal interpretado, ou de ser punido. Em suas próprias palavras:

As fronteiras desse silêncios e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa **tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos**. No plano coletivo, esses processos não são tão diferentes dos mecanismos psíquicos ressaltados por Claude Olievenstein: ‘A linguagem é apenas a vigia da angústia... Mas a linguagem se condena a ser impotente porque organiza o distanciamento daquilo que não pode ser posto à distância. É aí que intervém, com todo o poder, o discurso interior, o compromisso do não-dito entre aquilo que o sujeito confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior.’ (POLLAK, 1989, p. 08, grifos meus.)

No caso de D. Idalina, preferir ficar calada está relacionado aos problemas territoriais vivenciados na T. I. Serrinha, que foi extinta e posteriormente recuperada pelos Kaingang.

Mais especificamente, ela não queria entrar em detalhes sobre as relações com os colonos que estiveram ocupando aquela região, pois isto seria motivo de embaraço para ela.

Além das privações e das agressões físicas, os Kaingang se recordam de situações nas quais foram insultados, de situações de tensão e ameaças. Lembram-

se também de detalhes de situações de enfrentamento<sup>26</sup>. As narrativas abaixo são muito significativas a este respeito.

O Sr. Miguel narra o episódio do seu chapéu:

Eu fui sofrido demais, meu Deus do céu!

Olha, tinha dia que eu queria, trabalhava ali fora, na divisa, a gente vinha vir visitar o sogro aqui, vinha aí encontrava os guardas ali, e um dia eles quase me bateram ali, na divisa lá. Me fizeram eu voltar. Até levantaram a espada para mim, para... Até, daí quando vieram me pegar assim, eu só caí para fora assim, e meu chapéu, um chapeuzinho preto que nem esse caiu, quando eu fui para pegar, eles pegaram. Deram um coice no meu chapéu, pegaram o meu chapéu, daí eu saí corrido. E eles levantaram a arma deles para atirar em mim, e eu já estava do lado de lá da divisa. Aí eu disse:

- Pode atirar em mim agora, só me espere aí que eu vou ao acampamento ali, que vocês vão ver uma coisa.

Pegaram o meu chapéu e se mandaram, vieram para o mato, para cá. Sabe o que que eles fizeram? Cagaram dentro do meu chapéu.

O senhor pode perguntar para ...

Encheram meu chapéu de bosta e deixaram bem no meio da estrada, assim, ó.

Daí, no outro dia, eu, foi o meu cunhado aqui que morava aqui, ele está morto agora, ele morreu lá na Serrinha.

O finado compadre Adão.

Daí ele saiu daqui, foi em casa me visitar, foram para lá, acharam meu chapéu, cheio de bosta dentro. Ele conheceu... daí ele chegou lá em casa e contou:

- *Eu reconheci o seu chapéu, ele está cheio de bosta lá na estrada.*

Daí eu contei para ele como é que foi.

E, aqui para esses lados aí fizeram cada barbaridade!

---

<sup>26</sup> Muitas vezes esses elementos permanecem parcialmente ocultos em suas falas. Nem sempre eles se deixam desvelar por completo, assim aparecem de forma fragmentada ora em uma ora em outra narrativa.

Até pouco tempo, faz uns, um ano, teve um deles aí, um tal de Valdir. Ele mora para lá do... Mas o que foi dito para ele!

Eu disse:

*- Você tá aí é Valdir?*

Digo:

*- Ó!*

E tirei o chapéu da cabeça:

*- Tem outro chapéu para tu cagar de novo aqui dentro.*

E estava cheio de milicos junto com ele, e todos, todos escutando, até o chefe da turma também estava junto.

*- Quer cagar de novo Valdir? Está aqui ó!*

O Sr. Arlindo (79 anos) relata o caso do seu facão:

Os guardas machucavam os índios. Davam umas pranchadas e... e carpi... para a gente parar de enxada e na estrada:

*- O que é que estão fazendo aí?*

*- Estão parado aí, escondendo alguma coisa.*

Dizia para nós assim.

*- Não, nós não estamos fazendo, nós estamos mijando aqui na beira da estrada.*

A gente não podia entrar nem para cagar no mato, que eles desconfiavam da gente. É, era muito assim as coisas....

E quando eu entrei aqui... agora que a estrada está boa. Eu fui cortar uma rama de mandioca, [para] um tal de João Inácio que morava aqui, eu fui trabalhar, vieram uns seis guardas me encontraram com um facão na cinta. O capitão morava aqui, um tal de finado Jango. Finado Kanheró que era irmão dele. Eles eram cacique e o outro era capitão. Os dois eram os chefes. E o Vitorino era capitão deles. Aí eu fui trabalhar para lá, aí para, aí Pinhalzinho. Fui cortar uma rama de mandioca par os homens lá. Daí eu fui lá e encontrei seis guardas. Daí eles disseram:

- *Onde é que tu vai?*

- *Trabalhar, vou cortar uma rama de mandioca para o homem.*

- *Por que que tu vai levando o facão aí?*

- *Vou levando para cortar a rama de mandioca para os homens lá. Não vou cortar nada de madeira verde.*

- *Entregue o facão então aqui. Vou mandar você colocar num tronco.*

- *Para que vai servir me colocar no tronco?*

Tu sabe o que é tronco?

A madeira fica ali, amarra a perna ali. Disse:

- *Eu não devo nada para vocês me amarrar pela perna. E que é que vou fazer? Eu vou trabalhar.*

Aí ele pediu o facão, tirei o facão entreguei o facão, levaram meu facão. Uma semana atrás aí me mandou recado para ir buscar meu facão. Eu disse:

- *Fica com ele, eu compro outro facão.* Mandaram me chamar.... eu não vou mais buscar o facão.

Além dos guardas-florestais, os Kaingang vivenciaram conflitos envolvendo outros atores, dentre os quais os Kaingang de Nonoai.

Segundo as narrativas, há muito existe uma oposição entre os grupos de Nonoai e de Rio da Várzea. Esta se manifestou não somente quando da repressão aos que habitavam a área de Rio da Várzea no período em que suas terras constituíam o “parque florestal”; manifestou-se também em outros momentos que constituíram o processo de retomada da área em litígio com o Estado do Rio Grande do Sul. Abaixo, alguns trechos dos depoimentos do Sr. João Elias e de sua esposa exemplificam a animosidade entre os grupos:

Eu não sei, aquele tempo, os índios que moravam, tinha bastante índio em Nonoai, os próprios índios, entre os índios daqui e lá, aqueles de cima não gostavam que morasse aqui. Não sei porque, os índios lá morreram tudo

também, autoridade ... assim, coronel, naquele tempo. E eles mesmo, junto com os guardas, operavam eles daqui, só que os velhos nunca deixavam ...

Eles não queriam que os índios morassem aqui. Por isso que eu sempre digo para os outros amigos que estão aqui, se não fosse os antigos, os velhos e eu com eles que lutamos, esse parque aqui, que era parque antes, não tinha saído, como está agora na mão do índio.... Não existiriam essas casas, se os velhos deixassem, se não tivesse coragem, enfrentando as coisas sérias, como nós enfrentamos, podia estar [a] mata inteira, nem o governo não tinha mais soltado. E assim como os índios operaram aqui, operaram e sofreram, os velhos, tudo, por isso que estão hoje as casas. E os que mandavam lá em cima, os velhos, outros velhos morreram todos, os daqui morreram, aqui sofreram, aqui eles lutaram também, e os que lá em cima não quiseram que eles morassem aqui, esses morreram todos também. Então pelo jeito que está só com os mais novos aqui, eu mais velho ... dos antigos e tem os meus filhos, os netos todos, os neto do, dos outros velhos.

**... o pessoal de Nonoai nunca gostava que, que os índios mesmo ficassem lá** [em Rio da Várzea]. Nunca, **nós para eles éramos inimigos**, [para o] pessoal de Nonoai. Quantas vez que vieram tirar também os, o velho Kanheró, levaram ele também. Queimaram todas as casas.

A liderança antiga, aqueles que moravam lá. Ih! Quanto nós. **Nós estávamos querendo fazer guerra com eles uma vez.**

O velho Kanheró era forte ainda, nós estávamos, até um cunhado meu estava junto, mutirão assim, [para] roçar capoeira. Eu sei que nós estávamos em bastante, uns vinte eu acho, e oito, e os índios, mais velhos, tocavam e vinham, eles iam para o, o alambique assim que tinha nos lados de Rodeio, pegar garrafão e traziam. E tudo meio assim não é, eles [tinham] coragem, depois nós vimos, o velho Kanheró morava ali onde está agora ali o Vilson (grifos meus).

Ali, onde está a casa dele.

D. Laurinda

Mais para frente um pouquinho e daí, o mutirão era lá na rede. Tinha bastante... tinha uns vinte por cento, e daí de repente, o velho, ele tinha a voz muito alta, ele quando [falava com] aquela voz, ali do, do Posto do Rio da Várzea, lá do Rodeio você ouvia os gritos dele. Ele saiu de casa assim já foi gritando, muito alto, daí, nós ouvimos os gritos dele. Ele dizia no idioma:

- “É qui na tê”

Então ele quer dizer que, no português:

- Vocês estão, estão roçando? Vocês estão por aí?

Mas [gritava] alto! E nós ouvíamos de longe. E nós dizíamos: os homens vieram de novo, tirar nós. E vieram em bastante. Aquele meu cunhado. Meu cunhado que era coronel, falei:

- Vamos, vamos matar eles.

Tudo cortado [armado] a pau assim, flecha, nós tínhamos flechas, foices.

Sr. João Elias

Naquele tempo não usava nem espingarda, era flecha.

D. Laurinda

Foice, tudo. Viemos, o velho levantava as calças por aqui assim, aquela lança, cumprida assim, e nas pontas tinha um ferro batido assim. Ele fazia tipo um, uma bainha...

Sr. João Elias

De taquara, canudo de taquara.

D. Laurinda

Cano, canudo de taquara,

Sr. João Elias

Daí não parecia.

D. Laurinda

Botava em cima não parecia. Era afiado dos lados, dos dois lados. [Era] bem pontudo assim. Ligeiro, com a calça malhada assim, sem camisa, mais ou menos umas dez horas. Ele disse:

- Vamos, vamos matar todos eles.

Eu estava com o, com o tio, ele era um tio, meu tio:

- Tá, vamos conversar com ele.

Viemos tudo!

Era carreira. Metade dos homem, metade, metade dos velhos. Nós fomos, de longe assim se assustaram. Uns corriam para cá outros corriam para lá. Até um guarda também estava junto com eles. Daqueles com fuzil...

É o velho chegou, e já quis invocar com eles lá ... Daí o coronel conversou [com] o outro coronel, que mandava, conversaram, conversaram bastante.

Ah! mas conversaram, e nós ficamos escutando. Ele só convidou a turma dele, e se foram, naqueles tempos lá. E nunca mais vieram voltar. Depois, foi, foi, foi, foi, foi até que os, os guardas, foram assim, diminuindo...

Sr. João Elias

Dona Laurinda relata como, diante da situação de enfrentamento, as mulheres se organizaram e foram atrás dos homens para participarem da batalha:

Até as mulheres também, [eram] espertas também, eu era, estava cozinhando. Era puxirão, e os homens já pegaram as foices deles e correram. E nós, resolvemos de, de cortar pau também.

Acompanhar.

Sr. João Elias

Aí nós acompanhamos os homens ó. Viemos correndo tudo. E aquele tempo tinha as minhas tias, assim não eram muito velhas. E daí elas, nós viemos tudo atrás deles.

D. Laurinda

Elas tinham coragem.

Sr. João Elias

Tudo assim, aquele tempo, e a gente tinha coragem. Eu as vezes me lembro ainda, nós íamos correndo com pau, tudo atrás de, e no fim é, o, tem a liderança pequena, cabo, sargento, ele encontraram nós e disseram:

- Olhem, a maioria de vocês voltem tudo, vão cuidar das panelas de vocês.  
[risos]

D. Laurinda

E foi indo, foi indo, foi indo, aí o Wilson, ele nasceu em 53, acho que depois que ele tinha uns, uns 18 anos, com 18 anos que eles, a FUNAI entrou aqui dentro, voltou a mandar aqui, depois que os guardas, a, a FUNAI mandou aqui, terminou os guardas.

Sr. José Elias



### 3.2. A Construção do Posto Indígena da FUNAI em Rio da Várzea e a saída dos guardas florestais

Um segundo período tem como marcadores a instalação de um Posto Indígena em Rio da Várzea em 1986 e a lenta tramitação, acompanhada de perto pelos líderes Kaingang desta área, do processo que culminaria, em 1998, na reintegração do território que havia sido expropriado pelo Estado desde a década de 1940.

A categoria sofrimento continua bastante presente nas narrativas, porém o sofrimento já aparece com outro significado. Este termo é utilizado como uma espécie de sinônimo do termo “trabalho”:

Até que eles foram, foram por aí. Foram tempo, fomos trabalhando, trabalhando. Ali depois... foram incomodando, só que nós fomos denunciando eles. Que eles estavam fazendo por conta, não eram mandados pelo governo o serviço. Demos queixa deles, foram acalmando, foram acalmando, e nós começamos a trabalhar, derrubar um pedaço de ponta de mato.

Sr. João Elias

Pode-se dizer que, nas memórias Kaingang, encontram-se registrados vários tipos de *trabalho* executados neste período. Estes dizem respeito às atividades distintas das demais atividades cotidianas que também poderiam ser denominadas como “trabalho”.

Porém, se por um lado estes trabalhos não se confundem com as atividades cotidianas, por outro lado, não se tratava de trabalho alienado, uma vez que os Kaingang de Rio da Várzea atribuíam sentido a estas práticas.

Uma primeira forma de trabalho presente nas narrativas, diz respeito à construção das primeiras casas de madeira, assim como da estrada que corta a mata de Rio da Várzea; tal como relatado por João Elias e Dona Laurinda:

Aquela estrada que tem no meio do mato, que entra lá foi feita a muque, no muque mesmo. Era um tempo em que a FUNAI ajudava a gente, deu tudo mantimento para nós, se nós tínhamos coragem de abrir, assim por conta, eles ajudavam.

Daí tem, as primeiras casas de madeira.

Eu tive quatro casas, nós trouxemos por lá por Rodeio [Bonito] assim. O primeiro chefe que entrou lá, ele teve a casa de madeira para ele ficar no meio dos índios e a gente lá. Que sofrimento! Passar tudo na água, no caíco, puxar de, assim nas, nas costas assim.

Sr. João Elias

Aquela casa do Vilson, depois mais para cima tem outra casa. Ali é o escritório, e lá embaixo, até o Vilson tem aquela casa, ali é a casa [...] do primeiro chefe, do Pedrinho. Como é o sobrenome dele? Pedrinho, aquele Pedrinho, de Chapecó.

D. Laurinda

O Vilmar Padilha.

Sr. João Elias

Eles trouxeram nas costas assim ó.

D. Laurinda

Até no porto lá em cima dá mais de, quase duzentos metros.

Sr. João Elias

O caminhão trazia do lado de lá, e depois eles traziam, mas tudo, tudo fechado.

D. Laurinda

Não era carro que nem do outro lado, era picadinha só. Nós tínhamos que trazer tudo nas costas. Tábuas e barroca que era para a linha. Tudo do lado de cá para depois puxar tudo até onde tinha que fazer as casas.

Daí o delegado de Passo Fundo, era da FUNAI, administrador da FUNAI daí ele disse, um tal de Francisco Vieira, o sobrenome dele, era delegado então ele disse: Vocês têm coragem de puxar (eram trinta casas para... a FUNAI ia dar

para os índios, fizeram um projeto para trinta casas, todas cobertas, eles, eles pagavam toda a mão de obra). Vocês têm coragem de puxar? Todo esse madeirão para trinta casas?

Do Rodeio, que nem nós puxamos as primeiras. Disse: não. Eles fizeram reunião lá com aquele delegado lá, fizeram reunião com os índios. Disse: eu não. Eu, se é para eu puxar nas costas para eu ter a casinha, que eu moro aqui em baixo numa casinha de pau, eu não aceito. Todos não aceitaram. Daí ele disse: vocês se comprometem, todos [de] vocês fazerem por conta? Ele disse: eu dou tudo. Negócio de comer, ferramentas, serrotes, machados, facões, enxadão, correntão. Disse: nós fazemos. A gente reuniu todo o pessoal quente assim, as mulheres ficaram em casa, e a, a bóia também ficava para elas. Nós homens (ficamos) trabalhando no meio do mato. Ficamos quarenta e dois dias, para atravessar o mato [abrindo a estrada].

Sr. João Elias

Ali onde está o cemitério do meu...

D. Laurinda

Foice, serrote, facão, enxadão, nós tínhamos uma junta de boi só. Só uma junta de boi.

Nós fazíamos acampamento assim, quando nós chegávamos, passávamos do acampamento, nós mudávamos para a frente. Foi indo, nós não íamos para casa. Só que tinha pessoa que era gente saída, então pegava remédio e ia. Fomos, até que não terminamos não paramos, quarenta e dois dias para atravessar o mato<sup>27</sup>.

Sr. João Elias

Além do trabalho pesado que realizavam, havia o risco dos guardas florestais aparecerem. No relato sobre a chegada dos caminhões que traziam a madeira e um trator de esteira para a área, este risco é descrito; assim como a disposição que os Kaingang tinham para um possível enfrentamento:

---

<sup>27</sup> Quando perguntado sobre a época em que a estrada foi construída o Sr. João Elias afirmou que foi em 1976, que ele sabe que faz mais de vinte anos. Mas se a abertura da estrada estivera vinculada à construção das primeiras casas, a data correta seria 1986, pois a FUNAI abriu o posto indígena neste ano e a primeira casa construída teria sido a da sede do posto.

Os guardas, naquele tempo eles cuidavam ainda. Daí aprontamos a estrada, daí eu telefonamos para o delegado: está pronta a estrada. Disse: tá. Daí ele contratou um, uma fita, um madeireiro lá em Nonoai, um tal de Schimidt que chama, ele dá as madeiras e as cobertas e, e os carpinteiros para fazer para nós. Só nós tínhamos que arrumar madeira para fazer o cepo. Cada, cada pessoa que, que ganhava as casas tinha que ajeitar o cepo. Arrumar, limpar, deixar as madeiras lá. Nas costas, de carroça, tinha carroça. Foi, foi, foi. Trouxeram uma semana, numa semana adiante a estrada começou a afundar, buraquear e eles tinham trator de esteira, desses firmes. Daí ele disse para nós, o chefe deles.

Sr. João Elias

Eles tinham medo ainda para entrar

D. Laurinda

Eles tinham medo, achavam que os guardas se soubessem viriam ali e até apreenderiam o trator de esteira.

Então eles disseram:

*Vocês têm coragem de enfrentar eles?*

Nós entramos com o trator de esteira. Fizemos a estrada, de novo, fizemos até maior. Daí fizemos a reunião o que que nós íamos fazer? É duro entrar. Só que a turma [...] eles são unidos. Se disser que tem que fazer isso é um acordo. Aí fizemos a reunião, todos entraram de acordo. Aí mandamos para eles, telefonamos de novo para eles.

*- Tal dia eu desço lá.*

Aí nos reunimos lá no mato assim, para esperar eles. Umas dez horas ouvimos o barulho do caminhão, entrou assim na granja que sai do mato. Aí ele foi, aquele caminhão grande, a esteira em cima.

Tudo tinha pau assim, cacete, se os guarda viesse nós ia enfrentar. Se o motorista corria, só que o trator não tinha ninguém para tomar conta. Mas graças a Deus, descarregamos o trator de esteira, o motorista entrou sentou em cima, e foi, já foi indo, foi indo, no fim ficou cinco meses o trator lá em baixo trabalhando, fazendo... E os guardas nem, nem, nem mostraram a cara. Ficou cinco meses fazendo a estrada assim.

[...] Nós fizemos todas as casas, puxaram, caminhões grandes, quatro cinco caminhões, um atrás do outro, puxando madeira, as casas tudo e depois fomos, fomos fazendo os projetos, falamos com o IBAMA, para poder levar essas madeiras mortas, as madeiras caídas. O que nós, se nós fizéssemos alguma coisa, [era] bem feitinho, tudo no papelzinho. O IBAMA entrou duas vezes, vieram marcar a madeira duas vezes aqui. Depois daquelas trinta casas nós fizemos mais trinta e sete casas. Não existia salão, nada. Fizemos tudo ali, fizemos tudo. Fizemos outras casas, na saída, outras casas lá no...

Então, a, a luta foi grande só que a gente venceu.

Sr João Elias

Deus ajudou a turma, mas Deus sabe o que que a gente está lutando também.

D. Laurinda

A FUNAI pagava a serragem, nós só tirávamos a madeira.

Sr João Elias

Mas aquele tempo, a gente já, já tinha a coragem de fazer.

D. Laurinda

Por fim, o Sr. João Elias relata como foi difícil conseguir a demarcação do território do antigo parque florestal. Além das dificuldades em relação ao Estado e à justiça, a tramitação do processo foi interrompida por diversas vezes pelo cacique de Nonoai.

Como já visto anteriormente, o atual território de Rio da Várzea fazia parte de um território Kaingang maior, cuja totalidade constituía o antigo território de Nonoai. Em decorrência das severas expropriações ocorridas, este acabou sendo retalhado, e permaneceram apenas pequenas parcelas de terras descontínuas, quando comparadas à sua configuração original, dentre estas a T. I. de Nonoai.

Quando demarcado o território de Nonoai também tinha uma parcela de matas nativas, porém em virtude de vários fatores, principalmente da extração de madeira do local, suas matas diminuíram consideravelmente.

Desta forma, quando as lideranças de Rio da Várzea estiveram em litígio com o Estado do Rio Grande do Sul, para que este devolvesse suas terras e providenciasse a demarcação de seu território, um terceiro elemento passou a intervir nesta disputa. Tratava-se do cacique de Nonoai, tal como será exposto adiante pelos próprios narradores:

[...] Naquele tempo, o pessoal de Nonoai, o José Lopes [cacique de Nonoai] não queria que demarcasse [a terra que havia sido transformada em parque florestal] no nome do pessoal debaixo [de Rio da Várzea].

Nunca, nunca ele queria. Nós fizemos umas seis, sete reuniões. A última reunião nós fizemos em Brasília. Fizemos umas duas vezes [em Brasília] e umas três, quatro em Passo Fundo.

Só que nunca dava certo, a gente levava a portaria lá na, para o ministro da justiça para assinar, eles iam lá e tiravam. Colocavam de volta na FUNAI.

A FUNAI segurava, José Lopes pegava e colocava.

A gente ia saber como é que andava o documento: - *está aí na FUNAI.*

A última reunião que nós fizemos, fizemos lá na FUNAI mesmo. Mas esse José Lopes chegava a suar, assim de sair água assim, bravo que ele estava.

Então nós estávamos em doze, estava o presidente da FUNAI, o assessor dele, o vice dele uns quanto e aquele, Irani Cunha que era o encarregado [da FUNAI] de Chapecó. O Irani Cunha que era o delegado dele disse para o José Lopes:

- *O José em nome de Nonoai nunca vai ser demarcado. Pode durar trinta anos, se vocês não viessem tirar, faz seis anos que vocês vêm e tiram. Eles colocam lá e vocês vêm e tiram. Em cinco, seis anos atrás podia estar demarcado, e até agora não está demarcado. No nome de Nonoai nunca vai ser demarcado isso. E outra José - o Irani disse para ele:*

*- E outra, você é processado por causa de madeira, não é verdade José? O pessoal de Nonoai é muito destruidor. Os branco em volta dali gosta de comprar o índio. Hoje, hoje é a última reunião. Você vai ter que acertar de qualquer jeito com o pessoal de Rio da Várzea.*

Mas [ele] chegava a suar!

Não teve jeito, ele [José Lopes] disse:

*- Então vou voltar, de novo, vou pedir para minha comunidade se estão de acordo. [Vou] voltar, falar com os da comunidade se eles estão de acordo de nós, de nós assinarmos para, para demarcar no nome deles.*

Daí eu e o Vilson dissemos:

*- Nós não! Sem nós nos acertarmos nós não sairemos daqui, mesmo que fiquemos dois meses dando despesa para a FUNAI.*

E o presidente da FUNAI disse também:

*- Ó José vocês vão ter que se acertar de qualquer jeito hoje. [De]qualquer jeito vai ter que resolver.*

Daí, foi, foi, foi, foi, ficamos, dois dias naquela reunião. Começamos na quarta, na quinta-feira de noite, às duas horas da madrugada, nos acertamos. Fomos até duas horas da madrugada. Toda aquela turma fora de hora assim até nos ver sossegados ... Sei que nós nos acertamos. Trouxemos aquele papel assim, tudo assinado.

O presidente da FUNAI disse:

*- Amanhã já eu vou levar para o ministro, para ele assinar. Esse aqui nunca vai voltar mais aqui. Só vai voltar quando nós pegarmos e mandarmos lá para o pessoal de Rio da Várzea e, e a gente for atrás dos agrimensores.*

Aí fomos para o hotel, nós estávamos juntos no hotel. Só no mesmo quarto assim, para dizer que o José de tanto bravo não quis jantar. Se acha que nós estávamos com medo dele. O outro dormia, ele não dormia, de certo pensando, ele.

Nós estávamos tranquilos, nós estávamos pensando às vezes dele fazer [alguma] besteira. Ele sempre tinha arma, dentro da pasta dele. Mas não, no outro dia nós saímos. Nós saímos eles ficaram para trás, pegaram o outro ônibus.

Ali de quarenta dias já mandaram a portaria assinada.

O Sr. João Elias narra a argumentação utilizada pelo cacique de Nonoai para dissuadir a FUNAI a demarcar o território para Rio da Várzea. Argumentação que foi rebatida por um dos então funcionários daquela agência:

Fiquei com mais raiva dele, aquela hora, de acertar, na frente dos outros, assim de gente grande assim, na frente do presidente da FUNAI tudo, ele disse:

*- Por que vocês querem demarcar tanta terra assim? Esse pessoal de Rio da Várzea, porque eles são meia dúzia só lá em baixo, e nós aqui, três mil e pouco.*

O Irani Cunha disse para ele:

- Está certo que são poucos, mas pode recorrer [pesquisar] em qualquer cartório se vocês acham o rabo deles. São poucos, mas são bem limpinhos. São honestos. Não têm nada errado, não tem onde pegar rabo deles. Eles merecem mesmo, demarcar tudo esse pedaço de terra no nome deles.

[O José Lopes] ficou quieto, amoitou.

Ele desabafa em tom de repúdio, e em seguida expõe alguns dos elementos envolvidos na disputa:

[...] em vez de lutar junto, pensando em parente dele, cunhado, família, sobrinho tudo.

Ele estava com medo que o pessoal do Rio da Várzea ia mandar nele. Só que não é assim. Naquele tempo eu era cacique, o Vilson era meu vice.

Eu disse para ele:

- Não é isso que tu está pensando José, o teu pensamento é outro, e o nossa é outro. O nosso é de bem, a gente se reunir, todo o povo, e nós todos a liderança combinar para a gente cuidar os dois juntos, um na ponta e o outro para cá. Para a gente ajudar a cuidar. Porque tem muito branco e eles são sem-vergonha. E cuidar próprio, cada um cuidar [com] sua comunidade...

Eu disse para ele:

- [O] pessoal aqui [de] Nonoai, às vezes, se vende a troco de bala, porque a gente conhece. Disto que eu tenho medo, eu disse para ele.

Depois que nós tínhamos, tínhamos vindo, ele tinha, tinha colocado serraria por conta [lá]. Ele ia serrar tudo, só que o Vilson descobriu já telefonamos para aquela, polícia federal daí já embargaram ele. Não chegou nem a serrar.

Nos trechos acima pode ser percebido que, para os Kaingang de **Rio da Várzea**, a rivalidade entre os dois grupos envolvia além de interesses relacionados à posse das terras da antiga área florestal e o conseqüente acesso aos seus recursos, outros elementos tais como: prestígio, interesses econômicos e autoridade política.

Por muitos anos a historiografia, bem como a etnologia registraram e descreveram determinadas alianças ocorridas desde o século XVIII entre determinados líderes Kaingang e representantes da sociedade “nacional” como decorrentes de um “colaboracionismo” ou de um suposto faccionalismo próprio às populações Kaingang.

Apesar de refutada pela antropologia política contemporânea acerca dos Kaingang, a disputa entre o cacique de Nonoai e o de Rio da Várzea, no que diz respeito ao episódio da devolução das terras do antigo “Parque Florestal de Nonoai”, corre o risco de ser explicada pela tese do faccionalismo.

Tal análise certamente traria como conseqüência uma **falsa impressão** segundo a qual os Kaingang seriam um grupo politicamente desorganizado, em constante disputa, dividido pelos faccionalismos etc<sup>28</sup>.

Tais conclusões são totalmente incorretas, pois como ficou dito (cf. capítulo 2) a estrutura política Kaingang é bastante complexa e é constituída por um

conjunto de relações estruturais que, nas palavras de Fernandes (2003), fundem descendência e afinidade, política e parentesco, sangue e solo.

Para os caciques envolvidos nas narrativas descritas acima, Vilson Moreira (cacique de Rio da Várzea) e José Lopes (cacique de Nonoai), o objeto da disputa não era somente uma definição a respeito de qual comunidade teria as terras registradas em seu nome: tal registro, no caso de ambos os grupos, provocaria uma reconfiguração não somente de seus respectivos territórios, mas também uma reconfiguração das relações de poder e de prestígio.

Se é plausível a hipótese de uma alteração significativa na autoridade política Kaingang desde o início da situação de contato com as sociedades envolventes até os dias atuais, a autoridade política dos antigos *Põ'í* se tornou menos centrada na figura dos atuais caciques, na medida em que passou a estar distribuída, ao menos em parte, entre os membros das *lideranças* Kaingang. E também, em virtude de que a liderança espiritual passou a estar centrada na figura do *kuiã*.

No entanto, como Fernandes (2003) revela, apesar desta relativa distribuição da autoridade política para outras autoridades no interior de uma comunidade Kaingang; entre os Kaingang o cacique é visto como um *Põ'í*, mesmo nos dias atuais, não somente ele, mas também cada um dos elementos que fazem parte da *liderança* também são tidos como um *põ'í*.

Não podemos nos esquecer de que a autoridade Kaingang, desde os grupos domésticos, está projetada para fora. Assim podemos dizer que o cacique José

---

<sup>28</sup> Segundo Fernandes, o conceito de faccionalismo utilizado para explicar as relações políticas Kaingang por muito tempo apenas serviu para *ênfatizar a desorganização e não a organização social* (2003, p. 275).

Lopes se comportou como um *Põ'í* mbâng ou seja como um “grande líder espiritual e político Kaingang” no sentido de fazer valer, na hierarquia Kaingang, seu domínio (de líder de grupo englobante) sobre os Kaingang de Rio da Várzea (grupo englobado).

Por outro lado, os Kaingang de Rio da Várzea, alicerçados no *tronco velho* ou seja, nos Kanheró, enquanto foco de sua legitimidade política e de seus direitos territoriais, procuraram escapar desta hierarquia reafirmando sua independência e sua própria liderança política.

Assim, podemos dizer que o que motivava a disputa entre os grupos não eram meros interesses econômicos; nela operava a lógica política Kaingang.

As narrativas acima relatam, com muita clareza, que os Kaingang de Rio da Várzea venceram mais esta batalha. Como vimos, no início desta seção, a categoria mais utilizada pelos entrevistados para se referir a este período foi a categoria *trabalho*.

Esta categoria foi utilizada com vários sentidos distintos referindo-se às atividades exercidas no interior e mesmo fora dos limites de seu território. Seja, na abertura da estrada, na construção da residência do primeiro chefe de posto, ou ainda nas idas e vindas das disputas político-institucionais pela devolução de seu território; parafraseando Ecléa Bosi podemos dizer: os Kaingang de Rio da Várzea também trabalharam!



### 3.3. A recuperação da terra tradicional

Um terceiro período que pode ser inferido a partir das narrativas dos Kaingang de Rio da Várzea tem como início a confirmação legal da devolução das terras de sua posse, bem como as atividades de demarcação da mesma. Concepções de um estado de paz e de relativa tranqüilidade estão bastante presentes nas narrativas dos entrevistados. Porém, para os Kaingang de Rio da Várzea, só é possível falar deste presente qualificado na sua relação com o passado recente.

Ao se lembrar do que vivenciaram, o Sr. João Elias reflete sobre as conquistas de seu povo no presente e sobre o sofrimento vivido pelos “antigos” sem “enxergarem” o resultado de sua luta:

Eu sei que os velhos sofreram muito sem ver as coisas boas que os outros, os netos, os bisnetos estão enxergando agora. A ajuda que o governo está dando agora, eles não puderam ter gosto de ver.

Morreram todos, só que ficaram os netos, deles. Eu que estava sempre, sofri junto, fiquei até agora também. Graças a Deus, tenho bastante netos. Ah! Eu e a mulher não fomos de bastante filhos. Fomos só em quatro. Só quatro filhos nossos, mas criado assim, criamos 10 filhos alheios, assim, que nós pegávamos para criar. Até estou criando outro também, então os que eu criei tenho bastante filhos, casados, outros sem casar, tenho bastante netos.

Então, eu sei que nós sofremos.

Dona Laurinda que acompanhava o relato de seu marido, ao relembrar o passado, questiona se haveria outra alternativa para os Kaingang de Rio da Várzea. Em sua fala expressa sua preocupação sobre como estes estariam se não tivessem lutado:

Nós, nós tínhamos sofrido muito com meu velho esposo aqui, sobre aqui, nesta terra. Com meu finado meu pai, meu esposo, meu pai. O que nós sofremos aqui, para nós ganharmos esta terra. Sofremos!

Mas graças a Deus nós estamos aqui agora, nós estamos bem agora. Deus ajudou. Olha, o quanto que nós [quanto] sofrimento aqui, sobre aqui, para nós ganharmos esta terra, naquele tempo.

Ele chegou, ele estava contando para mim, disse que você estava ali, eu disse mas, eu disse olhe aqui! Olha o que nós temos aqui nessa casa, [se] nós tivéssemos saído daqui desse lugar, eu não sei, como que ficaria este lugar.

E ainda sem terreno aqui nesse lugar, por isso que nós estamos aqui.

Agora meus netos estão todos criados aqui, agora, meus filhos criaram tudo. Nós tínhamos só quatro filhos, morreu um, e criei só três, só três filhos. Agora tem os netos, os bisnetos agora, nós temos agora, e ainda estou aqui junto com meu esposo.

Neste último parágrafo, pode-se perceber que D. Laurinda se considera uma vencedora, pois apesar de tudo o que passaram, atualmente eles ainda estão lá e estão juntos.

### 3.4. Sobre os sentidos da luta pelo território em Rio da Várzea

Nas seções anteriores propus e utilizei uma divisão temporal para redistribuir os trechos das narrativas dos entrevistados, de forma a expor de maneira mais inteligível, as experiências vividas pelo grupo, que estiveram e estão relacionadas à luta pelo território Kaingang de Rio da Várzea. O recorte é arbitrário, sem dúvida, e pretende apontar nem tanto uma cronologia, quanto, de modo mais aproximado possível, diferentes momentos políticos reconhecidos pelos Kaingang (veja-se Rosaldo, 1980).

Percebe-se que para os Kaingang de Rio da Várzea, ao longo do processo histórico de perda e reconquista de parte de seu território, o elemento mais marcante é a categoria **sofrimento**, utilizada pelo grupo em diversos sentidos.

Para os Kaingang de Rio da Várzea, o “sofrimento” não apenas esteve presente desde a expropriação de seu território na década de 40 do século passado, até sua posterior devolução em 1998. Mesmo no período atual para o qual os Kaingang utilizam com bastante frequência o termo “sossego”, o “sofrimento” também está presente.

O termo “sossego” é empregado pelos Kaingang como ausência de agitações, como uma relativa tranquilidade; entretanto ele não significa uma ausência de preocupações, assim como também não significa uma ausência de trabalho – muito pelo contrário! –, e tampouco é sinônimo de ausência de sofrimento.

Vale dizer que os Kaingang de Rio da Várzea possuem uma visão muito clara sobre os contornos políticos nos quais as disputas territoriais estão inseridas. Eles estão conscientes que sua conquista faz parte de um processo histórico mais abrangente, que envolve grupos com quem mantêm relações de parentesco, inclusive com populações outrora inimigas.

Viver, pensar sobre o presente – como pode ser percebido nos trechos das narrativas de D. Laurinda, sobrinha de Francisco Kanheró, acima transcritos –, lembrar a participação ativa na luta pela permanência em seu território, lembrar dos muitos incidentes vivenciados, traz quase que imediatamente à mente a constatação de que muitos dos que lutaram por essa terra não puderam “*enxergar*” o resultado de sua luta.

Assim é possível inferir a existência de uma ambigüidade de sentidos no que diz respeito ao processo histórico vivenciado pelo grupo. Sofrimentos e alegrias são interpretações e sentimentos presentes, lado a lado, nas narrativas dos entrevistados sobre um processo histórico que ainda não terminou.

Ao mesmo tempo que este processo é visto como sofrimento pelas dificuldades, pelas vidas ceifadas, por tantos incidentes e injustiças, há também a alegria, não somente por terem recuperado seu território, mas também por poderem participar das lutas de outros grupos Kaingang e até mesmo Guarani na defesa dos interesses dos povos indígenas do sul do Brasil. Estes elementos podem ser percebidos nas narrativas abaixo, com as quais encerro este capítulo.

Vilson Moreira é o filho mais velho do Sr. João Elias e de D. Laurinda. Desde jovem ele acompanhava as viagens de seu pai – cacique de Rio da Várzea, na época –, suas reuniões e reivindicações.

O Sr. Vilson Moreira, atual cacique em Rio da Várzea, ao longo de sua trajetória acumulou um conjunto de saberes sobre as artimanhas da política partidária institucional e sobre os meandros da sociedade envolvente que lhe possibilitam a avaliar com muita clareza e profundidade o processo histórico vivenciado pelos Kaingang em Rio da Várzea.

Em virtude da abrangência, clareza, e também por sua capacidade de síntese, algumas das narrativas recolhidas durante a pesquisa acabam por impossibilitar a realização de paráfrases, pois isto traria prejuízos consideráveis à riqueza que possuem. Este é o caso da narrativa do Sr. Vilson que transcrevo a seguir:

[...] naquela época o Estado criou essa área como parque do Estado. E essa área, tinha uma quantidade monstruosa [...] 38 mil e poucos hectares de terra. Hoje ela foi diminuindo em 36, uns 34 mil hectares de terra. Exatamente ainda a gente está reivindicando, muitos pedaços de área que foram tomados para o governo fazer reforma agrária, nas áreas indígenas. E a gente naquela época, a gente foi tentando preservar os índio que sobraram. E, os brancos mesmos eliminaram os índios. Essa área minha aqui vai até Nonoai, até no alto [rio] Uruguai. [...] Então a história começou dos meus avós.

[...] Naquela época nós tínhamos o parque do Estado [...] [ele] era mantido por uma quantidade de policiais, de guardas florestais. E, naquele ponto foi, era uma briga entre o guardas e os índios. A população indígena era tirada [de] dentro da área que era deles. Muitos índios apanharam, brigaram pelos direitos próprios deles, dos índios. E a gente ficou brigando, eu via meus avôs apanharem dos guardas, as mulheres apanhando, transferidas para outro lugar, às vezes índios que já morreram com cento e pouco, cento e cinqüenta anos, morreram. Eu tenho meu avô que faz doze anos que morreu, morreu com 145

anos, está exatamente nessa área, do Rio da Várzea, sepultado no cemitério antigo aqui [Francisco Kanheró].

Então e, até o outro irmão dele é o seu Jango Kanheró também, que morreu com 99 anos também. [...] Nesse ponto, a gente tentou reivindicar contra o Estado, pedindo uma força de outros não governamentais [ONGs], uma força que nos ajudasse nessa parte, para tomar as providências para tentar que o Estado devolvesse a nossa área para os próprios Kaingang.

E naquela época a gente têm visto que a própria comunidade, não sabia escrever, não sabia responder o branco. Então daí ficava fácil para o branco atrapalhar o próprio Kaingang. O Kaingang na época não tinha estudo, não tinha palestra, não tinha pessoas conversando, pessoalmente, então os índios não usavam muito a língua brasileira.

Mas, o índio usava a própria língua dele, porque era a tradição dele, era o costume e era a linguagem dele. Então que ali nesse ponto a gente vê já hoje, o que que aconteceu, o que que o governo fazia naquela época ao contrário do índio, porque o índio não sabia, o que era, na verdade, o que era dele.

Sabia, dentro da própria [cultura], do seu costume, ele só sabia que a área dele era dele, mas por fora, o governo que é político, trazia aquele monte de pessoas que eram políticos dentro do governo, dentro do país. [...] Hoje algumas áreas estão sendo demarcadas, mas com pressão, não com brutalidade, mas dentro da lei, buscando o direito que é próprio, que é da gente como indígena. A gente estava tentando naquela época, buscando [...] um sucesso que a gente nunca teve. Naquela época em 70, 76, por aí, Nonoai tinha 1300 invasores dentro da área de Nonoai, e com pressão, com a força do governo, também, do governo federal, que aquela época era o tempo do SPI, não era nem um governo, eram umas pessoas de criar política era maioria, contra a pressão, contra o índio.

E naquela época foram tirados mais de 1200 invasores que estavam no parque, na área de Nonoai. Através daquilo que a gente foi buscando o nosso poder e trazia o que foi retomado, trazia o que era da gente, que estava há tanto tempo, [...] tomado as terras dos índios.

Porque às vezes a gente tem, tem que contar o que aconteceu naquela época, que eu acho que foi um governo que não pensou no futuro da própria comunidade que hoje no Rio Grande do Sul, entre os Guarani e os Kaingang

não chega a dar dezoito mil índios, no Rio Grande do Sul, que era mais de cem mil pessoas no Rio Grande do Sul até que atingisse até passar do alto Uruguai.

A língua Kaingang é muito valorizada pelo grupo. O trecho a seguir exemplifica esta preocupação, propondo a língua como um diacrítico importante, que articula a experiência passada e uma identidade futura dos grupos Kaingang:

[...] Então que a gente, veja que a coisa não é desde poucos dias. Isso faz, de muitas histórias que já estão tentando tirar o que é direito da própria linguagem do índio, e o costume e as tradições, porque antes, os próprios, meus avôs usavam mais era a comida caseira, as comidas tradicionais, as ervas tradicionais, os remédios tradicionais, então para mim foi até um governo que não teve consciência, não teve uma cabeça no lugar para levar essa proposta para os próprios, para os Kaingang, e os Guarani, tanto faz como, tem do litoral de São Paulo até o Rio Grande do Sul.

Que os próprios, os Kaingang, a maioria às vezes dizem que, perdeu a língua. Mas não perdeu, é bem fácil de buscar o futuro que está para trás ainda.

A memória do “sofrimento” também aqui é forte, e parece infletir a noção do tempo, no sentido de que o passado é algo que ainda se faz presente:

Então a gente, mais ou menos, a gente fala daquela época, as histórias que a gente tem passado, que muitos meus tios, meus avôs, muitas mulheres apanharam dos guardas, reivindicando um pedaço de terra que a gente naquela época não tinha nem lugar para plantar. Não tinha nem casa para morar, e às vezes tinha moradia, mas os guarda do Estado vinham, desmanchavam as casas, queimavam a nossa casa, então foi, a gente às vezes pensa isso e parece que, a gente senta e conversa, e essas histórias parecem que são de..., que aconteceram ontem para nós.

[...] Então a gente tem que dizer o que a gente tem sentido, a gente, veja que, a gente brigou até um dia ficar mais tranquilo, hoje a gente não está os cem por

cento ainda, mas o nosso pensamento de hoje é de nós entrosarmos mais com as lideranças de outras áreas, [com os] caciques de outras áreas, [com] as comunidades de outras áreas, nos entrosar e trazer e buscar o que [a gente] têm perdido.

O cacique Vilson consegue sintetizar, em poucas palavras, o que os Kaingang de Rio da Várzea passaram:

[...] E hoje, eles [os governantes] não têm como responder, isso que a gente fala. Não tem, hoje eles não têm como responder, na verdade, porque é que eles fizeram aquilo. Então [veja] que a gente que, naquela época foi um lugar de espremeção, não tinha plantio, a gente não plantava nada, ninguém fazia isso, tinha que viver é, com o branco, mas sempre iludindo, sempre mais iludindo o branco contra o índio.

Porém, as conquistas não podem parar a luta dos Kaingang, porque não se sabe como será o futuro. Existe a possibilidade de haver retrocessos:

[...] Mas nesse ponto, hoje, os caras, as pessoas antigas reivindicaram o próprio o seu direito e foram buscar, e hoje estão buscando mais ainda, estão buscando seu direito e eu tenho certeza que não vai ficar desse jeito não, vai ter que mudar isso aqui. O Brasil tem que saber responder o que ele tem feito por nós. Então eu acho que o parque dessa área aqui, foi muito, os índio daqui foram muito sofridos, foram muito espancados, muitas mulheres perderam sua vida, muitas crianças que não poderiam perder a vida perderam sua vida. Então [veja] que, hoje nós temos muitas pessoas, que, morreram, há dez doze anos atrás, pessoas que viviam brigando com os guardas, às vezes viviam dormindo às vezes fora do local, fora da sua casinha, morriam às vezes no meio do mato. Então que, eram umas pessoas que iam buscar o direito e nunca tinham o direito. Então que, era uma coisa muito séria, aquela vez, e hoje, graças a Deus a gente ainda tem alguns, algumas coisas ainda para serem resolvidas e hoje está mais fácil e hoje a gente ainda tem que ficar brigando porque a gente não sabe o dia de amanhã, quem pode ser o governante que pode mudar, fazer mudança, e pode às vezes, parar naquele ponto que tem acontecido.

O Sr. Wilson fala, ainda, sobre a incompreensão por parte da sociedade envolvente sobre as especificidades da cultura Kaingang, através de uma comparação entre diferentes concepções de território:

[...] [Os Kaingang] têm o local seu, onde tem assim [sua] cultura, de outras pessoas indígenas, seja dobrado, seja chato, seja plano, mas ali onde eles estão é o local da vivência deles. Ali é o local deles, para eles, se lá em cima tem um local chato, melhor, se para cá tem um lugar fundão, que às vezes pode passar um rio, mas se não passa o rio, é deles, é o local deles andar, é o local deles irem visitar seus parentes, para eles, não importa, o importante é que lá é a área indígena, lá é o local da vivência deles, de ficar sossegado, de viver, um lugar mais tranqüilo, um lugar de ar puro, um lugar de ter as festas deles.

... Hoje o branco acha que o índio tem que plantar como um colono, um agricultor, plantar soja, vender um monte de coisaradas, e o índio saber ter aquele dinheiro que o branco [tem]. Hoje, os grandes empresários, vendem milhões e milhões de sacos de soja, e pegam um monte de dinheiro para fazer, é, comprar o que não é necessidade para ele. Então, o índio não pensa isso, o índio, tendo onde ter um localzinho para ele plantar, tendo sua plantinha para viver, tendo sua família de saúde, o seu parente, com a saúde tranqüila, para eles naquele local pode ser fundo, pode ser algum outro lugar, mas ali é o local onde ele viveu, é o local para moradia deles.

Sabe-se que populações autóctones possuem territorialidades muito distintas daquela vigente nas sociedades capitalistas. As narrativas acima expressam claramente que os Kaingang dominam ambas as noções de território. Pode-se dizer que, nos trechos mencionados, há uma interpretação nativa que engloba, dentre outros elementos, a concepção capitalista de território enquanto mercadoria. Uma mercadoria que pode ser utilizada para gerar outras mercadorias no interior de uma sociedade que apregoa grande valor ao acúmulo e ao consumo de determinadas riquezas.

A interpretação Kaingang consegue vislumbrar que à concepção de território (como mercadoria) corresponderia uma forma específica de utilização (a da produção de riquezas que possibilitem a troca por outras riquezas).

Assim, nas narrativas existe uma contraposição a ambos os elementos, à concepção de território ocidental e à forma de sua utilização. Isto porque a concepção Kaingang de território corresponde a um projeto de vida orientado por outros valores. Projeto este que o “branco” ou o “português” – como utilizado pelos Kaingang - não consegue compreender.

Assim, pode-se dizer que os Kaingang de Rio da Várzea fazem uso de ambas as concepções de território, de acordo com suas necessidades. Para lutar pela recuperação de suas terras, eles utilizam a concepção econômico-jurídica ocidental. Porém os valores que orientam sua experiência do território são próprios a sua cultura.

As considerações de Tommasino sobre território Kaingang são bastante esclarecedoras a este respeito. Um território Kaingang constitui-se de:

(...) um espaço físico – composto por *krin* (serras), *rê* (campo, pasto), *nen* (florestas), *goio* (rios) – onde os grupos podem exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio (...) Esse território constitui um espaço de perambulação cíclica dos grupos, que desenvolvem aí suas atividades econômicas, sociais e rituais. (...) Nas regiões de campo os Kaingang estabelecem suas aldeias fixas (*emã*). Constroem, também, acampamentos ou abrigos provisórios (*wãre*) nas florestas e margens dos rios, onde permanecem nas semanas ou meses em que praticam a caça e a coleta, ou a pesca. (...) Dezenas e até centenas de caminhos entrecortam as matas, em todas as direções, interligando os diferentes locais de exploração e sociabilidade. Esses caminhos expressam uma forma específica de ocupação do território, evidenciam um modo próprio de relação com o meio ambiente e materializam a rede social que ligava os diferentes grupos locais e os alojamentos fixos aos locais de caça, pesca e coleta. (...) Percebe-se como a mobilidade está relacionada ao gênero de vida que caracteriza os Kaingang e às relações de reciprocidade mútua que ligam os diferentes grupos locais de uma região; e como as matas são espaços conhecidos e organizados – de acordo com o sistema de codificação Kaingang, as plantas, os animais e mesmo os acidentes geográficos são conhecidos em si mesmos e enquanto constitutivos dos ecossistemas.

Território Kaingang comporta, assim, vários grupos locais, onde se distribuem parentes e afins. Nesse espaço físico, grupos familiares (extensos ou não ...) e pessoas se movem constantemente, formando uma ampla rede de

sociabilidade cujos indivíduos compartilham uma experiência histórica e se consideram partícipes da mesma cultura. Unifica-os, portanto, uma consciência mítica, histórica e étnica. Essa rede configura o todo social que expressa a unidade sócio-política mais ampla. (TOMMASINO, 2002, p. 83)

O Sr. Horácio (93 anos) fala sobre a necessidade de que o conhecimento recebido oralmente pelos antigos, seja transmitido por ele às próximas gerações. Ao fazê-lo, ele não estaria apenas transmitindo essas informações, mas também renovando-as.

Além disso, em seu depoimento ele enfatiza a necessidade de que as crianças estudem na escola local utilizando sempre as duas línguas (português e Kaingang):

[...] não posso me esquecer, como me criei, junto com meus pais, com meus avôs. Então eu acho que é isso aí, essa conversa que eu sou filho deles, eu já sou avô também já, que nem meu avô morreu, e agora eu fiquei avô também no lugar dele. Então, eu não posso me esquecer das conversas que ele tinha dado, para os filhos dele. Então agora eu estou contando para quem quer saber.

Então a gente tem que contar certo, então eu tenho que contar mesmo para o senhor, para não esconder essa conversa do meu avô, e também para mim, eu vou renovar. Eu estou renovando com meus filhos com meus netos, pessoal que... brasileiro, português para eles também, já, onde é que foi os indiada, não tem mais índio, porque tem que ser junto com, com o português na escola. Não pode, não pode se perder os índios ... esses velho que estão no meio aí.

Pois é, eu acho que assim é certo, para não perder esses nome dos, dos indiada. Onde é que está a semente do velho, por exemplo eu, bem dizer, para contar para os meus filhos. Assim é para contar para os meus netos.

Depois não vai, depois no fim não vão dizer que os índios acho que já não têm mais, se a gente não deixar isso claro, o, a turma dos índios, daí vai ficar, sempre, sempre.

Kaingang tem que ser Kaingang mesmo.

Uma preocupação com a continuidade, com o futuro: sinal diacrítico:

[...] A gente sempre está dizendo o sistema do índio sempre, quando eu não estiver mais aqui na minha terra por exemplo, já aqueles meus filhos já sabem. Aquele lá é o meu filho ó se ele está vivo então se eu não estiver mais na área, na terra, aqui dentro da terra, às vezes que vem um desses também que nem você, ele pode contar, que eu sempre estou contando para ele, esse Kaingang, índio Kaingang, então esse eu acho que não, que não pode apagar, só que, o lápis é apagador, não é?

Durante a realização do trabalho de campo, algumas expressões utilizadas pelos entrevistados me instigaram a procurar entender determinados trechos, nos quais os Kaingang falavam muito além das próprias palavras.

Este é o caso da expressão “o lápis é apagador”, enunciada pelo Sr. Horácio, assim como também é o caso da afirmação do Sr. Vilson: *“Muitos dizem que perderam a língua. Mas não perderam não, é bem fácil de buscar o futuro que está para trás ainda.”*

Escolhi essas duas passagens aparentemente enigmáticas para encerrar este capítulo porque, a meu ver, elas sintetizam elementos fundamentais na luta dos Kaingang de Rio da Várzea.

Ambas as expressões aparentemente dizem respeito à importância da linguagem nativa, ou seja da língua Kaingang.

A expressão: “o lápis é apagador” pode ser entendida como uma crítica à presença e até mesmo ao ensino da língua portuguesa no interior das aldeias indígenas que poderia de certa forma ameaçar a continuidade e a reprodução da língua Kaingang.

Já a expressão: *“Muitos dizem que perderam a língua. Mas não perderam não, é bem fácil de buscar o futuro que está para trás ainda.”* parece menos enigmática e também está relacionada a uma preocupação com a preservação da linguagem Kaingang.

Porém, é possível identificar nestas passagens outros elementos não tão perceptíveis de imediato, mas extremamente importantes.

Podemos entender que *o lápis é apagador* não somente no sentido de que muitas vezes, a língua portuguesa ameaça a língua nativa, mas também, que a história registrada é uma história do dominador que, ao narrar, ao escrever, paradoxalmente apaga. Apaga a luta, apaga a existência, simplesmente apaga os Kaingang. Tal operação da historiografia oficial foi, com efeito, apontada por Mota (1994) no que diz respeito à história dos Kaingang no Estado do Paraná.

Quanto à expressão *“buscar o futuro que ficou para trás ainda”*, talvez sintetize todo o processo histórico vivenciado pelo grupo de Rio da Várzea, no que diz respeito à perda e posterior recuperação de seu território tradicional.

Como disse o Sr. Horácio: *“Kaingang tem que ser Kaingang mesmo”*. Não é possível ser Kaingang sem a posse do território Kaingang. Tal como descrito nas narrativas do Sr. Vilson, não importa se ele é chato, se é plano, se é fundo, lá é o local da sua experiência.

Desta forma, *“buscar o futuro que ficou para trás ainda”* pode significar, além da recuperação da língua Kaingang e/ou de ritos Kaingang tal como o *kikikoi* (o que têm ocorrido em algumas das áreas Kaingang do Brasil meridional), a necessidade

de reocupar seu território. Uma preocupação que significa não somente um deslocamento físico mas também um deslocamento no tempo.

Conforme demonstrado por Tommasino, deslocar-se no espaço corresponde também, para os Kaingang, a deslocar-se no tempo. O estar nas matas corresponde ao viver o tempo dos antigos, tempo da abundância (wãri) em contraposição à temporalidade atual, ou seja ao tempo da escassez, e no caso dos Kaingang de Rio da Várzea, como vimos, ao tempo caracterizado pelos sofrimentos.

Assim, reocupar seu território é voltar no tempo, negando o presente, não no sentido de esquecê-lo. Mas, conhecendo as vicissitudes do tempo presente e as complexas dinâmicas que as instituem, voltar no tempo para possibilitar a construção de um futuro diferente através da recriação do próprio tempo presente.

Assim é possível entender a importância para os Kaingang, de “buscar o futuro que ficou para atrás ainda”.

Esta expressão significa também, levar adiante uma luta política no sentido de superar os abusos sofridos no passado bem como suas conseqüências, procurando reaver os direitos outrora usurpados, possibilitando infletir na direção de um futuro diferente do que havia sido destinado aos Kaingang pelo órgão tutor e demais políticas públicas. Significa um desvio necessário de um projeto que não é o seu e, positivamente, moldar o futuro em termos Kaingang.

## Conclusão

Os Kaingang de Rio da Várzea mantiveram-se por mais tempo afastados do processo de colonização da região sul do Brasil que os demais grupos Kaingang.

Eles também estiveram por mais tempo fora do alcance da política indigenista oficial desenvolvida pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente, pela FUNAI que veio substituir aquele órgão. Como vimos, somente em 1986 a FUNAI instalou um Posto Indígena em Rio da Várzea.

Porém, desde meados da década de 1940 com a transformação de seu território em *Parque Florestal*, eles estiveram impedidos de transitar e de viver plenamente em seu território. Sofreram perseguições, tiveram suas casas destruídas, alguns foram presos, outros sofreram agressões físicas e morais.

Eles foram sistematicamente expulsos de seu território, mas eles não desistiram. Os Kanheró fizeram longas peregrinações a Passo Fundo, buscando providências para poderem permanecer em seu território.

Naquela época conseguiam apenas *autorizações provisórias* por parte do governo do Estado. Estas apaziguavam apenas temporariamente as ações dos guardas florestais. Somente após a instalação do posto da FUNAI em Rio da Várzea cessaram os abusos de poder praticados pelos guardas-florestais.

Porém a luta não havia acabado: os Kaingang precisavam ter seus direitos territoriais reconhecidos para poderem voltar a ter acesso ao seu território, inclusive para poderem voltar a enterrar seus mortos em lugar que julgavam apropriado.

Após muitas idas e vindas e disputas, que envolveram inclusive os Kaingang de Nonoai, os Kaingang de Rio da Várzea obtiveram o reconhecimento legal de seus direitos territoriais, através da publicação da portaria nº. 822 do Ministério da Justiça. Finalmente, em fevereiro de 2003, o território de Rio da Várzea foi demarcado.

Esta pesquisa buscou compreender quais foram os sentidos da perda de seu território e de sua posterior recuperação para os Kaingang de Rio da Várzea.

Ao longo do terceiro capítulo onde foram expostos e analisados alguns trechos das memórias dos entrevistados, constatou-se que a principal categoria utilizada pelos Kaingang para se referirem ao período em que estiveram impedidos de viver em seu território é a categoria *sofrimento*.

Porém, o sofrimento para os Kaingang de Rio da Várzea possui vários significados. A interdição aos recursos naturais, ao cemitério e à mata de uma maneira geral significa um tipo de sofrimento.

Assim como a proibição de plantarem em seu território também é um outro tipo de sofrimento.

Porém, apesar de reconhecerem claramente as injustiças praticadas contra o grupo, os Kaingang não se vêem como vítimas seja de um processo histórico perverso, seja da decisão política deliberado de algum governante a nível estadual, seja dos brancos ou dos “portugueses” como alguns deles dizem para se referirem aos indivíduos da sociedade nacional.

Eles sofreram sim, mas neste sofrimento eles não se mantiveram passivos. Apesar de Rio da Várzea ter sido transformada em um lugar de “espremeção” como disse o Sr. Vilson Moreira. Os Kaingang trabalharam.

Trabalharam não somente construindo a estrada que cruza oito quilômetros de mata, construindo as primeiras casas, mas trabalharam sobretudo politicamente durante décadas pela recuperação de seu território. Seja enfrentando os guardas florestais, seja percorrendo longas distâncias para reivindicar providências como já fazia Francisco Kanheró, e como também fizeram Elias Moreira e Vilson Moreira.

Ao longo do período analisado, eles se vêem muito mais como guerreiros enfrentando batalhas de natureza política, do que como vítimas das injustiças dos brancos ou dos ditos “civilizados”.

Sua vitória, ou seja a recuperação do território de Rio da Várzea significou um desvio necessário, de um projeto que não era o seu. Além disto ela possibilitou a perspectiva de um futuro que desde a perda de suas terras até sua recuperação não mais existia. Como eles mesmo dizem: “era necessário buscar o futuro que estava para trás ainda”.



## Referências

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Edunesp/Imprensa Oficial/IRD, (no prelo).

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Cia das Letras, 1975 (7<sup>a</sup>. edição).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/ Companhia das Letras/SMC, 1992.

CLASTRES, Helene. **A Terra Sem Mal: profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da Violência: ensaios de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

D'ANGELLIS, Wilmar R. "Para uma história dos índios do oeste Catarinense". **Cadernos do CEOM**, n.1(8). Chapecó: UNOESC, 1995.

EBLING, Paula E. R. **Relatório Antropológico de Identificação da Área Indígena de Rio da Várzea**. FUNAI - 13a Delegacia Regional - RS, 1985.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões**. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ ANPOCS, 1991.

\_\_\_\_\_. Os Wapishana nas fontes escritas: histórico de um preconceito. In: R.I BARBOSA *et alii* (Org.), **Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima**. Manaus: INPA, 1997: 25-48.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná**.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFSC, Florianópolis, 1998 (inédita).

\_\_\_\_\_. “Uma contribuição da Antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang”. In: TOMMASINO, Kimmiye; MOTA, Lúcio T. & NOELI, Francisco S. (Org.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares Kaingang**. Londrina: EdUEL, (no prelo).

\_\_\_\_\_. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, São Paulo, 2003.

HOBBSAWM, Eric J. **Bandidos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.

\_\_\_\_\_. **Rebeldes Primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4. ed. Campinas: EdUNICAMP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985

MENGET, Patrick. “Jalons pour une Étude Comparative (dossier ‘guerre, société, évision du mode dans les basses terres de l’Amérique du Sud’)”. **Journal de la Société des Américanistes**, LVVI: 131-141.

MOTA, Lúcio T. **A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. Maringá: UEM, 1994.

OLIVEIRA FILHO, João P. **Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

PEIRANO, Mariza. **Uma antropologia no plural**. Brasília: UnB, 1992.

POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento, silêncio". **Estudos Históricos - Revista da Associação de Pesquisa e Documentação Histórica**. São Paulo, n. 3, 1989: 3-15.

PRICE, Richard. **First-time: the historical vision of Afro-American people**. London: J. Hopkins University Press, 1983.

ROSA, Rogério R. G. **A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFRS, Porto Alegre, 1998.

ROSALDO, Renato. **Ilongot headhunting, 1883-1974: a study in society and history**. Stanford, Stanford University Press, 1980.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

\_\_\_\_\_ **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

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

\_\_\_\_\_ "Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia Kaingang". **Cadernos de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina**. Florianópolis. n. 2, v. 2, 1981.

SEEGER, A.; CASTRO, E.V. Terras e territórios indígenas no Brasil. **Encontros com a civilização brasileira**. 12, Rio de Janeiro, 1979.

SIMONIAN, Lígia T. L. **Terras de posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1981.

THOMPSON, Edward P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento.** São Paulo, Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade de São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_ (Org.). **Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina, UEL, 2000.

\_\_\_\_\_ "A ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi". In: MEDRI, Moacyr *et alii*, **A bacia do rio Tibagi.** Londrina: E. Medri, 2002.

TOMMASINO, K.; FERNANDES, R. C. Kaingang. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Enciclopédia.** Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/kaingang/kaingang.shtm>>. Acesso em: 23 fev. 2004.

VANSINA, Jan **Oral Tradition as History.** Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

VEIGA, Juracilda. "Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang". **Cadernos do CEOM**, 6(8). Chapecó: UNOESC. 1992: 9-81.

\_\_\_\_\_ **Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UNICAMP, Campinas, 1994.

WACHTEL, Nathan. "Between Memory and History". **History and Anthropology**, v. 2, London. 1986.

WORSLEY Peter. **Al son de la trompeta final: um estudio de los cultos "cargo" en Melanesia.** Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1980 [1957] (col. Historia de los Movimientos Sociales).

WRIGHT Robin M. (Org.) **Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.** Campinas: EdUNICAMP, 1999.