

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

Clovis Antonio Brighenti

O MOVIMENTO INDÍGENA NO OESTE CATARINENSE E SUA  
RELAÇÃO COM A IGREJA CATÓLICA NA DIOCESE DE  
CHAPECÓ/SC NAS DÉCADAS DE 1970 E 1980

Florianópolis, dezembro de 2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Brighenti, Clovis Antonio

O MOVIMENTO INDÍGENA NO OESTE CATARINENSE E SUA RELAÇÃO  
COM A IGREJA CATÓLICA NA DIOCESE DE CHAPECÓ/SC NAS DÉCADAS DE  
1970 E 1980 [tese] / Clovis Antonio Brighenti ;  
orientadora, Ana Lúcia Vulfe Nötzold - Florianópolis, SC,  
2012.

611 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências Físicas e Matemáticas.  
Programa de Pós-Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. História Indígena. 3. Oeste catarinense.  
4. Diocese de Chapecó. 5. Tutela. I. Nötzold, Ana Lúcia  
Vulfe. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Clovis Antonio Brighenti

O MOVIMENTO INDÍGENA NO OESTE CATARINENSE E SUA  
RELAÇÃO COM A IGREJA CATÓLICA NA DIOCESE DE  
CHAPECÓ/SC NAS DÉCADAS DE 1970 E 1980

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado e Doutorado - do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, na linha de pesquisa História Indígena, Etnohistória e Arqueologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Florianópolis, dezembro de 2012



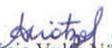
**O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja  
católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980.**

**Clovis Antonio Brighenti**

Esta Tese foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de:

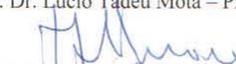
**DOUTOR EM HISTÓRIA CULTURAL**

**Banca Examinadora**

  
Profª. Dra. Ana Lucia Vulfe Nötzold (Presidente e Orientadora) – PPGH/UFSC

  
Profª. Dra. Lucia Helena Vitalli Rangel – PEPG Ciências Sociais/PUC-SP

  
Prof. Dr. Lucio Tadeu Mota – PPH/UEM

  
Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro – PPGH/UFSC

  
Prof. Dr. Edson Hely Silva – PPGH/UFPE

Prof. Dr. Paulo Pinheiro Machado (suplente da casa) – PPGH/UFSC

Profª. Dra. Luisa Tombini Wittmann (suplente da fora) – HST/UDESC

  
**Profª. Dra. Eunice Sueli Nodari**  
Coordenadora do PPGH/UFSC  
Florianópolis, 11 de dezembro de 2012.



*A verdadeira imagem do  
passado perpassa, veloz. O  
passado só se deixa fixar, como  
imagem que relampeja  
irreversivelmente, no momento  
em que é reconhecido.  
Benjamin, 1994.*



## AGRADECIMENTOS

A tese é um trabalho solitário, resultado de quatro anos (neste especificamente 4 anos e 9 meses) de pesquisas, sistematizações, escritas, leituras, análises e revisões. Todavia, não seria possível realizá-la se não contássemos com a colaboração, apoio, incentivo, carinho, compreensão de diversas pessoas e instituições. Difícil nominá-las, ao fazê-lo corremos o risco de esquecer alguém importante, pior seria não nominá-las, não agradecer pessoas fundamentais, mesmo com o risco de não lembrar alguém. Cada um, cada uma que contribuiu na concretização dessa tese merece mais que a nomeação, merece um profundo agradecimento e nosso compromisso com a reciprocidade.

Iniciamos por quem é cúmplice dessa tese – Ana Lúcia Vulfe Nötzold. Cumplicidade nesses últimos 57 meses. Primeiro por aceitar a orientação, indicar leituras, indicar caminhos teóricos e metodológicos, ter a paciência de ler, reler e sempre muito atenta com as correções, indicações, críticas e sugestões. As viagens para as Terras Indígenas, sempre enriquecedoras, como reflexões sobre os contextos e seu carinho para com os Kaingang. Além da orientação sentimo-nos valorizado, incentivado. Aprendemos muito com sua experiência.

Agradecemos aos povos indígenas, especialmente as comunidades Kaingang do Toldo Chimbangue e Xapecó, e em nome dessas duas comunidades agradecer ao povo Kaingang pelo carinho, incentivo, paciência e compreensão. Ana Fendô, Angelim, Getulio, Divaldina, Gumercindo, Idalino, Juvenal, Laudelina, Maria, Pedro, Sebastiana, Sebastião e Virgulina, que pacientemente contaram suas histórias, lembraram fatos idos, sofrimento, dor, também da alegria e das conquistas que, na qualidade de historiador, nos faz perceber o sentido da memória.

A memória de Adayr (nos cedeu artigos e textos), Armando, Egon, Ivo, Lothário, Silvestre (nos cedeu o contrato de arrendamento de seu arquivo pessoal) e Thomaz que pacientemente falaram dos tempos idos como se fosse hoje, com riqueza de detalhes, com emoção em cada palavra, em cada gesto, muitas vezes não querendo dizer, retendo palavras, mas, confiando e externando as vivências.

Há pessoas que tiveram participação distinta na elaboração tese, não menos importante, que sem a compreensão, o incentivo e a amizade se ternaria demasiada pesada essa tarefa: me refiro aos pais e irmãos – José, Dileta (que tanta falta faz), Celso, Gilberto, Glaci, Gilmar, Neli, Cenomar, Ana e Suzana. Estendo os agradecimentos aos cunhados, cunhadas, sobrinhos e sobrinhas. Fazemos menção especial aos

companheiros de Cimi que dedicam suas ações, suas vidas em defesa dos povos indígenas, que compreenderam a condição e a importância da pesquisa e foram tolerantes com nossa ausência nesses quatro anos, na dificuldade de nominar a todos nominamos aqueles com que convivemos no sul do Brasil: Beatriz, Vanessa, Jussara, Diego, Jacson, Iva, Regina, Mário, Moises, Roberto, Rabeca e Marina.

Não poderíamos deixar de fazer um agradecimento especial aos colegas do Laboratório de História Indígena e do Observatório da Educação Escolar Indígena, das muitas viagens, conversas, debates e amizades. Referimos-nos a Jenifer (competente tradutora), Luana, Lucas, Guilherme, Guilherme (sim, são dois Guilhermes), Rafael, Helena, Wilson, Bruno, dessa equipe queremos fazer uma menção especial a Carina e Sandor que trocamos documentos, informações, preocupações, angústias, ouvimos juntos as memórias de vários indígenas. Muitas das fontes devemos as pesquisas que os dois elaboraram no Museu do Índio no Rio de Janeiro. A Carina, devemos também os mapas que compõem essa tese, que com grande competência e dedicação elaborou-os. Aos colegas do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Maria Dorothea (sempre atenciosa e ao dispor para leituras e correções), Muraro, Lucas, Murilo, Ariana, Carol, Nayara, Aline e André.

Aos arquivistas e responsáveis pelos acervos, que zelosamente cuidam desse rico patrimônio, sem os quais os historiadores teriam muito mais dificuldade de realizar pesquisas. Nominá-los não será possível, mas em nome da Aida, Leda, Marline (Arquivo do Cimi) e Clair (Arquivo do Secretariado de Pastoral da Diocese de Chapecó) estendemos nossos agradecimentos a todos. Em todos os arquivos por onde passamos fomos muito bem recebido, por pessoas atenciosas e competentes que além da pesquisa *in loco*, enviaram documento por e-mail, pelo correio, repassaram informações por telefone.

Agradecimento carinhoso as pessoas que auxiliaram nas correções, trabalho árduo, paciente, deixando um pouco mais legível essa tese, referimo-nos a Sílvia (correções para qualificação), Ana Paula (correções da tese) e Leda (versão final).

Agradecimentos a banca – Lúcia Helena, Luisa, Edson, Lúcio, Paulo, Valmir, que prontamente aceitaram ler essas mais de 500 páginas e vir dialogar conosco. Nesse momento queremos fazer uma menção especial a Antonio Brand (esse citamos também o sobrenome), uma perda irreparável, insubstituível, pessoa especial, nome certo nessa banca, esteve na qualificação com importantes contribuições.

Aos colegas do curso, Zilda e Elton e demais amigos Santina e Genir, sempre companheiros nas atividades de lazer, importante para respirar, relaxar e perceber que somos mais que trabalho, em nome deles estendemos os agradecimentos a todos/as os/as colegas.

Um agradecimento muito especial a Ninarosa, colega de doutorado, que muito nos auxiliou na elaboração do projeto de pesquisa.

Devemos essa tese também a CAPES e ao OEEI pela bolsa concedida, que sem a mesma não teríamos conseguido desenvolver a pesquisa. A UFSC e ao PPGH pela compreensão em prorrogar o prazo de defesa, pelo auxílio para participação em eventos científicos.

Por fim, queremos fazer mais que um agradecimento a Júlia, Pietro e Marina. A eles devemos muito do que somos. Estamos em dívida para com eles, porque nos últimos anos dedicamos menos tempo que o demandado. Menos brincadeiras com Pietro e Julia, menos atenção a Marina. Contamos com a compreensão de todos, mesmo quando nossa tolerância baixava para nível quase que inaceitáveis. São parte de nossa vida.

A todos e todas nosso muito obrigado!



## RESUMO

Esta tese é dedicada ao estudo do movimento indígena no oeste catarinense nas décadas de 1970 e 1980 e da relação estabelecida com a Igreja Católica na diocese de Chapecó. O referencial teórico que orienta este estudo segue as conceituações de identidade e memória fundamentadas na Etno-História e na História Indígena, percebendo o movimento indígena como estratégia de manter-se Kaingang. Centramos nossa análise nos mecanismos de resistência e reterritorialização, momento em que os indígenas rompem o cerco da reserva e tutela e expressam sua discordância na condução da política indigenista. Elegemos duas terras indígenas – TI Xaçecó e TI Toldo Chimbangue – para efetuar nossa pesquisa e, partindo das duas TIs, analisamos as ações no território Kaingang. Em 1978 os Kaingang da TI Xaçecó, articulados com comunidades Kaingang do Paraná e do Rio Grande do Sul, expulsaram centenas de famílias de arrendatários que ocupavam suas terras desde a década de 1940, e em 1985 os Kaingang do Toldo Chimbangue reconquistaram as terras invadidas desde a terceira década do século XX por famílias de camponeses que as haviam comprado de empresas colonizadoras. Retrocedemos na temporalidade a fim de compreender os antecedentes que permitiram as invasões, a perda da terra, a exploração agropecuária e as proibições de manifestações culturais. O movimento logrou êxito na reconquista das terras, mas não impediu a exploração da madeira, porque essa atividade era a principal fornecedora de dividendo para a renda indígena da Funai, a qual mantinha privilégios para algumas lideranças e chefias. Nos anos 1980 a Funai, através de ações planejadas e articuladas, dividiu o movimento indígena e o opôs à Igreja diocesana. Foi no horizonte da ação pela reterritorialização que reatualizaram a identidade e demarcaram a fronteira da etnicidade.



## ABSTRACT

This thesis is dedicated to the study of the indigenous movement in western Santa Catarina during the 1970s and 1980s and the relationship established with the Catholic Church in the Diocese of Chapecó. The theoretical framework that guides this study follows the concepts of identity and memory based on Ethno-History and Indigenous History, realizing the indigenous movement as a strategy to keep itself Kaingang. We focus our analysis on the mechanisms of resistance and repossession, moment when the indigenous break the siege of the reserve and guardianship and express their disagreement with the conduct of the indigenous policy. We chose two indigenous lands – TI Xaçepó and TI Toldo Chimbanguê – to make our research and, based on the two TIs, we analyze the actions in the Kaingang territory. In 1978 the Kaingang of the TI Xaçepó, articulated with Kaingang communities of Parana and Rio Grande do Sul, extruded hundreds of leaseholders families that occupied their lands since the 1940s, and in 1985 the Kaingang of Toldo Chimbanguê reconquered the lands invaded since the third decade of the twentieth century by peasant families who had bought from colonizers companies. We recede on time intending to understand the precedents that allowed the invasions, the loss of lands, the agricultural exploration and the prohibition of the cultural manifestations. The movement has succeeded in reconquering the land, but did not prevent the timber exploitation, because this activity was the main supplier of dividend for the indigenous income of Funai, which kept some privileges for some leaders and managers. In the 1980s Funai, through planned and articulated actions, divided the indigenous movement and opposed it to the diocesan Church. It was on the horizon of the struggle for repossession that the updated their identities and demarcated the boundary of ethnicity.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

01	Mapa corographico da província do Paraná (1855)...	53
02	O estado do Paraná no início do Século XX.....	54
03	Território Kaingang: campos e historicidade do espaço.....	57
04	“O desbravador: reconhecimento e homenagem do povo de Chapecó a seus pioneiros. Ano 50 da cidade.” A autorrepresentação do colono de origem..	73
05	Manifestação contra a demarcação da TI Toldo Manifestação contra a demarcação da TI Toldo Chimbandue e seus apoiadores sintetizados na pessoa do bispo diocesano, considerado pelos camponeses como defensor dos indígenas.....	75
06	Fazendas e empresas colonizadoras dividem o oeste catarinense. Pouco restou aos indígenas (lote 51).....	85
07	Carta chorográfica dos Campos de Guarapuava, 1772.....	92
08	Aldeamentos indígenas na província do Paraná colonial. setenta.....	98
09	Documento do diretor geral dos índios ao presidente da província à chegada de 32 indígenas do “aldeamento do Chapecó”. A data atribuída é de 1876.....	101
10	Recorte do mapa do estado do Paraná, indicando presença de toldos indígenas no oeste catarinense, pós criação da TI Xaçepó.....	118
11	Cobertura vegetal nativa e presença indígena.....	120
12	Mapa da atual Terra Indígena Xaçepó, com a localização das aldeias e das glebas “A” e “B” em processo de devolução.....	134
13	Recibo de arrendamento de “capoeiras” na TI Xaçepó em 1943.....	137
14	Contrato de arrendamento SPI e o camponês Pedro Antonio Vicentini.....	138
15	Relação de arrendatários na TI Xaçepó em 5 de abril de 1964.....	145
16	Contrato de arrendamento entre Funai e o camponês Luis Bosseti.....	154
17	“A rainha do trigo”. Mulher Kaingang com dois	

	feixes de trigo em palha.....	176
18	Kaingang da TI Xaçecó no trabalho agrícola nas lavouras do posto, transporte do trigo em palha.....	180
19	Kaingang da TI Xaçecó no trabalho agrícola nas lavouras do posto, colheita do trigo.....	181
20	Kaingang da TI Xaçecó no trabalho agrícola nas lavouras do posto, colheita do trigo. Operando máquinas agrícolas.....	182
21	A TI Toldo Chimbangue dividida em lotes entre camponeses. Em destaque os últimos 100 ha.....	202
22	TI Toldo Chimbangue na contemporaneidade.....	203
23	Contrato de arrendamento – parceria agrícola. Kaingang arrendatário de sua própria terra.....	216
24	Incidência da Floresta Ombrófila Mista (Floresta de Araucária) no centro sul do Brasil.....	219
25	Visita do Dr. Selistre de Campos ao PI Xaçecó. Destaque para as araucárias ao fundo.....	220
26	Madeira serrada na serraria da TI Xaçecó entre 1976 a 1983. Informações da 4ª DR.....	240
27	Área reservada pelo Decreto nº 7 de 18 de junho de 1902.....	244
28	Área reservada aos índios pelo Decreto nº 7, a presença de ‘terceiros’ e as terras griladas por Berthier de Almeida.....	245
29	Área demarcada em 1934, resultado do acordo de 1933, reconhecendo a grilagem da Fazenda Chapecozinho.....	246
30	Área atual demarcada em 1954 sem as glebas “A” e “B” Pinhalzinho e Canhadão.....	247
31	Prédio/templo da Igreja Assembleia de Deus. Aldeia Paiol de Barro, TI Xaçecó.....	268
32	Prédio/templo da Igreja Católica. Aldeia Sede, TI Xaçecó.....	269
33	Carta de Dom Tomás Balduino ao presidente da República Marechal Arthur da Costa e Silva, indicando um membro da CNBB para integrar o Conselho Diretor da Funai.....	309
34	Dom José Gomes é ungido por um indígena por ocasião de sua eleição à presidência do Cimi em 1979.....	327
35	Substituição da mitra pelo cocar. Mulher Kaingang	

	e filhos celebram com Dom José Gomes.....	332
36	Primeira parte da dança dos índios Caingangues, do Posto Indígena do SPI de Chapecó, em 21 de agosto de 1950.....	341
37	Segunda parte da dança dos índios Caingangues, do Posto Indígena do SPI de Chapecó, em 21 de agosto de 1950.....	342
38	Após mais de 20 anos o ritual do Kiki volta a ser praticado entre os Kaingang na TI Xaçepó, em 1976	343
39	O Kiki continuou sendo praticado na TI Xaçepó até o final do século passado. Marcação para o ritual do Kiki. TI Xaçepó, 1989.....	344
40	Posicionamento de Dom José Gomes a partir dos princípios da Teologia da Libertação.....	349
41	Leitura do documento final da VIII Assembleia de Chefes Indígenas proferida por Daniel Cabixi. São Miguel da Missões/RS, abril de 1977.....	354
42	Fragmento de documento de Vicente Focãe Fernandes ao presidente da Funai em 1976.....	389
43	Resposta do presidente da FUNAI à delegação indígena do Sul.....	396
44	Declaração do presidente da Funai atestando que recebera os Kaingang da TI Xaçepó e que não permitia a venda de madeira.....	398
45	O contexto das ações Kaingang nas diferentes TIs ..	412
46	“Alunos Kaingang da escola Bilíngue – sede do PI.	415
47	Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Mutirão na TI Xaçepó, aldeia Pinhalzinho. s/d [1976 a 1978].....	419
48	Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Plantio de “Xaxo” (Haste pontiaguda que rasga o solo onde são projetadas sementes que são transportadas a tiracolo) s/d [1976 a 1978].....	422
49	Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Colheita de milho nas lavouras comunitárias na aldeia Pinhalzinho, TI Xaçepó. s/d [1976 a 1978].....	425
50	Documento do governador do estado de Santa Catarina Antonio Carlos Konder Reis manifestando-se sobre o reassentamento dos intrusos da TI Xaçepó.....	447

51	Carta convite à reunião indígena na Aldeia São Marcos/MT, encaminhada aos Kaingang da Terra Indígena Xaçecó.....	457
52	Telegrama confidencial comunicando insurgência indígena.....	460
53	Decreto 92.253 de 30 de dezembro de 1985. Em vez da demarcação, desapropriação da terra para assentamento da comunidade Kaingang.....	466
54	Comissão Kaingang do Toldo Chimbangue em Brasília liderada por Ana da Luz Fendõ.....	478
55	Kaingang do Toldo Chimbangue acampam em frente ao Congresso Nacional.....	480
56	Ofício da comunidade da TI Toldo Chimbangue ao presidente e ao delegado regional da Funai em 15 de julho de 1982.....	483
57	Conceito de um legislador sobre os indígenas em manchete de jornal.....	500
58	Grevistas nas dependências da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, seção Santa Catarina, em Florianópolis. ....	505
59	Camponeses em greve de fome. No rodapé da foto a ironia do jornalista: “greve de fome sim; mas com chimarrão”.....	507
60	Jornal destaca o encerramento da greve dos camponeses.....	508
61	Cedrela Fissilis Vell/Cedro, com o tronco seco, resultado da ação atribuída a indivíduos camponeses	519
62	Dom José Gomes dialoga com camponeses que ocupavam a Terra Indígena Toldo Pinhal, no momento que esses “acamparam” na sede do Incra em Chapecó para pressionar pelo reassentamento, em 1996, já em seus últimos anos como bispo diocesano.....	523
63	A câmara municipal de vereadores pede a transferência de Dom José Gomes em represália a sua posição.....	530
64	Passeata de contestação a Dom José Gomes em 27 de julho de 1984. “O Bispo não é daqui...que leve os índios para sua fazenda no Rio Grande”.....	532
65	Protesto em Chapecó tornou-se um ato contra Dom José Gomes.....	534

## LISTA DE TABELAS

01	Nominação Kaingang para os territórios por eles ocupados no século XIX e uma aproximação de ocupação atual.....	51
02	Aldeamentos indígenas no século XIX.....	97
03	Reservas indígenas no início do século XX.....	116
04	Presença indígena na comarca de Palmas em 1890, distribuída por distrito.....	117
05	Arrendatários e intrusos nas TIs no sul do Brasil.....	172
06	Arrecadação da Funai na exploração das terras indígenas	301



## LISTA DE ABREVIATURAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ANAI	Associação Nacional de Apoio ao Índio
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
ASI	Assessoria de Segurança e Informação
CEOM	Centro de Memória do Oeste Catarinense
CDDH	Comissão de Defesa dos Direitos Humanos
CGT	Central Geral de Trabalhadores
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
CPI	Comissão Pró-Índio
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRI	Cartório de Registro de Imóveis
CVII	Concílio Vaticano II
DAF	Departamento de Assuntos Fundiários
DCE	Diretório Central dos Estudantes
DGPI	Departamento Geral de Patrimônio Indígena
DOU	Diário Oficial da União
DR	Delegacia Regional
DSI	Departamento de Segurança e Informação
EVS	Equipe Volante de Saúde
FETAESC	Federação dos Trabalhadores na Agricultura em Santa Catarina
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GT	Grupo de Trabalho
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LABHIN	Laboratório de História Indígena
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MINTER	Ministério do Interior
MIRAD	Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário
MMC	Movimento das Mulheres Camponesas
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OEEI	Observatório da Educação Escolar Indígena
ONG	Organização Não Governamental
OPAN	Operação Anchieta/Operação Amazônia Nativa
PDS	Partido Democrático Social
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PI	Posto Indígena
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
PT	Partido dos Trabalhadores
SNAM	Secretariado Nacional da Atividade Missionária
SNO	Secretaria dos Negócios do Oest
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPU	Secretaria de Patrimônio da União
STR	Sindicato dos Trabalhadores Rurais
TI	Terra Indígena
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNI	União das Nações Indígenas

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	29
1 OESTE CATARINENSE: ESPAÇO E MEMÓRIA.....	49
1.1 Florestas, campos e gentes .....	49
1.2 Usos, relações e concepções de natureza humana entre os Kaingang.....	59
1.3 Prática e relação camponesa com o meio ambiente.....	68
1.3.1 Colonos de origem e o avanço sobre as terras indígenas.....	78
1.4 Aldeamentos indígenas: conquista pelos militares, catequese pelos padres e civilização pela indústria.....	87
1.5 A concepção da Reserva Indígena no contexto do Estado Positivista.....	110
1.5.1 Lei de Terras e os direitos indígenas.....	110
1.5.2 As reservas indígenas.....	113
1.6 O indígena aliado e as práticas de branqueamento.....	121
2 DESTERRITORIALIZAÇÃO.....	131
2.1 Arrendatários, rebeldes, posseiros e intrusos na Terra Indígena Xapecó.....	131
2.2 Três décadas de invasão camponesa.....	144
2.3 Memória da ocupação da Terra Indígena.....	150
2.4 Conflitos pelo uso do espaço e ações do SPI e Funai.....	156
2.5 Trabalho e vadiagem.....	173
2.6 Legalidade do arrendamento.....	192
2.7 A perda dos últimos cem hectares do Toldo Chimbangue .....	199
2.8 Departamento Geral de Patrimônio Indígena – ‘o monstro’ .....	218
2.9 Grilagem, terra dos índios e o direito de terceiros .....	241
2.10 Mecanismos de manutenção do poder.....	257
3 TRANSCURSOS DAS AÇÕES E DEBATES SOBRE A TEMÁTICA INDÍGENA NO INTERIOR DA IGREJA CATÓLICA EM SUA RELAÇÃO COM OS KAINGANG.....	265
3.1 Presença cristã e práticas Kaingang .....	265

3.2	Os primeiros contatos dos Kaingang com o universo cristão.....	276
3.3	Estado laico, desobriga e messianismo entre os Kaingang .....	291
3.4	Construção de novas abordagens em relação as religiões indígenas.....	297
3.4.1	Contribuições do Concílio Vaticano II.....	297
3.4.2	Aportes de Medellín à Igreja Latino-Americana.....	300
3.4.3	A igreja no Brasil e as populações indígenas pós-Medellín.....	304
3.4.4	Rompimento com os princípios da conversão e emancipação.....	311
3.4.5	<i>Y-juca-Pirama</i> : documento denúncia.....	317
3.5	A pastoral indigenista no sul do Brasil.....	322
3.5.1	A inserção da Igreja diocesana na temática indígena.....	325
3.6	Evangelização como valorização de práticas tradicionais.....	333
4	AÇÕES DO MOVIMENTO INDÍGENA A PARTIR DA TI XAPECÓ.....	351
4.1	Assembleias indígenas e a construção de um movimento específico.....	351
4.2	Desintrusão das Terras Indígenas.....	369
4.3	Manifestações dos Kaingang da TT Xapecó por documentos escritos.....	365
4.4	A ação de expulsão dos arrendatários.....	398
4.5	Repercussões das ações do movimento indígena.....	410
4.6	Apoio ao movimento indígena e manifestações da igreja católica.....	414
4.7	Metodologia empregada pela igreja em apoio a desintrusão da TI Xapecó.....	432
4.8	Proibição, repressão e controle às assembleias e seus apoiadores.....	448
5	RETERRITORIALIZAÇÃO: MOVIMENTO PELA RETOMADA DA TI TOLDO CHIMBANGUE.....	463
5.1	A reinvenção do Toldo Chimbangue.....	463

5.2	Construção de teia de apoio e solidariedade ao movimento indígena.....	486
5.3	Relações interétnicas.....	489
5.4	Greves de fome e a radicalização do movimento.....	502
5.5	Reconstrução da identidade Kaingang .....	508
5.6	Destruição dos referenciais espaciais e simbólicos.....	515
5.7	Metodologia e prática da igreja diocesana no conflito pela Terra Indígena.....	520
5.8	Manifestações contra a igreja.....	528
5.9	Funai retoma a tutela e o controle .....	535
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	553
	BIBLIOGRAFIA .....	565
	FONTES.....	579







## INTRODUÇÃO

Esta tese é resultado de um estudo sobre o movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980. É resultado também de mais de duas décadas de convívio com a temática indígena em pesquisas acadêmicas e com as comunidades na conquista e defesa de seus direitos. Quer ser uma contribuição a futuros pesquisadores da graduação e pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina e da academia de maneira geral. Não menos importante será a contribuição aos próprios povos indígenas, suas escolas e comunidades e aos setores sociais que pesquisam a temática indígena e nela atuam.

A pesquisa partiu do pressuposto de que os indígenas no oeste catarinense, de maioria Kaingang, com apoio da Igreja diocesana, tendo como referência o bispo local Dom José Gomes e a pastoral indigenista, por meio do Conselho Indigenista Missionário – Cimi, desenvolveram ações nas comunidades indígenas e na relação dessas com outras comunidades e povos que resultaram na conquista de direitos, tais como: a desintração da Terra Indígena – TI Xaçepó, em 1978; a conquista da TI Toldo Chimbanguê, em 1985 e, especialmente, a eliminação do princípio jurídico da tutela. A conquista dos direitos foi possível porque o movimento indígena agiu com base na sua territorialidade, extrapolando fronteiras estaduais, atuando em conjunto com indígenas no Paraná e no Rio Grande do Sul. A diocese de Chapecó percebeu a necessidade de considerar a dinâmica territorial e, no papel de igreja, articulou apoio aos indígenas, em conjunto com outras dioceses da região.

Nosso problema centra-se no movimento indígena com base nas ações por ele desenvolvidas pela garantia territorial, autonomia política e econômica e pela superação do controle exercido pelo Estado através do Serviço de Proteção aos Índios – SPI e da Fundação Nacional do Índio - Funai. Buscamos compreender as formas encontradas pelos indígenas para organizarem-se em âmbito nacional, regional e interno nas aldeias a fim de equacionar questões como a invasão de suas terras e exploração do meio ambiente das áreas.

A reação Kaingang contra a exploração de suas terras não é contemporânea. Ela ocorre desde que essa população teve contato com os exploradores. Observa Maria Celestino de Almeida que os indígenas

“foram sujeitos ativos nos processos de colonização, agindo de formas variadas e movidas por interesses próprios. A violência da colonização não os impedia de agir.”<sup>1</sup> Porém, o que torna nossa análise singular é o período abordado e a ressonância encontrada em um setor da igreja católica, da qual a diocese de Chapecó fazia parte, possibilitando que demandas indígenas incidissem no Estado e na sociedade brasileira. A ação do movimento indígena teve participação da igreja diocesana através de sua estrutura organizativa – bispo, clero e organização pastoral. À medida que os indígenas rompiam o controle das portarias e os impedimentos de manifestações e, ainda, conquistavam direitos sobre a terra, o Estado desenvolvia mecanismos para dificultar e, algumas vezes, obstar a que isso ocorresse. As ações de indígenas com apoio da igreja possibilitaram a desintrusão de terras, a recuperação de novas áreas até então perdidas e a conquista de direitos na Constituição Federal brasileira de 1988.

A Terra Indígena Xaçecó, localizada no oeste de Santa Catarina, estava para o Estado brasileiro como uma importante fornecedora de dividendos econômicos cujas receitas eram incorporadas pela “renda indígena” do SPI e Funai. Essa renda provinha de três fontes básicas, pela ordem do montante de receita: venda de madeira; arrendamento das terras às famílias camponesas; produção de cereais e leguminosas, como trigo, soja e milho. Manter os indígenas “sob controle” era essencial para alavancar receitas.

Os demais Kaingang que se localizavam no oeste catarinense haviam sido expulsos de suas terras por ação deliberada do SPI – caso do Toldo Imbu, e parte por omissão do SPI e Funai – caso do Toldo Chimbangué.<sup>2</sup> Para os Kaingang da TI Toldo Chimbangué, não havia controle nem assistência por parte do Estado, porque as terras que ocupavam não significavam potencial de renda. Somente com a conquista da terra, em 1985, é que a Funai desejou instalar um posto indígena, porém a recusa de parte da comunidade levou à intervenção, numa demonstração prática do sentido simbólico da tutela. A intervenção colaborou no rompimento da articulação do movimento indígena em todo Sul do Brasil.

As manifestações indígenas eram limitadas pela tutela. O Estado fazia uso desse expediente para impedir que se manifestassem. A saída de um indivíduo indígena de sua terra necessitava do

---

<sup>1</sup> ALMEIDA, Maria C. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 10.

<sup>2</sup> Além das terras citadas, depois dos anos 1990, os indígenas conquistaram a TI Toldo Pinhal, a Aldeia Kondá do povo Kaingang e Araçá do Povo Guarani, frações da TI Xaçecó.

consentimento por escrito – denominado “portaria” – do chefe de posto. Aos “desobedientes”, era usado o castigo aplicado através da força da Polícia Indígena, dispositivo criado pelo SPI e integrado por indivíduos Kaingang.

Esta pesquisa foca dois momentos distintos e complementares do movimento indígena em duas terras indígenas no oeste catarinense – a desintrusão da TI Xaçecó e a retomada da TI Toldo Chimbangue.

A TI Xaçecó foi criada no início do século XX e teve a presença do Estado em seu interior desde 1941, explorando a terra e os bens indígenas para compor a renda indígena. A TI Toldo Chimbangue, demarcada em 1985, encontrava-se totalmente intrusada por camponeses, com títulos dos imóveis expedidos irregularmente pelo estado de Santa Catarina. Havia conexões entre os dois movimentos e desses com as assembleias indígenas nacionais, iniciadas em 1974.

Com a frequente participação nas assembleias indígenas e nos encontros de formação organizados pelos missionários da diocese de Chapecó, líderes Kaingang passaram coletivamente e com maior frequência a questionar as ações do Estado e a lutar pelas suas terras. Suas reclamações passaram a ser ouvidas e sentidas. A Funai intensificou o controle, impedindo a participação indígena, questionando a atitude dos agentes diocesanos de pastoral, acusando-os de instigar os indígenas e, posteriormente, criando condições para a divisão do movimento indígena. A igreja diocesana, ao posicionar-se pela retirada dos arrendatários e posseiros das terras indígenas e pelo seu reassentamento em terras não indígenas, confrontou-se com o poder político e econômico regional, que percebeu, na defesa da permanência dos camponeses nas TIs, a possibilidade de opor-se a toda a ação da igreja diocesana alinhada com a teologia da libertação.

O arcabouço documental é formado por um acervo expressivo. Muitos dos documentos são marcados pelo ineditismo, por nunca terem sido pesquisados e nem citados em trabalhos acadêmicos, como o acervo relativo às “Missões Religiosas – Cimi”, do Arquivo Nacional em Brasília, e o acervo do Cimi sobre o Toldo Chimbangue. Além desses, acessamos os arquivos da Funai Brasília, Setor de Documentação – Sedoc e o Arquivo do Departamento Fundiário. No Rio de Janeiro, esquadramos o acervo do Museu do Índio.<sup>3</sup> Na região

---

<sup>3</sup> Acessamos o acervo via *online*, e os documentos foram gentilmente enviados via e-mail pelos arquivistas do museu. Uma quantidade expressiva de documentos nos foi cedida pelos colegas Carina Santos de Almeida e Sandor Bringmann, que estiveram pesquisando *in loco* o acervo do Museu do Índio.

oeste, contamos com a colaboração atenciosa dos arquivistas e funcionários do Centro de Memória do Oeste Catarinense – Ceom, da Biblioteca Pública Municipal de Chapecó, do Arquivo da Cúria Diocesana de Chapecó, do Arquivo do Cimi Sul em Chapecó. Investigamos documentos do arquivo da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul em Porto Alegre, do arquivo eletrônico do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB e os relatórios de presidentes de província do Paraná<sup>4</sup>, do Arquivo Público do Paraná.<sup>5</sup> Pesquisamos no Museu do Contestado na cidade de Caçador/SC. Também coletamos documentação dos nossos colaboradores, como o contrato de arrendamento entre Luis Bosseti e a Funai, gentilmente cedido por Silvestre Bosseti.

Acessamos, ainda, o acervo composto por documentos elaborados pelos indígenas: Cartas ao presidente da Funai, relatórios das assembleias de chefes indígenas; relatórios da Pastoral Indigenista da diocese de Chapecó; *Boletim Luta Indígena*, *Boletim do Cimi* e *Boletim do SPI*.

Jornais e revistas também compõem nosso acervo, como o *Jornal Porantim*, *Diário da Manhã*, *O Estado de São Paulo*, *Correio do Povo*, *Folha de São Paulo*, *O São Paulo*, *Correio Braziliense*, *Revista Repórter*. Contamos também com informações de documentos da Igreja;<sup>6</sup> *sermões* de Dom José Gomes e relatório de identificação das terras indígenas Toldo Chimbangue e Xapecó (Pinhalzinho glebas A e B).

Além do acervo escrito, recorreremos às memórias de diversos sujeitos envolvidos nos processos, registradas por meio da metodologia da História Oral. Na TI Xapecó, alguns dos principais atores que lideraram o processo ou já não mais vivem ou estão com a saúde debilitada,<sup>7</sup> outros se esquivam a falar, com receio de represálias. Diante disso, optamos por duas vias: na primeira, fizemos uso do arcabouço testemunhal por nós coletado e por colegas pesquisadores em momentos

---

<sup>4</sup> Disponível em: <<http://www.crl.edu/brazil/provincial/paran%C3%A1>>. Acesso em: fev. a jul. 2010.

<sup>5</sup> Através de sua publicação da coleção Pontos de Acesso, Catálogo Seletivo de Documentos Referentes aos Indígenas no Paraná Provincial 1853 – 1870, volume 3, publicado em 2007, e relativo ao período de 1871 – 1892, volume 4, publicado em 2009.

<sup>6</sup> Parte deles disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm)>. Acesso em: ago. 2009.

<sup>7</sup> Referimo-nos aos Kaingang: Vicente Focã Fernandes, Rivaldina Fernandes, Raulzinho, Salvador Capanena, José Domingos Paliano, Diogo Pica-Pau.

passados<sup>8</sup> e, na segunda, utilizamos o método que Pollak<sup>9</sup> considera de “transferência por herança”, ou seja, memórias de pessoas que à época eram crianças, ou que ouviram relato dos pais. Também optamos por sujeitos não indígenas que vivenciaram o arrendamento. Dois colaboradores testemunharam a própria experiência de ter arrendado terra e vivido no interior da TI.

No Toldo Chimbangue, grande parte dos atores do processo ainda vive, o que possibilitou uma quantidade maior de registros/depoimentos orais. Tivemos a possibilidade de perceber o quanto o processo de reterritorialização deixou marcas indeléveis na vida das pessoas. Fomos orientados, por membros da própria comunidade Kaingang, de que não valeria a pena entrevistar dona Fendô Ana da Luz Fortes do Nascimento,<sup>10</sup> por estar em idade avançada e apresentar dificuldade de audição. Das pessoas que ainda vivem, dona Fendô é considerada a sustentação identitária e a base da organização social do Toldo Chimbangue. Foi por seu empenho, ação, iniciativa e lembrança dos tempos antigos que a comunidade reconquistou a terra. A memória é compreendida aqui como “um processo individual, que ocorre no meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados.”<sup>11</sup> A esses, os Kaingang denominam “tronco velho”. Mesmo assim, deslocamo-nos até a sua residência e apresentamos o nosso projeto a sua filha, que cordialmente aceitou ser entrevistada. Dona Fendô esforçava-se, atentamente, para ouvir e entender o que ocorria. Ao final da entrevista, indagou-nos com altivez: “O que você tá fazendo?”<sup>12</sup> ao que respondemos: “queria ouvir as histórias da luta da terra aqui. Foi muito importante, vocês conseguiram a terra!” Dona Fendô perguntou: “A terra? O que você quer com a terra?”<sup>13</sup> “Eu queria saber como foi a luta de vocês aqui!”

---

<sup>8</sup> Referimo-nos às pesquisas de história oral efetuada pela historiadora Ninarosa Manfro, realizada em 2006 e 2007, que gentilmente nos foram cedidas. Inclusive, um dos colaboradores de Ninarosa, do qual tínhamos interesse em registrar a memória, estava sem condições de saúde para colaborar com nossa pesquisa.

<sup>9</sup> POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Edições Vértice, v. 2, n.3, 1992. p. 3.

<sup>10</sup> O nome indígena não é tradução do nome português nem o contrário. Tampouco é sobrenome. Por isso seguimos o uso feito pela pessoa ou pelo documento citado, ora aparecendo como se fosse prenome ora como se fosse sobrenome. Consideramos como sendo dois nomes, podendo ser usados juntos ou separados.

<sup>11</sup> PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouco. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p.13-33, abr. 1997. p.16.

<sup>12</sup> NASCIMENTO, Ana Luz Fendô, 111 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Terra Indígena Toldo Chimbangue, Chapecó, julho de 2009.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Imediatamente, começou a relatar: “A terra que eu lutei foi aquela lá [referindo-se às margens do Rio Irani] (...)”<sup>14</sup> e, como se tivéssemos proferido a palavra mágica, a memória do processo de luta veio à tona, enfatizando o processo da organização da comunidade, dos conflitos, da solidão, do ambiente antes da ocupação por camponeses e de outros fatores importantes da vida, de tal maneira que a deficiência auditiva foi minimizada diante de sentir-se valorizada, de poder falar sobre algo importante em sua vida. Como observa Halbwachs: “A história não é todo passado e também não é tudo o que resta do passado. (...) Ao lado de uma história escrita há uma história viva, que se perpetua ou se renova através do tempo.”<sup>15</sup>

Optamos também em registrar a memória de pessoas que iniciaram ou testemunharam os primeiros trabalhos da Igreja diocesana com comunidades Kaingang.

Ao mencionarmos o trabalho da diocese de Chapecó, por vezes especificamos como Pastoral Indigenista, em outras, salientamos a pessoa de Dom José Gomes<sup>16</sup> e, também, o Conselho Indigenista Missionário. Resumidamente, estamos nos referindo ao trabalho desenvolvido pela igreja local,<sup>17</sup> em sua estrutura organizativa. A pastoral indigenista era o termo usado para referir-se à ação do Cimi na diocese, embora contasse com uma estrutura organizacional nacional e fosse um órgão anexo<sup>18</sup> à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. Dom José Gomes presidiu o Cimi no período de 1979 a 1983.

Estamos diante de ação da Igreja católica, com sua bagagem filosófica, ética, moral e histórica, atuando com comunidades indígenas que têm mais de um século de contato ininterrupto com a sociedade não indígena e que vivem em espaços ínfimos de sua base territorial, ou, ainda, com algumas comunidades que estão totalmente desprovidas de suas terras. Igreja católica e comunidades indígenas inseridas num contexto de oeste catarinense, ocupado por fazendas, estradas e colônias militares desde meados do século XIX, e intensivamente, a partir de

<sup>14</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>15</sup> HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006. p.86.

<sup>16</sup> Dom José Gomes, nasceu em Erechim/RS em 25 de março de 1921, descendente de mãe italiana e pai espanhol, foi bispo em Bagé/RS entre 1961 e 1968, e em seguida transferido para a Diocese de Chapecó, lugar em que atuou por 31 anos, de 1968 a 1999. Faleceu no dia 19 de setembro de 2002, já na condição de bispo emérito. UCZAI, P. (Org.). **Dom José Gomes, mestre e aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002. passim.

<sup>17</sup> Igreja local na tradição católica é o espaço de atuação diocesana, na qual o bispo é sua autoridade máxima, incluindo as paróquias e comunidades cristãs.

<sup>18</sup> Com a aprovação do novo estatuto (Decreto nº 08/2004, de 25 de junho de 2004), o Cimi passou a ser um órgão vinculado à CNBB. CIMI. **Plano Pastoral**. 2009. p. 9.

terceira década do século XX, por famílias descendentes de imigrantes europeus, especialmente alemães e italianos, (colonos de origem) que conflitam com indígenas pelo espaço e pela construção da memória do oeste.

Empregaremos nesta tese o conceito de Terra Indígena concebida como uma categoria jurídica,<sup>19</sup> diferentemente de Reserva Indígena, empregada como sinônimo de TI até o advento da Lei 6.001/1973, e que, na atualidade, denota terras não tradicionais. O emprego do termo “área indígena” é apenas uma referência de lugar, contemplando Terras e Reservas. “Aldeia indígena” tem origem na tradição lusa, advinda do período colonial, ao passo que “comunidade indígena”, como observa Viveiros de Castro, é também uma expressão vaga, segundo ele, “canonizada pela teologia da libertação e aproveitada espertamente pelos governos pós-ditadura.”<sup>20</sup> Há também as definições nas línguas indígenas, como *Tekoha* para os Guarani, *Êmã* para os Kaingang e *Ãg Jó Ba* para os Xokleng que nem sempre podem ser traduzidos por aldeia ou Terra Indígena.

O resultado de nossa pesquisa tem a ver com as questões que iremos formular. A proposta metodológica de Thompson<sup>21</sup> contribuiu significativamente para nosso estudo. Esse historiador observa que a história não oferece um laboratório de verificação experimental. Para ele, “a história em si é o único laboratório possível de experimentação, e nosso único equipamento experimental é a lógica histórica (...) nunca podemos retornar a esse laboratório, impor nossas próprias condições, e repetir novamente o experimento.”<sup>22</sup> Isso requer uma atenção especial do pesquisador na escolha das fontes e na base teórica de análise.

Quem decide qual é o conjunto de fontes a ser analisado é sempre o historiador. Cabe a ele a escolha dos documentos que lhe permitam dialogar com o acontecimento, para construir uma

---

<sup>19</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, João. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p.18.

<sup>20</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. São Paulo. Disponível em: <[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2009.

<sup>21</sup> THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

<sup>22</sup> THOMPSON, op.cit., p.383.

narrativa (...). Todos os historiadores elegem suas fontes e elas são, por assim dizer, construídas como tais através de um método que pretende histórico.<sup>23</sup>

A história cultural e a etno-história, ou história indígena, dialogam preferencialmente com a sociologia e a antropologia. Ciro Flamarion Cardoso observa que, na “nova história cultural”, a história está com um pé em cada mundo e que a “antropologia torna-se interlocutora privilegiada dos historiadores.”<sup>24</sup> Esse diálogo é fundamental para se perceber o universo cultural em cada povo indígena, sua mitologia e cosmografia na relação com a história.

A história oral é uma ferramenta que auxiliou nossa pesquisa juntamente com a fonte escrita, sendo ambas documentos distintos e complementares. A história oral é também história do tempo presente, ou história viva, que em termos temporais se “confunde com a trajetória intelectual do pesquisador, ou seja, ele vive e escreve sobre o seu tempo.”<sup>25</sup> Em sendo sobre o tempo do pesquisador, alerta Márcia Motta que “é preciso manter um distanciamento que não é dado pelo tempo, mas sobretudo pela ética, que é quase sempre algo que todo mundo acha que tem na medida certa (...) a realidade histórica precede de uma mistura complexa de objetividade e subjetividade na elaboração do saber.”<sup>26</sup> Não significa, no entanto, “encobrir os acontecimentos e as lembranças que às vezes desnudam a incompletude do homem, suas contradições e incertezas. É preciso certa dose de coragem para tirar os ‘esqueletos do armário’.”<sup>27</sup>

José Carlos Sebe Bom Meihy vem reforçar a importância e a singularidade do documento oral, independente do documento impresso: “Não é apenas quando não existem documentos que a história oral acontece. Ela é vital também para produzir outras versões das histórias elaboradas com documentos cartoriais, consagrados e oficiais.”<sup>28</sup>

<sup>23</sup> MOTTA, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 32.

<sup>24</sup> CARDOSO, C. F. História e Conhecimento: uma abordagem epistemológica. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Ibid.* p.16.

<sup>25</sup> MOTTA, op. cit., p. 34.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>28</sup> MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. Loyola. São Paulo, 2005. p. 85. Seguimos Meihy também quanto ao número de entrevistados, limitando ao ponto em que “as experiências narradas se repetem,” ao emprego do termo “colaborador” para as pessoas que nos concederam entrevista bem como o emprego do recurso da “transcrição” para as entrevistas.

É a possibilidade de ouvir, dos próprios sujeitos do processo, suas histórias dentro da perspectiva da cidadania ou da “história vista de baixo.”

Por ter sido sempre um recurso novo, validado pelos grupos oprimidos, a história oral acabou por ser identificada como uma “história vista de baixo” ou “uma outra história”. Isso se deveu principalmente ao fato de ela oferecer uma alternativa documental diversa da alternativa da tradição comum, feita sempre pelos detentores das escritas, dos arquivos e bibliotecas.<sup>29</sup>

Recorremos a Thomson, que nos auxilia, reforçando a afirmação de Meihy, sobre o sentido de cidadania no trabalho de história oral:

Os projetos de história oral de comunidades étnicas estão frequentemente vinculados a uma afirmação de necessidades sociais e demandas políticas específicas contra a marginalização, a negligência ou o racismo da sociedade dominante. O testemunho oral gera novas histórias, e a criação de novas histórias, por sua vez, pode, literalmente, contribuir para o processo de dar voz às experiências vividas por indivíduos e grupos que foram excluídos das narrativas históricas anteriores ou foram marginalizados.<sup>30</sup>

Os Kaingang do Toldo Chimbangue durante pelo menos meio século ficaram afastados de suas terras, espalhados pela região, não mais reconhecidos pelos regionais em sua identidade Kaingang. Foram considerados “caboclos” ou “bugres”, termos pejorativos a sua identidade Kaingang, entretanto, mantiveram-se unidos pela memória coletiva e pela resistência de algumas famílias que permaneceram acampadas nas margens do rio Irani, vivendo de agregados<sup>31</sup> em suas

<sup>29</sup> MEIHY, op.cit., p.15.

<sup>30</sup> THOMSON, Alistar. *Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. Ética e História Oral*. São Paulo, v.15, 1997. p. 69.

<sup>31</sup> “O agregado é um trabalhador livre que mora nas terras do proprietário, mas que não faz parte da família nem do quadro de trabalhadores, estabelecendo com o proprietário uma relação de trabalho na qual cultiva as terras mediante acordos previamente fixados, como, por exemplo, dar alguns dias de trabalho ao dono das terras ou mesmo uma parte de sua produção

terras. Adentrar nessa memória, com base na história oral, pode significar afloramento de lembranças que o grupo prefira esquecer. O cuidado e a ética do historiador são fundamentais. Concordamos com Thomson a respeito de que o historiador, ao contrário do terapeuta, não está para “juntar os pedaços das lembranças que não eram seguras”<sup>32</sup> e, portanto, percebe-se inserido no limite ético, ou, como afirma o pesquisador, permite “estabelecer um relacionamento pessoal com nossas fontes”:

O trabalho de História Oral que explora e questiona os processos de afloramento de lembranças envolve um segundo dilema ético, que tem uma dimensão política. É relativamente fácil colaborar na produção de uma história que confere afirmação pública a pessoas cuja vida e memória até então haviam sido marginalizadas e que tentam eliminar sua opressão.<sup>33</sup>

Pesquisar sobre grupos indígenas no tempo presente, suas ações e relações com os não indígenas, tendo como metodologia a história oral, requer a todo instante um diálogo com as teorias que nos auxiliam na compreensão da memória. Partilhamos com Thomson<sup>34</sup> o pensamento de que não há como dissociar a história oral da memória seja ela individual seja coletiva, porque haveria o risco de cairmos numa monotonia.

As fontes orais incidem sobre memória coletiva e memória histórica. Para tanto, recorreremos à contribuição de Halbwachs objetivando discutir a memória no processo histórico. Esse autor nos diz que o ponto de referência para a recordação e a localização das lembranças é o contexto social real. E não basta reconstruir as partes ou pedaço a pedaço para se obter uma lembrança, é necessário que esses dados funcionem com base em noções comuns, o que implica a memória coletiva. Halbwachs indaga sobre a relação entre a memória

---

como pagamento em troca da utilização das terras. [...] Em suma, o agregado é uma pessoa livre, residindo em domicílio de terceiros, que fornece mão-de-obra em troca de um pagamento não-salarial.” MACHADO, Marina. Agregado. In: MOTTA, Márcia (org.). **Dicionário da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 20.

<sup>32</sup> THOMSON, op.cit., p. 67.

<sup>33</sup> Ibid., p. 68.

<sup>34</sup> Ibid.

individual e a coletiva: “Será que por isso a memória individual, diante da memória coletiva, é uma condição necessária e suficiente de recordação e do reconhecimento das lembranças?”<sup>35</sup> E o próprio autor responde:

De modo algum, pois se esta primeira lembrança foi suprimida, se não nos é mais possível reencontrá-la, é porque há muito tempo não fazemos parte do grupo na memória do qual ela se mantinha. Para que nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum. Não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento do passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo.<sup>36</sup>

Os Kaingang no oeste catarinense constituem-se em sociedade que se identifica pela identidade e também pela memória. Assim, entendemos que a memória do grupo sobre o movimento indígena seja uma memória coletiva, porque, como frisou Halbwachs<sup>37</sup>, a força e a duração da memória coletiva estão “no conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecem com maior intensidade em cada um deles”. Observa-se que nesse caso é necessário perceber outra variante da memória coletiva, que são as lembranças individuais, exploradas também por Halbwachs: “De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o

---

<sup>35</sup> HALBWACHS, op.cit., p. 39.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid., p. 69.

lugar que ali ocupo e que este mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com os outros ambientes.”<sup>38</sup> É por esse motivo, segundo o autor, que pessoas não tiram o mesmo partido de um acontecimento.

Pollak<sup>39</sup>, dialogando com Halbwachs, acentua a “memória individual” complementar, mas distintiva da memória coletiva. O autor se pergunta quais são então os elementos constitutivos dessas memórias, e responde à questão:

Em primeiro lugar, são acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não.

No caso dos grupos indígenas no oeste catarinense que perderam suas terras no processo de colonização, ao longo do século XX, e se reorganizaram para recuperar a “antiga aldeia”, eles ficaram dispersos, alguns vivendo nas terras dos parentes em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, outros vivendo de “agregados” dos colonos e um pequeno grupo permaneceu na antiga aldeia, mas sem terra (exceto no Toldo Imbu, em que nenhuma família permaneceu vivendo no local). Essa dispersão ou afastamento fez com que o grupo se visitasse pouco, ou seja, o intercâmbio da memória ficou prejudicado, pois seus membros foram construindo experiências individuais. No entanto, ao se reorganizarem para recomeçar a luta pela terra, construíram uma memória coletiva que Pollak<sup>40</sup> define como memória “herdada”, que ocorre por meio da “socialização política, ou da socialização histórica”, em que ocorre uma “identificação com um determinado passado.”<sup>41</sup>

Nas análises sobre memória coletiva e memória histórica, Halbwachs<sup>42</sup> observa a relação entre a história escrita e a história vivida, destacando que a “história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é necessário para construir um panorama vivo e natural sobre

---

<sup>38</sup> HALBWACHS, op.cit., p. 69.

<sup>39</sup> POLLAK, op.cit., p. 2

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> HALBWACHS, op.cit., p.86.

o qual se possa basear um pensamento para conservar e reencontrar a imagem de seu passado”. Porém, é importante assinalar que, para Halbwachs, não se pode confundir memória coletiva com história, e que a expressão “memória histórica” não é muito feliz, porque, segundo ele, associa dois termos que se opõem.

Nas relações interétnicas que ocorreram desde as primeiras expedições para o oeste catarinense, no século XIX, até a ocupação dessa região pelas empresas colonizadoras, é necessário analisar as relações estabelecidas pelos Kaingang em cada momento e perceber as estratégias adotadas. No período em análise, basicamente as décadas de 1970 e 1980, foi um momento de tensionamento e conflitos que demandaram a busca de interlocutores externos, sejam os Kaingang, elegendo seus interlocutores e aliados, sejam os camponeses. Temos, no entanto, um mesmo acontecimento que resultou em memórias coletivas distintas. Novamente recorremos a Halbwachs para nos auxiliar na compreensão dessa distintividade. Ele nos diz que:

Um povo ao conquistar outro povo pode assimilá-lo, mas acaba se tornando um terceiro povo, ou pelo menos entra em uma nova fase de sua existência. Se não se assimilam, cada um dos dois povos mantém sua consciência nacional própria e reage de maneira diferente frente aos mesmos acontecimentos.<sup>43</sup>

No caso em estudo, compreendemos que não ocorreu um processo de assimilação. As identidades marcaram fronteiras e, ao longo do tempo, as fronteiras foram sendo revigoradas e tensionadas, porque são nelas que as etnicidades se evidenciam.

Percebemos que a identidade dessas comunidades Kaingang ressurgidas foi (re) criada com base na luta pela terra. Se entre os grupos indígenas a terra significa um fator de identidade, porque ela representa a possibilidade da memória coletiva, então a falta de terra ou o exílio produzem o enfraquecimento da identidade coletiva, embora individualmente cada sujeito interagisse e integrasse outros grupos e outras identidades. O exílio de mais de meio século pode significar que uma geração inteira ficou privada de exercitar-se coletivamente em seu espaço, bem como ficou privada de exercer a sua identidade, e, com isso, passou a construir outras identidades. Na medida em que se

---

<sup>43</sup> HALBWACHS, op.cit., p. 141.

rearticulam socialmente, reconstróem a identidade, formam uma nova identidade embasada na memória coletiva. Portanto, a memória é fundamental para o grupo.

Na pesquisa sobre o contexto do oeste catarinense, é necessário compreender as teorias de etnicidade e sua aplicabilidade na região em estudo. Ao abordarmos o tema do indígena no oeste catarinense, pelo ponto de vista da ação da diocese de Chapecó, temos em nossa frente algumas categorias étnicas que interagem identificadas como “indígenas”, “caboclos” e “de origem”.

Os críticos da etnicidade compartilham a ideia de que a fronteira é onde ocorre a distintividade. Poutignat e Streiff-Fenart<sup>44</sup> dizem que “de maneira geral, as teorias da etnicidade acentuam o fato de que o Nós constrói-se em oposição ao Eles (...) a pertença a um grupo implica a existência de uma categoria de excluídos”. Esse é um ponto compartilhado por todos os pesquisadores, de acordo com os autores. Há uma compreensão de que a etnicidade se dá no plano coletivo e na fronteira e nunca no individual e no interior da cultura. Nesse sentido, os estudiosos observam que, “da perspectiva da etnicidade, não existe maior estrangeiro que seu vizinho”. Portanto, é preciso estudar “menos o grupo étnico que a ‘matriz social ou histórica que perpetua mutação’.”<sup>45</sup> É nas relações, nas “redes” que emergem os fatores de etnicidade. Dessa forma, a etnicidade não se manifesta na relação de isolamento; não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade; “mas a comunicação cultural que permite estabelecer as fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos *insiders* e *outsiders*.”<sup>46</sup> Essa dinamicidade da fronteira permite afirmar que a etnicidade é um conjunto de relações cambiantes mais que um componente nuclear da organização social. O que diferenciaria então uma identidade étnica de outras identidades coletivas, segundo Poutignat e Streiff-Fenart<sup>47</sup> é que a identidade étnica se “orienta para o passado”, ou seja, o passado da memória coletiva e não necessariamente da ciência histórica.

---

<sup>44</sup> POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 123.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.124.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

Stuart Hall<sup>48</sup> tem debatido o conceito de etnicidade pensado na sua relação com a identidade, definida historicamente e não biologicamente:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...].<sup>49</sup>

Tal definição demonstra que a identidade é relacional, marcada pela diferença e pela exclusão. Por outro lado, o indivíduo pode circular em mais de uma identidade. Outro aspecto apontado pelo pesquisador é o debate entre os essencialistas, que argumentam com base em uma matriz biológica ou histórica para a constituição da identidade, e os não essencialistas, que indicam caminhos pelo viés relacional, fluidos, alternativos e cambiantes. Tadeu Thomaz da Silva se posiciona como não essencialista, ao afirmar que:

A identidade e a diferença não são entidades preexistentes, que estão aí desde sempre ou que passaram a estar aí a partir de algum momento fundador, elas não são elementos passivos da cultura, mas têm que ser constantemente criadas e recriadas. A identidade e a diferença têm a ver com a atribuição de sentido ao mundo social e com disputa em torno dessa atribuição.<sup>50</sup>

Retornemos então à questão étnica e ao diálogo com a identidade. Smith recusou a ideia do totemismo, no conceito da etnicidade, como algo natural. Ele afirma que se trata de “um fenômeno específico da época moderna” e buscou os fundamentos no nacionalismo dos séculos XVIII e XIX, afirmando:

---

<sup>48</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>50</sup> SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Thomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.96.

a recente ressurgência étnica deve ser situada não apenas no contexto de um *revival* étnico mais amplo que, sob a bandeira da autodeterminação nacional, desenvolveu-se desde os fins do século XVIII ... mas este amplo *revival* só deve ser aprendido como um desenvolvimento e uma transformação dos vínculos étnicos submersos mas preexistentes, e com a fase recente de um longo ciclo histórico de emergência e de declínio étnico que prossegue desde o início da história.<sup>51</sup>

Ao abordarmos o movimento indígena, estamos nos referindo às formas próprias de relações estabelecidas pelos povos indígenas para dar conta de demandas específicas na relação com a sociedade não indígena, tendo por finalidade a conquista e/ou garantia de direitos. Não se confunde com organização social de cada povo, embora as práticas próprias interajam no movimento indígena. Maria Celestino de Almeida, ao observar que os indígenas foram sujeitos de seus processos próprios de lutas, distingue do olhar ingênuo que percebe neles, apenas vítimas do processo colonial, a compreensão dos indígenas como partícipes ativos ou “sujeitos de mudanças por eles vividos.”<sup>52</sup> Para essa historiadora, o movimento indígena é a ação nas disputas políticas por direitos, sempre na relação com o Estado brasileiro.

Pacheco de Oliveira concorda com a análise de Almeida, apenas detém um olhar mais atento às últimas décadas do século XX. Observa que os modelos organizativos atuais foram criados “como conjuntos articulados de compulsão e estratégias”<sup>53</sup> e surgem como espaço próprio, separados dos espaços da política indigenista oficial.

Os primeiros modelos organizativos foram os chamados “movimentos indígenas” surgidos nas décadas de 1970 e 1980, “opondo Estado e sociedade civil e ampliando a cidadania.”<sup>54</sup> Era uma tentativa de romper o poder tutelar. Havia uma percepção de que somente com pressão o Estado agia. Dessa maneira, em vez de os indígenas esperarem pela proteção do Estado, agiam no sentido de cobrar atitudes.

---

<sup>51</sup> SMITH A. D. apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op.cit., p.140.

<sup>52</sup> ALMEIDA, M. C., op.cit., p.25.

<sup>53</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, J. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, D. A. **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 36.

<sup>54</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010, p. 37.

As formas propostas pelos indígenas eram de mobilização, por meio de uma sucessão de encontros e reuniões realizadas em escalas diversas, indo desde aldeias até polos regionais e capitais. (...) funcionavam como fóruns políticos abertos, sem estrutura burocrática nem forma de ação continuada.<sup>55</sup>

Um segundo modelo organizativo surgido na década de 1980 foram as organizações indígenas, organicamente constituídas; e em forma de Organização Não Governamental – ONGs, indígenas nos anos 1990.<sup>56</sup>

Por fim, entendemos que a análise do movimento indígena não possa ser tomada isolada da análise do movimento social. Para isso dar conta dessa abordagem, consultamos as pesquisas de Ilse Scherer-Warren. Essa pesquisadora compreende as especificidades do movimento indígena, mas o toma como parte do movimento social. Observa que as teorias de cunho culturalista e identitária dos movimentos sociais, especialmente latino-americanos, “tiveram o mérito de buscar a complexidade simbólica e de orientação política dos agrupamentos coletivos formadores de movimentos sociais, segundo o princípio da diversidade sociocultural.”<sup>57</sup> Essa afirmação parte da hipótese de que os movimentos sociais na América Latina não tiveram o socialismo como horizonte, e sim que “aderem a uma ideia de socialismo mais como um *ethos* histórico do que como uma resposta concreta às suas demandas.”<sup>58</sup>

Scherer-Warren nos auxilia a compreender que a ação dos movimentos sociais são ações permanentes e permeadas de tensões e conflitos.

Se partirmos da definição de que existe um movimento social quando uma ação coletiva gera um princípio identitário grupal, define os opositores ou adversários à realização plena dessa

---

<sup>55</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010, p. 38.

<sup>56</sup> Ibid., passim. Nossa pesquisa limita sua abordagem apenas ao movimento indígena.

<sup>57</sup> POLETTO, E. R. A nova territorialidade dos movimentos sociais na América latina. apud SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. In: XIV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 2009, Rio de Janeiro, **Palestra**. Disponível em: <[http://www.unisinos.br/revistas/index.php/ciencias\\_sociais/article/view/167](http://www.unisinos.br/revistas/index.php/ciencias_sociais/article/view/167)>. Acesso em: 21 jan. 2012.

<sup>58</sup> SCHERER-WARREN, op.cit.

identidade ou identificação e age em nome de um processo de mudança societária, cultural ou sistêmica, podemos concluir que os movimentos sociais existem em permanente tensão e conflito com alguns princípios da modernidade.<sup>59</sup>

Para dar contra de equacionar o problema proposto com base na referida fundamentação teórica, organizamos nossa tese em cinco capítulos, distribuídos de modo a compreender desde os antecedentes que geraram a desterritorialização até a ação do movimento indígena pela reterritorialização.

No primeiro capítulo, “Espaço e memória no oeste catarinense”, abordamos as diferentes concepções e práticas de uso do espaço entre indígenas e não indígenas<sup>60</sup> no oeste e os conflitos gerados pela disputa por esse espaço. Para compreender o tempo presente, recorreremos ao período em que as fazendas penetraram e modificaram o território Kaingang, ainda no século XIX, e as estratégias das diferentes facções Kaingang para relacionar-se com os fazendeiros e o governo provincial. Citamos a criação de reservas para assentar indígenas aliados ao governo provincial e o abandono dos indígenas nos toldos. É também nesse capítulo que evocamos fontes para nos auxiliar na compreensão da presença dos “colonos de origem”, com base na ação do estado de Santa Catarina, consubstanciada com a viagem ao oeste do presidente do estado Adolfo Konder, em 1929, para ocupar a região ainda subexplorada pelas grandes fazendas de criação nas zonas de mata branca (estacional semidecidual). Percorreremos um período de, pelo menos, 150 anos, tempo em que o território Kaingang é modificado radicalmente, primeiro, por fazendas e, posteriormente, por colonos de origem, com práticas de exploração intensiva do solo.

No segundo capítulo denominado “Desterritorialização”, abordamos os conflitos ocorridos na “Terra Reservada” e no “Toldo Indígena”, na interface com o Estado, em que as terras indígenas no Sul do Brasil eram responsáveis por um aporte considerável na “renda indígena” do SPI e posteriormente da Funai. Contextualizamos a

---

<sup>59</sup> SCHERER-WARREN, op.cit.

<sup>60</sup> Nessa tese empregamos a categoria “não indígena” em vez da categoria “brancos”. Sabemos que é uma categoria generalista, por isso limitamos seu emprego em casos específicos quando não é possível aplicar categorias específicas, uma vez que estamos de acordo com Almeida, ao observar que a abordagem “índios e brancos (...) generaliza e simplifica uma questão que é extremamente complexa.” ALMEIDA, op.cit., p. 25.

presença de arrendatários na TI Xaçecó, sua identificação, os conflitos gerados com os indígenas, as justificativas da ocupação, a legalidade e legitimação do arrendamento com base nos conceitos de trabalho e progresso. Além disso, analisamos a exploração da madeira existente na terra indígena, com uma serraria instalada no interior da área reservada, e a venda de madeira para madeireiras regionais. Abordamos também a existência de lavouras mecanizadas para o posto indígena, e a condenação das práticas tradicionais de agricultura praticada pelos Kaingang. São chaves para compreender esse capítulo, os conceitos de trabalho e de integração, bases da filosofia positivista que sustentou o SPI, permanecendo com a Funai. Nesse capítulo tratamos também da desterritorialização dos Kaingang do Toldo Chimbangue dos últimos 100 ha de terra. Foram a reação indígena contra a venda dessa última gleba e a expulsão das famílias indígenas que geraram o processo de reterritorialização.

No terceiro capítulo, “Transcursos das ações e debates sobre a temática indígena no interior da Igreja Católica em sua relação com os Kaingang” dedicamos a compreender historicamente a ação da igreja católica junto aos Kaingang. Esse capítulo é base para compreensão da ação da Igreja Católica Diocesana nas décadas de 1970 e 1980 do século passado. Auxilia na compreensão sobre as diferentes experiências cristãs que tiveram os Kaingang, desde as guerras de conquista, aos aldeamentos, às tentativas de “branqueamento”, à inserção em atividades laborais, passando pelas práticas da desobriga com o Estado laico a partir da República. Somente no final dos anos 1960, um pequeno setor da igreja católica iniciou um processo de questionamento das práticas de conversão e propôs uma nova metodologia de abordagem aos povos indígenas pelo diálogo e apoio concreto às lutas específicas por terra e direitos. Percorremos um caminho até chegarmos à ação da igreja diocesana, com a “conversão” de Dom José Gomes pela causa indígena e a inserção da diocese nas lutas sociais.

No quarto capítulo, “A ação do movimento indígena para o rompimento da tutela”, buscamos compreender o movimento indígena na década de 1970, quando são expulsos os intrusos na TI Xaçecó e nas TIs Rio das Cobras/PR e Nonoai/RS. Percorremos o contexto regional, para além da TI Xaçecó, porque eles são movimentos interligados, ocorrendo de maneira conjunta e simultânea. Foi a primeira tentativa dos indígenas de romperem com a tutela a que estavam submetidos. As ações locais estavam relacionadas ao movimento indígena nacional, que se articulava em torno das assembleias indígenas. Quando o movimento

indígena estava em via de assumir o controle das TIs e de resgatar práticas tradicionais como o Culto aos Mortos/*Kiki*, o Estado passou a coibir as assembleias indígenas, controlar os apoiadores e reprimir os indígenas que delas participavam.

No quinto capítulo, “Reterritorialização: movimento pela retomada da TI Toldo Chimbangue”, analisamos o movimento indígena na ação local na TI Toldo Chimbangue. Essa experiência teve a singularidade de ser o primeiro movimento indígena para recuperar uma TI, no Sul do Brasil, em que toda ela havia sido vendida e registrada em nome de famílias camponesas na segunda década do século XX. Por se tratar de Toldo Indígena, não havia presença do órgão indigenista, tampouco assistência permanente, assim, a ausência do Estado possibilitou que a comunidade se organizasse “livremente”. Sem tutela e controle, líderes da comunidade participaram de reuniões do movimento indígena nacional, e indígenas de outras regiões estiveram no Toldo Chimbangue apoiando a luta da comunidade. A ação pela conquista da terra evidenciou o momento político por que passava o oeste catarinense: setores políticos e empresariais puseram-se na defesa intransigente da permanência dos camponeses na localidade, na tentativa de frear a ação dos movimentos sociais que lutavam por terra e por direitos, e contavam com apoio da igreja diocesana. Nesse capítulo analisamos também os mecanismos utilizados pela Funai para desarticular e destruir a organização interna da comunidade, especialmente do grupo que resistia à presença controladora do Estado, ao mesmo tempo em que inseriu indígenas de TIs no Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul para questionar a ação da Igreja Diocesana e da Pastoral Indigenista, opondo o movimento indígena no Sul do Brasil à diocese de Chapecó e ao Cimi. Era a retomada da tutela sobre as comunidades indígenas e, conseqüentemente, do controle sobre o movimento indígena.

## CAPÍTULO 1 – OESTE CATARINENSE: ESPAÇO E MEMÓRIA

### 1.1 Florestas, campos e gentes

Ao nos referirmos ao oeste catarinense<sup>61</sup> não desejamos defini-lo apenas pelas características físicas. Os limites foram moldados em diferentes contextos por diferentes interesses de grupos humanos, entre eles os Kaingang. Nossa perspectiva é concebê-lo pela noção de “construção social e histórica”<sup>62</sup> e, com base nesse conceito, refletir a territorialidade. Tomando a noção de espaço como construção social e histórica, temos a tarefa de perceber as perspectivas dos diferentes grupos humanos que conviveram, disputaram e moldaram o território, o destino nos séculos XIX e XX.

Nesse aspecto tem relevância o conceito de “cosmografia” empregado por Little para definir os saberes ambientais, ideológicos e identitários que determinado grupo utiliza para manter seu território, criados na dimensão coletiva e histórica. Segundo Little, “o fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos.”<sup>63</sup>

Buscamos nas teorias geográficas de Milton Santos conceitos que nos auxiliam na compreensão da historicidade do espaço:

Tempo, espaço e mundo são realidades históricas, que devem ser mutuamente conversíveis, se a nossa preocupação epistemológica é totalizadora. Em qualquer momento o ponto de partida é a sociedade humana em processo, isto é, realizando-se. Essa realização se dá sobre uma base material: o espaço e seu uso; o tempo e seu uso; a

---

<sup>61</sup> Até o ano de 1853 os Campos de Guarapuava, incluindo o oeste catarinense, pertenciam à província de São Paulo. Santa Catarina era constituída apenas pelo litoral e parte dos campos da serra acima, incluindo Lages. A região de Palmas, seus campos e florestas, compreendendo todo o oeste catarinense era ocupada pelos povos indígenas, especialmente os Kaingang.

<sup>62</sup> MARCON, Telmo. **Memória, História e Cultura**. Chapecó: Argos, 2003. p. 57.

<sup>63</sup> LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**. Por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UNB, 1992. p. 4.

materialidade e suas diversas formas; as ações e suas diversas feições.<sup>64</sup>

Se tempo e espaço são realidades históricas, significa que estas estão em constante movimento, são permeadas de conflitos e são resultado da aplicação de saberes e técnicas por diferentes sujeitos sociais.

Milton Santos nos auxilia a perceber que as técnicas empregadas em cada lugar provocam transformações no espaço e que as referidas técnicas têm valor preexistente empregada por cada grupo humano.

Cada objeto ou ação que se instala se insere num tecido preexistente e seu valor real é encontrado no funcionamento concreto do conjunto. Sua presença também modifica os valores preexistentes. Os respectivos ‘tempos’ das técnicas ‘industriais’ e sociais presentes se cruzam, se intrometem e acomodam. Mais uma vez todos os objetos e ações vêm modificada sua significação absoluta, provisoriamente verdadeira, diferente daquela do momento anterior e impossível em outro lugar. É dessa maneira que se constitui uma espécie de tempo do lugar, esse tempo espacial (Santos, 1971) que é o *outro* espaço.<sup>65</sup>

O oeste catarinense passou a ser designado dessa maneira a partir da segunda década do século XX, surgido do rearranjo político entre os estados de Santa Catarina e do Paraná. Em sendo “produto histórico de processos sociais”, é resultado de diferentes disputas entre diferentes grupos humanos.<sup>66</sup> O oeste aparece representado no mapa de Elliot, atribuído ao ano de 1855, tão logo foi criada a província do Paraná em 1853, deixando de ser a 5ª Comarca da Província de São

---

<sup>64</sup> SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: Hucitec, 1997. p. 44.

<sup>65</sup>Ibid., p. 48.

<sup>66</sup> Referimo-nos às disputas entre Kaingang e Guarani, entre Brasil e Argentina, entre Paraná e Santa Catarina, entre fazendeiros, indígenas, caboclos, colonos de origem, empresários rurais, madeireiros, sem-terra, enfim, são diferentes atores sociais em diferentes contextos históricos que moldaram o oeste.

Paulo. O mapa *corographico*<sup>67</sup> abaixo (figura 1) descreve o espaço geográfico com informações dos campos e florestas, relevo, cursos d'água e fronteiras nacionais e internacionais. Os indígenas não estão representados nesse mapa, o olhar do escritor e desenhista João Henrique Elliot é para um espaço a ser ocupado, um lugar de ninguém.

**Tabela 1.** Nomenclatura Kaingang para os territórios por eles ocupados no século XIX e uma aproximação de ocupação atual

Área	Denominação Kaingang	Denominação Portuguesa	Ocupação atual
1	Sem nome até o momento	Campos Gerais	Todo ocupado pelos brancos
2	<i>Koran-bang-rê</i>	Campos de Guarapuava	Todo ocupado pelos brancos
3	<i>Kreie-bang-rê</i>	Campos de Palmas	Terra Indígena de Palmas
4	<i>Xanxa-rê</i>	Campos de Xanxere	Terra Indígena Chapecó
5	<i>Kampo-rê</i>	Campo Erê	Todo ocupado pelos brancos

<sup>67</sup> Em nossa tese, faremos uso da iconografia/Iconologia, na perspectiva proposta por Ulpiano T. Bezerra de Meneses (História e Imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R.(Orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. passim.). Afirma o autor que iconografia não pode ser considerada pura “levitação”, mas antes de tudo “coisa material, artefato”. A iconografia não substitui a fonte verbal, ao contrário, “pertencem a sistemas de representação diversos e, portanto, comunicam informações e significados diferentes (...) ambas desvendam aspectos diversos de um mesmo objeto de conhecimento.” Bezerra de Meneses (Ibid., p.260) propõe que a imagem não deva ser lida apenas como documento, “elas devem ser tratadas também como componentes do jogo social em causa, e seria dispensável explicitar que às fontes visuais deveriam acrescentar qualquer tipo de fonte capaz de encaminhar a problemática histórica proposta”. Por fim, cita Boehm, (2010) para esclarecer que “a questão da imagem não dispõe de um lugar único e não pode, conseqüentemente, ser afrontada como um problema coerente” (apud BEZERRA DE MENESES, op. cit., p.243).

6	<i>Kavaru-koya</i>	São Pedro das Missões - Argentina	Todo ocupado pelos brancos
7	<i>Pahy-ke-rê</i>	Paiquere e/ou Campos do Mourão	Todo ocupado pelos brancos
8	<i>Min-krin-ia-rê</i>	Campos de Chagu hoje Laranjeiras	Terra Indígena Rio das Cobras
9	<i>Inhoó</i>	São Jerônimo	Terra Indígena São Jerônimo
10	Sem nome até o momento	Hoje região de Rolândia Arapongas	

Fonte: MOTA, L.T. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In. NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., e BRINGMANN, S. F. (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palotti, 2012. p. 234

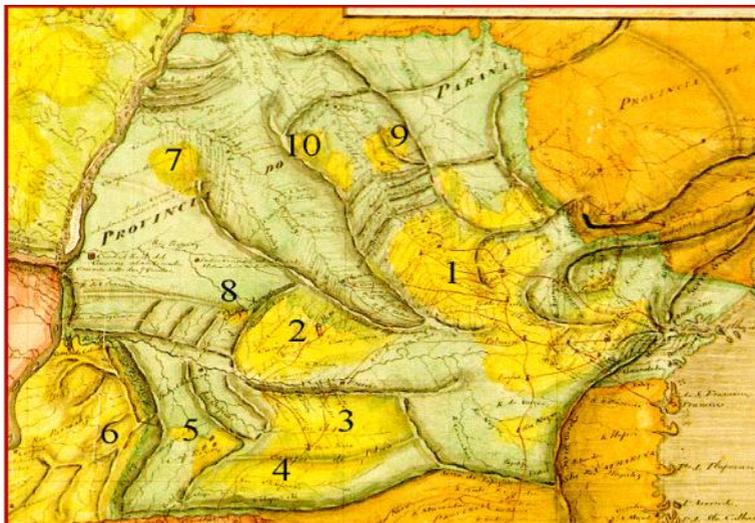


Figura 1. Mapa *corographico* da Província do Paraná (1855).

Fonte: João Henrique Elliot, 77x59 cm. Secção Cartográfica do Arquivo Nacional (MVOP A-25), apud MOTA, L.T. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In: NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., e BRINGMANN, S. F. (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palotti, 2012. p. 234. (A numeração correspondente às regiões relacionada a Tabela 1, foi elaborada por Lucio Tadeu Mota através do *software* CorelDRAW - Graphics Suite X5).

Meio século após a elaboração do mapa de Elliot, já em fins do século XIX, o oeste catarinense estava em plena disputa entre Santa Catarina e Paraná. Um novo olhar é lançado sobre o espaço pertencente à província do Paraná, indicando a presença humana em cidades (surgem Palmas, Rio Negro, Guarapuava, Curytiba, Lapa, Castro, Morretes, Antonina), os maiores cursos d'águas, fronteiras. O indígena não é considerado, é como se não existisse. O objetivo do mapa em nossa tese é localizar o oeste catarinense no contexto da geopolítica do período em que pertencia a província do Paraná e enfatizar o discurso do “vazio indígena” na referida região.

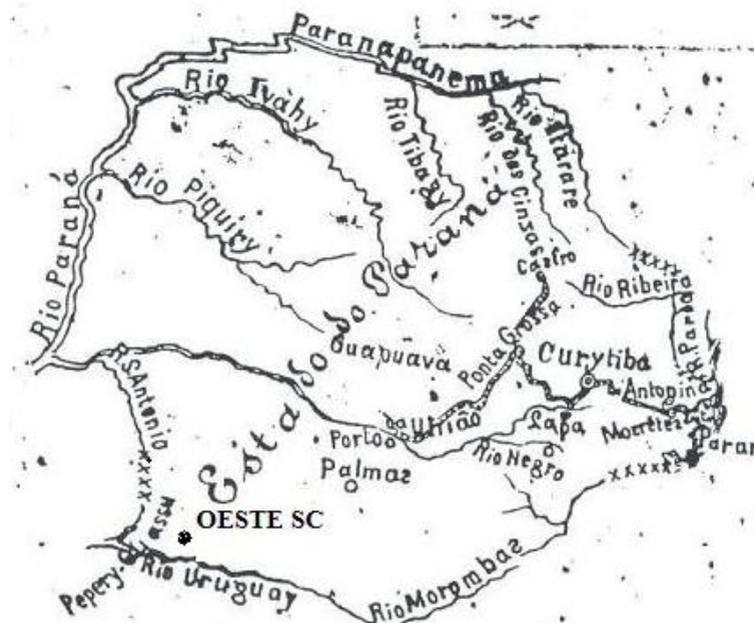


Figura 2. O estado do Paraná no início do século XX.

Fonte. FERREIRA DE ABREU, 1900 apud FREITAG, L. C. **Extremo-oeste paranaense: história territorial, região, identidade e (re) ocupação.** 209 f. Tese (Faculdade de História, Direito e Serviço Social) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2007. p. 41. Localizamos da região oeste catarinense com a grafia do nome no ângulo inferior à esquerda feita pelo autor através do *software Paint*

O recorte que propomos baseado na leitura dos mapas acima revela momentos distintos do oeste catarinense. O período em que os mapas foram confeccionados coincide com épocas de relativa tensão entre indígenas e não indígenas, no entanto, os indígenas não estão presentes nas representações cartográficas. O próprio conceito de oeste orientado pelos pontos cardeais é um conceito imposto aos indígenas. Os limites territoriais de fronteiras estabelecidas por acordos geopolíticos não podem ser tomados como padrão definidores do espaço para indígenas e não indígenas. Essa representação de espaço ignorando a presença indígena deixou de perceber a dimensão das sociedades humanas para ater-se a disputas no interior da sociedade não indígena, articuladas em torno do Estado.

A interdisciplinaridade, especialmente a história, a geografia, a etnografia e a antropologia, vem contribuindo no sentido de perceber o indígena no espaço. O mapa a seguir, representado na figura 3, é ilustrativo do olhar interdisciplinar sobre o indígena, ou seja, da visão de como o povo Kaingang, do ponto de vista da cosmografia, ocupa seu território – é importante alertar que ao norte do rio Paranapanema, atual estado de São Paulo, também há presença Kaingang.

A figura 3 orienta-nos para outra maneira de compreender a territorialidade Kaingang. Sugere-nos um olhar macro, a distribuição espacial relacionada à organização social e o ambiente. Sugere também perceber a importância ímpar que os campos exercem sobre a vida do povo Kaingang. Cada campo era ocupado por determinado grupo comandado por um cacique específico, que se relacionava com outros caciques, podendo ser líderes superiores ou subordinados, conforme esquema elaborado por Fernandes para o estudo das lideranças Kaingang no século XIX.<sup>68</sup> Nesse sentido, o mapa da figura 3 questiona a descrição de vazios demográficos indígenas representados nas figuras 1 e 2.

Interessa-nos saber quais eram/são os saberes ambientais, ideológicos e identitários que os Kaingang empregaram para dinamizar e referir-se a esse espaço como seu território e empregar mecanismos de organização política para mantê-lo. Faz-se necessário indagar a respeito de imagem produzida pelo indígena sobre seu território e a percepção que mantém sobre o passado. Dialogar sobre a imagem do indígena no oeste catarinense com base nas noções de espaço e memória requer compreender os sujeitos indígenas, suas indagações e percepções no transcurso dos processos de mudanças que ocorreram na paisagem com a intervenção dos diferentes sujeitos sociais, que a manejaram, e que geraram mudanças concretas no meio. Não é necessário dizer que as mudanças não ocorreram por processo natural, mas é necessário pontuar os dissensos e os conflitos estabelecidos.

Aqui só debaixo de pé de pinheiro! Pra passar daqui a Guavirova era só debaixo de pinheiro. Fruta!!! Nós passava assim debaixo dos pinheiros, o pai derrubou um pinheiro por cima da água pra

---

<sup>68</sup> FERNANDES, R. C. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica**. 2003. 288 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. p.172.

fazer assim a ponte pra nós passar lá nos vizinhos, onde lá morava o Focãe (...) o pai dele era novo.<sup>69</sup>

Os fragmentos da memória aqui pontuados estabelecem um recorte de um tempo bom e de fartura contrastado com o tempo presente. Um conceito de território em que humanos e natureza interagem e se complementam.

Olha, eu vou lhe contar bem, porque eu nasci e me criei aqui. Quando eu me conheci por gente aqui tudo era mato. Vai fazer uns 90 anos que foi começado a desmatar nossa área indígena. Eles foram desmatando, depois essa aqui os brancos quase tomaram essa nossa área. Quase tomaram.<sup>70</sup>

A memória de Gumercindo Fernandes remonta a sua própria história de vida, com a temporalidade de menos de um século de existência. Sua observação é perspicaz em perceber as mudanças que se processaram nesse curto intervalo de tempo. “Aqui tudo era mato”, afirma G. Fernandes, enfatizando sua percepção sobre a historicidade do espaço. Ana Luz Fortes do Nascimento Fendô, também nascida na região, recorda como era:

Aqui era um taquaral, um erval, arodiava aqui por baixo. Taquaral! Taquara dessa grossura! [gesticulando com as mãos]. Agora não tem nem pra fazer a peneira. Liquidaram lá também! Nosso remédio, o remédio do índio lavraram tudo, plantaram [fizeram lavouras sobre os remédios nativos].<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> LUIS, Divaldina Fogue, 68 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Aldeia Pinhalzinho, TI Xapecó, Ipuacu/SC, ago. 2010.

<sup>70</sup> FERNANDES, Gumercindo, 86 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbanguê, Chapecó/SC, ago. 2009.

<sup>71</sup> NASCIMENTO, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

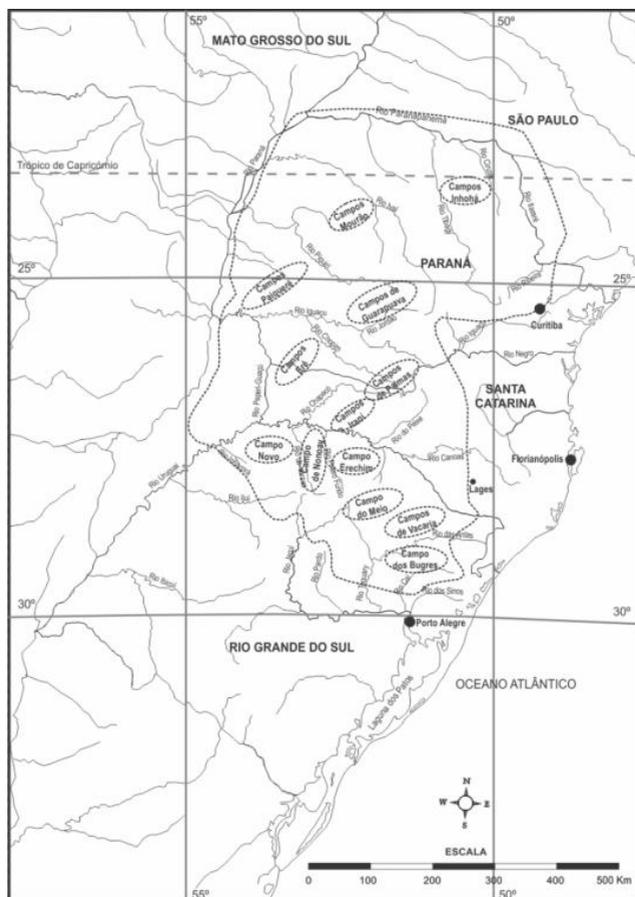


Figura 3. Território Kaingang: campos e historicidade do espaço.<sup>72</sup>

Fonte: LAROQUE apud FERNANDES, op.cit., 2003, p.172. Mapa reelaborado por Carina Santos de Almeida.

<sup>72</sup> Optamos por manter o mapa no original; embora a indicação pontilhada não revele a totalidade do território Kaingang, interessa-nos a indicação dos campos como espaço privilegiado de uso pelos Kaingang. Há presença Kaingang fora do limite pontilhado indicativo do território Kaingang. Como exemplo, temos as aldeias situadas nos municípios de Porto Alegre/RS (TI Lomba do Pinheiro, TI Morro do Osso e TI Morro Santana), São Leopoldo/RS (TI Kaingang em São Leopoldo), Brauna/SP (TI Icatu) e Arco-Íris/SP (TI Vanuíre)

Angelim Gandão recorda o espaço na perspectiva do alimento, enfatizando as artimanhas da pescaria: “Naquela época que caíram os milhos, nós fazia *pãri*.<sup>73</sup> Mas era peixe! Peixe! Eu passava facão assim, umas toras. Depois nunca mais. Acabaram os peixes.”<sup>74</sup> Maria Conceição, esposa de Angelim, explica que o *pãri* era confeccionado com espécies vegetais, de “taquara, de vara (...). Agora o Ibama [Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis] não quer que faz mais. Mas nem falar! eles vem ali! Eles descem pelo rio. Quantas vezes eles desciam e eu tava lá no rio.(...) Eu tava pescando pra comer. Não era pra vender. To pescando pra comer!”<sup>75</sup> O espaço ocupado por indígenas e não indígenas no oeste catarinense é controlado e vigiado pelos mesmos referenciais legais. Os órgãos ambientais fiscalizadores utilizam o mesmo critério para vigiar e punir indígenas e não indígenas, ignorando as diferentes historicidades e as diferentes relações com o ambiente. Se o território é fruto da conduta social do grupo, o controle sobre esse decorre de uma relação que extrapola tal conduta e incide sobre o universo de relação entre grupos sociais. Esse aspecto deve ser agregado na definição do território, ampliando o horizonte da conduta do grupo social para a interface com outros grupos sociais, independentemente da vontade. A pesca de *pãri* já não é mais possível ser realizada por ser considerada pelo órgão ambiental – Ibama – como atividade predatória ao meio ambiente. Situação semelhante é percebida no extermínio da fauna nativa, resultado de anos de ocupação não indígena. São territorialidades em conflito.

Dona Virgulina também percebe as mudanças que se processaram no espaço ocupado pela comunidade Kaingang. Lembra que no tempo de juventude existia “(...) tudo que é bicho”, e lamenta

---

<sup>73</sup> *Pãri* é uma armadilha para captura de peixes, construída de taquara, taquaruçu, criciúma ou varas finas instaladas no afunilamento de pequenas represas de pedras em água rasa e corrente, construídas especialmente para essa finalidade. Os peixes são conduzidos ao afunilamento, entram na armadilha e não conseguem mais sair. Há modelos em formato de esteira em que os peixes são arremessados para fora da água.

<sup>74</sup> GANDÃO, Angelim. 62 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, dez. 2010.

<sup>75</sup> CONCEIÇÃO, Maria. 63 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, dez. 2010.

que “hoje não tem nada! Hoje não tem nada!”<sup>76</sup> A repetição é mais que constatação, é um lamento profundo por um espaço que não existe mais.

Gumercindo recorda-se da mata na memória de seu pai, já falecido:

Quando nós entremos aqui tudo era mato (...) desde quando finado meu pai nasceu e se criou aqui. Tinha pinheiro, taquaral (...) e já faz anos (...). De lá de baixo, tem lagoa pro lado de baixo pra quem vai daqui. Ali era puro taquaral. De noite quase não dava pra passar. Taquaral pra cá, taquaral pra lá. Naquele tempo nossas estradas eram pequenas, a bem dizer, uma picada. E hoje a gente tá (...) então passava, a nossa vida é caminhada. Caça!! Existia bugio, existia mico, existia porco do mato, existia tateto.<sup>77</sup>

A existência de caça leva a pensar que os espaços a que se referem os entrevistados enfatizam um contexto amplo, o qual possibilitava a existência humana com variedades de flora e fauna, permitindo uma inter-relação humano/natureza.

Se antes havia tudo e hoje não há mais nada, conforme pontuou Dona Virgulina, processaram-se transformações no espaço que geraram conflitos entre os sujeitos envolvidos.<sup>78</sup>

## 1.2 Usos, relações e concepções de natureza humana entre os Kaingang

O conceito de “natureza humana”, que empregamos nesta tese, dialoga com o conceito de “florestas culturais”, no que tange às florestas especificamente, sendo “florestas culturais” um conceito amplo, que

---

<sup>76</sup> VIEIRA, Virgulina, 78 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, ago. 2009.

<sup>77</sup> FERNANDES, G. **Entrevista...**, op.cit., ago. 2009.

<sup>78</sup> Novos fragmentos de memória indígena sobre mudanças na paisagem, vamos incorporando ao longo desse e de outros capítulos.

auxilia na percepção e manejo das florestas entre “comunidades tradicionais”.<sup>79</sup>

Entendemos por florestas culturais ou sociais as florestas manejadas pelas populações rurais, particularmente em áreas indígenas, comunidades ribeirinhas, seringueiros, quilombolas, caiçaras, entre outros. São espaços sobre os quais as comunidades tradicionais não têm documentos de propriedade privada da terra e a ocupam e usam seus recursos de forma compartilhada. Abrangem florestas de uso comum em terras públicas ou privadas muitas vezes sobrepostas a áreas protegidas institucionalmente ou com vegetação protegida por lei ambiental.<sup>80</sup>

No que tange à “natureza humana” entre os Kaingang seguimos os estudos de Tommasino. Esta pesquisadora entende que para os Kaingang as matas são habitadas pelos espíritos dos mortos – *véinh kupríg* – que não são visíveis, mas podem levar a alma das pessoas para o mundo dos mortos, conforme observa Tommasino:

Para os Kaingang, assim como o homem possui uma natureza animal, os seres da natureza, os animais e vegetais, também têm seus espíritos protetores. Podemos acrescentar mais ainda que, se alguns animais são também *yangré* [espírito animal] dos homens, eles são também, num certo sentido, “humanos”. É possível dizer, assim, que entre os Kaingang, assim como para os povos indígenas em geral, não há dicotomia entre o universo humano, natural e sobrenatural; muito

---

<sup>79</sup> Sobre comunidades tradicionais, nos orientamos pelos estudos de Alfredo Wagner Berno de ALMEIDA, dentre eles: Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais**, São Carlos/SP, V.6, N.1 / maio 2004.

<sup>80</sup> FURLAN, Sueli Ângelo. Florestas culturais: manejo sociocultural, territorialidades e sustentabilidade. **Agrária**, São Paulo, n°3, pp. 3-15, 2006 . p. 5.

pelo contrário, são universos que se interpenetram e se influenciam reciprocamente.<sup>81</sup>

Tommasino explica que “um caçador jamais vai caçar o seu *yangré*, ou ingerir a sua carne porque este é seu ‘parente’. Nessa concepção, a pessoa Kaingang adquire as qualidades do *yangré* (...) isso quer dizer que o *yangré* é constitutivo da pessoa, pois esta adquire suas qualidades.”<sup>82</sup>

Na mitologia Kaingang, os primeiros humanos saíram de um buraco no centro da terra, “é por isso que nós Kaingang temos a pele cor de terra,”<sup>83</sup> interpretam os indígenas Kaingang. Além disso, acreditam também que, além da terra, o Kaingang tenha se originado do milho cateto e das metades exógenas: “Com o surgimento do povo Kaingang, surgem também os grupos: *Kamé* e *Kairu*.”<sup>84</sup> O milho cateto tem duas cores com significados diferentes, o preto significa o homem e a cor branca a mulher.<sup>85</sup> Desse mito fundamentam os costumes e o modo de vida. Entendem que os *Kamé* não podem se casar entre si, da mesma forma que os *Kairú*, devendo casar-se *Kamé* com *Kairú* para não gerar uma relação incestuosa.

Compreendem que foi da relação com a natureza que apreenderam o modo de vida, conforme relatam os Kaingang:

A partir do seu nascimento, o nosso povo começa a aprender com a natureza. Os animais têm contribuído muito na transmissão da tradição, das danças, as marcas tribais *Kamé* e *Kanhru*. As referidas marcas surgem através dos Kujá e as tintas são feitas do carvão das árvores, que para o

---

<sup>81</sup> TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: \_\_\_\_\_ et al. (Org.). **Novas Contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 157.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>83</sup> NÖTZOLD, Ana L. V.; MANFROI, N. M. (Org.). **Ouvir memórias contar histórias: mitos e lendas Kaingang**. Santa Maria: Pallotti, 2006. p.27.

<sup>84</sup> Na mitologia Kaingang, *Kairu* e *Kamé* são irmãos e foram eles que fizeram todas as plantas e animais que povoaram a terra com seus descendentes. Todos os Kaingang e toda a natureza estão divididos entre *Kamé* e *Kairu*, que são reconhecidos no couro dos animais, nas penas dos pássaros, nas cascas das plantas, nas folhas e nas madeiras.

<sup>85</sup> NÖTZOLD; MANFROI, op. cit., p. 21.

Kamé é da árvore chamada pinheiro – fág – e para o Kanheru é da sete sangria branca – Kêgfun (...) O povo Kaingang aprendeu as danças indígenas com os animais, sendo que Kamé aprenderam a dançar com o ouriço e os Kairu com o mico (kajer), sendo que os Kamé têm a pintura na forma de risco... e o Kairú tem a marca em forma de círculo. E até hoje permanece na memória do povo Kaingang.<sup>86</sup>

É da natureza que buscam inspiração para regular as relações sociais e normatizar padrões de comportamento, como o Boitatá (palavra derivada do Tupi: *Bae = cousa; Tatá = fogo, cousa de fogo*)<sup>87</sup>, “Ser” que surge da relação extraconjugal entre casais compadres; ou mesmo de aves que avisam sobre algum mal que ocorrerá depois de sua aparição.

O surgimento de plantas e cereais também está registrado nos mitos fundamentados na relação com a natureza. No caso específico, o milho, a abóbora e a moranga surgem da própria imbricação homem natureza, da vida e morte contidas no próprio dualismo do povo. Na etnografia há dois registros do mito que narram o surgimento do milho, uma em 1882, descrito por Borba (1908), e outra em 1947, por Schaden (1945), porém, optamos em registrar aqui o mito contido na memória e interpretação dos professores da escola Kaingang na Terra Indígena Xapacó, por se tratar de memória de pessoas contemporâneas:

Antigamente nossos antepassados se alimentavam de frutos e mel, quando estes faltavam, eles passavam fome. Um velho de cabelos brancos de nome *Gâr*, ficou com pena deles; um dia disse a seus filhos, netos e noras, que pegassem um pedaço de pau e com ele fizessem uma roça nos taquarais e queimassem. Feito isso disse aos seus filhos que os conduzissem ao meio do roçado. Quando lá chegaram sentou-se e pediu que trouxessem cipó grosso. Quando já haviam trazido

<sup>86</sup> NÖTZOLD; MANFROI, op. cit., p. 20-21.

<sup>87</sup> GERALDO DA CUNHA, Antônio. **Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de origem Tupi**. São Paulo/Brasília: Melhoramentos/Editora da UnB, 1999. p. 73. Há outra tradução para esse termo como *M'boi* = Cobra; *Tata* = Fogo – Cobra de Fogo.

bastante cipó o velho disse: - agora vocês amarrem meu pescoço e arrastem-me pela roça em diferentes direções. Quando eu estiver morto enterrem-me no centro dela e vão para a mata pelo espaço de três luas (...). Quando vocês voltarem, passado esse tempo acharão a roça coberta de frutos que, plantados todos os anos, livrarão vocês da fome (...) quando a roça estava madura chamaram todos os parentes e repartiram com eles as sementes. O milho é nosso, fruto de nossa terra. Demos ao milho o nome de *Gâr* em lembrança ao velho (...).<sup>88</sup>

Os registros históricos são omissos em informar sobre o manejo ambiental praticado pelos Kaingang no século XIX. Fragmentos de informações superficiais aparecem esporadicamente, com generalizações, informando o lugar em que habitavam: “a nação selvagem que se encontram nas matas desta província pertencem à Nação Coroados.”<sup>89</sup> Outras informações dão conta da forma como constroem suas habitações: “fazem ranchos de forma prismática (...) têm mais ou menos de 15 a 25 palmos de comprimento, 10 palmos, mais ou menos, de altura, e de 10 a 12 palmos de largura, na base.”<sup>90</sup> O mesmo autor tece informações sobre a alimentação, destacando o pinhão como alimento central, e sobre a forma como dividem o território entre os grupos, observando que a divisão territorial tinha como referência os pinhais, ficando distribuídos a todos incluindo a marcação dos pinheiros para evitar apropriações indébitas.

Mabilde informa ainda que os Kaingang não tinham hábitos de pescar, nem consideravam o peixe como alimento central em sua dieta: “a pesca com anzol ou com outro artifício para pescar é desconhecida pelos indígenas coroados e não nos consta que tenham meios de apanhar peixes, aos quais, aliás, não dão o menor apreço.”<sup>91</sup> Segundo esse autor, os indígenas também não tinham o hábito de plantar. Diz ele que os

---

<sup>88</sup> NÖTZOLD; MANFROI, op. cit., p. 47.

<sup>89</sup> MABILDE, Pierre François Alphonso Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados das matas da Província do Rio Grande do Sul.** São Paulo, Brasília: IBRASA, INL e Fundação Nacional Pró-Memória, 1983. p. 9.

<sup>90</sup> Ibid., p. 39.

<sup>91</sup> Ibid.

“coroados nada plantam”, porém, observa que eles gostavam muito do milho, batata doce, abóbora e amendoim, que buscavam nas lavouras de moradores não indígenas. Relata também que os lugares preferidos para fazer seus alojamentos são os locais mais altos, no alto dos morros, sempre no meio dos pinheirais. Isso provocava estranhamento, pois o autor percebia que outros grupos indígenas preferiam ocupar as margens dos rios. Essa escolha tinha uma razão: segundo Mabilde, “sacrificam a comodidade da água perto de seus ranchos, para sempre se colocarem sobre um cerro ou monte elevado do qual, subindo ao alto de uma árvore, possam descobrir tudo, dominar com a vista a vizinhança.”<sup>92</sup>

Diferentemente da percepção sobre o meio em que vivem esses indígenas, enfocando elementos depreciativos, Mabilde apresenta os Kaingang com um senso bastante desenvolvido para o olfato, visão e audição: “Os coroados têm os órgãos visuais de uma agudeza extraordinária e os órgãos auditivos e o olfato os mais sensíveis (...) enxergam a uma distância extraordinária (...) qualquer cheiro estranho que se encontra nas matas, os coroados percebem imediatamente.”<sup>93</sup>

As informações de Mabilde são relevantes na medida em que apresentam elementos que possibilitam perceber o meio em que os Kaingang estavam inseridos. No entanto, as informações sobre a prática de agricultura ou coleta são controversas se analisarmos as pesquisas de outros autores. De qualquer forma, não desconsideramos totalmente as informações de Mabilde, apenas devemos situar o contexto em que o autor estava inserido e os interesses que o moviam.

Pesquisas recentes demonstram que a agricultura e o manejo dos recursos naturais são práticas usuais entre os Kaingang. Tommasino estudou os Kaingang na bacia do rio Tibagi/PR e observou que:

Nas roças, mantêm a técnica herdada de seus ancestrais: abrem uma clareira dentro da mata – geralmente uma área de taquaral -, derrubam os troncos maiores, quebram os arbustos menores, queimam quando estão secos e esperam as primeiras chuvas para semear (...). Nas roças que se localizam nas encostas dos morros, realizadas em clareiras dentro das matas, percebe-se que as

---

<sup>92</sup> MABILDE, op.cit., p. 37.

<sup>93</sup> Ibid., p. 22.

condições existentes no passado estão preservadas: as roças são protegidas do excesso de sol, a umidade do solo é mantida e a biodiversidade que a envolve garante a proteção contra as pragas.<sup>94</sup>

Essa informação contradiz as observações de Mabilde, de que os indígenas não dominavam a agricultura. O próprio mito do surgimento do milho é emblemático no sentido de confirmar que a prática de agricultura faz parte do universo cultural Kaingang. Da mesma forma que a agricultura, a pesca também não foi percebida por Mabilde como atividade importante incorporada à dieta alimentar desse povo. No estudo realizado por Tommasino, acima citado, a pesquisadora observa que os Kaingang têm uma longa tradição na arte de pescar, e que a pesca do *pãri* evidencia a continuidade sociocultural que estaria ligada à identidade étnica, prática que vem sendo utilizada ainda hoje em diversas aldeias. Porém, as experiências do contato implicaram o abandono de algumas outras práticas, como o emprego da flecha e a incorporação do anzol, complementados pela rede e tarrafa. Segundo a pesquisa citada, a pesca com *pãri* revela diversas práticas e valores da cultura tradicional, que demonstram a continuidade de práticas históricas desse povo.

Observamos que essa prática de manejo ambiental, relatada por Tommasino, é atualmente pouco praticada pelos Kaingang no oeste catarinense em virtude das condições ambientais das Terras Indígenas. Na TI Xapecó, ainda resta uma parcela de mata nativa, mas ela está sendo preservada pelos indígenas, justamente por ser praticamente a única reserva de mata nativa na região.<sup>95</sup> Há também casos mais emblemáticos, como o relatado por Maria Conceição, do Toldo Chimbangue, em que o Ibama não permite pesca com *pãri*, por considerar a atividade ambientalmente predatória.

Pelo exposto, os Kaingang dependem de mata com todas suas variedades e potencialidades para a sobrevivência cultural. Registra-se

---

<sup>94</sup> TOMMASINO, op.cit., 2004. p. 186.

<sup>95</sup> Em 2002 (informação de professores da comunidade, já que na publicação não consta ano) a comunidade Kaingang produziu um folder sobre as questões ambientais da TI e identificou que 30% (ou 4.678 ha) da área contavam com cobertura de “floresta nativa”. COMUNIDADE INDÍGENA. Folder. **Meio ambiente**. Ipuçu/SC. 2002.

uma oposição entre o modo Kaingang de relacionar-se com o meio e o modo introduzido pela agricultura camponesa. Bastou a reconquista da terra do Toldo Chimbangue em 1985 e do Toldo Pinhal em 1996 para que a mata nativa ressurgisse, motivo de alegria dos indígenas e revolta dos camponeses e seus representantes. Dona Maria da Conceição fala, com emoção, da fauna e flora nativas reavivando nas pequenas terras conquistas: “Hoje eles [Toldo Pinhal] tão bem lá também. Tem bastante caça, tem mato, tem caça. E lá também não deixam caçar. Maioria é brotação, é broto ainda. O mato já foi tirado. Angico, Grapia, Louro, Sassafrás, Canjerana.”<sup>96</sup>

Nas últimas décadas do século XX e início do seguinte, o oeste catarinense ficou marcado por disputas entre indígenas e camponeses. Os Kaingang empreendem movimentos para recuperar as terras que haviam sido reservadas ou que, segundo eles, era de sua ocupação tradicional. Porém, sobre essas terras estavam assentadas famílias de “colonos de origem”<sup>97</sup>. Esses camponeses de origem ascenderam posições e ocuparam outros espaços de acúmulo de capital na região. Portanto, mais do que uma disputa entre camponeses e indígenas, percebemos que as tensões ocorrem por perspectivas distintas de projetos e memórias. Podemos concluir que as disputas ocorrem entre indígenas e sociedade regional, entre perspectivas de terras coletivas e propriedades particulares, de terras sagradas e terras de produção.

Percebemos que o conflito é de ordem sociológica e ambiental. A presença da propriedade privada, numa nova fase, se apresenta no oeste mais agressiva e intolerante com os grupos étnicos que ocupam a região. Se existem conflitos e disputas, é porque os indígenas não aceitaram passivamente a imposição de uma prática de uso do ambiente e resistiram embasados em suas especificidades. A resistência foi possível pela memória que, ao opor-se à “memória oficial”, se opuseram aos seus abusos, que “remetem à confrontação da identidade em relação ao tempo do outro. Ao lado dessas ‘feridas coletivas’, em grande parte simbólicas, encontram-se violências efetivas, cuja presença se manifesta na fundação das identidades.”<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>97</sup> Sobre a definição “colono de origem”, veremos a seguir, no sub-item 1.3.

<sup>98</sup> TODOROV apud SILVA, Helenice R. “Rememoração”/comemoração: as utilizações da memória. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol.22, n. 44, p. 425-438, 2002. p. 431.

Nos registros da memória oral dos Kaingang estão configurados dois tempos, o tempo atual/*uri* e o tempo passado/*wãxi*. A ação pela recuperação dos territórios está fundamentada na perspectiva do *wãxi*, de recriar ambientes destruídos no *uri*. A memória e a concepção de espaço, manifestadas por indígenas Kaingang do Toldo Chimbanguê, demonstram essa contraposição entre os tempos e meios: “agora que tá ficando bom, o mato tá voltando.”<sup>99</sup> Ainda está em capoeirão, mas diversas espécies de aves e animais reapareceram, ou seja, a morte da mata é morte dos próprios Kaingang, bem como seu retorno significa um refazer da vida.

O objetivo de demarcação das terras para os Kaingang é para ter mata virgem, o que significa muito mais que matar a fome. Tommasino<sup>100</sup> observa que *wãxi* constitui-se como tempo-espaço, no qual o tempo histórico e o tempo mítico estão conectados. O tempo antigo é recuperado, é revivido e esse tempo torna-se real, porém, eles se alteram entre os dois mundos, um “encantado e outro desencantado”:

O mundo encantado foi herdado dos ancestrais, onde os homens seguiam itinerários que combinavam as dimensões mítico-simbólica e lógica-racional. Viver no *uri* é viver num espaço dominado pelos brancos que lhes impôs um mundo desencantado pela modernização, através da ruptura entre o sensível e o racional, no sentido de estarem separadas as condições objetivas do trabalho e as produções das subjetividades sociais.<sup>101</sup>

Assim como os Kaingang entendem que têm uma natureza animal, os seres da natureza, os animais e os vegetais também têm seus espíritos protetores. Humanos e animais estão interligados por necessidade de sobrevivência, mas também por espíritos, não havendo dicotomia entre o universo humano, natural e sobrenatural; muito pelo contrário, são universos que se interpenetram e se influenciam reciprocamente.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>100</sup> TOMMASINO, op. cit., 2004, p. 157.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 157.

### 1.3 Prática e relação camponesa com o meio ambiente

Com a definição dos limites entre Santa Catarina e Paraná em 1916, as terras no oeste foram ocupadas por camponeses<sup>103</sup> vindos, em sua maioria, das antigas colônias ou “colônias velhas” do Rio Grande do Sul. Algumas famílias vieram diretamente de países europeus.<sup>104</sup> Com esses camponeses inaugura-se uma nova forma de ocupar a terra, por

---

<sup>103</sup> Estudos sobre o oeste catarinense empregam como sinônimo os termos colono, agricultor, camponês, trabalhador rural. Esses termos são usados para definir a identidade da população descendente de europeu que adquiriu lotes de terras no oeste catarinense de empresas colonizadoras a partir da década de 1920, os quais se identificam como “de origem” (RENK, Arlene A. *A luta da erva. Um ofício étnico da nação brasileira no oeste catarinense*. Chapecó: Argos, 2006. passim). Utilizamos nesta tese o termo camponês como identidade social. “Os camponeses identificam-se e são identificados como colonos” (RENK, Arlene A. *Sociodicéia às avessas*. Chapecó: Grifos, 2000. p.159), porém, como a própria autora observa, atualmente o termo colono é taxado pejorativamente com as expressões: “colona é a nona”, “colono são os pé rachado”, “colono é burro” etc. Afirma que os camponeses preferem ser tratados por agricultores, afirmando que “agricultores é a categoria acionada mais usualmente utilizada entre aqueles com maior grau de escolarização, e faz parte também do linguajar empregado por técnicos agrícolas, veterinário e agrônomos. RENK (Ibid., p.173) observa também que “se, na gênese, o campesinato de origem associou a condição camponesa à liberdade, esta passa a ser lida hoje quanto condição escrava.” O termo camponês, como identidade social, foi empregado também por Seyferth (1993 apud RENK, ibid., 2000, p.160), quando observou que “como expressão de uma identidade camponesa, o termo colono foi atribuído aos imigrantes pelas leis e regulamentos que nortearam a política de colonização desde sua implementação no século XIX. Acabou se transformando numa identidade assumida por indivíduos que classificavam, igualmente associados à imigração europeia.(...) O termo camponês foi substituído por colono, e este é o que expressa a identidade social do pequeno proprietário rural/policultor, de modo análogo, a colônia é sinônimo de rural (no sentido amplo) e de pequeno proprietário rural (no sentido restrito). As dimensões econômicas, sociais e étnicas implícitas na definição atual da categoria de identificação, portanto, remetem duplamente ao passado histórico; elas estão presentes tanto no significado oficial do termo colono, como na sua forma de apropriação por parte dos imigrantes e seus descendentes.” Vinte e cinco de maio é a data comemorativa do dia do agricultor/ produtor rural, termo compreendido como profissão. Categoria ligada ao modelo de agricultura, integrada na agroindústria; o dia 25 de julho é a data comemorativa ao dia do colono. Em resumo: pelos apontamentos de Renk e Seyferth: Camponês, é uma identidade social. É autossuficiente, produz de tudo para o seu consumo. A policultura é constitutiva da ideologia camponesa. Colono, apesar de ser considerado termo de cunho pejorativo, é empregado como sinônimo de camponês, porém com prerrogativa aos de origem, não incluindo nessa categorização os caboclos/brasileiros e indígenas.

<sup>104</sup> ALTMANN, Lori. *Memória, identidade e um espaço de conflito: A Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com a comunidade Kaingang da Área Indígena Toldo Pinhal*. 2007. 323 f.Tese (Programa de Pós-Graduação em Teologia) – Faculdades EST. Teologia e História, São Leopoldo, 2007.

meio de lotes menores que as antigas fazendas de criação,<sup>105</sup> de trabalho familiar e produção agrícola diversificada, complementada pela pecuária, aves e suínos e, especialmente, de eliminação da mata nativa, procedimento compreendido como sinônimo de progresso.<sup>106</sup>

Registros sobre o espaço e a natureza da região oeste, na primeira metade do século XX, indicam uma paisagem ainda pouco alterada. A memória indígena, inclusive, a qual registramos no item anterior, refere-se ao período que se estende até os anos 1940, uma vez que as terras indígenas foram as últimas a sofrer com a desflorestação e agricultura intensiva.

Em 1929, o governador (à época denominado Presidente do Estado) Adolfo Konder percorreu o oeste catarinense num “evento simbólico e inaugural (...) ‘tomar posse’ da região” conforme interpretou Roza de Oliveira.<sup>107</sup> Essa atividade foi denominada “excursão, viagem ou bandeira.”<sup>108</sup> O registro da viagem ficou a cargo de Artur Ferreira da

---

<sup>105</sup> Consideramos três momentos distintos de mudança no espaço Kaingang provocada por três diferentes movimentos populacionais. O primeiro ocorreu com os ataques aos indígenas, aldeamento, catequese, instalação de fazendas e criação de reservas. Comumente é estabelecido o início dos contatos em 1839 nos campos de Palmas e região do Passo do Carneiro, porém, do ponto de visto dos Kaingang, seu território e mobilidade devem ser considerados a partir da penetração em Guarapuava em 1809, já que lideranças Kaingang como Kondá, nasceu em Guarapuava e auxiliou na segurança e proteção na instalação das fazendas; o segundo movimento ocorreu com a penetração da “nação brasileira” nas áreas de matas e bordas dos campos, de posseiros que vão dividir as terras com os indígenas, numa relação ambígua com as fazendas (oferta de mão de obra e disputa por terras) e violenta com os Kaingang, porém foi essa população que mais se apropriou das práticas e usos Kaingang. Esse segundo momento não tem dimensão temporal, ou data definida, ele ocorreu desde as instalações das fazendas, e segue até o tempo presente; o terceiro momento ocorreu com a penetração de “colonos de origem” especialmente nas áreas que ainda restavam aos indígenas e brasileiros, a partir de 1920. Das áreas ofertadas aos camponeses ficam excluídas as do latifúndio. O resultado desse terceiro movimento foi a eliminação dos Toldos – Toldos Chimbangue, Pinhal e Imbu (sobre a definição de Toldo veremos a seguir), a redução da TI Xaçepó e a sua invasão por intrusos e arrendatários. Em cada movimento, uma relação particular se estabeleceu com os indígenas.

<sup>106</sup> Sobre o tema desse parágrafo, citamos RENK, op.cit. 2006; POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. **Cadernos do Ceom**, Chapecó, ano 19, n. 23. p. 149-187, 2006. WERLANG, Alceu Antonio. **A colonização às margens do Rio Uruguai no extremo oeste catarinense: atuação da Cia territorial sul Brasil: 1925 a 1954.** 1992. 223 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas. Florianópolis, 1992. p. 142.

<sup>107</sup> ROZA DE OLIVEIRA, Josiane. Apresentação. In. CEOM. **A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leitura.** Chapecó: Argos, 2005. p. 7.

<sup>108</sup> VOJNIAK, Fernando. Prefácio. In. CEOM. op.cit., p. 10. Optou pelo termo “bandeira”, afirmando que o termo foi escolhido pelos “interlocutores” da viagem, pelo fato de que no início do século XX houve grande esforço de intelectuais brasileiros no sentido de “difundir a

Costa e José Arthur Boiteux.<sup>109</sup> No percurso entre Mondai a Dionísio Cerqueira o olhar de Artur Ferreira da Costa oscilava entre a exuberância da mata e os perigos que ela representava no caminho (picada) que em momentos se transformava de “brecha primitiva em brenha”:

A picada que atravessamos é uma estreita fenda, aberta na matta virgem, onde apenas passa um cavalleiro, defendendo-se á direita e á esquerda, de vergastadas de taquaras, golpes de estepes, galhos aggressivos, cipós perigosos, causticantes urticaceas, impenitentes carrapichos. É um andar cautelosos a *um de fundo* (sic). Ali viceja o terrível *assucará*, espinho venenosíssimo, que produz dores gritantes e até a febre.<sup>110</sup>

Os adjetivos qualitativos sobre a mata como “vergastadas de taquaras, golpes de estepes, galhos agressivos, cipós perigosos, causticantes urticaceas, impenitentes carrapichos”, impressionam o olhar citadino de quem vivia na capital, do homem urbano, pouco atento às diferentes realidades ambientais do estado, e refletem, acima de tudo, um olhar de um ambiente agressivo, a ser vencido, destruído, domado, superado. Um olhar “comum” a um contexto de início de século XX, conforme veremos ao longo do capítulo. Em outro trecho, o mesmo narrador descreve:

A floresta é maravilhosa. Pinheiros de grossura e altura estonteantes. Vimos exemplares de mais de um metro e meio de diâmetro. Hervaes que irrompem na pequena roçada feita para a picada.

---

imagem dos bandeirantes (paulistas) como símbolo de bravura, ousadia, progresso, integridade, superioridade racial, entre outros”.

<sup>109</sup> Artur Ferreira da Costa era formado em direito e, na época, ocupava uma cadeira na Assembleia Legislativa, tendo sido também Senador da República; José Arthur Boiteux era formado em humanidades. Estudou Direito, chegando ao cargo de Juiz de Direito e Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado em 1922; exerceu diversos mandados como Deputado Estadual e foi colaborador na Academia Catarinense de Letras (PIAZZA, 1994 apud VOJNIAK, op.cit., p. 10).

<sup>110</sup> FERREIRA DA COSTA, Arthur. O Oeste Catarinense: visões e sugestões de um excursionista. 1929. In. CEOM. op.cit., p. 41.

Arvores preciosas de inumeras qualidades, especialmente o cedro.(...) Atravessam-se trechos enormes sob abobadas baixas e espessas de cipoaes e traquaraes, obrigando o cavalleiro a debruçar-se sobre a sella quasi juntando a cabeça ao pescoço do animal.<sup>111</sup>

Em contraste entre os perigos, a mata também era vista como potencial econômico. Na citação acima, observa-se que Ferreira da Costa indicou a existência de árvores com potencialidade para gerar dividendos econômicos, gerar lucros, enfim, uma mata útil economicamente, composta de “pinheiros grossos” “arvores preciosas” como o cedro.

Apesar de suas impressões sobre a exuberância da floresta, Ferreira da Costa não deixou de perceber o migrante que estava chegando à região e o seu olhar sobre a mata:

No meio daquela floresta selvatica e grandiosa, auscultando as expansões fortes e dominadoras da natureza bruta, sente o homem o abandono em que se encontra, tão longe dos recursos da civilização, para os quaes não lhe é possível appellar. Lampeja-lhe na consciencia a certeza de que sómente poderá contar com as suas forças e resistências orgânicas.<sup>112</sup>

O isolamento da “civilização” a que estavam submetidos os colonos em breve estaria resolvido com a construção da linha telegráfica e a abertura de uma estrada que ligaria o sul ao norte do estado, em que o “encantamento daquelle deserto, e, com ellas, o elemento da civilização irão levar o conforto, a riqueza e o progresso àquella região virgem da ação benfeitora da intelligencia e do trabalho do homem.”<sup>113</sup>

Outros pesquisadores que se dedicaram a analisar contextos particulares, também registraram impressões e expressões sobre o simbolismo da paisagem natural do oeste catarinense sobre a população de origem em diferentes contextos. Ao pesquisar sobre a vida dos

---

<sup>111</sup> FERREIRA DA COSTA, op.cit., p. 42.

<sup>112</sup> Ibid., p. 42-43.

<sup>113</sup> Ibid., p. 44.

primeiros migrantes descendentes de alemães que ocuparam Itapiranga, Paulino Heid observou que “extrair madeira e vencer a floresta imponente foi um desafio.”<sup>114</sup> Na perspectiva do camponês, a floresta necessitava ser vencida, derrubada, retirada para dar lugar à civilização. “Ser proprietário, ser dono da terra, devastar a mata, abrir estradas, indústrias, organizar uma família e enriquecer com o próprio trabalho, foi o que fez o italiano, o imigrante típico no Rio Grande do Sul.”<sup>115</sup> A migração para o oeste catarinense seguiu esse mesmo princípio, de reproduzir-se socialmente, já que nas “colônias velhas” não havia espaço suficiente para reproduzir esse modelo de organização socioeconômica. Ao migrarem as famílias, migram também as bases ideológicas: “o italiano, quando chega, a primeira que faz é construir a igreja, e o alemão a escola.”<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> EIDT, Paulino. **Os sinos se dobram por Alfredo**. Chapecó: Argos, 2009. p. 75.

<sup>115</sup> COSTA apud RENK, op.cit., 2000, p. 78.

<sup>116</sup> RENK, op.cit., 2000, p. 106.



Figura 4. “O desbravador: reconhecimento e homenagem do povo de Chapecó a seus pioneiros. Ano 50 da cidade.” A autorrepresentação do colono de origem.

Fonte: Clovis Antonio Brighenti. 2012

A destruição da mata atlântica era vista como sinônimo de progresso, conquista e pioneirismo. O pioneirismo estava associado a conquistar, desbravar, “aquele que venceu a natureza inóspita e com seu trabalho plantou o progresso, que só pode ser associado aos de origem como uma de suas virtudes étnicas.”<sup>117</sup> As representações de colonos e colonizadores são enaltecidas como construtores do progresso: “se

---

<sup>117</sup> RENK, op.cit., 2000, p. 164.

tivéssemos ficado na Itália isso aqui seria puro mato, entregue aos bugres e aos macacos.”<sup>118</sup>

A figura 4 ilustra a autorrepresentação do colono de origem. O monumento é ilustrativo da conquista do colono de origem sobre o ambiente. O ramo de louro na mão esquerda e o machado na mão direita marcam a distintividade de quem se considera vencedor por ter transformado a região, dominado a mata e tudo o que ela representava em termos de diversidade vegetal, animal e grupos humano – associados ao mundo dito “selvagem” – em dividendos econômicos. Construído para enaltecer o grupo social dominante, o dono da colonizadora Ernesto Bertaso e Cia Ltda., pode ser visto como um modelo, um referencial a ser atingido também pelo colono de origem. Nesse sentido, a obra marca a fronteira entre a concepção de espaço do migrante com a concepção de espaço do indígena.

Além do monumento, essa fronteira também é marcada em outros ambientes, como na escrita, representada na figura 5, em um faixa sendo transportada por camponeses durante manifesto contra a demarcação da TI Toldo Chimbanguê em 1985. A frase é representativa da tradução da virtude étnica enquanto legitimadora de direito: “Índio na terra mata virgem, colono na terra mata fome.” O direito sobre a terra indígena é evocado como elementos natural, de sobreposição de um modo de vida ao outro, da oposição entre trabalho e não trabalho, da mata como sinônimo de atraso, de não produção e que o indígena é representado na própria mata.

Na década de 1940, foram realizados estudos sobre os problemas nacionais, nos quais a natureza é vista como inimiga a ser vencida. Se o colono vencesse a natureza teria sucesso. Vencer a natureza estava para além de apenas domesticá-la pela desflorestação, significava superar uma prática de agricultura utilizada por indígenas e caboclos no Brasil.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Depoimento de camponês italiano, in: RENK, op.cit., 2000, p. 165.

<sup>119</sup> GONZAGA, Antonio Gavião. Problemas nacionais de Imigração e colonização. **Estudos brasileiros**, Rio de Janeiro, Ano II, v. IV, n. 2, p. 583-624, maio/jun. 1940.

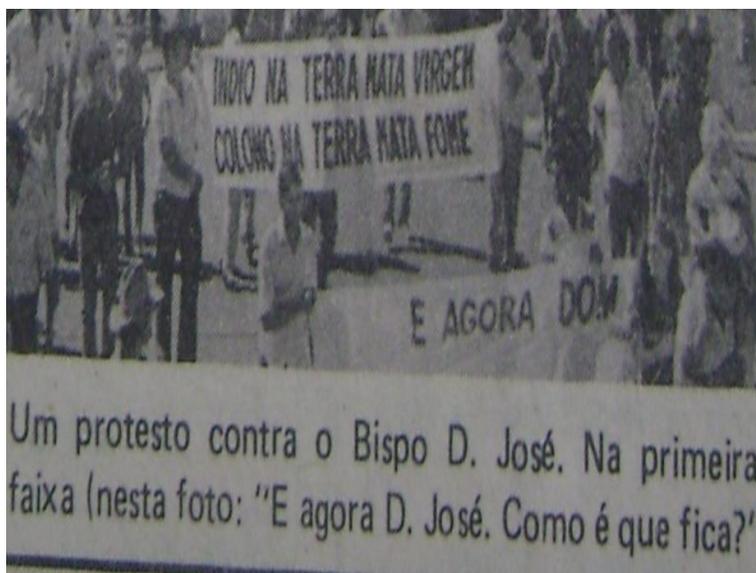


Figura 5. Manifestação contra a demarcação da TI Toldo Chimbangue e seus apoiadores sintetizados na pessoa do bispo diocesano, considerado pelos camponeses como defensor dos indígenas.

Fonte: Jornal Diário da Manhã. Chapecó, 25 de setembro de 1985. Arquivo público municipal de Chapecó/SC.

Clemens Gisi relata em seu livro “*Eu fugi da Sibéria*” que seus familiares e amigos partiram da Sibéria e foram assentados em lotes rurais da Colonizadora Sul Brasil, na região de Palmitos, na década de 1930. Dedicou um capítulo do livro a descrever “os mistérios da mata virgem.” Informa que “idêntico a um fosso era a estrada que conduzia por debaixo de árvores. Quanto mais longe mais esburacada ela se tornava (...) o ônibus afastara-se novamente e nós o acompanhávamos com a vista enquanto o mato nos permitia.”<sup>120</sup> Sobre a mata, diz: “jararaca que media um metro (...) quando meu irmão tirou o seu casaco da parede e enfiou o primeiro braço na manga, escorregou por ela um escorpião (...) também as formigas (...), as aranhas, carrapatos, percevejo, baratas, escorpiões.”<sup>121</sup> Toda a diversidade da fauna

<sup>120</sup> GISI, Clemens. **Eu fugi da Sibéria**. Chapecó: Edição Amigos do Autor, 1985. p. 192.

<sup>121</sup> Ibid.

significava perigo e ameaça à vida dos imigrantes, assim como a existência do “papo” (tireoide) entre os “brasileiros”, que segundo os “teuto-brasileiros que já residiam por aí nos informaram que todos estavam sujeitos a isso, pois o papo provinha da água.”<sup>122</sup> E concluiu que “nos primeiros tempos tivemos, na mata virgem, muita diversão, como também muitos casos sérios.”<sup>123</sup>

Segundo Bellani<sup>124</sup>, os “recursos” da mata, especialmente a madeira de lei, representaram as bases econômicas para a região oeste. Em torno do comércio desse produto instalou-se uma diversidade de empresas e uma multiplicidade de interesses. Havia um tripé básico de interesses na madeira: companhias colonizadoras; camponeses; e empresas madeireiras. É certo que nesse tripé a participação não era equitativa, havia níveis diferentes e desproporcionais de interesses. Às empresas madeireiras interessavam apenas as árvores adultas, com capacidade de produzir madeira beneficiada; às companhias colonizadoras interessavam o lucro com o comércio da terra e a madeira adulta, de melhor qualidade, a qual reservara para si antes de vender o lote de terra ao camponês; ao camponês importava a retirada de toda vegetação, incluindo árvores menores e arbustos, uma vez que seu sustento originava-se da agricultura, ou seja, ao camponês interessava a terra sem mata.<sup>125</sup> As diferentes práticas de exploração da mata provocaram diferentes impactos ao meio.

Nas pesquisas realizadas por Bellani<sup>126</sup> sobre as balsas<sup>127</sup> do rio Uruguai, ficou demonstrado que entre 1930 e 1950 o comércio da

---

<sup>122</sup> GISI, op.cit., p. 192.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> BELLANI, Eli Maria. **Madeira, balsas e balseiros no Rio Uruguai: o processo de colonização do velho município de Chapecó (1917/1950)**. 1991. 307 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, Florianópolis, 1991.

<sup>125</sup> Sobre esse tema têm importante contribuição os estudos desenvolvidos por WERLANG, op.cit.; e por SANTOS, S. Coelho dos. **Nova História de Santa Catarina**. 5. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2004.

<sup>126</sup> BELLANI, op.cit. 1991.

<sup>127</sup> “Balsas, aglomerado de troncos, toros ou tábuas de madeira, reunidos à feição de jangada, que desce o rio e, chegando ao destino, é desmanchado, sendo a madeira vendida (FERREIRA apud BELLANI, op.cit.). É uma quantidade de toras de madeira ao natural e de qualidade como o cedro, louro, pinheiro, canela e outros, que flutuam por si. É o meio de transporte fluvial que a gente fazia antigamente por falta de estradas e por falta de caminhões”. BELLANI, Eli Maria. **Balsas e balseiros no rio Uruguai (1930-1950)**. **Cadernos do Ceom**, Chapecó, ano 19, n.23, p. 73-94, 2006. p. 79.

madeira gerou a base econômica de grupos empresariais no oeste catarinense. Segundo essa pesquisadora, a partir de 1950 essa atividade foi extinta, porém, “marcou profundamente as gerações dos colonizadores oestinos, contribuindo para o crescimento e desenvolvimento da região (...) o transporte da madeira em balsas passou a ser oportunidade de lucros para a população.”<sup>128</sup> A autora não cita qual população auferiu os lucros, porém menciona que pelo menos 107 firmas se instalaram no período de seu estudo (1930-1950), responsáveis pelo comércio com os países do Prata.<sup>129</sup>

Informação importante sobre uma das formas como se obtinha lucro com as balsas nos oferece Wenceslao Breves ao relatar sobre os primeiros anos da existência de Chapecó e seus “líderes”:

Fidêncio Mello, tendo adquirido em um ano de grande seca numerosas balsas de cedro por um preço ínfimo, teve sorte, pouco depois, de ver o rio Uruguai dar grande enchente. Desceu a madeira, ganhou muito dinheiro e, na volta, comprou dos Bancos do Rio Grande do Sul, a dívida hipotecária de Antonio Simões Cavalheiro, que morrera sem herdeiros diretos.<sup>130</sup>

Em fevereiro de 1948 o oeste catarinense recebeu Zadar Perfeito da Silva, num misto de “missão oficial” e estudos. Sua visita resultou na publicação de uma obra em 1950, externando suas impressões sobre a região e o povo oestino. Preocupou-se em desconstruir a imagem que circulava no litoral catarinense, especialmente na capital, de um oeste violento, o *far-west*. Afirmou ele: “encontrei um povo operoso, progressista e sobretudo hospitaleiro.”<sup>131</sup> Interessa aqui nos ater aos seus apontamentos sobre a exploração da madeira na região:

---

<sup>128</sup> BELLANI, op.cit., 2006.

<sup>129</sup> As firmas importadoras de madeira localizavam-se na Argentina, nas cidades de Buenos Aires (uma firma), Federacion (uma firma) e Concórdia (duas firmas); no Uruguai, na cidade de Montevidéu (três firmas). BELLANI, op.cit., 2006. p. 92.

<sup>130</sup> BREVES, W. de S. O Chapecó que eu conheci. **Revista do IHGSC**, nº 6, p. 7-37, 1985. p.12.

<sup>131</sup> SILVA, Zadar Perfeito da. **Oeste Catarinense**. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1950. p.7.

Ainda há imensas reservas de madeira de lei e pinho em todo oeste catarinense. Entretanto, muitas serrarias fizeram de suas reservas terra devastada. Existem lá diversas quantidades de madeira de lei, como embúia, cedro, canela, peroba, etc. O pinho é madeira preponderante, cuja qualidade goza de boa reputação no mundo inteiro. Não há um só município no oeste catarinense sem as suas serrarias e importantes firmas exportadoras de madeira beneficiada.<sup>132</sup>

Segundo Silva, a madeira continuou sendo explorada mesmo após o término da exportação via balsas. A abertura de estradas e o transporte por caminhões possibilitaram que houvesse serrarias em cada município.

Ao dividir as terras em lotes coloniais, as empresas colonizadoras reservavam a madeira de qualidade comercial para sua exploração. Alceu Werlang pesquisou a prática adotada pela Companhia Territorial Sul Brasil, criada em 1925, em Porto Alegre. Essa empresa colonizadora adquiriu extensas áreas de terra no oeste catarinense com a finalidade de colonização e extração de madeira. Enfatiza Werlang<sup>133</sup> que “a extração da madeira não cessou até a tirada da última árvore. O pinheiro, distante do Rio Uruguai foi tirado num segundo momento.”

A exploração intensiva da madeira na TI Xapecó iniciou com a diminuição da oferta desse produto no entorno. A exploração foi impulsionada pelo Estado, através do SPI, conforme veremos no capítulo dois desta tese.

### 1.3.1 Colonos de origem e o avanço sobre as terras indígenas

As colônias<sup>134</sup> para assentamento de camponeses imigrantes não chegaram ao oeste catarinense antes de segunda década do século XX.

---

<sup>132</sup> SILVA, op.cit., 1950. p.7.

<sup>133</sup> WERLANG, op.cit., p. 142.

<sup>134</sup> Utilizaremos nesta tese a definição de colônia empregada por SEYFERTH (apud RENK, op.cit., 2006. p. 10): “tomando no seu sentido particular é a base da existência do camponês na área: Inclua a propriedade com tudo o que ela contém (casa, estábulo, pastagem, tocas etc.). É, pois, a unidade básica dentro do sistema econômico em questão. No seu sentido mais geral, a colônia era o conjunto de pequenas propriedades que formam a área de colonização”.

A indefinição dos limites com a Argentina – resolvido em 1895<sup>135</sup> – e a questão das terras com o Paraná, resolvido em 1916, permitiu um processo tardio de ocupação do espaço por uma prática de campesinato, se compararmos ao leste catarinense.<sup>136</sup> Até o início do século XX a ocupação pelo não indígena, para criação de gado, ficava restrita às áreas de campos, ao passo que nas áreas de floresta, a exploração limitava-se à extração de erva-mate e pequenas atividades de subsistência.

A oligarquia campeira nunca se preocupou em colonizar as áreas que não fossem de campos, justamente em função das dificuldades que teriam que enfrentar. A ocupação foi se desenvolvendo em forma de arquipélago, com imensos vazios demográficos, ficando a cidade ou vila apenas como um apêndice dos campos de criação.<sup>137</sup>

Na região do meio oeste a extração de madeira ocorreu de maneira mais intensa com a abertura da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande.<sup>138</sup>

A partir de 1916, quando a questão de limites entre PR e SC é definitivamente resolvida (...) uma nova frente pioneira atinge a região. Trata-se agora de uma frente agrícola (...). É fato que os componentes das frentes pastoris e extrativa sempre praticavam alguma agricultura. Essa, entretanto, não passava de pequenas roças, necessárias à alimentação diária, sem maior sentido econômico. Agora o que vamos presenciar

---

<sup>135</sup> Sobre a questão de limites com a Argentina, que envolvia as terras a oeste dos rios Chapecó e Chopin, foram disputadas com a Argentina, sendo acertado o limite para os atuais rios Peperi Guasu e Santo Antonio em 1895. POLI, op.cit., p. 157. D'ANGELIS, op.cit., 2006, p.304.

<sup>136</sup> A primeira colônia alemã se instalou em São Pedro de Alcântara em 1839, seguida por outras como Colônia Saf em 1841, Colônia Piedade em 1847, Colônia Belga em 1844, Colônia Santa Isabel em 1847, Colônia Blumenau em 1850. PIAZZA, Walter F. **A colonização de Santa Catarina**. 3. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1994. passim.

<sup>137</sup> WACHO-WICZ, 1985 apud POLI, op.cit., p.153-154.

<sup>138</sup> Sobre a estrada de ferro e os conflitos sociais, ver Machado (2004), Tomazi (2010), Santos (1995) e Vasconcellos (1998).

é a fixação contínua de agricultores nos vales do planalto.<sup>139</sup>

Em 1916 teve início o processo de concessão de terras públicas, terras indígenas e terras de caboclos para as empresas colonizadoras. A empresa Luce, Rosa e Cia. adquiriu terras particulares e recebeu terras do estado de Santa Catarina em 1921, num total de 38 mil hectares de terras contínuas.<sup>140</sup> A firma Bertaso e Maia iniciou as negociações para aquisição das terras na Campinha do Gregório em 1918. O negócio foi realizado em 1921, e 15 mil alqueires ou 36 mil hectares são adquiridos. “Em 12 de março de 1921, a firma Bertaso e Maia fez um contrato com o governo do estado para construção da estrada de rodagem de Passo dos Índios a Goio-En, uma extensão de mais ou menos 30 quilômetros.”<sup>141</sup> O pagamento foi em “terras devolutas”, cinco réis o hectare ao passo que, como pagamento pela estrada, recebe oito mil réis o metro corrente. No entanto, Wenceslao Breves, membro da Comissão Técnica Discriminadora de Terras de Santa Catarina, (extinta a comissão, foi nomeado Agente de Terras do 8º Distrito de Chapecó e Cruzeiro) responsável pela mediação das “terras concedidas à empresa Colonizadora Bertaso, Maia e Cia”,<sup>142</sup> contradiz a informação de Pasquali Hirsch, e não menciona pagamento pela terra, informa apenas que o governador Hercílio Luz tinha “grande interesse no sucesso do seu empreendimento [Passos Maia, sócio de Bertaso]. Tanto é verdade, que faço questão de nomeá-lo Delegado Especial do Município. E estou pronto a outorgar-lhe lá uma concessão de terras devolutas para colonização.”<sup>143</sup>

Em 1925, foi criada em Porto Alegre a Companhia Territorial Sul Brasil, tendo como maior acionista o Banco Meridional (Banco Nacional do Comércio, à época) que adquiriu áreas da Empresa Oeste Catarinense num total de aproximadamente 250 mil ha com fins de

<sup>139</sup> SANTOS, Silvio Coelho dos. **A integração do índio na Sociedade Regional**. A fundação dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1970. p.27.

<sup>140</sup> CIMI REGIONAL SUL. **Toldo Chimbanguê**: História e Luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: 1984. p. 59.

<sup>141</sup> PASQUALI HIRSCH, Maria Adelaide. **Ernesto Bertaso**: de Verona a Chapecó. Chapecó: Argos, 2005. p. 58

<sup>142</sup> BREVES, op.cit., p. 7.

<sup>143</sup> Ibid., p.16. Informa ainda Breves que Passos Maia “tinha tendência para caudilho no sentido pejorativo que se dá a esse termo.”

colonização e extração de madeira para a Argentina via rio Uruguai.<sup>144</sup> Foram pelo menos 23 empresas colonizadoras que se apropriaram das terras do oeste catarinense e revenderam-nas a colonos de origem, conforme figura 6.

A extensão dos lotes coloniais variava de 25 ha em área de mata e 50 ha em área de campo (no Império, a média ficava entre 40 a 70 ha<sup>145</sup>).

A presença de “intrusos” era relativamente grande, tanto que no livro escrito pela neta de Ernesto Bertaso, dono da colonizadora homônima, publicado para enaltecer os feitos do “empreendedor”, está registrado que, ao adquirir as terras no oeste, a empresa comprometeu-se a “respeitar a liquidar os contratos feitos pelo senhor Geniplo Pacheco com os intrusos daquela fazenda.”<sup>146</sup> Os contratos a que se refere eram de arrendamento de terras. Tão logo vencia o prazo estipulado no contrato, os “intrusos” eram despejados, sem a oportunidade de terem suas terras de posse e terras comunais respeitadas.

A população local não concordava com as concessões e negócios das terras das quais foram expulsos. Assim que Bertaso efetuou a compra da fazenda dos herdeiros da Baronesa da Limeira, no local denominado Passo dos Fortes, em Chapecó, houve tentativas de impedir que se apossasse da mesma:

Fidêncio Mello e João Pequeno, quiseram (sic) impedir a sua entrada na fazenda, sob pretexto de que ela pertencia a seus moradores e que ali não havia terras a colonizar. De fato, Fidêncio Mello e João Pequeno mandaram logo avisar aos moradores que haviam chegado uns ‘gringos’ para expulsá-los da fazenda.<sup>147</sup>

Breves observa que havia “aversão à colonização” por parte da população local. Responsável pela concessão de terras devolutas, seu poder de decidir sobre direitos era grande: “Deus sabe a luta insana que tínhamos para explicar a eles que o Governo não podia dar terras, que a

<sup>144</sup> RENK, op. cit., 2000, p. 94.

<sup>145</sup> RENK, op.cit., 2006, p. 67. Segundo essa autora, havia um Regulamento Estadual de 1900 padronizando as glebas a fim de impedir a concentração de terras, a duplicidade em concessões e a transferência antes da quitação do débito.

<sup>146</sup> PASQUALI HIRSCH, op.cit., p. 55.

<sup>147</sup> BREVES, op.cit., p. 15.

lei não permitia isso.”<sup>148</sup> (grifo no original). A grilagem de terras era prática comum na região, os títulos eram de legalidade duvidosa.<sup>149</sup> “Havia uma grande fazenda de propriedade de dois italianos do Rio Grande. Eles haviam comprado não sei de quem, um registro do vigário de 1854 (...) havia na fazenda cerca de duzentos intrusos.”<sup>150</sup> (grifo no original).

Arlene Renk pesquisou a região de Ponte Serrada e Vargeão “colonizada” pela firma Ângelo de Carli, Irmão Cia, e informa que essa firma recebeu a titulação das terras do estado de Santa Catarina em 1924, “no entanto, não era contemplada nesse projeto a população brasileira, posseira.”<sup>151</sup> Os “intrusos” que insistiam em permanecer nas colônias eram “assustados” pelos colonos italianos com ameaça de fim de mundo e da vinda do diabo soltando corvos com tochas de fogo amarradas nas pernas e fazendo barulhos com megafone e lonas.<sup>152</sup>

Breves relata que na década de “1920 a população de Chapecó era praticamente cem por cento constituída por brasileiros da velha estirpe.”<sup>153</sup> Velha estirpe, para Breves, eram pessoas formadas pela mistura de brancos com indígenas. Segundo ele, “também em seus métodos de trabalho, em seus defeitos e qualidades se percebia a velha ascendência indígena.”<sup>154</sup> Sobre a agricultura praticada pelos caboclos informa que: “O sistema de trabalho destes caboclos era o mais absurdo e atrasado. Basta dizer que os agricultores não conheciam o uso dessa antiquíssima ferramenta agrícola chamada enxada. Faziam suas roças apenas com foice, machado e (...) fogo.”<sup>155</sup> Curioso é que Breves atribui aos caboclos a responsabilidade pelo desmatamento que ocorria na região: “Por isso eram grandes devastadores de matas. Gostavam sobretudo de derrubar matas virgens e capoeirões, porque a madeira derrubada dava bom facho para o fogo.”<sup>156</sup>

---

<sup>148</sup> BREVES, op.cit., p. 25.

<sup>149</sup> Além de Breves (op.cit.) também descrevem contextos de grilagem de terras: Renk (2006); Marcon, (2003), Poli (2006).

<sup>150</sup> BREVES, op.cit., p. 26.

<sup>151</sup> RENK, op.cit., 2006, p. 55.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> BREVES, p.18.

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ibid., p. 20.

<sup>156</sup> Ibid.

Essa população foi confundida, algumas vezes, com o indígena. No entanto, a maioria dos indígenas permaneceu nas terras reservadas e nos Toldos.<sup>157</sup>

A população brasileira encontrava-se localizada na área, no sistema de posse, a partir de meados do século passado, levando um modo de vida tradicional, com agricultura em pequena escala – nas **terras de plantar** – e criação de gado para o consumo – nas **terras de criar**. Voltava-se também para o extrativismo da erva-mate. Com o processo de colonização, a partir da década de 1930, será expropriada de sua terra, desestruturado seu modo de vida peculiar.<sup>158</sup>

A nova forma de presença na região, pela propriedade da terra, ignora a legitimidade da presença (no caso também pela lei 601/1850) e torna o indígena e o caboclo os intrusos – intrusos em suas próprias terras. Como destacou Renk, a ocupação foi vista como infração: intrusamento.<sup>159</sup>

Os caboclos e indígenas eram problema às colonizadoras, porque eles não foram incorporados por esse padrão de propriedades particulares, padrão de terra como negócio,<sup>160</sup> eles não se enquadravam no perfil do proprietário que as empresas colonizadoras e o estado de Santa Catarina desejavam para o oeste tampouco para contribuir com a “vocação agrícola” do Brasil.<sup>161</sup> Não havia terras disponíveis para o perfil de agricultura praticado por “essa gente”, tanto que terminado o

---

<sup>157</sup> “Denomina o utilizada, entre 1853 e 1870, para aldeia ou assentamento de índios que, geralmente, não estavam sob influência da Igreja Católica e/ou da administra o pública provincial.  ndios de alguns Toldos mantinham contatos esporádicos com indivíduos dos aldeamentos, povoa es e fazendas do Paraná para aquisi o de utensílios e tecidos”. ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Catálogo...**, op.cit. 2007, p. 27.

<sup>158</sup> RENK, Arlene. A coloniza o do oeste catarinense: a representa o dos brasileiros. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, n.23, p. 37-71, 2006a. p.37. Sobre a cultura cabocla ver: CEOM. **Inventário da cultura imaterial cabocla no oeste de Santa Catarina**. Ceom – Argos: Chapecó, 2010.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>160</sup> Poli informa que “a maioria dos donos das terras não detinham condi es para promover a demarca o, porque o custo era imputado a quem a solicitasse.” POLI, op.cit., p.161.

<sup>161</sup> RENK, op.cit., 2006, p. 55.

conflito do “contestado” em 1916, a população cabocla sobrevivente não encontra espaço e é oficialmente impedida de comprar terras. A “Inspetoria Federal de Povoamento do solo, órgão ligado ao Ministério de Agricultura, informou que não havia terras disponíveis, sendo que as colônias existentes estavam organizadas para a recepção de imigrantes europeus.”<sup>162</sup> O indígena nem mesmo era gente para esse novo pensamento que se faz presente no oeste. Pinheiro Machado concorda que a “população colonizadora não reconhecia o indígena como gente (...) [depoimento de um morador] ‘quando meu pai chegou, a região não tinha nada, não morava ninguém, só tinha mato, onça e bugre’.”<sup>163</sup> Era uma população considerada “desqualificada”, como forma de justificar o não reconhecimento de sua posse. São considerados foragidos da justiça do Rio Grande do Sul: “quase todos provindos do Rio Grande, ao que era voz corrente, foragidos da justiça daquele Estado, onde eram pronunciados”.<sup>164</sup> Marcon informa que “eram denominados foragidos da justiça ou perseguidos políticos, que tomaram parte na guerra Farrroupilha, na Federalista e no movimento de 1923, no Rio Grande do Sul.”<sup>165</sup>

Na escritura de compra e venda das terras adquiridas pela empresa Luce Rosa, (que incidia nas terras dos Kaingang do Toldo Chimbanguê e Toldo Pinhal) dos herdeiros de Baronesa da Limeira, consta uma cláusula mencionando a presença de “intrusos”. Ao medir as terras em 1939, o agrimensor registrou a presença de 100 famílias brasileiras – de intrusos.<sup>166</sup>

---

<sup>162</sup> MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p.335.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>164</sup> BREVES, *op.cit.*, p. 26.

<sup>165</sup> MARCON, *op.cit.*, 2003, p. 65. Sobre esse tema ver também: Renk (2006); Poli (2006).

<sup>166</sup> LANGE A. M. C. R.; BLOEMER, N; NACKE, A. **Relatório de viagem ao Toldo Chimbanguê**. Brasília: 1984. Funai, processo 975/83, fl. 554.

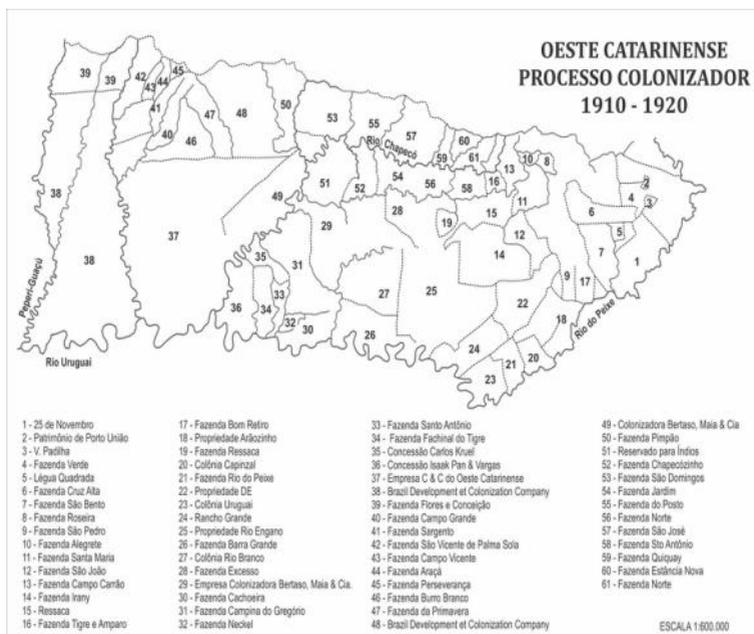


Figura 6. Fazendas e empresas colonizadoras dividem o oeste catarinense. Pouco restou aos indígenas (lote 51).

Fonte: PIAZZA, W.F. **A colonização de Santa Catarina**. 3. Ed. Florianópolis: Lunardelli, 1994. p. 257. (Adaptado por Carina Santos de Almeida).

No período representado no mapa (figura 6), 1910 a 1920, as terras eram de propriedade de fazendeiros, terras públicas, empresas colonizadoras e pequena gleba aos indígenas. Notemos que já estava em curso a aquisição das terras pelas empresas colonizadoras predominantemente na região da floresta estacional decidual, local que foram assentados colonos de origem. Notemos que na TI Xaçecó, representada na figura 6, o lote 51 encontrava-se justamente no limite entre a floresta ombrófila mista com a floresta estacional decidual (figura 11).

D'Angelis observa que os Campos de Palmas abrangiam uma maior extensão no atual oeste catarinense. Do atual Paraná incluía os municípios de Palmas e Clevelândia, enquanto que de Santa Catarina incluía toda a extensão, desde São Lourenço do Oeste até a região de

Videira e Caçador. A Freguesia/Paróquia de Palmas criada em 1855 se estendia até o rio Uruguai, divisa com o atual estado do Rio Grande do Sul.<sup>167</sup>

Até 1916, a economia regional estava baseada na erva-mate e na pecuária, atividades que não geravam pressão direta sobre as terras ocupadas pelos indígenas e sobre os recursos naturais utilizados para sua sustentabilidade. É a partir desse período, com a eliminação da mata, que ocorreu não só a eliminação de riquíssimas fontes de proteína animal – já que diversas espécies de aves e mamíferos desapareceram da região –, e de proteína vegetal – como o pinhão, semente da araucária e de outras variedades de frutos –, mas também o confinamento da população indígena na periferia, em terrenos de relevo com declividade acentuada, que se caracteriza por ser regiões menos próprias para a agricultura.

Com o comércio de madeiras e a penetração de colonos, mudou a configuração do poder econômico regional. Os “empresários de origem” investem no negócio de madeira, terras e agricultura e conquistam parcela significativa do poder político local. Alguns donos de fazenda se associam aos novos empresários, tanto no plano econômico como na perspectiva política, trazendo consequências na nova sede política administrativa do município de Chapecó.<sup>168</sup> Foi o resultado dessa configuração de relações que articula e sustenta a mobilização de camponeses contra a devolução das terras aos indígenas e contra seus apoiadores, no caso a Igreja diocesana.

À medida que a agricultura praticada pelos camponeses de origem avançava, as famílias se multiplicavam:

O desmatamento tomava conta de áreas cada vez maiores; mesmo nos locais mais íngremes e inacessíveis, a destruição já era iminente. A pressão demográfica da segunda geração de migrantes, frutos incontestáveis da atmosfera religiosa, acelerava e impulsionava a ocupação de mais espaços.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> D'ANGELIS, Wilmar R. Para uma história dos índios do oeste catarinense. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 19. n.23, 2006. p. 283.

<sup>168</sup> Sobre a nova configuração política e a sede administrativa da cidade de Chapecó, ver PASQUALI HIRSCH, op.cit.

<sup>169</sup> EIDT, op.cit., p. 189.

A mudança gestada por esse novo padrão de ocupação com os colonos de origem representou uma aceleração. Renk observa que, para a população local, ficaram apenas duas opções: “adaptar-se ou ficar excluída.”<sup>170</sup>

Para Renk, a falta de espaços e a destruição do meio ambiente geraram a crise na reprodução social camponesa. Afirma ele que um dos fatores apontados para o surgimento da crise foi o “esgotamento dos recursos naturais.”<sup>171</sup>

Os últimos 90 anos da relação do indígena com o não indígena no oeste catarinense devem ser tomados como um conflito “entre sistemas” que se projetou com um modelo de colonização e que somente foi possível através das colonizadoras e da limpeza étnica, ou seja, com a ação forte do Estado brasileiro. Como afirma Renk:

No projeto dominante havia um modelo de colonizador: o descendente de europeu, na pequena propriedade e no trabalho familiar. Esse modelo sempre foi contestado pelo nativo, numa cultura de solo relativamente itinerante, sem a preocupação com economizar, poupar e investir.<sup>172</sup>

Enquanto havia espaço com mata, o indígena resistiu a seu modo. Na TI Xaçecó as terras foram sendo ocupadas a partir de meados de 1930, e nas demais terras do Toldo Chimbanguê, Pinhal, a penetração foi sendo gradativa a partir da década de 1930 até não restar mais terras.

#### **1.4 Aldeamentos indígenas: conquista pelos militares, catequese pelos padres e civilização pela indústria**

No século XIX, a construção do Estado

---

<sup>170</sup> RENK, op.cit., 2006a, p. 40.

<sup>171</sup> RENK, op.cit., 2000, p. 162.

<sup>172</sup> RENK, op.cit., 2006, p. 116.

nacional foi levada adiante pela eficácia da persuasão ou pela força da guerra.<sup>173</sup>

A penetração não indígena no território Kaingang ocorreu de maneira intensiva na segunda metade do século XVIII nos campos de Guarapuava. Porém, antes de adentrarmos na resistência indígena, é necessário compreender Guarapuava no contexto Kaingang. O que representou sua conquista e em que medida essa região está relacionada ao oeste catarinense, foco de nossa pesquisa. Assim, tomamos a memória do padre Chagas Lima, que faz uma etimologia do nome Guarapuava e em seguida descreve sua abrangência geográfica:

De cujo acontecimento resultou ficar o campo com aquelle nome, o qual depois se deu ao vasto terreno desde o rio Ytatu (em cujas margens esteve a antiga e demolida Villa Rica) até as cabeceiras do Uruguai, e desde a serra dos Agudos até o rio Paraná (...) todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos compreendidos nos limites dessa Capitania [São Paulo].<sup>174</sup>

Explica que os campos propriamente ditos têm somente 20 léguas de comprimento e 12 a 14 léguas de largura.

Pela descrição de padre Chagas, Guarapuava estendia-se para além do espaço geográfico ao que é o município homônimo, tampouco se limitava ao que hoje é o estado do Paraná. Avançava até a divisa com a Província de São Pedro, incorporando todo o este e partes do planalto catarinense.

Essa região, nos século XVIII e início do XIX, era habitada quase que exclusivamente pela população indígena Kaingang. Dizemos quase que exclusivamente porque havia a população Xokleng que habitava as cabeceiras do rio Uruguai e do rio Iguaçu. No outro extremo, a noroeste, viviam os Xetá além da presença Guarani que

---

<sup>173</sup> MOTA, L.T. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades no estado nacional. *Diálogos*, Maringá, v.2, p.149-175, 1998.

<sup>174</sup> CHAGAS LIMA, Pe. Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. *Revista Trimestral de Historia e Geografia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo IV, n. 13, 1842. p. 43.

ocupava as várzeas.<sup>175</sup> A presença indígena foi considerada pelo príncipe regente como região “infestados pelos Índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários (...) [as terras estão] despovoando, umas por terem os Índios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas.”<sup>176</sup>

A chegada da Corte portuguesa ao Brasil em março de 1808 alterou radicalmente a perspectiva de relação com o indígena chamado “Tapuia”. Diferentemente do Tupi, já cantado, contado, representado e projetado na arte, literatura e música, o Tapuia rejeita a penetração violenta do não indígena em seu território. Ocorre que o território ocupado por esses indígenas, entre eles os atuais Kaingang e Xokleng, eram espaços estratégicos do ponto de vista da geopolítica com as pretensões espanholas ao sul e, do ponto de vista econômico, tanto no transporte de animais vacum e cavalariço do sul ao sudeste:

De maneira tal que em todo o terreno que fica ao Oeste da estrada real, desde a Villa da Faxina até a Villa das Lages, a maior parte das fazendas, que estão na dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Índios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas, e que até a mesma estrada chega a não ser vadeavel, senão para viajores que vão reunidos em grande numero e bem armados.<sup>177</sup>

Sobre a ocupação do espaço:

À proporção que fordes libertando não só as estradas da Coritiba, mas os campos de Guarapuava, possais alli dar sesmarias proporcionaes ás forças e cabedades dos que assim as quizerem tomar com o simples onus de as

<sup>175</sup> SANTOS, S. C. **Os índios Xokleng**: memória Visual. Itajaí e Florianópolis: Ed. da Univali e Ed. da UFSC, 1997.

<sup>176</sup> BRASIL. Leis. **Colecção das Leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_19/CartaRegia\\_0511.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm)>. Acesso em: maio 2011.

<sup>177</sup> BRASIL. Leis. **Colecção das Leis do Brazil de 1808...**, op.cit.

reduzir a cultura(...) e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinitos rios, são susceptíveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhos e de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas.<sup>178</sup>

Os potenciais minerais que porventura existiriam, “(...) além de que se acham no mesmo territorio terras nitrogeneas e muitas minas de metaes preciosos e de outros não menos interessantes.”<sup>179</sup>

Ao “suspender os efeitos de humanidade”, Dom João não acreditava mais na catequese e conversão como forma de “domesticar” os indígenas. Para os Botocudos a prática da catequização não fazia efeito como fizera em tempos anteriores para os Guarani. Portanto, continuar com essa prática seria inútil, na perspectiva de D. João VI.

O território Kaingang passou a fazer parte das estratégias da metrópole e conseqüentemente da colônia já no século XVIII. Entre os anos de 1768 e 1774 o tenente-coronel Afonso Botelho comandou 11 expedições aos campos de Palmas e Guarapuava na tentativa de conquistar o território Kaingang.

Foram sete anos de expedições dos rios Iguçu, Ivaí, além dos campos e das florestas de suas adjacências. Ao todo foram enviadas onze expedições militares para a região, marcadas por encontros aparentemente pacíficos, seguidos de choques e escaramuças, até que finalmente, em 1774, Botelho retirou-se da região sem conseguir seu objetivo: conquistar os campos de Guarapuava.<sup>180</sup>

As expedições não conseguiram o objetivo de conquistar os campos de Guarapuava, todavia, elas foram importantes para o interesse colonial de conhecer a região, seu relevo e hidrografia, conforme

---

<sup>178</sup> BRASIL. Leis. Coleção das Leis do Brazil de 1808..., op.cit.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> MOTA, Lúcio Tadeu; NOVAK, Éder da Silva. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí-PR: História e relações interculturais.** Maringá: Eduem, 2008. p.49.

podemos observar na figura 7, e especialmente para conhecer o indígena que nela habitava.

Posteriormente, no início do século XIX um conjunto de interesses possibilitou a ocupação definitiva nos campos de Guarapuava/*Koran-bang-rê* e Palmas/*Krei-bang-rê* e florestas nas adjacências.<sup>181</sup> A conquista dos referidos campos era estratégica do ponto de vista militar, em função da indefinição das fronteiras com a Argentina.<sup>182</sup> Do ponto de vista econômico, era a possibilidade de novas áreas para criação de gado, uma vez que os campos tinham pastagem natural sem necessidade de depender de mão de obra para derrubar a mata. O alto valor do imposto cobrado por Santa Catarina para as tropas de gado e muares provenientes da região das Missões, no Rio Grande do Sul, para o mercado de Sorocaba/SP, que passavam por Lages/SC, pressionava a busca de novos caminhos pelo oeste.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> MOTA e NOVAK, op.cit., p. 49.

<sup>182</sup> Havia diferentes interpretações para o nome dos rios que faziam o limite entre Brasil e Argentina. Para o Brasil, o limite eram os atuais rios Peperi-Guasú e Santo Antônio, já para a Argentina, o limite eram os atuais rios Chapecó e Jangada. O resultado, em favor do Brasil, foi decidido pelo árbitro Grover Cleveland, presidente dos Estados Unidos, em 1895.

<sup>183</sup> Sobre esse tema, ver CEOM (1989), Machado (2004), Santos (2004).

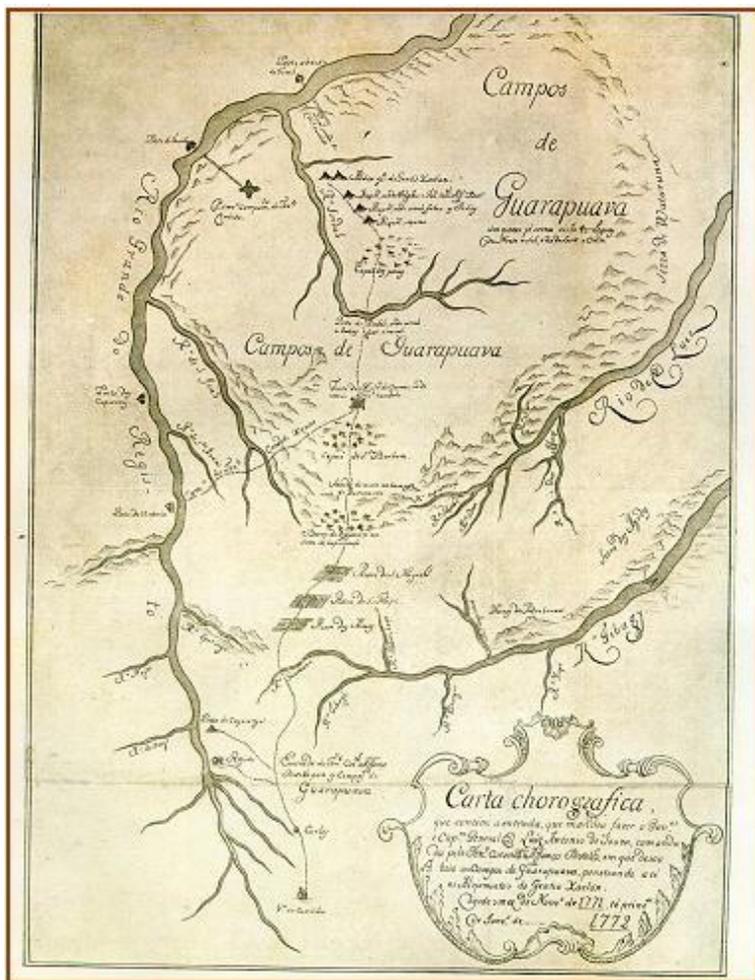


Figura 7. Carta chorográfica dos Campos de Guarapuava, 1772.

Fonte: Franco apud FREITAG, L. C. **Extremo-oeste paranaense: história territorial, região, identidade e (re) ocupação.** 2007. 209 f. Tese (Faculdade de História, Direito e Serviço Social) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2007. p. 29.

A vinda da Família Real portuguesa para o Brasil impulsionou a ocupação dos campos do sul. Logo que chegou ao país, Dom João VI publicou a Carta Régia declarando guerra aos indígenas, em 5 de

novembro de 1808. No ano seguinte, uma nova Carta Régia foi direcionada ao governador de São Paulo com instruções específicas sobre a ocupação dos campos de Guarapuava: “Carta Régia – 1º de Abril de 1809 – Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilizar os índios bárbaros que infestam aquelle território.”<sup>184</sup> A partir de 1810 os Kaingang vão sentir os maiores impactos quando as frentes de ocupação penetram intensa e violentamente nos campos de Guarapuava e, em 1839, nos campos de Palmas e destroem a resistência Kaingang do século anterior e do momento presente. “Em 1839, os fazendeiros de Guarapuava tinham conquistado os *Krei-bang-rê*/Campos de Palmas e ali tinham instalado 37 fazendas com mais de 30 mil cabeças de gado e fundaram a vila de Palmas.”<sup>185</sup>

O local reservado pelo Estado ao indígena conquistado era o “aldeamento”. Até a publicação do *Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios* (Decreto n. 426 - de 24 de julho de 1845), os Kaingang ficaram nas cercanias das vilas e fazenda, alguns agrupados em Palmas e outros em Atalaia e a grande maioria nas suas aldeias, nas bordas nos campos e nas matas.

Ao referir-se ao Decreto 426, Eunice Paiva e Carmem Junqueira observam que ele previa mais do que o aldeamento, era a “fixação das populações indígenas em determinados territórios (...) limitação da capacidade jurídica dos índios e conseqüente instituição da tutela governamental (...), paternalismo administrativo e burocratização da questão indígena.”<sup>186</sup>

O Regulamento das Missões orientava para a criação de aldeamentos. Depois de 12 anos da publicação do Decreto 426, o governo da Província do Paraná emitiu o “*Regulamento do funcionamento dos aldeamentos indígenas das províncias do Paraná e Mato Grosso*,”<sup>187</sup> em 25/04/1857. Com base nessa legislação, foram criadas oito “colônias” indígenas, sendo quatro no Paraná, conforme relatório do presidente da província de 1865. No referido relatório, o

---

<sup>184</sup> BRASIL. Leis. **Colecção das Leis do Brazil de 1809**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/Colecoes/Legislacao/Legimp-A3.pdf>. Acesso em: maio 2011.

<sup>185</sup> MOTA e NOVAK, op.cit., p. 63-64.

<sup>186</sup> Apud MOTA, op.cit., 1998, p 152.

<sup>187</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Catálogo Seletivo de Documentos Referentes aos Indígenas no Paraná Provincial 1853 – 1870**. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007.

presidente da província informava que em 25 de abril 1857 expediram-se as instruções de criação de quatro colônias indígenas nas confluências dos rios Jatahy, Tibagy, Pirapó e Paranapanema, mas realizadas efetivamente foram só a primeira e a terceira, com as invocações de São Pedro de Alcântara e de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó. Lúcio Mota descreve que o objetivo da criação dessas colônias era atender aos interesses da rota comercial de Barão de Antonina, que percorria o norte do Paraná e adentrava no atual Mato Grosso do Sul, e liberar os territórios Kaingang e Kaiowa, nos vales dos rios Tibagy, Paranapanema, Paraná, Samambaia e Ivinhema.<sup>188</sup>

O Regulamento das Missões definia também o funcionamento do aldeamento, conforme interpreta o presidente da província em seu relatório de 1865:

Segundo o regulamento de 1845 cada aldeã deve ter um director, com a graduação honorária de Tenente-Coronel, encarregado de promover a civilização e a instrução dos indigenas. É elle quem informa ácerca da qualidade e conveniência dos trabalhos, designa as terras, inspecciona as plantações, reparte as tarefas, vigia sobre a segurança e tranqüilidade da povoação; tem debaixo de suas ordens a força militar, na qual alista os índios que se acham em estado de prestar serviço desta natureza; exerce o mister de seu procurador e representa, finalmente, o director geral, á quem está subordinado, dando-lhe conta circunstanciada de tudo que se passa na aldêa.

O missionário é empregado sómente nas novamente creadas ou que se acham em logares remotos.

Em todas as provincias ha um director geral, á quem compete exclusivamente a administração da catechése, empregando meios lícitos, brandos e suaves para attrahir indigenas á sociedade.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> MOTA, Lúcio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná provincial**. Curitiba: Aos quatro ventos, 2000. p.4.

<sup>189</sup> FLEURY, Padua. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Conselheiro Padua Fleury na abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 21 de março de 1865. Curityba: Typ. Paranaense de Candido Martins Lopes, 1865. p. 59.

Os diretores tinham por primeiro e mais importante dever esforçarem-se para atrair às colônias os indígenas que vagavam pelas matas vizinhas, “empregando para esse fim sempre meios brandos e suasórios, fazendo-lhes apreciar as vantagens da vida social, oferecendo-lhes brindes, tratando-os com a maior indulgencia e caridade, e instruindo-os nos princípios religiosos e nas primeiras letras.”<sup>190</sup>

Na província do Paraná, os diretores eram fazendeiros. O primeiro diretor Manuel Ignácio do Carmo e Silva tinha fazenda nos campos gerais e, por isso, era acusado pelos fazendeiros locais de não desenvolver uma política repressiva contra os indígenas. Sendo assim, foi substituído pelo fazendeiro Francisco Ferreira da Rocha Loures, “muito mais afinado com os interesses de seus pares de Guarapuava e Palmas.”<sup>191</sup>

Passados vinte anos da edição do Decreto, os resultados esperados não eram atingidos, na avaliação do presidente da província:

Os resultados obtidos neste ramo da administração estão longe, muito longe dos sacrifícios extraordinários de prudência, de resignação e de dinheiro empregados por todos os governos. Quantas vezes por amor da civilização dos indígenas deixaram-se immolar famílias inteiras, que, confiadas na protecção da sociedade, cultivamos os campos visinhos ás mattas infestadas de hordas selvagens!<sup>192</sup>

O relatório apresentado pelo presidente da província em 15 de fevereiro de 1872 informava haver no Paraná quatro aldeamentos, a saber: São Jerônimo; São Pedro de Alcântara; Paranapanema e Palmas.<sup>193</sup> O relatório de 1874 menciona apenas três aldeamentos: S.

---

<sup>190</sup> FLEURY, op.cit., p. 59.

<sup>191</sup> MOTA, op.cit., 2000, p. 153.

<sup>192</sup> FLEURY, op.cit., p. 57.

<sup>193</sup> LISBOA, José de Oliveira. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Presidente Venancio José de Oliveira Lisboa na abertura da 10ª Legislatura Provincial em 15 de fevereiro de 1872. Curitiba: Typ. Paranaense de Candido Martins Lopes, 1872.

Pedro de Alcântara, S. Jerônimo e Paranapanema.<sup>194</sup> Ocorre que Palmas não constava como aldeamento oficial, apesar de ter sido citado já no relatório de 1855, mas não havia nada regular, não constava diretor nem missionário. Sobre Palmas, ainda em 1853, o presidente Zacaria de Góes e Vasconcelos sugere à assembleia provincial “promover cumulativamente com a assembléia e governo geraes, a catequese e civilização dos indígenas,”<sup>195</sup> e avisa que o aldeamento de Palmas é o único um tanto regular que continua a existir na província. No entanto, Mota observa que a colônia indígena de Palmas foi efetivamente criada em 30 de setembro de 1869. “Foi instalada nas mediações da vila pelo seu primeiro diretor Pedro Ribeiro de Sousa.”<sup>196</sup>

O aldeamento de São Thomaz de Papanduva foi criado no limite entre o Paraná e Santa Catarina às margens da “estrada da Matia, logar denominado Papanduva. O fim principal dessa criação é catechisar os índios Botucudos que habitam aquela zona, e evitar suas correrias sobre a Vila de Guaratuba e algumas povoações da província de Santa Catharina.”<sup>197</sup> No mesmo relatório há o registro de que foi nomeado o sertanista Joaquim Francisco Lopes encarregado da direção sob os regulamentos organizados em março de 1876. Sem obter sucesso em seu objetivo de atrair indígenas, foi extinto em 16 de dezembro de 1877. Segundo relatório do presidente da província, a catequese andava muito mal, o diretor queixava-se dos empregados e estes, por sua vez, denunciaram o diretor que permanecia na capital, não havendo no aldeamento um único índio. O fato é que os Xokleng não demonstravam interesse nas ofertas dos governos.<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> ABRANCHES, Frederico José Cardoso. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Presidente Frederico José Cardoso de Araujo Abranches abriu a 1.a sessão da 11.a legislatura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 15 de fevereiro de 1874. Curitiba, Typ. da Viuva Lopes, 1874.

<sup>195</sup> GÓES E VASCONCELLOS, Zacarias. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 15 de julho de 1854. Curitiba: Typ. Paranaense de Candido Martins Lopes, 1854.

<sup>196</sup> MOTA, op.cit., 2000, p. 157.

<sup>197</sup> LAMENHA LINS, Adolpho. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Presidente da província senhor doutor Adolpho Lamenha Lins apresentado á Assembleia Legislativa do Paraná no dia 15 de fevereiro de 1876. Curitiba: Typ. de C. Martins Lopes, 1876. p. 97.

<sup>198</sup> BENTO JUNIOR, Joaquim Bento D’Oliveira. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Apresentado pelo presidente da província Joaquim Bento D’Oliveira Bento Junior. Curitiba: Typ. de C. Martins Lopes, 1878. p.58.

**Tabela 2.** Aldeamentos indígenas no século XIX.

	<b>Nome do aldeamento</b>	<b>Ano da fundação</b>
<b>01</b>	São Jerônimo	1859
<b>02</b>	S. Pedro de Alcântara	1855
<b>03</b>	Paranapanema ou Santo Inácio	1862
<b>04</b>	Palmas	Desconhecido(1869?) <sup>199</sup>
<b>05</b>	São Thomaz do Papanduva	1875
<b>06</b>	Chagu, Minkriniarê ou Xongu	1858 <sup>200</sup>
<b>07</b>	Guarapuava, nos Koran-bang-rê	1810 <sup>201</sup>
<b>08</b>	Catanduvas	1891 <sup>202</sup>
<b>09</b>	Santa Tereza – rio Paranapanema	1857 – não executado
<b>10</b>	Nossa Senhora do Loreto do Pirapó	1855
<b>11</b>	Santa Isabel, rio Tibagi e rio Paranapanema	1857 – não executado

Fonte: Relatórios dos Presidentes da Província; MOTA, op.cit., 2000, p.42.

O aldeamento de São Pedro de Alcântara era ocupado por “600 índios – 270 Cayuás [Kaiowa] e 330 Coroados”, população relativa ao ano de 1865 – contava ainda com “60 pessoal e 43 africanos”. Os Kaiowa foram trazidos das margens direita do rio Paraná, atual Mato

<sup>199</sup> “Palmas é desconhecido apesar das diligências feitas para se conhecer ( ...) sobre Palmas, visto que não tendo elle a mesma organização dos outros, vivendo os índios de mistura com a população civilizada e sobre si, não pôde o diretor prestar informações exactas sobre esse aldeamento.” LISBOA, op.cit. p. 67. No relatório de 1855 o presidente da província, Zacarias de Góes, mencionava que no aldeamento de Palmas não tinha missionários. No entanto, MOTA (op.cit., 2000, p. 157.) informa que a criação desde aldeamento ocorreu em 30 de setembro de 1869.

<sup>200</sup> “Desde 14 de outubro de 1858 foi autorizada a criação d’este aldeamento, a qual acaba de ser realisada. Ao cidadão Joaquim Antono de Moraes Dutra, que nomeei para dirigi-o, dei as instrucções precisas, afim de quanto antes fundar a aldeã, preparando logo os meios indispensáveis ao abastecimento do logar”. CARDOSO, José Francisco. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Apresentado pelo seu presidente José Francisco Cardoso, no dia 1º de março de 1860 á Assembléa Legislativa da provincia do Paraná na abertura da 1.a sessão da 4.a legislatura pelo presidente, Curityba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1860. Segundo Lucio Mota (op.cit., 2000, p.42), esse aldeamento foi extinto em 1861.

<sup>201</sup> Ibid., p.42

<sup>202</sup> Ibid.

Grosso do Sul, em 1852, para o aldeamento Jatay,<sup>203</sup> com o objetivo de atender aos interesses comerciais do Barão de Antonina.<sup>204</sup>

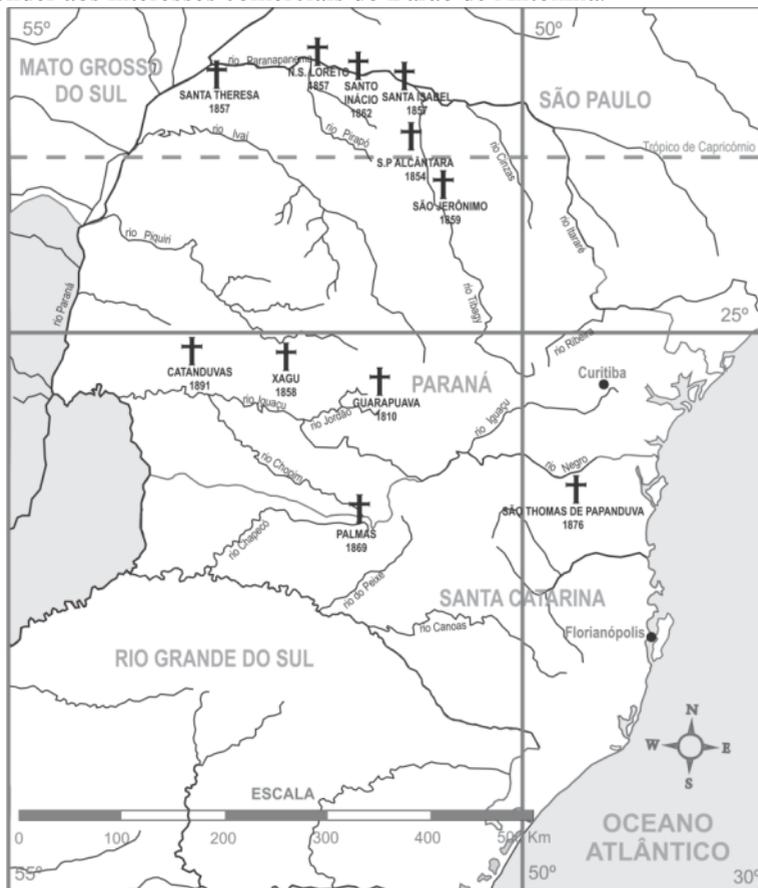


Figura 8. Aldeamentos indígenas na província do Paraná colonial.

Fonte: MOTA, op.cit., 2000, p. 42. Adaptado por Carina Santos de Almeida.

Em 1856 o vice-presidente informava que “existem hoje na província três aldeamentos de aborígenes mansos: o de Guarapuava, o de Palmas e o de Jatay.”<sup>205</sup>

<sup>203</sup> FLEURY, op.cit., p.58.

<sup>204</sup> Sobre esse a influência de Barão de Antonina, ver MOTA, op.cit., 2000, p. 8 e 9.

Em 1892, já no Brasil República, no governo do Paraná “continuava o pensamento de agrupar os índios em aldeamentos (...) prova disso, ainda em março de 1891, o Estado do Paraná procurou fundar o aldeamento de Catanduvas no extremo oeste do Paraná, entre Guarapuava (...) a Foz do Iguaçu.”<sup>206</sup>

Há registro de um aldeamento indígena em Chapecó. Em 1876, José Correa Bittencourt, diretor-geral dos índios da província, escreve ao presidente da província do Paraná, Adolpho Lamenha Lins, solicitando reembolso do gasto com ferragens e víveres fornecidos aos índios do Chapecó/PR quando esses estavam em Curitiba/PR.<sup>207</sup> Em outro documento o diretor-geral dos índios da província do Paraná, informa ao presidente, Adolpho Lamenha Lins que chegaram a Curitiba 32 índios vindos do aldeamento de Chapecó, aos quais foram dadas acomodações; solicita, então, autorização para fornecimento de alimentos (figura 9).<sup>208</sup>

Notemos que não há dados relativos à existência de aldeamento em Chapecó, inclusive o próprio relatório do presidente de província relativo ao ano de 1876, apresentado à assembleia provincial em 1877, informa haver na província apenas quatro aldeamentos, denominados São Pedro de Alcântara, São Jerônimo, Parapanema e S. Tomaz de Papanduva.<sup>209</sup> Pode ter havido uma força de expressão do diretor-geral, desejando referir-se apenas a uma aldeia. Há diversos registros de presença de indígenas em Chapecó, no entanto, o documento acima foi a única fonte que localizamos relativa à existência de um “aldeamento.” O local Chapecó referia-se à região do atual município de Xanxerê, onde

<sup>205</sup> ROHAN, Henrique de Beaurepaire. **Relatório do presidente da província do Paraná** apresentado à Assembleia Legislativa Provincial no dia 1.º de março de 1856, foi lida pelo vice-presidente em exercício, Henrique de Beaurepaire Rohan. Curitiba: Typ. Paranaense de C. Martins Lopes, 1856. p.53.

<sup>206</sup> MOTA e NOVAK, op.cit., p.137.

<sup>207</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento**. Microfilme: 1536.2. Nota: AP496.15.145. Curitiba: 31/08/1876.

<sup>208</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento**. Microfilme: 1522.4. Nota: AP482.1.192 Curitiba: 1876. “Tenho a honra de levar ao conhecimento de v. exma que chegarão hoje a esta capital vindos do aldeamento do Chapecó, 32 índios entre homens, mulheres e crianças, aos quais já dei a necessária acomodação. No mesmo tempo, peço a E. Exª autorização para fornecer-lhes o preciso alimento.”

<sup>209</sup> LAMENHA LINS, op.cit., p. 107.

em 2 de março de 1882 foi instalada a Colônia Militar do Chapecó,<sup>210</sup> e não o atual município de Chapecó, que recebe esse nome no século XX, com a definição da sede municipal em 1931.<sup>211</sup> Um terceiro aspecto que desejamos mencionar é a grafia do nome Xapecó, que aparece grafado com “CH” e não com “X”.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> O governo imperial baixou a Lei nº 729, de 9 de novembro de 1850 regulamentando as Colônias Militares que seriam criadas no Império do Brasil. Através do Decreto 2.502 de 16 de novembro de 1859, criava as colônias Militares de Chapecó e Chopin: “Hei por bem crear mais duas colonias militares na Provincia do Paraná, as quaes serão estabelecidas, huma nos Campos do Erê ao occidente dos rios Chapecó e Chopim, e outra nos Campos do Xagú ao occidente dos de Guarapuava, nos pontos que forem designados pelo Presidente da Provincia, e deverão reger-se pelas Instruccões que com este baixão, assignadas por João de Almeida Pereira Filho, do Meu Conselho, Ministro e Secretario de Estado dos Negocios do Imperio, que assim o tenha entendido e faça executar.” (BRASIL, apud, PIAZZA, Walter F. A colonização de Santa Catarina. 3. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1994. p. 216) Piazza observa que o objetivo das colônias era proteger a fronteira com a Argentina: “face à disputa das nossas fronteiras oeste com a República Argentina, para garantir a integridade do nosso território” (PIAZZA, op.cit., p. 216.). O antigo Artigo 2º do referido Decreto estabelecia que “essas colônias são destinadas à defesa da fronteira, à proteção dos habitantes dos campos de Palmas e Erê, Xagu e Guarapuava, contra a invasão dos índios, e a chamar os ditos Índios, com auxílio da catechese à civilização” (Ibid). Porém, a portaria de instalação foi criada apenas em 1880, tendo sido encarregado o Capitão José Bernardino Bormann responsável para fundar a Colônia Militar do Chapecó. PIAZZA, op.cit., p. 218.

<sup>211</sup> O município de Chapecó foi criado pela Lei 1.147, de 25 de agosto de 1917. Sua sede localizava-se no Passo Bormann conhecido como Passo do Carneiro, em 1919 foi transferida para Xanxerê, em 1923 volta a Passo Bormann, em 1929 retorna a Xanxerê e finalmente em 1931 é transferida para Passo dos Índios, atual centro de Chapecó. BELLANI, op.cit., 2006. p. 75.

<sup>212</sup> A grafia Xapecó (com “X” ou “CH”) foi tema de amplos debates na “Comissão Regional Territorial do Paiz,” que tinha como relator da divisão estadual o deputado estadual do Partido Social Democrata/PSD Cid Loures Ribas. “No parecer, o deputado Cid Loures Ribas constatou que a palavra Chapecó, por iniciar com “ch” não era de origem indígena, e, portanto, não poder ser de origem Kaingang (...) prevaleceu o CH”. MANFROI N. M. S. **A História dos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó (SC) nos artigos de Antonio Selistre de campos:** *Jornal A Voz de Chapecó* 1939/1952. 2008. Dissertação (mestrado em História Cultural), Programa de Pós-Graduação em História, CFH/UFSC, Florianópolis, 2008. Para os indígenas, a palavra Xapecó pronuncia-se *xá embtekó* (LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 555) ou *xá+én+mbitkó* (D’ANGELIS, op.cit., 2006. p. 309.) Concluímos que o debate em torno da grafia tem conotação ideológica uma vez que o nome da cidade grafado com CH seria menos identificado com os Kaingang. PIAZZA (op.cit., p.218) informa que José Bernardino Bormann, diretor da Colônia Militar do Chapecó, grafava Xapecó com “X”.

192

Alto. G. L.

R. G. T.

Tenho a honra de levar ao conhecimento de V. Ex.<sup>a</sup> que chegaram hoje à esta Capital, vindos do aldeamento do Chapecó, 32 índios, entre homens, mulheres e crianças; aos quais já dá a necessária assistência.

No mesmo tempo, peço a V. Ex.<sup>a</sup> autorização para fornecer-lhes o necessário alimento.

Com guarde a V. Ex.<sup>a</sup>

o Sr. Dr. Adolfo Caminhoa Lima  
 M. D. Fundante da Província



O Director Geral do Indio  
 José Carlos de Brito

Figura 9. Documento do diretor geral dos índios ao presidente da província à chegada de 32 indígenas do “aldeamento do Chapecó”. A data atribuída é de 1876.

Fonte. ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Documento. Microfilme: 1522.4.  
 Nota: AP482.1.192 Curitiba: 1876.

Os indígenas que viviam na Campina do Gregório (local onde hoje se encontra a cidade de Chapecó) nunca chegaram a conviver em aldeamento próprio. O chefe de polícia interino da província do Paraná, Joaquim José Teixeira, envia ofício ao presidente da província do Paraná, Joaquim de Almeida Faria Sobrinho, informando a posição do subdelegado de polícia do distrito de São Sebastião do Passo do Carneiro sobre conveniência de aldear os indígenas existentes na Campina do Gregório, pertencentes ao grupo do cacique major Venâncio.<sup>213</sup> O local Passo do Carneiro era a vila onde atualmente encontra-se Passo Bormann, distrito de Chapecó. O nome “Campina do Gregório” fazia referência ao cacique Gregório, sogro de José Raimundo Fortes, que teria estabelecido uma fazenda com 160 mil hectares em 1839 na atual cidade de Chapecó. Os indígenas a quem se refere o documento seriam ascendentes dos que hoje vivem nas proximidades de Chapecó.<sup>214</sup> Atualmente há três aldeias – Toldo Chimbanguê, Pinhal e Kondá (estes últimos tinham sua aldeia em Passo dos Índios) – e há reivindicações de outra terra localizada no distrito de Goio-En.<sup>215</sup>

Tendo os aldeamentos o objetivo de atrair os indígenas e “civilizá-los” pela fé católica e pelo trabalho, não havia necessidade de criar um aldeamento para indígenas aliados, ou já em contato amistoso com os não indígenas. Por esse motivo, concluímos que não foi concretizado os aldeamentos de Chapecó e Passo do Carneiro.

Sobre a região do atual oeste de Santa Catarina há outros registros sobre a presença indígena que não precisam com exatidão o local. O primeiro documento é atribuído ao presidente da província do Paraná, João José Pedrosa, destinado ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Manoel Buarque de Macedo, informando que os índios de Palmas foram a Curitiba para manifestar o desejo de ser aldeados; sugere que as comissões encarregadas da fundação das colônias militares de Chapecó/PR e do Erê/PR fiquem responsáveis por

---

<sup>213</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento**. Microfilme: 1941.2. Nota: AP812.13.130/131. Curitiba: 1887.

<sup>214</sup> FORTES, Adílio. **A proto-história do município de Chapecó**: oeste de Santa Catarina. Chapecó: Carthago Editorial, 1990.

<sup>215</sup> CIMI SUL Documento. **Quadro das terras indígenas do sul do Brasil**. Documento a XXXV Assembleia regional. Florianópolis, 2011.

atraí-los e aldeá-los.<sup>216</sup> Em 1883 havia um diretor civil no aldeamento de Palmas, João Carneiro Marcondes. Há no Arquivo Público um registro do referido diretor afirmando ser urgente a necessidade de aldear os índios de Palmas em um único ponto, e informa ainda que estão passando dificuldades, pois a verba de cinco contos de réis, que o governo teria concedido para o chefe da comissão militar do Chapecó para o aldeamento, nunca foi utilizada para isso. Solicita providências.<sup>217</sup> O que leva a crer que não se tratava apenas de indígenas que viviam no aldeamento de Palmas, mas na região de Palmas, sugerindo que deveria haver diversos Toldos pela região e que deveriam ser aldeados num único lugar.

A população indígena nos aldeamentos era minúscula se comparada às que permaneciam em suas aldeias nos campos e sertões.

Em 1855, o número de indígenas que “viviam como feras” eram mais de 10 mil, segundo o relatório do presidente da província. Evidentemente que todo dado sobre população vivendo fora de aldeamento deve ser tomado com cautela, tendo em vista as circunstâncias em que eles eram apresentados.<sup>218</sup> Vinte e três anos depois os dados indicam uma população de 3 a 4 mil “vagando nos sertões” e cerca de 800 a 900 nos aldeamentos.

Calcula-se em 03 a 04 mil índios os que vagueam nos sertões do Jatahy, Ivahy, Paranapanema, Tibagy, S. Jeronimo, Palmas e Guarapuava. Destes, 800 a 900 tem aparecido nos aldeamentos de S. Je, S. Pedro d'Al., e no do Paranapanema, em diversas épocas do anno.<sup>219</sup>

Os indígenas pouco interesse tinham nos aldeamentos. “Tanto é que em 1855, o cacique Virí com seu grupo realiza uma incursão nos Campos do Chagú, com ordens para submeter os índios daquele lugar

---

<sup>216</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento**. Condições de acesso: Original Nota: C283.221.253. Curitiba: 13/11/1880.

<sup>217</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento**. Condições de acesso: Microfilme: 1821.1. Nota: AP700.21.86/87. Palmas: 17/05/1883.

<sup>218</sup> ROHAN, op.cit., p. 49.

<sup>219</sup> LISBOA, op.cit., p. 66.

aos ditames de aldeamento projetado para essa região.<sup>220</sup> Considerando o desconhecimento dos sertões, o pouco interesse que eles despertavam no não indígena e a facilidade com que os Kaingang se locomoviam, não é exagero dizer que em fins do século XIX para cada indígena aldeado havia outros 10 fora dos aldeamentos, vivendo em aldeias “livres”, denominadas Toldos. Pelas evidências nos documentos, esses indígenas não estavam alheios aos acontecimentos da província, especialmente nas relações com fazendeiros, posseiros e governo.

Em 1884 o presidente capitão Tourinho ao visitar as colônias militares a sudoeste, registrou que em Palmas havia três assentamentos de indígenas: “(...) um próximo á Villa, outro no passo da Balsa, junto a margem esquerda do Chapecó, e o terceiro no lugar denominado “Formiga” a 3.5 legoas da colônia. Ignoro qual seja a população aproximada d’esses toldos (...).”<sup>221</sup>

Na região de Campo Erê, ou Kampo-rê, a noroeste da atual TI Xaçepó, no divisor de águas do rio Xupin e Xáembetko, na picada para Corrientes, “foram encontrados outros grupos Kaingang que habitavam a região” pelo ano de 1865.<sup>222</sup>

Nos campos que formam as cabeceiras do rio Irani também havia aldeia indígena, registrada por Pinto Bandeira, em 1840: “(...) tribo de selvagens, de que já falamos, comandada por Condá, a qual tantos receios causava, por estar até então estabelecida em uma campina chamada Iranin, a duas léguas do sertão.”<sup>223</sup>

As referências documentadas da existência dos Toldos limitam-se àqueles nas margens dos caminhos, o que leva a crer que havia muitos outros, que nunca foram mencionados pela historiografia, mas que ficaram registrados na memória oral indígena.<sup>224</sup>

---

<sup>220</sup> DURAT, Cristiano Augusto. Francisco Luiz Tigre Gacon, Índio: um personagem na vila de Guarapuava (Século XIX). In: IV ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 2009, Curitiba. *Anais...* Curitiba, 2009. s/p.

<sup>221</sup> PARANÁ. Governador. 1884 a Apud MOTA, op.cit., 2000, p. 161.

<sup>222</sup> MOTA, op.cit., 2000, p. 160.

<sup>223</sup> BANDEIRA, Joaquim José Pinto. Notícias da descoberta dos campos de Palmas apud CIMI REGIONAL SUL. **Toldo Chimbangue**: op.cit., 1984, p. 11.

<sup>224</sup> No município de Fraiburgo, no meio oeste de SC, ocorreu uma ocupação Kaingang, em 2010, em terra considerada de seus antepassados, que fora abandonada no início do século durante o conflito conhecido como Contestado. Nos arquivos por nós pesquisados e nas referências etnográficas não localizamos qualquer menção a esse local, o que leva a crer que Toldos foram extintos e deles não ficaram registros. BRIGHENTI, Clovis Antonio;

Os aldeamentos cumpriam um objetivo fundamental, que era liberar as terras para as fazendas. Carneiro da Cunha lembra que no século XIX o Brasil foi caracterizado pela heterogeneidade de três sistemas políticos, “mas para caracterizar o século como um todo, pode-se dizer que a questão indígena deixa de ser uma questão essencialmente de mão de obra para se tornar uma questão de terras.”<sup>225</sup> Observa que em determinadas regiões de povoamento antigo a mão de obra ainda é requisitada, mas na “frente de expansão (...) são sem dúvida a conquista territorial e a segurança dos caminhos e dos colonos os motores do processo.”<sup>226</sup> Essa opinião é partilhada por Celestino de Almeida, ao observar que, “a partir de 1861, o encargo da catequese e civilização dos índios passou ao Ministério dos Negócios, Agricultura, Comércio e Obras Públicas, evidenciando que, no século XIX, a questão dos índios tornara-se, em algumas regiões, essencialmente uma questão de terras.”<sup>227</sup>

Essa análise, fundamental para compreender a política macro, não explica a complexidade das relações e a atenção que os indígenas não receberam dos presidentes de província, sendo citados em praticamente todos os relatórios desde 1854 – relativo ao ano de 1853 – até o final do século. O interesse nas terras não estava dissociado da necessidade de transformar o indígena em “civilizado”. É nesse sentido que destacamos o empenho dos presidentes da província em garantir condições para que ocorresse a transformação. Havia o desejo de que esse potencial de mão de obra pudesse contribuir com a agricultura, indústria e outros serviços. Na concepção da província o indígena não tinha serventia para as demandas da sociedade em seu estado natural, assim, o aldeamento tinha como atribuição fazer essa passagem, transformar o “selvagem” em “civilizado”. O vice-presidente Henrique de Beaurepaire Rohan, em comunicado à assembleia provincial em 1856, apavorado com os 10 mil indígenas “piores que feras”, que existiam na província, diz que não basta os capuchinos ensinar o jejum e a castidade, mas é necessário

---

OLIVEIRA, Osmarina de. **Relatório Etno-Histórico da Presença Kaingang em Fraiburgo Santa Catarina**. Florianópolis/Fraiburgo, ago. 2010. s/p.

<sup>225</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX. In: \_\_\_\_\_ da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 132.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> ALMEIDA, Maria Celestino. **Índios**. Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=381&sid=51>>. Acesso em: 6 abr. 2012.

conquista pelos militares; catequese pelos padres e civilização pela indústria.<sup>228</sup> Essa perspectiva vinha ao encontro do § 19 do *Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios* que determinava que se deveria “empregar todos os meios licitos, brandos, e suaves, para atrahir Índios ás Aldéas; e promover casamentos entre os mesmos, e entre elles, e pessoas de outra raça.”<sup>229</sup>(grifo nosso). Havia interesse no “branqueamento” dos indígenas, não necessariamente na cor da pele, mas fundamentalmente na forma de vida e no trabalho.<sup>230</sup>

O emprego de mulheres indígenas nas cidades e fazendas fazia parte da tentativa do branqueamento. O naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, em sua incursão pela América entre 1816-1822, na passagem por “Curitiba<sup>231</sup> e Província de Santa Catarina” registrou a presença de diversas mulheres Kaingang trabalhando como domésticas. Ao hospedar-se na fazenda Fortaleza, próxima a Jaguaiaíva/PR, observou que os indígenas na fazenda e nos arredores eram da “tribo” dos Coroados. “Vi na Fortaleza uma mulher e duas crianças da tribo dos Coroados, que haviam sido capturadas recentemente.”<sup>232</sup> Ao passar por Curitiba observou que “morava na casa do capitão-mor uma moça de Guarapuava pertencente a um desses povos indígenas que tem o hábito de fazer uma pequena tonsura ao redor da cabeça, (...) chamam de Coroados.”<sup>233</sup> Anotou algumas palavras na língua indígena e foi corrigido por outra mulher da “mesma nação”. Segundo seu relato, a exploração da mão de obra escrava de mulheres indígenas era comum nas fazendas: “Eu já havia feito a mesma observação à índia do Coronel Luciano Carneiro”, ou seja, era comum nas fazendas a presença de mulheres indígenas feitas escravas. Não poupa elogios às mulheres Kaingang, dizendo que a beleza, a engenhosidade, a inteligência e a previdência delas eram superiores às de outros indígenas, sugerindo casamentos mistos com os paulistas para estimular o branqueamento:

---

<sup>228</sup> ROHAN, op.cit., passim.

<sup>229</sup> BRASIL. Leis. **Decreto N. 426 - de 24 de julho de 1845**. Contém o Regulamento acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios.

<sup>230</sup> Esse tema foi abordado por diversos pesquisadores, entre eles Skidmore (1976) e Seyferth (1985).

<sup>231</sup> Na época Curitiba pertencia à província de São Paulo.

<sup>232</sup> SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem a Curitiba e à província de Santa Catarina**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Ed. da USP, 1978. p. 44.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 81.

(...) também em beleza física, por conseguinte devia ser feito todo o possível para aproximá-los dos homens de nossa raça e estimular casamentos entre eles e os paulistas pobres, que não se devem envergonhar do sangue indígena (...) mais fácil fazer esse esforço (...) do que exterminá-los ou reduzi-los a escravidão.<sup>234</sup> (grifo nosso).

Em 1876, depois de haver criado praticamente todos os aldeamentos possíveis, a província dava sinais de que não conseguiria atingir sua atribuição de civilizá-los.

A transformação, pois, d'estes selvagens em homens civilizados, é o problema todo de ensino humano complicado com a grande diferença de que se tem de applicar-o não aos filhos de uma sociedades mais ou menos adiantada que lhes transmite as idéias sob cuja influencia nascem e se formam, mas a homens que vivem em um estado bárbaro fora do contacto das idéias civilisadoras, e nos quaes estão apagados os instintos e sentimentos que elevam o homem e verificam os lados da sociabilidade.<sup>235</sup>

O presidente da província estava admitindo a incompetência do Estado para transformar os coroados em “civilizados”. Na opinião do presidente da província, contido em seu relatório anual de 1865, os indígenas foram pouco empregados em abertura de estradas. Ele acredita que se esse recurso tivesse sido aplicado, o resultado da catequese teria sido melhor. “O trabalho remunerado daria nascimento á indústria. A abertura de estradas, que pozessem em communição seus alojamentos com as povoações civilisadas, serviço a que elles se prestariam, mediante módica retribuição.”<sup>236</sup>

A frustração com os aldeamentos não foi prerrogativa dos últimos presidentes. Depois de oito anos de criação do primeiro aldeamento, havia certa frustração do presidente da província ao dizer que a experiência de oito anos era bastante para concluir que essa

---

<sup>234</sup> SAINT-HILAIRE, op.cit., p. 44.

<sup>235</sup> LAMENHA LINS, op.cit. 1876, p. 97.

<sup>236</sup> FLEURY, op.cit., p. 64.

modalidade de aldeamento não pôde atingir o fim desejado. Mesmo assim, esse modelo prosseguiu:

Os resultados obtidos neste ramo da administração estão longe, muito longe dos sacrifícios extraordinários de prudência, de resignação e de dinheiro empregados por todos os governos. Quantas vezes por amor da civilização dos indígenas deixaram-se immolar famílias inteiras, que, confiadas na protecção da sociedade, cultivamos os campos visinhos ás mattas infestadas de hordas selvagens!<sup>237</sup>

Essa modalidade de aldeamento perdeu seu prestígio e seus recursos em 1885. O pedido de criação do aldeamento em Palmas recebe a resposta negativa do ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Antônio da Silva Prado. O ofício encaminhado ao vice-presidente da província, Joaquim de Almeida Faria Sobrinho, informa que, por falta de verba, não é possível a criação de mais aldeamentos indígenas na província do Paraná.<sup>238</sup>

Em 1892, é o próprio diretor de índios de Guarapuava, Luiz Daniel Cleve, em ofício ao governador do estado do Paraná, Francisco Xavier da Silva, que pede exoneração do cargo alegando que, apesar do seu esforço pessoal, não teve proveito nenhum para a catequese. Sugere a extinção da verba destinada à catequese e civilização dos índios, visto que o sistema de catequese adotado na província nunca deu resultado, servindo apenas para gastar o dinheiro público. Atribui tal fracasso aos próprios indígenas, que, segundo ele, pertencem a uma “raça decaída”, fadada a desaparecer.<sup>239</sup> Não era apenas a falta de verba que impedia o êxito desse modelo, era a demonstração do fracasso de uma perspectiva, não pelo pouco empenho do Estado, mas especialmente pela resistência indígena. Concordamos com Mota e Novak que os aldeamentos

---

<sup>237</sup> FLEURY, op.cit., p. 57.

<sup>238</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento**. Condições de acesso: Original. Nota: C291. 134. Rio de Janeiro, 26/09/1885.

<sup>239</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento**. Condições de acesso: Microfilme: 2016.2. Nota: AP 946.5.176/178. Guarapuava, 18/04/1892.

indígenas tiveram vida efêmera, mais pela resistência indígena a submeter-se aos aldeamentos do que pelo investimento do Estado.<sup>240</sup>

Sobre a particularidade dos aldeamentos, temos importante contribuição de Moreira Neto:

Em qualquer período da História do Brasil, a atitude oficial em relação aos grupos indígenas baseia-se numa premissa fundamental: antes de qualquer outra providência, era indispensável extinguir a existência desse grupo como entidades autônomas e autossuficientes. O processo de dominação sobre esses grupos iniciava-se, via de regra, pelo “descimento”, isto é, pela transferência de homens ou mulheres válidos, ou de todo grupo para regiões mais próximas dos centros controladores. Esta precaução preliminar representava, de um lado, o afastamento dos índios de seus territórios tradicionais, que, assim, eram abertos à ocupação colonial e, por outro lado, à submissão inelutável aos mecanismos de controle econômico, social e armado que lhe era imposta. O que se chama “aldeamento” na documentação indigenista brasileira dos séculos XVIII e XIX é sempre esta ocupação secundária e não espontânea imposta aos índios pela sociedade dominante.<sup>241</sup>

Em verdade não ocorreu “em qualquer período” como pressupôs Moreira Neto, porque “em vários textos legais (por exemplo, 26.3.1819, 8.7.1819), declara-se que se devem demarcar terras de novos aldeamentos de índios ‘nos logares em que se achão arranchados, pela

---

<sup>240</sup> MOTA e NOVAK, op.cit., p. 137. Segundo esses autores, os aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo continuaram a receber alimentos, ferramentas e demais objetos do estado, mesmo após a República. Esses aldeamentos foram extintos em 1900 pelo Decreto nº 5, de 3 de julho.

<sup>241</sup> MOREIRA NETO, Carlos Araujo. **A política indigenista brasileira durante o século XIX**. 1971. Tese (doutoramento em Sociologia), Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, Rio Claro, 1971. p. 71.

preferência que devem ter nas sobeditas terras”<sup>242</sup> o que implica, segundo Cunha, o reconhecimento dos direitos territoriais.

O próprio § 3º do Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845, previa a possibilidade dos indígenas permanecerem nos seus lugares, desde que tivessem “bom comportamento”.

§ 3º Precaver que nas remoções não sejam violentados os Índios, que quiserem ficar nas mesmas terras, quando tenham bom comportamento, e apresentem um modo de vida industrial, principalmente de agricultura. Neste ultimo caso, e enquanto bem se comportarem, lhes será mantido, e ás suas viúvas, o usufruto do terreno, que estejam na posse de cultivar.

Diferentemente de outros povos que eram transferidos para locais distantes de suas terras, no caso dos Kaingang, os aldeamentos eram criados dentro do seu próprio território. Os deslocamentos eram menores, mas o sentido e os objetivos do aldeamento eram semelhantes.

## **1.5 A concepção da reserva indígena no contexto do Estado positivista**

Os indígenas Kaingang, no início do século XX, haviam acumulado conhecimento e experiência que lhes permitiam intervir na política indigenista do Estado, a exemplo da demanda por terras que partiam das próprias solicitações.

As “reservas indígenas” constituíam-se diferentemente dos aldeamentos, tanto do ponto de vista jurídico como administrativo. Elas não podem ser consideradas substitutas dos aldeamentos, porque partem de outros pressupostos jurídicos, como o indigenato, e estavam previstas na Lei de Terras de 1850 – Lei 601.

### **1.5.1 Lei de Terras e os direitos indígenas**

A Lei de Terras de 1850 é referência quando analisamos a propriedade privada como mediadora da ocupação das terras. Com a

---

<sup>242</sup> CUNHA, M. C. da. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 63.

edição dessa lei, a forma de possuir terras passa a ser o critério mercantil da compra e venda. Os indígenas, no entanto, estavam amparados pelo Alvará Régio de 1º de abril de 1680, que reconhecia o instituto do indigenato, ou seja, o direito indígena sobre as terras por serem “primários e naturais senhores”. O indigenato como fonte primária e congênita da posse territorial e por ser um direito que é legítimo por si – não é um fato dependente de legitimação – é concebido no Brasil desde 1680. Mendes Junior compreende que, frutos do indigenato, os direitos indígenas deveriam ser preservados diante da concessão de terras.

Quer da letra, quer do espírito da Lei de 1850, se verifica que essa Lei nem mesmo considera devolutas as terras *possuídas* por hordas selvagens *estáveis*: As terras são tão particulares como as possuídas por ocupação legítima, isto é, *originalmente reservadas de devolução*, nos expressos termos do Alvará de 1º de Abril de 1680, que as reserva até na concessão das sesmarias; não há (nesse caso) posse a legitimar, há domínio a receber.<sup>243</sup>

A mesma compreensão teve Alípio Bandeira e Manoel Tavares da Costa Miranda.

Certo é que a denominação de devolutas aplicada às terras que eles (índios) habitam é de todo o ponto imprópria, já porque, conforme as palavras do Alvará de 01 de abril de 1680, são os índios, ‘os naturais senhores delas’, já porque a semelhante classificação opõe-se formalmente a própria significação gramatical do termo.<sup>244</sup>

A Lei de Terras de 1850 reconhecia que não pertenciam aos estados as terras indígenas. No Artigo 3º, Inciso 4, a Lei de Terras estabelece que as terras indígenas não eram devolutas e, portanto, não poderiam ser vendidas pelos estados: Poderiam ser vendidas “as que não se acharem ocupadas por posses que, apesar de não se fundarem em

---

<sup>243</sup> MENDES JUNIOR, João. **Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: fac-símile, 1912. p. 59-60.

<sup>244</sup> BANDEIRA, Alípio. apud CUNHA, op.cit., p.67.

título legal, forem legitimadas por esta Lei.”<sup>245</sup> Nesse sentido, a Lei 601 incorporou o indigenato no tocante ao direito indígena. Esse direito não era apenas reconhecido sobre terras ocupadas, mas também sobre terras de aldeamentos. Carneiro da Cunha lembra que em 1819 a Coroa mandou suspender uma concessão de sesmaria que incidia sobre terras de um aldeamento, e diz que “as terras das aldeias são inalienáveis e não podem ser consideradas devolutas a concessão de sesmarias em tais terras.”<sup>246</sup>

Mendes Junior esclarece ainda que:

Aos Estados ficaram as terra devolutas; ora, as terras do *indigenato*, sendo terras congenitamente possuídas, não são devolutas, isto é, são originalmente reservadas, na forma do Alvará de 01 de abril de 1680 e do art. 24, § 1º, do dec. de 1854;<sup>247</sup> As terras reservadas para o colonato de indígenas passaram a ser sujeitas às mesmas regras que as concedidas para o colonato de inmigrantes, salvo as cautelas de orphanato em que se acham os índios; as leis estadoaes não tiveram, pois, necessidade de reproduzir as regras dos arts. 72 a 75 do decr. Nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854.<sup>248</sup>

Carneiro da Cunha observa que como “a Lei de Terras (Lei nº 601, de 1850, art. 12) estipula que sejam reservadas das terras devolutas, terras para a colonização de indígenas.”<sup>249</sup>

“Art. 12. O governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias:

1º Para a colonização dos indígenas.”<sup>250</sup>

---

<sup>245</sup> BRASIL. Leis. Lei de Terras de 1850. Disponível em: [http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto\\_1318.aspx](http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto_1318.aspx). Acesso em: 22 de outubro de 2011.

<sup>246</sup> CUNHA, op.cit., 1992, p. 141.

<sup>247</sup> BRASIL. Leis. Lei de Terras de 1850, Art. 24 Estão sujeitas à legitimação: § 1º As posses, que se acharem em poder do primeiro ocupante, não tendo outro título senão a sua ocupação. Disponível em: [http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto\\_1318.aspx](http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto_1318.aspx) Acesso em: 22 de outubro de 2011.

<sup>248</sup> MENDES JUNIOR, op.cit., p. 62.

<sup>249</sup> CUNHA, op.cit., 1987, p. 67.

O decreto nº 1318, de janeiro de 1854, regulamentava a lei de terras e determinava a Repartição Geral de Terras Públicas:

“Art. 3º Compete à repartição geral das terras públicas:

§ 3º Propôr ao governo as terras devolutas que devem ser reservadas:

1º. Para a colonização dos indígenas.”<sup>251</sup>

Esclarece Gaiger que “não se pode confundir estas terras a reservar, embrião das futuras reservas de que, hoje, trata o art. 26 da Lei 6.001, de 19 de dez 1973, com os aldeamentos já antes instruídos, nem estas ou aqueles com as terras habitadas pelos índios, que delas tinham, ainda em vigor, o domínio.”<sup>252</sup> E explica ainda que “sob o regime da Lei de Terras, portanto, podemos distinguir três espécies de terras designadas aos índios: (1) aldeamentos já existentes; (2) áreas a reservar; e (3) terras do domínio dos índios.”<sup>253</sup>

Os estados se sentiram no direito de reservar, a seus critérios, as terras que julgaram necessárias para os indígenas. Reservaram para indígenas aliados, como Palmas (Virí) e Xapecó (Kondá); locais de conflitos a exemplo de Atalaia e locais de antigos aldeamentos. Os indígenas nos Toldos, especialmente nas florestas estacionais decíduais, conhecidas como sertões, ficaram abandonados. Quando o governo do estado de Santa Catarina repassou essas terras para as empresas colonizadoras, os Kaingang ficaram sem terra.

### 1.5.2 As reservas indígenas

Com o fim dos aldeamentos, mudou o corpo administrativo, entre eles a presença do “religioso”. Os indígenas passam a reivindicar terras.

Em 1870, iniciaram uma nova era de negociação com o governo: as solicitações de demarcações dos seus territórios, visto que a chegada de imigrantes e a política de ocupação das terras,

---

<sup>250</sup> BRASIL. Leis. **Lei de Terras de 1850**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm). Acesso em: 22 de outubro de 2012.

<sup>251</sup> Ibid.

<sup>252</sup> GAIGER, Julio M. G. Toldo Chimbangue. **Direito Kaingang em Chapecó – análise jurídica**. Xanxerê: Cimi Regional Sul, 1985. p.10-11.

<sup>253</sup> Ibid.

definida pelo Estado, cada vez mais ameaçava, os interesses indígenas.<sup>254</sup>

A primeira terra da qual se tem registro de reivindicação indígena é Atalaia, sendo também o primeiro aldeamento Kaingang criado no Paraná. Ela ocorre depois da retomada efetuada pelo grupo de mais de 150 pessoas lideradas por Francisco Luiz Tigre Gacon. Em virtude da ocupação, Gacon sofreu um processo criminal, mas, no fim, conseguiu a permuta da terra do aldeamento de Atalaia por outra terra situada nas margens do rio Ivaí, denominado Marrecas, no ano de 1879. O próprio Francisco foi escolhido cacique.<sup>255</sup>

A memória oral Kaingang dá conta de que a Terra Xapecó foi conquistada pelo grupo indígena, liderado pelo cacique Vanhkrê. Para execução dos trabalhos de instalação da linha telegráfica ligando a Colônia Militar de Chapecó ao restante do Brasil, José Bernardino Bormann, diretor da Colônia, teria contratado os serviços indígenas. Em troca dos serviços, os indígenas teriam pedido terras entre o Chapecó Grande e o Chapecozinho. Foi assim expedido o Decreto nº 7 de 18 de junho de 1902, assinado pelo governador do Paraná Francisco Xavier da Silva.<sup>256</sup>

Documentos demonstram que os indígenas já haviam demonstrado interesse sobre essas terras antes da abertura da linha telegráfica. Em 1884, durante visita às colônias militares a sudoeste da província, o presidente capitão Tourinho identificou três Toldos na região de Palmas, conforme citamos acima. Faz recomendação à “comissão da colônia de Chapecó de escolher uma terra na Formiga para assentar os indígenas”, e orienta também que devem ser juntados todos numa única aldeia.

O governo encarregou a comissão da colônia militar de Chapecó de escolher um local apropriado para aldear os índios do município de Palmas. Neste intuito o chefe já reclamou as providências necessárias e aguarda a tramitação dos principaes trabalhos da comissão para dar começo a um grande

---

<sup>254</sup> MOTA e NOVAK, op.cit., p.139.

<sup>255</sup> DURAT, op.cit., s/p

<sup>256</sup> D'ANGELIS, op.cit., 1989.

aldeamento nas formigas, fundindo em um só os três toldos existentes.<sup>257</sup>

Provavelmente os indígenas não concordaram com a proposta de formar um único aldeamento para os três grupos. A demanda por terra foi apresentada também pelo cacique Kondá, em 1868, quando ele se encontrava na região de Palmas, na margem esquerda do rio Chapecó – atual Toldo Imbu.<sup>258</sup> No ano seguinte, em 1870, o presidente Carvalho dá ordens ao diretor geral e ao diretor do aldeamento de Palmas para que escolhesse um terreno para distribuir aos índios. No entanto, nesse momento, ao menos a intenção do presidente era criar um aldeamento com a presença de um padre, um professor e um ferreiro e não propriamente uma terra de direito. “Estes índios dão mostras bem significativas de quererem abraçar a vida civilizada.”<sup>259</sup>

Portanto, no final do século XIX ocorre a transição dos aldeamentos para as terras reservadas. Em 1902, o governo Francisco Xavier da Silva ainda mencionava a catequese voltada aos indígenas, mas incorporava em seu discurso a “doação” de terras:

O governo não se tem descuidado do serviço de catechese, já destruido instrumentos de lavoura e utensílios aos indiginas (sic) que têm vindo á capital solicial-os, já mantendo-os na posse das terras em que se acham estabelecidos. E assim que reservou um tracto de terras devolutas no município de Tibagy e dous no município de Guarapuava para as tribus indígenas que as estão ocupando com cultura effectiva e morada habitual, com área sufficiente para o desenvolvimento dos seus trabalhos agrícolas.<sup>260</sup>

<sup>257</sup> PARANÁ. Governador. 1884 apud MOTA, op.cit., 2000, p. 161.

<sup>258</sup> FONSECA, Antonio Augusto da. **Relatório do presidente da província**. Apresentado pelo presidente dr. Antonio Augusto da Fonseca, na abertura da 2ª sessão da 8.a legislatura da Assembléa Legislativa do Paraná no dia 6 de abril de 1869. Curitiba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1869. p.17

<sup>259</sup> CARVALHO, Antonio Luiz Affonso de. **Relatório do presidente da província**. Apresentado pelo presidente dr. Antonio Luiz Affonso de Carvalho, na abertura da 1ª sessão da 9º legislatura da Assembléa Legislativa do Paraná, no dia 15 de fevereiro de 1870. Curitiba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1870. p.47

<sup>260</sup> SILVA, Francisco Xavier da. **Mensagem do governador do estado do PR**. Mensagem do governador Francisco Xavier da Silva lida perante o Congresso Legislativo do PR, em 04 de outubro de 1902. Curitiba/PR.

Abaixo veem-se no quadro as terras indígenas criadas pelo governo do Paraná no início da República.

**Tabela 3.** Reservas indígenas no início do século XX.<sup>261</sup>

<b>Nome</b>	<b>Tamanho ha*</b>	<b>Município</b>	<b>Decreto</b>
<b>Apucarana</b>	80.000	Londrina	Nº 06 de 1900
<b>Rio das Cobras</b>	16.800	Laranjeiras do Sul	Nº 06 de 1901
<b>Faxinal</b>	21.000	Candido de Abreu	Nº 08 de 1901
<b>Mangueirinha</b>	35.000	Chopinzinho	Nº 64 de 1903
<b>Queimadas</b>	26.000	Ortigueira	Nº 591 de 1915
<b>Ivai</b>	67.000	Manoel Ribas	Nº 08 de 1901 <sup>262</sup>
<b>Xaçecó</b>	50.000	Palmas	Nº 07 de 1902
<b>Palmas</b>	--	Palmas	Nº 853 de 1909 <sup>263</sup>

Fonte. CIMI SUL. Luta Indígena. n. 9. Xanxerê, 1979. p. 3 e 4.

\*Os tamanhos são aproximados.

Vejamos que das oito reservas criadas no início do século XX, pelo menos seis delas foram implantadas num intervalo de três anos. Evidencia-se que se tratava de um direito dos indígenas. Diversos outros locais não foram reconhecidos pelo governo estadual.

Por volta de 1856, podemos aceitar a localização dos Kaingang na região Oeste Catarinense, pelo menos nos seguintes locais: Toldo Xiapecó, Toldo Formigas, Toldo Jacu e vários outros entre o médio Chapecó e Chapecozinho. Toldos da Emigra, Irani e os matos a Leste dele atingindo os rio Ariranha e Jacutinga: Serrinha; proximidades do rio Chapecó; região entre o Rio das Antas e Sargento; região de Dionísio Cerqueira.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Nessa relação não está incluída a TI Faxinal, que fez parte das permutas da TI Ivai, tampouco a TI Marrecas, que foi conquistada pelos Kaingang em 1879.

<sup>262</sup> MOTA e NOVAK, op.cit., p. 142.

<sup>263</sup> FERNANDES, op.cit., 2003, p. 175.

<sup>264</sup> D'ANGELIS, op.cit., 2006, p. 305.

Selistre de Campos, em seu manuscrito “índios de Chapecó e suas terras”, ao falar dos Toldos, registra que “ao final do século passado [XIX] ainda existia um situado no lugar onde está assentada a cidade, sede do município, o que constitui a origem de sua denominação: passo dos índios.”<sup>265</sup> Mesmo no espaço que se convencionou chamar de Toldo Chimbanguê, havia três Toldos, segundo a memória de Ana Luz Fendô: “aqui se gerou três Toldos: O Chimbanguê, as Tocas e na beira do Irani velho.”<sup>266</sup>

Há de se registrar também que, além dos diversos “Toldos” Kaingang, havia também inúmeras aldeias Guarani na região.<sup>267</sup> Em 1879 o diretor do aldeamento de Palmas Pedro Ribeiro de Sousa registrou a presença/passagem de um grupo de Guarani no distrito de Kampo-rê e disse que esses indígenas teriam vindo da estrada que ligava a Corrientes e que eram inimigos dos Kaingang.<sup>268</sup>

**Tabela 4.** Presença indígena na Comarca de Palmas em 1890, distribuída por distrito.

Palmas	164 (mais 377 mestiços)
Palmas do Sul	369 (mais de 292 mestiços)
Boa vista	138 (mais 210 mestiços)
Campo Erê	149 (mais 17 mestiços)
Mangueirinha	233 (mais 290 mestiços)
Chopim (Colônia Militar)	126 (mais 147 mestiços)
Passo do Carneiro	245 (mais 182 mestiços)
Xanxerê (Colônia Militar)	151 (mais 182 mestiços)
União da Vitória	499 (mais 465 mestiços)

Fonte: D’Angelis, op.cit., 2006, p.310.

<sup>265</sup> CAMPOS, Antonio Selistre. **Índios de Chapecó e suas terras**. Chapecó: manuscritos, 1950. s/p.

<sup>266</sup> NASCIMENTO, Ana Luz Fendô, 111 anos, entrevista. CIMI SUL, op.cit., 1984, p. 71.

<sup>267</sup> Sobre a presença Guarani, ver: BRIGHENTI, Clovis A. **Estrangeiros na própria terra**. Presença Guarani e estados nacionais. Florianópolis e Chapecó: Ed da UFSC e Argos, 2010.

<sup>268</sup> MOTA, op.cit., 2000, p. 160.



Figura 10. Mapa do estado do PR indicando presença de toldos indígenas no oeste catarinense pós criação da TI Xaçecó. Mapa organizado pelos engenheiros Alberto F. de Abreu, Candido F. de Abreu e Manoel F.F. Correia, no governo de Francisco Xavier da Silva, 1908.

Fonte. Acervo do Museu do Contestado. Caçador/SC.  
Adequação do detalhe: Carina Santos de Almeida.

D'Angelis informa que, no Recenseamento Geral do Brasil, em 1890, na Comarca de Palmas havia uma população total de 9.601 habitantes, dos quais 4.750 brancos, 2.074 índios, 2.099 mestiços e 669 pretos.

Os dados do censo vêm confirmar a informação de Coelho dos Santos de que no final da década de 1880 havia diversos pequenos grupos de indígenas vivendo na região.

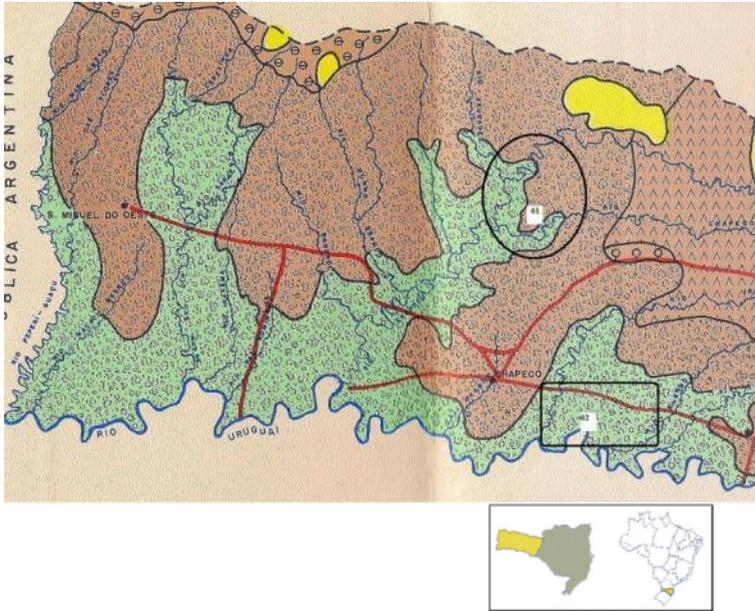
A concentração de formigas destacava-se por ser maior e por se localizar próximo ao caminho das tropas. Além disso, indicaram-nos que os índios de formigas tinham tido seu Tôllo na periferia da atual cidade de Xanxerê e que dali se afastaram pouco antes da instalação da Colônia Militar.<sup>269</sup>

O mapa da figura 10 ilustra a existência de indígenas em espaços conhecidos pelo governo – contudo essas terras não foram reconhecidas como de direito indígena, de acordo com a Lei de Terras de 1850.

Nesse fragmento do mapa (figura 10), é possível observar no centro superior o povoado de Palmas com traços de vias a leste e oeste e uma a sudoeste em direção à Colônia Militar do Chapecó (Xanxerê), onde há junção com o traçado de outra estrada que vem do norte e segue em direção ao Passo do Carneiro e Goio-En. Chama-nos atenção a presença indígena a noroeste da Colônia Militar, “aldeamento formiga”, atual TI Xaçepó; ao sul da Colônia é possível encontrar um indicativo de aldeia indígena nominado “Serrinha”; e, a sudeste da Colônia se encontra a indicação “Sertão, índios Coroados”. Note-se que a indicação no mapa está entre os rios Irani, Jacutinga e Uruguai.

---

<sup>269</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p.44.



-  Floresta estacional decidual ou floresta subtropical da bacia do Uruguai com predominância da grápia, guajuvira, angico, cedro, louro.
-  Floresta ombrófila mista ou floresta de araucária do extremo oeste, com submatos onde predomina o angico, guajuvira e a canela.
-  Campos com capões, florestas ciliares e bosques de pinheiro
-  Floresta ombrófila mista ou floresta de araucária da bacia do Iguaçu-Negro e nos planaltos elevados da bacia dos afluentes do Uruguai
- 01** – Terra Indígena Xapecó – local aproximado  
**02** – Terra Indígena Toldo Chimbangue e Toldo Pinhal – local aproximado

Figura 11: Cobertura vegetal nativa e presença indígena.

Fonte: KLEIN, R.M. **Mapa Fitogeográfico do Estado de Santa Catarina**. Itajaí: Fatma, 1978. (Modificado e adaptado pelo autor através do *software Paint*).

Portanto, para além dos indígenas que viviam entre os rios Chapecó e Chapecozinho, havia outras aldeias na região, especialmente em região de florestas estacional decidual, locais de mais difícil acesso e de menor interesse dos fazendeiros (figura 11). A reserva Xapecó é decretada em 1902 e localiza-se na confluência da floresta ombrófila mista com a estacional decidual e região de campos, ao passo que as demais terras indígenas no oeste localizam-se na região próxima ao Uruguai. As terras nessa microrregião não despertaram interesse a fazendas de pecuária e, portanto, eram locais ainda possíveis de viver sem ser molestado pelos não indígenas. Essas terras serão alvo de interesse do mercado com a chegada de outro modelo de agricultura, desenvolvida pelo camponês. São as empresas colonizadoras, amparadas por acordos com os estados, que vão expulsar as famílias indígenas e assentar camponeses.

## **1.6 O indígena aliado e as políticas de branqueamento**

O Estado impôs o branqueamento. Em 1856, o relatório do vice-presidente em exercício, Henrique de Beaurepaire Rohan, informa à Assembleia Legislativa que os indígenas do aldeamento de Guarapuava já tinham atingido o “estágio da civilização”:

Compõe-se de índios que vivem de tal sorte confundidos com a gente civilizada, e tão corrente na lingua portugueza, ainda que entre si pratiquem no seu idioma, que dentre de poucos annos não apresentarão, talvez, nem se quer, traços de sua nacionalidade. Alguns habitantes de Guarapuava tem-se casado com mulheres desta aldeã, as quaes são geralmente havidas por esposas honestas, e boas mães de família.<sup>270</sup>

No relatório de 1858, no que se refere às colônias, o presidente da província do Paraná Francisco Liberato de Mattos destaca que os indígenas de Guarapuava já estavam confundidos com a população branca:

---

<sup>270</sup> ROHAN, op.cit., p. 53.

Debaixo desta epigraphe tratarei de todas as que existem na província, não incluindo mais nesse número o antigo aldeamento de Guarapuava, porque os poucos índios que ainda existem, estão tão confundidos com a população, que della se não podem considerar parte distincta.<sup>271</sup>

Conforme citamos acima, Palmas era considerado, já em 1872, uma população miscigenada, “vivendo os índios de mistura com a população civilizada”<sup>272</sup> fato que muito agradava ao presidente da província, visto que esse era um importante objetivo dos aldeamentos.

Outro registro de “miscigenação” nos século XIX são as informações acerca da instalação da Fazenda de José Raimundo Fortes. “Em 1839, os fazendeiros de Guarapuava tinham conquistado os *Kreibang-rê* (Campos de Palmas) e ali tinham instalados trinta e sete fazendas com mais de trinta mil cabeças de gado e fundaram a vila de Palmas.”<sup>273</sup> Uma das fazendas pertencia a José Raymundo Fortes, mineiro que residia em Guarapuava e que se mudou para os Campos de Palmas<sup>274</sup> “com um pequeno grupo de civilizados para fixar-se na região.”<sup>275</sup>

Raymundo Fortes instalou sua fazenda nas cabeceiras do riacho Passo dos Fortes, próximo ao atual Terminal Rodoviário Intermunicipal de Chapecó “Raul Bartolomei”. Uma das primeiras iniciativas de Fortes foi derrubar 15 alqueires de mata virgem. Denominou sua fazenda de Campina do Gregório e casou-se com Ana Maria de Jesus, índia Kaingang, filha do cacique Gregório. Na interpretação de Adílio Fortes, José Raymundo não se estabeleceu na Campina do Gregório com “espírito mercantilista”, ou seja, seu objetivo primeiro não era acumular riquezas. Não entrando no mérito dos propósitos do fazendeiro,

---

<sup>271</sup> MATTOS, Francisco Liberato de. **Relatório do presidente da província**. Relatório apresentado pelo presidente Francisco Liberato de Mattos, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 7 de janeiro de 1858. Curitiba: Typ. Paranaense de C. Martins Lopes, 1858. p.22

<sup>272</sup> LISBOA, op.cit., p. 67.

<sup>273</sup> MOTA e NOVAK, op.cit., p.63-64.

<sup>274</sup> “Ele era de Minas Gerais, mas estava morando em Curitiba com outros mineiros; daí foi pra Guarapuava, onde integrou uma expedição destinada a reaver moças raptadas pelos índios e punir estes que haviam fugido para o sul.” FORTES, op.cit., p. 37.

<sup>275</sup> FORTES, op. cit., p.36.

destacamos a relação estabelecida com os Kaingang e a população resultante desta miscigenação.<sup>276</sup>

Coelho dos Santos relata que o Coronel Bernardino Bormann, responsável por instalar a Colônia Militar em Xanxerê, “conviveu por muito tempo com uma Kaingang de nome Candinha.”<sup>277</sup>

O controle sobre a população indígena não teria atingido os objetivos de liberação das terras e proteção dos moradores se o Estado não tivesse utilizado os indígenas aliados como escudos contra os demais indígenas. A historiografia passou a tratá-los como “colaboracionistas” ou “bugreiro oficial”,<sup>278</sup> como se aqueles que dialogavam com os governos fossem piores que aqueles que não aceitavam o aldeamento. Tratava-se de “forças paramilitares”,<sup>279</sup> a serviço do governo provincial. Muito habilmente, os sucessivos governos souberam tirar proveito das diferenças existentes no interior do povo Kaingang. Eram estratégias de resistência, formas de defesa de seu grupo.

Os indígenas considerados “colaboracionistas” são identificados como Estevão Ribeiro do Nascimento Veri<sup>280</sup>, Vitorino Kondá e Francisco Luiz Tigre Gacon. O primeiro localizava-se no centro sul da província, no aldeamento de Palmas; o segundo localizava-se na província de São Pedro, no aldeamento Nonoai, porém residiu também no Chapecó Grande atual Toldo Imbu; e o terceiro residia em Guarapuava. Sobre Virí, relata o vice-presidente em exercício, Henrique de Beaurepaire, que seria uma calamidade sem sua presença: “Palmas, onde o cacique Virí e outros, se submettêrão completamente, e nos tem, desde então, dado irrecusáveis provas de lealdade e dedicação.”<sup>281</sup> Apesar de Kondá ter se estabelecido em Nonoai no ano de 1859, há registro de sua presença no Xapecó, conforme atesta o relatório do presidente Francisco Liberato de Mattos. Sobre os 435 indígenas existentes na província, informava que:

---

<sup>276</sup> Pe. Pares, que atuava com os Kaingang em Nonoai, solicita reforço ao governo provincial, recomendando que os soldados fossem de origem cabocla para que, ao mesmo tempo que manteriam a ordem, miscigenariam os indígenas. (MARCON, op.cit., 2003, p. 62).

<sup>277</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p. 44.

<sup>278</sup> CIMI REGIONAL SUL, op. cit., 1984, p. 14.

<sup>279</sup> MOTA, op.cit., 2000, p.151.

<sup>280</sup> Essa grafia de nome do Veri aparece em ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Documento.** Condições de acesso: Microfilme: 1038.6 e 7. Nota: AP362.14.100-101.Data(s): 18/08/1871 – 19/08/1871. Curitiba.

<sup>281</sup> ROHAN, op.cit.. p. 50.

Na freguesia de Palmas, sob o commando do cacique Virí, ha 215, sendo do sexo masculino, e maiores de 16 annos, 102 – do feminino 68; e menores de ambos os sexos 45.

Na mesma freguezia, residindo no Xapecó, sob o comando de Victorino Condá, existem 48; destes, 10 do sexo masculino, 15 do feminino, e 13 menores, de um e outro sexo. Estes índios plantam alguma cousa, e prestam-se á servir por salario. Em geral prestam-se bem.<sup>282</sup> (grifo nosso)

Os serviços prestados eram cobrados, ou seja, não se tratava de simples lealdade, mas de negócio.

Todos esses indios tem se havido com muita lealdade para connosco. Em meiado do anno pasado, merchou Virí a testa de seus guerreiros, para vingar a affronta que recebeu um nosso fazendeiro de Palmas, da parte de uma horda selvagem, que lhe assaltára a casa. Trouxe prisioneiras 5 mulheres e 12 crianças, que julguei conveniente mandar resgatar, pela quantia de 100U000rs.<sup>283</sup>

Além do pagamento pelos serviços prestados, desejava isonomia com relação ao seu colega de Nonohai, cacique Kondá, que recebia salário do governo gaúcho, fazendo ameaças caso não fosse atendido.

Este cacique, sabendo que seu companheiro Condá, chefe do aldeamento de Nonohai, tinha soldo de capitão, requereu igual vencimento, declarando que, se não fosse attendido, teria de se retirar de Palmas. Receiando eu que elle realisasse esse projeto, o que seria uma verdadeira calamidade para todo aquelle districto, de que é a unica defeza, mandei lhe dar 15U000 rs. Mensaes. O Director geral propõe que se lhe dê um

---

<sup>282</sup> MATTOS, op.cit. p. 05.

<sup>283</sup> ROHAN, op.cit., p. 56.

fardamento, assim como ao seu tenente, o que tenciono effectuar, para que ele receba uma demonstração de apreço, que o deve lisongear.<sup>284</sup>

O disposto acima demonstra que a fidelidade tinha limites. Em não sendo atendidas as demandas, a rebelião era certa.

A biografia de Francisco Luiz Tigre Gacon é descrita por Cristiano Augusto Durat demonstrando a relação com Kondá e Virí.

Francisco Luiz Tigre Gacon cresceu junto aos povoadores locais, aprendeu a ler e escrever participou de expedições nos campos de Palmas, auxiliou na abertura de caminhos, promoveu expedições de aprisionamento de outros grupos indígenas resistentes a presença colonizadora através de alianças com os caciques Condá e Virí.<sup>285</sup>

Relata que Francisco Luiz Tigre Gacon era oficial de justiça e deu ordens expressas ao cacique Kondá para matar homens, mulheres e crianças caso o grupo dos campos do Chagu oferecesse resistência e não se submetesse à incursão de Virí.

O fato de o índio Francisco exercer tal função é indicativo de que ele gozava de confiança e tinha boas relações na vila de Guarapuava. Talvez o seu principal afeto tenha sido o Brigadeiro Francisco Ferreira da Rocha Loures, filho do seu padrinho de batismo.<sup>286</sup>

Apesar de toda essa “boa relação” na década de 1870, ameaça atacar Guarapuava caso não fossem devolvidas a seu grupo as terras do antigo aldeamento de Atalaia. Em virtude desse fato, é processado, mas consegue uma permuta com terras próximas, denominadas Marrecas.

O grupo do Kondá era considerado, em 1869, como os “mais adiantados que vi na província, posto que ainda o seu estado seja o de barbaria. Exprimem-se em portuguez todos os maiores, o que não se dá

---

<sup>284</sup> ROHAN, op.cit., p. 56.

<sup>285</sup> DURAT, op.cit., s/p.

<sup>286</sup> Ibid.

nos outros que têm vindo a esta capital, durante a minha administração.”<sup>287</sup>

Os indígenas foram a Curitiba requerer terras, ferramentas, escola, ferreiro. Era o preço do serviço prestado.

Apresentou-se nesta capital o cacique Vitorino Kondá com 30 índios, trazendo officio do respectivo director Pedro Ribeiro de Souza, em que reclamava que se lhes dessem terras, que não tinham, um ferreiro e um mestre escola. Exigi a respeito, na data de 31 de julho, informações minuciosas do director geral dos índios que ainda não as dei. Dirigi-me ao mesmo tempo ao ministério da agricultura pedindo providencias sobre a concessão de terras sem a qual não podem ser satisfeitos os outros pedidos. A criação de uma escola pode ser feita pela assembléa provincial independente de intervenção do governo geral e estou convencido que a assembléa attenderia devidamente aos intereses da província se a fizesse.<sup>288</sup>

Grande parte das incursões e ataques de Kondá e Virí era contra os indígenas Botucudos, como eram chamados os Xokleng à época. O presidente da província, Antonio Barbosa Gomes Nogueira, na abertura da 2ª sessão da 5ª legislatura em 15 de fevereiro de 1863, informava aos deputados do importante trabalho desenvolvido pelo Capitão Vitorino Kondá contra os Botucudos.

A tribu Botucudos apareceram no Porto União, causando terror á população pelas hostilidade que pozeram em pratica contra viandantes que se dirigiam áquelle ponto; resultando, em um assalto que deram, o ferimento de um índio.

---

<sup>287</sup> FONSECA, Antonio Augusto. **Relatório do presidente da província**. Relatório apresentado pelo ex-presidente Antonio Augusto Fonseca ao vice-presidente Agostinho Ermelino de Leão. Por ocasião de passar-lhe a administração da província do Paraná. Curitiba: 1869. p. 18.

<sup>288</sup> FONSECA, op.cit., p.17.

O cacique Vitorino Condá e sua gente para alli dirigiram-se, e, batendo os Butucudos, morreram no combate uns, sendo outros aprisionados.

Os prisioneiros foram offercidos em troca de algumas pessoas de nossa gente retidas em poder dos Butucudos; porém, infelizmente, até hoje nada se tem conseguido, apensar dos meios brandos que para esse fim se tem empregado.<sup>289</sup>

No relatório de 1875, o presidente da província comemorava o fato de que desde 1873 não se registrava ataque a Guarapuava – mesmo sob ameaça de ataques dos indígenas aldeados em São Jerônimo e Jatahy. Contudo, documenta novas agressões em Rio Negro: “não se pode, porém, dizer o mesmo quanto ao districto de Rio Negro, onde o quarteirão do Pinheiro foi theatro de varias depredações praticadas por bandos de índios Coroados que ahi appareceram.”<sup>290</sup> (grifo nosso). Não encontramos um só registro do século XIX da presença de Coroados em Rio Negro, ao contrário, todos os registros referem-se a botocudos, ou seja, Xokleng.

Além de atacar indígenas não “mansos”, os caciques Kondá e Virí auxiliaram na abertura da estrada para as Missões, tarefa sob a responsabilidade de Francisco Ferreira da Rocha Loures, que, na opinião do presidente da província, estava mais preocupado em cuidar de suas fazendas que desenvolver trabalho com os indígenas.

Diretoria Geral dos índios: é exercida pelo brigadeiro Francisco Ferreira da Rocha Loures; nenhum proveito se tem tirado da criação deste emprego na província. Aquelle brigadeiro tem habilitações para desempenhal-o, mas nos cuidados de sua fazenda occupa todo tempo. (grifo nosso)<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> NOGUEIRA, Barbosa Gomes Antonio. **Relatório do presidente da província.** Apresentado pelo governador Antonio Barbosa Gomes Nogueira á Assembléa Legislativa da provincia do Paraná, na abertura da 2.a sessão da 5.a legislatura em 15 de fevereiro de 1863. Curityba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1863. p.100

<sup>290</sup> ABRANCHES, op.cit., 1875, p. 30.

<sup>291</sup> MATTOS, op.cit., p. 29.

Chamamos a atenção para o fato de o cargo de diretor dos índios ser exercido por um fazendeiro, ou seja, por um representante da elite a qual mais conflitava com os indígenas por motivo de terras.

A estrada de Castro para Missões via Guarapuava e Palmas era de “80 palmos de largura” e estava a cargo do cidadão Francisco Ferreira da Rocha Loures. Neste trabalho, ele contava com os indígenas Virí e Kondá, os quais, quando não estavam envolvidos com o serviço de estradas, se encontravam na ociosidade.

Continuam no mesmo estado os dous (dois) bandos de índios mansos – um sob o comando do cacique Virí e outro sob o do capitão Victorino Condá; prestão-se ao serviço de estradas por salário, quando convidados, e fora disto consta que se entregão a ociosidade. (grifo nosso).<sup>292</sup>

Vejamos que Kondá aparece com o título de Capitão. Ao passo que Rocha Loures recebeu o título de brigadeiro.

Em 1879, os dous caciques já haviam falecido. Kondá faleceu em 25 de maio de 1870<sup>293</sup> e Virí em 3 de janeiro de 1873.<sup>294</sup>

Nos município de Guarapuava e Palmas existe grande número de índios coroados em adiantado estado de civilização. Dirigidos anteriormente pelos caciques Vitorino Condá e Very, garantiam por mais de uma vez a vida da população desses municípios, contra agressões dos índios selvagens.<sup>295</sup>

A morte dos caciques teria provocado a reivindicação de terras pelos membros do seu grupo:

---

<sup>292</sup> MATTOS, op.cit., p. 61.

<sup>293</sup> LEÃO, Agostinho Emiliano de. **Relatório do Presidente da Província**. Relatório apresentado pelo Sr. vice- presidente, Agostinho Emiliano de Leão ao presidente Sr. Venâncio José de Oliveira Lisboa, por ocasião de passar-lhe a administração da província. Curitiba: 24 de dezembro de 1870. p.19.

<sup>294</sup> MOTA, op.cit., 2000, p. 158.

<sup>295</sup> MENEZES, Rodrigo Octávio de Oliveira. **Relatório do presidente da província**. Apresentado pelo presidente, Rodrigo Octávio de Oliveira Menezes ao primeiro vice-presidente Jesuino Marcondes de Oliveira e Sá. Curitiba: 31 de março de 1879. p. 77.

Depois do falecimento daquelles caciques ficaram taes índios sem direcção e ultimamente revelaram intenção hostis contra os habitantes das indicadas localidades, pretendendo justificar esse procedimento com o facto de terem sido esbulhados de terrenos nos logares denominados – Atalaaya e Sepultura – terrenos que são de domínio particular.<sup>296</sup>

Embora esse fato relatado revele a mobilização do Francisco Tigre Gacron em Guarapuava, a mobilização em torno das terras, como vimos, ocorre em vários locais da província.

Os dados apontados nos documentos analisados indicam que os Kaingang definiram estratégias de afastar-se e defender-se. A teimosia e resistência ao aldeamento passavam uma impressão, ao comando do Estado, de indígenas bravios e perigosos. Após as primeiras décadas de confrontos, não há registros de ataques indígenas. No entanto, o medo fazia parte da estratégia da governança: manter a população sempre em alerta e impedir que os indígenas pudessem viver livremente em seu *habitat*.

Equiparar à ação do Estado repressor a atitude de alguns chefes indígenas é um tanto equivocado. Com base nos estudos sobre chefias,<sup>297</sup> é possível concluir que a atitude dos principais líderes indígenas, denominados colaboracionistas, foi reproduzir a organização social e política do grupo, porém, nesse momento, com relativa vantagem bélica em virtude do emprego de armas de fogo e da retaguarda do Estado. Mas esses indígenas não deixaram de fazer suas reivindicações e seus enfrentamentos com o Estado. Conforme veremos nos capítulos seguintes, outros caciques também tiveram atitudes de colaborar com o Estado em troca de benefícios próprios. Portanto, mais do que responsabilizar o sujeito indígena, deve-se melhor analisar o papel do Estado repressor, que se utiliza de todos os mecanismos para dominação e exploração dos territórios indígenas.

Esses líderes indígenas nasceram em contextos distintos de seus pares que lutaram contra o forte de Atalaia e dos que permaneciam nos campos e sertões. Conforme dito acima, Francisco Gacon, filho de Luis Tigre (auxiliou Pe. Chagas Lima nas traduções), nasceu no aldeamento

---

<sup>296</sup> MENEZES, op.cit., p. 77.

<sup>297</sup> Destacamos a tese de FERNANDES (op.cit., 2003).

de Atalaia em 1817, batizado pelo padre Chagar Lima, criou-se junto com Francisco Ferreira da Rocha Loures, diretor geral de índios e fazendeiro, que também era amigo de Kondá e Virí<sup>298</sup>. O mundo desses indígenas é bastante distinto dos demais indígenas que ainda habitavam os sertões.

---

<sup>298</sup> Vitorino Kondá teria nascido em Guarapuava (MOTA, L.T. **A guerra dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. Maringá: Eduem, 2009. p.249), ao passo não há informações precisas sobre o nascimento do cacique Virí, os documentos referem-se a sua idade adulta e residindo em Palmas.

## CAPÍTULO 2 - DESTERRITORIALIZAÇÃO

### 2.1 Arrendatários, rebeldes, posseiros e intrusos na Terra Indígena Xaçecó

A Terra Indígena Xaçecó está localizada na região oeste catarinense, nos municípios de Ipuacu, Entre Rios e Abelardo Luz. Encontra-se homologada<sup>299</sup> em praticamente toda sua extensão, tendo duas glebas, “A” e “B” declaradas, aguardando a demarcação física.<sup>300</sup> São 13 aldeias habitadas por indígenas Kaingang e uma aldeia habitada por indígenas Guarani.

A referida TI incorporou o nome Xaçecó apenas em 1941 com a criação do Posto Indígena pelo SPI. O Decreto nº 7, de 18 de junho de 1902, firmado pelo governador do Paraná, Francisco Xavier da Silva, não nomina a área reservada aos Kaingang, indica apenas o local: “(...) acham-se estabelecidos na margem esquerda do Rio Chapecó (...)”<sup>301</sup> Coelho dos Santos,<sup>302</sup> D’Angelis<sup>303</sup> e Veiga<sup>304</sup> indicam que não se tratava de uma única comunidade/aldeia/grupo, havia diversos grupos Kaingang vivendo na área reservada. O Toldo Formigas era o maior, e estava localizado ao lado do caminho das tropas, além de haver um toldo na preferia da atual cidade de Xanxerê.<sup>305</sup>

---

<sup>299</sup> O Decreto 1775/96 estabelece o procedimento administrativo para demarcação de TIs em oito etapas. A Homologação consiste na sétima etapa, restando apenas o registro em Cartório de Registro de Imóveis (CRI) e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU). As demais etapas, por ordem, são: Identificação e Delimitação, Publicação, Contestação, Análise das Contestações, Declaração, Demarcação Física. BRASIL. **Decreto nº 1775 de 8 de janeiro de 1996**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D1775.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm)>. Acesso em: 22 abr. 2012.

<sup>300</sup> BRIGHENTI, C. A. Terras indígenas em Santa Catarina. In. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe, ROSA, Helena Alpini e BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palotti, 2012. p. 255.

<sup>301</sup> VEIGA, Juracilda. Revisão dos limites da TI Xaçecó, SC, no Pinhalzinho (Gleba “A”) e Canhadão (Gleba “B”). Relatório circunstanciado de identificação e delimitação. GT portarias FUNAI 728/PRES 2001 e 175/PRES 2002. Brasília: [s.p.].

<sup>302</sup> SANTOS, Silvio Coelho. **A integração do índio à sociedade regional**. A função dos Postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1970.

<sup>303</sup> D’ANGELIS, Wilmar R. Para uma história dos índios do oeste catarinense. **Cadernos do Ceom**, Chapecó, ano 19, n. 23, 2006.

<sup>304</sup> VEIGA, op.cit., 2002.

<sup>305</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p.44.

Por volta de 1856, podemos aceitar a localização do Kaingang na região Oeste Catarinense, pelo menos nos seguintes locais: Toldo Xaçecó, Toldo Formigas, Toldo Jacu e vários outros entre o médio Chapecó e Chapecozinho. Toldos da Emigra, Irani e os matos a leste dele atingindo os rio Ariranha e Jacutinga: Serrinha; proximidades do rio Chapecó; região entre o Rio das Antas e Sargento; região de Dionísio Cerqueira.<sup>306</sup>

Até a criação do Posto Indígena, a TI era conhecida pelas aldeias existentes como Jacu, Banhado Grande e Pinhalzinho. Com a criação do posto recebeu o nome de Xaçecó ou Chapecó.<sup>307</sup> Em 1947 o diretor da 7ª Inspetoria Regional – IR do SPI sugeriu a alteração do nome do Posto Indígena “Xaçecó para o nome do Snr. Cél. Bernardino Bormann, fundador da colônia Militar de Xanxerê, amigo da causa indígena.”<sup>308</sup> Mas, esse nome não foi aceito. Dessa forma, em 1960 o mesmo diretor da 7ª IR sugeriu a alteração para Dr. Selistre de Campos, em homenagem ao Juiz de Direito de Chapecó, que falecera em 1957. Juntamente com a TI Xaçecó, alterou o nome de mais oito postos indígenas – sete no Paraná e um no Rio Grande do Sul, e todos os nomes homenageiam pessoas: “altera as denominações dos seguintes Postos Indígenas (...) PI Chapecó para PI Dr. Selistre de Campos.”<sup>309</sup> Na administração da Funai, em 1967, o posto volta a ser denominado Xaçecó, grafado com “X”<sup>310</sup>, e permanece até os dias atuais.

Historicizar sobre a ocupação camponesa na Terra Indígena Xaçecó no século XX, percorrendo a história do tempo presente, é reavivar memórias ainda em ebulição por se tratar de conflito latente

<sup>306</sup> D'ANGELIS, op.cit., 2006, p. 305.

<sup>307</sup> Em 1947 o documento do diretor da 7ª IR do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, grafa o nome da TI com “X” (Documento enviado ao Sr. João Evangelista Tavares Junior em 17 de maio de 1947. Museu do Índio, microfilme 379) ; O Boletim Interno do SPI de fevereiro 1960 (n. 37, p.13) ao mencionar a referida TI, o faz com a grafia “CH” e escreve PI Chapecó; da mesma forma o Boletim seguinte, de março de 1960 ( n. 38, p.15), também grafa o nome com “CH”.

<sup>308</sup> NENÊ, Deocleciano Souza. **Documento enviado a João Evangelista Tavares Junior.** Museu do Índio, Rio de Janeiro, 17 de maio de 1947. microfilme 379.

<sup>309</sup> MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. SPI. **Boletim Interno**, Rio de Janeiro, n. 38, mar. 1960. p.44.

<sup>310</sup> MANFROI, op.cit., p. 76.

entre indígenas e não indígenas. Aos indígenas resultou um processo de mata nativa devastada, solo desgastado pela prática ininterrupta de agricultura com uso de venenos e de eliminação de práticas tradicionais de subsistência. “Acabou tudo! tudo! tudo que era mato. Nós brigávamos por essa capoeira. Eu briguei bastante. Eu já era casada nesse tempo, eu já tinha a Chica [primeira filha]. Meio brigamos pra não tirar essa capoeira, onde eles tão plantando.”<sup>311</sup> Terra arrasada foi o que restou aos indígenas depois de mais de três décadas de ocupação de camponeses arrendatários, posseiros, intrusos, madeireiras e serraria. Alguns arrendatários acumularam bens, outros perderam quase todo o acumulado: “Aí teve gente que pagou caro o sítio lá, aí ter que deixar a casa, deixar tudo e sair com uma mão na frente e outra atrás e não ter pra onde ir, quem é que não se revolta!”<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> LUIS, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2010.

<sup>312</sup> NOVELLO, Thomaz. 68 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Xanxerê, dez. 2008.

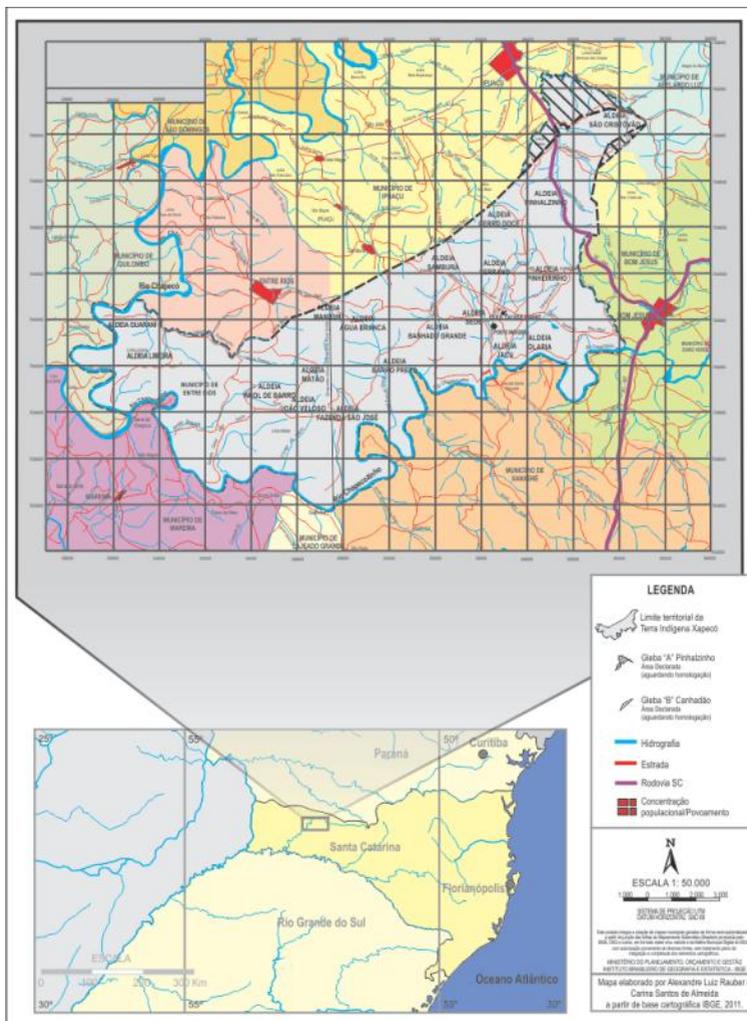


Figura 12. Mapa da atual Terra Indígena Xaçepó, com a localização das aldeias e das glebas “A” e “B” em processo de devolução.

Fonte: Mapa elaborado por Alexandre Luis Rauber e Carina Santos de Almeida

Thomaz Novello recorda que seu pai foi um dos últimos arrendatários a deixar a Terra Indígena e, no fim, saiu “praticamente sem nada. O pai tinha comprado dois sítios em 1968<sup>313</sup>, pagou 800 contos naquela época, cada sítio. E ele tirou o quê? A casa! Só a casa ele trouxe pra cá. O maquinário teve que doar meio de graça pros agricultores, porque ia vender pra quem?”<sup>314</sup> Observa que a opção foi a cidade, comprou um lote urbano e se estabeleceu em Xanxerê. Mas nem todos saíram descapitalizados, alguns conseguiram acumular capitais com o produto comercializado e com a venda de “sítios” a terceiros: “Aí aquele que se dizia do Incra [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - é uma autarquia federal da Administração Pública brasileira criado em 1970] estragou tudo, ele incentivava o pessoal entrar ali dentro, ele ganhava com isso.”<sup>315</sup> Egon Heck, que conviveu com os indígenas na última década da existência do arrendamento, recorda que havia distinção econômica entre famílias arrendatárias:

Tinha aqueles que fizeram o seu dinheiro, fizeram capital, construíram casas, comércio em Xanxerê. E tinha os pequenos que trabalhavam pra eles, e tinha de fato aqueles pequenos colonos que tinham arrendado, sei lá, cinco, dois hectares e tinha os outros que tinham 50, 60, 20 hectares. Trabalhavam de uma forma mecanizada. No período era o início desse processo de mecanização e tinha várias terras nessa linha Batistelli, Magistralli, que eram terras planas, mecanizáveis, já trabalham com trator.<sup>316</sup>

A mesma percepção é partilhada por Silvestre Bosseti, que por 14 anos arrendou terras indígenas juntamente com seus pais e irmãos. A distinção entre arrendatários que acumularam capitais e aqueles que saíram descapitalizados é associada ao tamanho da terra arrendada e à

---

<sup>313</sup> A família Novello havia entrado no TI em 1961, porém somente em 1968 adquiriu os sítios, em virtude da ameaça feita pela Funai de reintegração de posse via ação judicial, como veremos adiante.

<sup>314</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> HECK, Egon Dionísio. 62 anos. *Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti*, Luziânia/GO, agosto de 2009.

utilização de maquinário agrícola motorizado. “Tinha uns que tinham mais. Que nem os Bortoluzzi, tinham bastante terra. O Caldatto também tinha bastante terra. Já fazia anos que estavam lá, tinham até trator pra trabalhar. Os Tonello também tinham trator. O sítio deles era grande aí eles tinham trator.”<sup>317</sup> Bosseti considera sua família deficitária economicamente, uma vez que faziam lavoura utilizando arado de tração animal.

Na definição de Bosseti, sítio “era um pedaço assim que os brancos tinham (...) um quadro assim que cada um trabalhava naquele pedaço.”<sup>318</sup> O tamanho dos sítios variava, dependendo “da quantidade, do tamanho da família. No nosso sítio a gente plantava 8, 9 bolsinha de milho. Às vezes 10 saquinhos de milho, a gente dizia saco de 25 kg e colhia mil, mil e pouco sacos [60 kg]. Era aquele sítio. O outro branco ali tinha outro sítio”.<sup>319</sup> Difícil precisar o tamanho do sítio dos Bosseti, tomando a colheita de mais de mil sacas de milho, além do espaço dedicado à moradia, criação de animais e locais sem uso aparente. No entanto, no contrato firmado em 3 de janeiro de 1972 entre Luis Bosseti e a Fundação Nacional do Índio, o lote arrendado era de 14,53 ha, conforme figura 15. A validade do contrato era de dois anos, podendo ser renovado por igual período.

Novello concorda com Bosseti sobre a definição de sítio: “Lá eles tratavam sítio. O que era um sítio? A divisa era respeitada, ia daqui até ali. Então cada um comprava um sítio. Não tinha documentação nenhuma. No geral era mais ou menos isso, 10 a 20 ha.”<sup>320</sup> Nos sítios, os trabalhos eram familiares, desenvolvidos pelos pais, filhos e filhas, algumas vezes também incorporando também os genros, noras e netos, ou seja, caracterizava-se como uma agricultura familiar. Isso não significava o não emprego de mão de obra sazonal, especialmente nos períodos de limpeza do solo e colheita. Além dos sítios, havia também as “granjas”, outra categoria de arrendatários. Classificados como possuidores de maior quantidade de terra arrendada, desenvolviam trabalho agrícola com uso de maquinário e emprego de mão de obra assalariada. “É, tinha granjas, era quem tinha maquinário. Aí tinha quem

---

<sup>317</sup> BOSSETI, Silvestre, 58 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Samburá, Ipuçu/SC. dez. 2008.

<sup>318</sup> Ibid.

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> NOVELLO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

trabalhava – peão – a produção era grande (...) exemplo o Caldatto, eles colhiam quatro a cinco mil sacos de milho por ano, em média.”<sup>321</sup>

Os primeiros arrendatários ocuparam a TI em acordos firmados com o SPI. O primeiro documento – recibo de arrendamento – que tivemos acesso data de 1943, sob a responsabilidade do chefe de posto Francisco Fortes. Referia-se a arrendamento de “capoeiras” em lote de 36 hectares. Não é possível precisar se tratava de terras para cultivo ou exploração da vegetação apenas, tampouco a periodicidade do montante pago pela renda.



Figura 13. Recibo de arrendamento de “capoeiras” na TI Xapecó em 1943.

Fonte: Museu do Índio/RJSEDOC. Microfilme 064, Fotograma 0163. Gentilmente cedido por Lúcio Tadeu Mota.

Thomaz Novello recorda que quando sua família entrou na TI em 1961 “já tinha várias famílias morando lá. Inclusive aquela época era aberto. Quem queria entrar lá, comprava um sítio.”<sup>322</sup> Armando Bianchi recorda que quem introduziu os arrendatários na TI foi o SPI, “essa história foi de uma autoridade de chefe de posto. Que ele adotou por conta.”<sup>323</sup> Havia facilidade em se apossar das terras, porque o SPI não tinha controle. “Era só fazer a negociação direto. O chefe do posto tinha

<sup>321</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>322</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>323</sup> BIANCHI, Armando. Idade não revelada. *Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti*. Samburá, Ipuçu/SC, dez. 2008.

deixado livre. Então o pessoal lá vendia, vendia o que (...) vendia o que tinha em cima, casa, tudo! Não tinha documento nenhum. Alguns faziam contrato, outros até nem faziam.”<sup>324</sup>

Posteriormente, de 1963 em diante, com a aprovação do regimento interno, Decreto 52.668 de 11 de outubro de 1963, o SPI estabeleceu contrato de arrendamento. A figura 14 exemplifica um contrato de arrendamento firmado entre o SPI e o camponês Pedro Antonio Vicentini, em 10 de dezembro de 1965, tendo início em 1º de janeiro de 1966 com validade de dois anos. O parágrafo 3º previa o pagamento de 20% da renda ao posto. Apenas uma parte dos camponeses assinou o contrato. Dos que não assinaram, havia os que se intitulavam “posseiros” e desejavam regularizar a posse das terras, havia os considerados “rebeldes” por se recusarem a assinar o contrato de arrendamento e todos eram considerados intrusos pelos indígenas.

### No. 39

CONTRATO DE ARRENDAMENTO QUE ENTRE SI FAZEM SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS, COMO ARRENDADOR, DE UM LADO, E DE OUTRO, COMO ARRENDATARIO, O SR. Pedro Antonio Vicentini

O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS (SPI) neste ato representado pelo Chefe da 7.a Inspeção Regional, Sr. José Fernando da Cruz,

de conformidade com a ordem de serviço de n.º 107 de 24 de agosto de 1964

do Sr. Diretor do S.P.I., baseado no que dispõe o item 6.º do art. 1, do Regimento Interno do S.P.I., aprovado pelo Decreto n. 52.668, de 11/10/63, tem ajustado e contratado com o Sr. Pedro Antonio Vicentini

profissão agricultor, domiciliado no município de Xanxerê, Estado de Santa Catarina

, arrendar-lhe uma área de terras no Pôsto Indígena “Dr. Selistre Campos”

situado no município de Xanxerê Estado de Santa Catarina, mediante as

clausulas e condições seguintes:

<sup>324</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

1º O objeto do presente contrato é uma área de terra com a superfície total de **242.000 m<sup>2</sup>**, correspondente a 10 (dez) alqueires de 24.200 m<sup>2</sup>, situado no Pôsto Indígena “Dr. Selistre de Campos”, no município de Xanxerê, Estado de Santa Catarina.

2º - o prazo de arrendamento ser de 2 (dois) anos, a se iniciar em 1 de Janeiro de 1966 e a terminar em 31 do mês de dezembro do ano de 1967.

3º - o arrendatário pagará, por ano, o aluguel de 20% sobre a renda total dos principais produtos cultivados ou as rendas durante o xxxxxxxxxxxx cruzeiros), correspondente, aproximadamente, a sobre o valor venal das terras, na região.

4º - o aluguel anual será pago ao XX XXXX na sede do Pôsto Indígena, na época da colheita de cada produtos, a um funcionário devidamente, credenciado pelo Sr. Chefe da 7ª Inspetoria Regional.

5º - A área arrendada poderá ser, desde logo ocupada pelo arrendatário, que dela se utilizará para fim de **cultivá-la** sendo-lhes expressamente proibida a exploração de produtos do subsolo.

6º - O arrendatário se obriga a mandar proceder, por sua exclusiva conta. À delimitação da área que lhe for arrendada, devendo de respectivos serviços serem assistidos por funcionário do SPI.

7º - O arrendatário não poderá fazer derrubada para exploração de madeiras de qualquer quantidade, principalmente o III direito de. diretamente [inelegível] terceiros devidamente autorizados, extrair madeiras, retirar . etc. da área arrendada, etc, contudo, pre XXXXXX as lavouras mais pela xxxxx

8º - Correrá por conta do arrendatário todas as [inelegível] e benfeitorias que efetuar na área arrendada, as quais passarão a pertencer de pleno direito ao patrimônio

indígena [inelegível]

9º - O arrendatário se obriga a restituir de imediato a área arrendada independente de qualquer aviso ou procedimento judicial quando findar o prazo do presente contrato.

10º - Vencido o presente contrato, o arrendatário terá preferência, em igualdade de condições com outros pretendentes. A renovação do contrato, submetendo-se, porém, ao rea-justamento do aluguel, com base na valorização da terra a essa época.

11º - A área arrendada se destina ao uso exclusivo ao arrendatário não podendo ser sublocada, emprestada ou de qualquer forma cedida a terceiros, nem prévio consentimento escrito do Sr. Chefe da 7 Inspeção Regional.

12º - Na hipótese de nova lei que proibir o arrendamento de terras do patrimônio indígena, considerar-se-á rescindido o presente contrato, independentemente de qualquer indenização, assegurado, porém, ao arrendatário preferência na celebração se outra modalidade contratual prevista pela citada lei.

13º - Os direitos e obrigações do presente contrato, em caso de falecimento do arrendatário transmitir-se-ão aos respectivos herdeiros.

14º - Fica estipulada a multa de 10% (dez por cento) sobre o valor global do contrato para a hipótese de infração de qualquer das cláusulas ou condições contratuais, sem prejuízo da rescisão de pleno direito do mesmo contrato.

15º - Os contratantes elegem o fôro da comarca de Curitiba, Estado do Paraná, para qualquer demanda judicial oriunda do presente contrato.

16º - Obriga-se arrendatário a respeitar os índios, inclusive suas famílias, não lhe fornecendo quaisquer espécie de bebida alcoólicas ou lhes facilitando por meios outros a aquisição das referidas bebidas.

17º - Obriga-se o arrendatário a recolher o produto devido ao aluguel da área arrendada, no lugar designado pela Administração do Pôsto.

Obs.: o Sr. **Pedro Antonio Vicentini**, trabalha nesta área desde o ano de 1964, tendo apenas um recibo de pernoite essa benfeitoria, não reside na área.

E por estarem assim ajustadas, ambas as partes contratantes assinam o presente instrumento, em duas vias de igual teor e valor, com as testemunhas abaixo, isento o contrato de impostos, inclusive de selo, de acordo com o art.34 do Decreto Legislativo nº 5.484, de 27/6/1.928.

**Pôsto Indígena “ Dr. Selistre de Campos” : aos 10  
de dezembro de 1965**

<b>Testemunhas</b>		João Carlos da Costa
		[assinatura]
José Fernando da Cruz		Chefe da 7.a
[assinatura]		INSPETORIA REGIONAL
Valentim Caudatto		Pedro Antonio Vicentini
[assinatura]		[assinatura]
		ARRENDATÁRIO

Figura 14. Contrato de arrendamento SPI e o camponês Pedro Antonio Vicentini.

Fonte: MUSEU DO ÍNDIO. Microfilme 068, fotograma 00087. Rio de Janeiro/RJ. (Digitado *Ipsis litteris* ao original).

A compra e venda de sítios, apesar de irregular, era prática comum entre camponeses. O custo dos sítios era relativamente alto, assemelhava-se aos preços das terras no entorno. “Ele pagou 800 contos num sítio. Com 800 contos ele comprava uma colônia de terra no Magistrali no Sambura.”<sup>325</sup> Nem todos pagavam em moeda corrente, existiam também outras formas de pagamento:

A gente comprou dos brancos. O primeiro sítio que nós compramos aí, [pagaram com madeira] fizemos madeira pra uma casa. O cara que morava aí comprou uma terra ali em Samburá e veio

<sup>325</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

morar ali, fora da área, e nós demos a madeira pra ele se fazer a casa e mais uns troquinhos pro paiol. Essa era a compra.<sup>326</sup>

A fertilidade do solo no interior da TI era apontada como algo extraordinário. Bosseti recorda que não eram empregados fertilizantes: “usávamos nada! Dava milho que precisava ver, que milho!!! Abria a verga [sulco formado na terra pelo arado] e plantava de 50 cm de pé e um metro a um metro e vinte de verga. Sem adubo sem nada.”<sup>327</sup> Evidentemente que o possível exagero semântico de Bosseti tem a ver com a “terra meio magra” onde morava anteriormente, como se manifesta a seguir, porém a todo momento faz questão de enfatizar a qualidade da terra. “É que a terra era produtiva ali. Até hoje dá pra discutir que as melhores terras tão dentro da reserva.”<sup>328</sup> Novello concorda que a terra era de qualidade, “a terra era boa demais! Produzia. No último ano que fiquei lá colhi uma imensidade de trigo, feijão, milho. Terra produtiva, só que a terra era muito inçada [infestada de erva daninha ao produto agrícola]. Era uma dificuldade muito grande pra salvar o produto. A maioria limpava com o arado (...). A terra ali é fértil!”<sup>329</sup>

Igual opinião tem Armando Bianchi, que conheceu a TI antes da presença dos arrendatários:

Terra fértil! Uma terra! Meu Deus do céu! Eu sempre fui produtor de porco, de suíno e me faltava milho. E quando esses colonos, que eles plantavam, a quantia de milho, de produto que essa gente colhia num pedacinho de terra era coisa fantástica! Ainda hoje é uma relíquia! É uma área de terra que inveja todos os municípios da região.<sup>330</sup>

Necessário considerar que a unanimidade nos três depoimentos revela a qualidade da terra do ponto de vista do interesse nas atividades agrícolas. Para o indígena, a qualidade da terra é percebida por outros

---

<sup>326</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *Ibid.*

<sup>329</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>330</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

fatores – conforme vimos no capítulo I –, especialmente pela exuberância da fauna, flora e dos recursos hídricos. No entanto, os depoimentos ilustram a exaltação da qualidade do solo, na visão da sociedade regional, como elemento de atração de arrendatários e elevação dos preços dos sítios. As declarações ainda lamentam que essa riqueza estivesse em posse indígena. A exaltação da qualidade do solo também colaborava na justificativa da permanência dos arrendatários.

Os principais produtos cultivados eram milho, feijão e trigo. Getúlio Narciso observa que existiam vários produtos cultivados e que a presença desses arrendatários contribuiu para a exploração dos pinheiros, “tinha era várias coisas, muitas coisas, além da soja, do milho, coisas de agricultura, e também muitos deles ajudaram na extração do pinheiro da madeira lá dentro.”<sup>331</sup>

A presença de camponeses na terra indígena implicava significados diversos para o Estado brasileiro. O principal objetivo era trazer dividendos ao posto indígena, gerar renda, tornar o órgão indigenista autossuficiente economicamente. O controle das receitas era questionado pelos próprios servidores do órgão, como veremos a seguir, o que indica que havia beneficiamento pessoal. O segundo objetivo era atender à economia regional, ou seja, demonstrar à região que a terra indígena era produtiva, que gerava dividendos. Nos diferentes tempos havia pressão sobre a terra indígena em virtude de seu tamanho, de sua riqueza, da “baixa produtividade indígena” por vadiagem de seus ocupantes, então a forma encontrada era inserir a TI na economia regional. Outro aspecto que consideramos relevante diz respeito aos efeitos/resultados que o Estado esperava dos indígenas, seja na mão de obra, fazendo-os trabalharem, seja na inserção do indígena na economia de mercado, fazendo-os abandonarem suas práticas de economia tradicional baseada na subsistência a fim de apressar o processo de integração, de “miscigenação” e transformação em “trabalhadores nacionais”. A presença camponesa era a fração de um conjunto de aspectos que envolvia as lavouras “comunitárias”, a exploração de madeiras e a repressão.

---

<sup>331</sup> NARCISO, Getúlio. 32 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti.** Florianópolis/SC, set. 2011.

## 2.2 Três décadas de invasão camponesa

Não encontramos registros precisos sobre o número de arrendatários, uma vez que cada documento revela números distintos, embora tenhamos de considerar que foram mais de três décadas de presença camponesa. Os números podem variar de acordo com os interesses dos autores dos documentos, com o momento de maior e menor controle do Estado e com as pressões indígenas. Temos o exemplo de nossos colaboradores: um deles comprou o sítio de outro arrendatário em 1964 e saiu da terra indígena apenas em 1978, o segundo colaborador ingressou na terra indígena em 1961 e saiu por volta de 1967/68, enquanto seus pais e irmãos permaneceram até 1978.

Até o ano de 1964 encontramos poucos dados relativos ao número de arrendatários. O primeiro relatório do SPI a que tivemos acesso relaciona 53 arrendatários com áreas que variavam de 4 a 20 alqueires [um alqueire equivale a 2,4 hectares]. Esse número não revela a totalidade, eram apenas os que haviam assinado contrato de arrendamento, conforme podemos verificar no relatório de 1967. Outra probabilidade é que teria havido aumento das invasões no período de 1964 a 1967, como ocorrera na TI Nonoai.<sup>332</sup>

Do período em que o SPI mantinha presença na TI, encontramos o relatório de 1967, ou seja, o último ano de sua existência, dando conta de que:

O posto é dos mais difíceis, não somente por ter problemas de limites a regular, como por se encontrar altamente intrusado, como cerca de 90 elementos que se negam a regularizar sua situação (...). Existem no posto cerca de 210 arrendatários, dos quais cerca de 90 deixaram de assinar contratos.<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup> O Jornal do Brasil (Rio de Janeiro, 3 de julho de 1969) noticiou que, no processo de substituição do SPI pela Funai, ocorreu “nova invasão de terras no posto Nonoai, desta vez por cerca de 200 famílias.”

<sup>333</sup> SPI. Documento. **Relatório de Inspeção nº 1/67**. Posto Indígena Selistre de Campos. 1967. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 100-104.

RELACÃO DOS AJUDANTÁRIOS DO PÔSTO INDÍGENA

DR. SELISTRE DE CAMPOS

<u>NOME</u>	<u>ARRRNDAMENTO</u>	<u>FORMA PAGAMENTO</u>
Guimarães Boneto	6 alqueires	20% da produção
Jesuino Cerce	6 " "	" " "
Sadi Teles	8 " "	" " "
Henrique Cidades	6 " "	" " "
Idbreno Ferreira	6 " "	" " "
Augusto Carmo da Silva	6 " "	" " "
João Ferreira da Cruz	6 " "	" " "
Pedro Sinse	6 " "	" " "
João Maria Vebra dos Santos	6 " "	" " "
Luiz Alves da Silva	6 " "	" " "
Elias Turella	6 " "	" " "
Orlando Ouzi	6 " "	" " "
Luiz Orlandi	6 " "	" " "
Arlindo Pavi	6 " "	" " "
Domingos Carlesso	4 " "	" " "
Firmino Eloutório da Luz	5 " "	" " "
Artur Alberti	8 " "	" " "
Antenor Basi	5 " "	" " "
Angelino Basi	5 " "	" " "
Jristiano Cunico	6 " "	" " "
Alcides Terraco	7 " "	" " "
Stefano Samiroski	5 " "	" " "
Benjamin Magestralli	4 " "	" " "
Garibaldi de Oliveira	8 " "	" " "
Avelino Ouzi	6 " "	" " "
Herminio Magestralli	7 " "	" " "
Alexandro Bosquete	5 " "	" " "
Oscar Schimidt	4 " "	" " "
Attilio Zanotelli	6 " "	" " "
Pedro Novello	6 " "	" " "
Alcides Saccomori	6 " "	" " "
Francisco Antunes	6 " "	" " "
Francisco Vaz	5 " "	" " "
Miguel Dias de Siqueira	5 " "	" " "
Onorino Squiavão	6 " "	" " "
Euclydes Saccomori	6 " "	" " "
Antenor dos Santos	3 " "	" " "
Pedro Squiavão	5 " "	" " "
Bernardino dos Santos	7 " "	" " "
Damascio Bortoluzzi	7 " "	" " "
José Farrapo	5 " "	" " "
Waldemar Didomenico	7 " "	" " "

Continua

	alqueires	20% da produção
Claudino Signori	8	
Pedro Galdatto	20	
Lindolfo Servieri	7	
Vitoria Turello	5	
João Maria Farrapo	6	
Mario Demartini	5	
Benjamin Lunardi	4	
Amazonas Ricardo	5	
Gustavo Reno	6	

00582

  
NEY LAND

Figura 15. Relação de arrendatários na TI Xapecó em 5 de abril de 1964.

Fonte: LAND, Ney. Relatório. Museu do Índio, relatório de 5 de abril de 1964 sobre os postos da 7ª IR. SPI. Fotograma, 322.

Intrusos para o SPI eram apenas os que não pagavam ou não tinham contrato de arrendamento. O órgão indigenista considerava duas categorias de não indígenas residindo na TI, os “arrendatários”, que ocupavam 1.890 ha, e os “intrusos”, que ocupavam 115 ha da terra, ao passo que os indígenas estariam ocupando apenas 750 ha com seus “ranchos” e suas roças, de uma área total de 15.098 ha. Segundo o relatório, a recusa pela assinatura dos contratos era motivada pela influência exercida pelo prefeito de Xanxerê, pelo presidente da Câmara de Vereadores e um deputado federal.<sup>334</sup>

O SPI não detinha controle sobre o universo de intrusos, sua administração era precária, tolerando frequentes invasões, roubos e ameaças aos indígenas. Assim que foi criada, a Funai optou por obter maior controle sobre os arrendatários, a fim de ampliar sua renda. O seu presidente constituiu um Grupo de Trabalho – GT para fazer um levantamento da situação das TI sob a administração da 4ª DR da Funai. As seis pessoas integrantes do Grupo de Trabalho constituído pela portaria nº 62.699 de 1968 percorreram as terras indígenas a fim de trazer elementos à formulação da política indigenista do novo órgão. Sobre a TI Xapecó, constataram que “naquela área vivem 918 índios Kaingang e 54 Guarani (...) existem 180 arrendatários com contrato

<sup>334</sup> SPI. op.cit., 1967, fls. 100-104.

escrito e 46 intrusos.”<sup>335</sup> O Grupo de Trabalho conclui que “torna-se indispensável a desocupação de toda a área intrusada no município de Xanxerê, de modo a possibilitar a ação dos silvícolas no sentido de explorar diretamente as terras que lhes foram reservadas.”<sup>336</sup> O GT nada fala com relação aos arrendatários, portanto, conclui-se que eles poderiam ali permanecer.

Para efetivar o controle, a Funai enviou João Franklim Mader<sup>337</sup> para chefiar o Posto Indígena e ajuizou uma ação contra os “intrusos” que se recusavam a assinar o contrato de arrendamento. Para a Funai, os camponeses que ocupavam as terras indígenas estavam agrupados em três categorias: “arrendatários”, “rebeldes” e “intrusos”, considerados os últimos como “elementos desclassificados”, perfazendo um total 222 famílias de não indígenas:

(...) 116 arrendatários, dos quais setenta e dois pagaram integralmente as taxas de arrendamento. Há ação de despejo contra 46 rebeldes aguardando solução na justiça, muitos deles residem na área do posto há mais de 10 anos. Além disso, existem aproximadamente 60 intrusos e contra estes não foi requerida ação de despejo. A política partidária de Xanxerê, à frente o presidente da Câmara de Vereadores há estimulado as intrusões e apoiado

---

<sup>335</sup> FUNAI. Documento **Relatório de viagem empreendida ao estado de Santa Catarina**. Grupo de Trabalho instituído pelo Decreto 62.699 de 14-05-68. Brasília. 1968. Processo FUNAI nº 2221/97, fls. 139-141.

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> Em depoimento ao delegado de Polícia de Chapecó em 17-12-1968, por causa de uma desavença com o vereador da cidade de Xanxerê, Franklin Mader relatou que fazia quatro (4) meses que estava na TI Xaçecó. Teria sido transferido da TI Nonoai, onde ficou dois meses. Antes de Nonoai, era chefe de posto na TI Carreteiro em Tapejara/RS, onde iniciou no dia 20 de abril do mesmo ano. SANTA CATARINA. Depoimento. **Secretaria de Estado dos Negócios da Segurança Pública**. Delegacia regional de Polícia da 7ª Região Policial. Relatório. Chapecó – Santa Catarina. 18-12-1968. Processo FUNAI nº 2221/97, fls. 126 a 132. No entanto, no relatório da visita do presidente da Funai à TI Xaçecó em novembro de 1969, os membros do GT observaram que: “nomeado para lá, pela última administração do SPI, o Sr. Franklin Mader só conta, na cidade, com o apoio do promotor e do juiz.” Funai. **Relatório da visita do presidente da Funai à 4ª DR**. Curitiba 10 de novembro de 1969. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 143-150. Portanto, restam dúvidas sobre o fato de ele já ser chefe de posto no período do SPI ou de ele já haver sido nomeado a este cargo pela Funai.

os constantes desmandos (fogo na floresta e roubos) dos elementos desclassificados.<sup>338</sup>

O vereador e presidente da Câmara de Vereadores de Xanxerê, João Ramos Martins, do MDB – Movimento Democrático Brasileiro – era um dos desafetos de Mader e, segundo o chefe de posto, era o maior incentivador dos posseiros e incitador de novas invasões. No depoimento que prestou ao delegado de polícia disse que na Terra Indígena havia o mesmo número de posseiros que de indígenas. Refere-se aos camponeses como posseiros, desejando, com isso, regularizar a situação desses, fazendo com que o Incra expedisse título de propriedade. “A área indígena de Xanxerê possui (...) aproximadamente 300 famílias de índios e 300 famílias de agricultores que ali residem, trabalham e formam o necessário para a sua subsistência, por outro lado temos o dever de zelar pelos seus interesses.”<sup>339</sup>

A Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura – Contag enviou ofício ao General Albuquerque Lima, Ministro do Interior, informando ter recebido pedidos do Sindicato dos Trabalhadores Rurais – STR de Xanxerê, para auxiliar na permanência dos camponeses na Terra Indígena e pedir apoio ao Ministro. Repassa a mesma informação do vereador João Rosa de que a “área indígena de Xanxerê possui (...) aproximadamente 300 famílias de índios e 300 famílias de agricultores posseiros, ou melhor, arrendatários.”<sup>340</sup> Segundo o ofício, a população de Xanxerê defendia a regularização das posses com títulos aos camponeses. “A opinião do povo de Xanxerê é que parte desta área seja desmembrada e cedida aos agricultores, só assim não haveria mais desordem, e os agricultores poderiam ter seus financiamentos através dos bancos que até hoje não puderam conseguir.”<sup>341</sup>

A assessoria jurídica da Funai impetrou ação judicial de reintegração de posse contra 42 “supostos arrendatários”, porém não havia movido ação contra “mais de 60 intrusos”, o que leva a crer que o

---

<sup>338</sup> FUNAI. Documento. **Relatório apresentado pelo Assistente Especial do Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio**, referente à viagem feita à 4ª Delegacia Regional. Brasília, março de 1969. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 115-117.

<sup>339</sup> SANTA CATARINA. op.cit., Processo FUNAI nº 2221/ 97, fls. 126 a 132.

<sup>340</sup> CONTAG -Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura. **Ofício ARA 052/68**. Rio de Janeiro, 26 de dezembro de 1968. Processo FUNAI nº 2221/97, fls. 133-134.

<sup>341</sup> Ibid.

objetivo da Funai era tão somente obter renda e não necessariamente a saída dos arrendatários, porque nada fez contra os posseiros. Diz o relatório que “uns arrendatários, outros intrusos e os demais na qualidade de “grileiros”, ou seja, transacionadores de posse da terra.”<sup>342</sup>

Em 1976 os jornais locais noticiavam a presença de 158 famílias de arrendatários.<sup>343</sup> Novello recorda que na época em que viveu no interior da Terra Indígena –entre 1961 e final de 1967, início de 1968 – existiam mais de 300 famílias de arrendatários: “Na época, quando nós estávamos lá, que eu saí, tinha em torno de 300 famílias, era bastantinho.”<sup>344</sup> Bosseti recorda que apenas na linha Magistrali havia mais de 30 famílias. Não precisou o ano da contagem, mas presumimos que se referiu aos últimos anos de permanência na TI, em 1977, 1978:

Tinha muitas famílias. Tinha bastante, tinha bastante. Nós morávamos ali em cima, na linha Magistrali, mas acho que tinha uns 30 moradores. La adiante tinha outros, lá hoje é o Serrano, o campo, o time de futebol era no Serrano. O Serrano sai no Serro Doce e no Toldo Velho. Ali era os Bortoluzzi, os Caldatti, os Tonelo.<sup>345</sup>

Silvio Coelho dos Santos esteve na Terra Indígena Xapecó desenvolvendo pesquisas no ano de 1969 e registrou a presença de 226 famílias de arrendatários, além dos próprios “funcionários do SPI que também se dedicam à agricultura e utilizam a mão-de-obra indígena”.<sup>346</sup> Esse é um dado importante de Coelho dos Santos: que os próprios funcionários do SPI também praticavam agricultura e utilizavam a mão de obra indígena.

As últimas informações sobre a população de arrendatários é de 1977, quando novamente a Contag envia ofício à Funai com relato extenso sobre a situação dos arrendatários na TI Xapecó e informa que

---

<sup>342</sup> FUNAI. Documento. **Assessor jurídico da 4ª DR da FNI 18 de dezembro de 1968**. Porto Alegre, 1968. Processo FUNAI nº 2221/ 97, fls. 110 a 112.

<sup>343</sup> “Saiu nos jornais ‘158 famílias serão expulsas do posto indígena de Xanxerê’” HECK, Egon D. **Encontro-debate de D. José, bispo de Chapecó com os intrusos do Posto Indígena Xapecó**. Samburá, julho de 1976.

<sup>344</sup> NOVELLO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

<sup>345</sup> BOSSETI, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

<sup>346</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p. 64.

“ainda hoje vivem 153 famílias, um total de 996 pessoas.”<sup>347</sup> Isso representa uma média de 6.5 pessoas por família.

Os dados revelam números expressivos de arrendatários, significando que uma parcela importante da terra indígena estava ocupada por práticas agrícolas camponesas. Duas características se sobressaem, a primeira é a presença de “família”: todas as entrevistas e a documentação do período dão conta de que se tratava de famílias arrendatárias – exceto os quatro granjeiros, Batistelli, Magistrali, Caldato e Toniazzo – vivendo no interior da Terra Indígena. A segunda característica é a formação de “vilas”, “muitas vezes, passou até a morar dentro da Terra Indígena, constituindo vila – a vila Batistelli, a vila Magistrali, tinha mais uma lá no fundo, eram pelo menos três (3) vilas dentro da área indígena Xapecó, de colonos que tinham arrendamento das terras indígenas.”<sup>348</sup> Essas duas características apontam para a perspectiva de permanência por longo prazo no interior da Terra Indígena.

Enfim, era expressivo o número de arrendatários vivendo e reproduzindo-se socialmente no interior da terra indígena, utilizando o solo e os elementos naturais com anuência do Estado brasileiro e, possivelmente, com corrupção dos funcionários do SPI.

### 2.3 Memória da ocupação da Terra Indígena

A memória e testemunho de dois ocupantes da terra indígena é ilustrativa do processo de apropriação das terras indígenas para desenvolver práticas de agricultura camponesa em espaços considerados “ociosos” e “terras férteis”. Ambos descendem de famílias italianas que vieram ao Brasil, se instalaram no Rio Grande do Sul e migraram para Santa Catarina. O primeiro, Tomaz Novello, ingressou na TI com os pais, irmãos e esposa. “Nasci no RS, vim de lá recém-casado. Morava em Gaurama, perto de Erechim. De lá direto pra área [Terra Indígena]”.<sup>349</sup> O percurso não é diferente do percurso de grande parte dos descendentes de europeus que migraram para o Rio Grande do Sul no

---

<sup>347</sup> CONTAG. **Cont. OF. ARAE/0139/78**. Brasília, 1978. Processo FUNAI nº 2221/ 97, fls. 174 a 177.

<sup>348</sup> HECK, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2009.

<sup>349</sup> NOVELLO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

século XIX e das novas gerações que buscam o oeste catarinense para reproduzir-se socialmente.

Nós morávamos lá no Rio Grande do Sul. Lá o falecido pai tinha sete colônias de terra [ou 168 hectares]. Estávamos muito bem, terra boa, só que eram terras dobradas. Aí tinha lá aquela exposição de suínos, isso lá no Rio Grande do Sul, já naquela época (...) isso foi em 1959 (...) já começava a ter exposição, porco de raça. Aí fomos lá pra exposição e um Caldatti veio daqui lá pra exposição, ele criava suínos, veio comprar. Aí fez a cabeça de meu pai que aqui era tudo terra plana, que trabalhava com maquinário, que não precisava colocar nome, que era pra vir urgente porque os lotes iam começar a ser medidos. Aí o falecido pai veio pra cá, gostou, vendeu tudo (...) e veio pra cá. E aí quis trazer a família toda, não quis que os filhos ficassem separados.<sup>350</sup>

A mudança ocorreu em 1961. No caso, tratava-se de componentes de uma família de média propriedade<sup>351</sup>, não eram nem sem terra nem minifúndio. Diferenciavam-se da maioria das famílias camponesas que compraram terras das empresas colonizadoras porque, para essas, o lote era definido em 24 hectares ou em uma colônia ou 240.000 m<sup>2</sup>, conforme vimos no capítulo I. A existência de terras boas, compreendidas como terras planas, onde seria possível preparar o solo e colher com maquinário agrícola, era o desejo da maioria dos camponeses. No caso da Terra Indígena, ela era “terra de ninguém”, bastava se apossar, “não precisava colocar nome” e a brevidade do registro definitivo. Mas vejamos que não “bastava colocar o nome”,

---

<sup>350</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>351</sup> A pequena propriedade encontra-se definida no Inciso II, do art. 4º, da Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993, como o imóvel rural com área entre 1 e 4 módulos fiscais. A média propriedade, conceituada no Inciso III, do art. 4º, da Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993, é o imóvel rural com área superior a 4 módulos fiscais e até 15 módulos fiscais. Na região norte do Rio Grande do Sul e oeste catarinense, o módulo fiscal foi definido pelo Incra com tamanho 12 ha, em regiões de pinhais e ervais o módulo é 15 ha, por ser considerada a terra menos produtiva. Disponível em: <[http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=81&Itemid=136](http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=81&Itemid=136)>. Acesso em: 14 mar. 2012.

porque já estava instituído o “negócio da terra”, mesmo não sendo legalizada, “quando ele [pai] veio pra cá ele tinha o dinheiro que ele vendeu tudo as terra lá, tinha dinheiro pra compra terras legalizadas.”<sup>352</sup>

Com o recurso auferido com a venda do imóvel no Rio Grande do Sul era possível adquirir terras na região oeste de Santa Catarina, portanto a busca de terras no interior da TI não pode ser explicada por carência/necessidade, desconhecimento ou impossibilidade de adquirir terra fora da TI. “O pessoal de lá ficava brabo, porque você imagine tá lá dentro, não ter pra onde ir, com a promessa de que aquilo lá ia ser dele.”<sup>353</sup> A promessa da legalização também não justifica a ocupação, muito embora já houvessem ocorrido diversas regularizações de invasores em terras indígenas em Santa Catarina. Na própria TI Xapecó fora regularizada a invasão no caso das glebas “A” e “B” na aldeia Pinhalzinho e a totalidade da TI Toldo Imbu.<sup>354</sup>

Novello recorda que, ao sair da TI no final dos anos 60, fora criticado pelos familiares, que optaram em permanecer: “Não, o pai saiu depois. Saiu depois o pai, os irmãos e o cunhado saíram depois e aí não tinham nada, chamaram a gente de burro porque saímos de lá, chamar de louco porque ia compra [em outro lugar].”<sup>355</sup>

O percurso do ingresso no interior da TI do segundo colaborador, Silvestre Bosseti, não difere do primeiro. Sua memória também revela que foram influenciados por terceiros, que já viviam na TI. “No começo, de ir morar na área indígena, foi o seguinte: o pessoal de Vargeão [município a cerca de 50 km da TI], o pessoal lá de cima trabalhava aqui na reserva, e aí foram lá. Nós ainda estávamos todos em casa, daí trouxeram dois irmãos pra trabalhar na área, com o cara, pra trabalhar junto com ele.”<sup>356</sup> Estar todos em casa significava que os filhos ainda não eram casados, ou mesmo, se casados, residiam com os pais. Esse fato teria ocorrido antes de 1964, ano em que a família Bosseti mudou pra dentro da TI. A justificativa também era a qualidade da terra:

E daí como nossa terra era meio magra [baixa produtividade] e diziam que aqui era terra boa, a

---

<sup>352</sup> NOVELLO, *Entrevista*..., op.cit., dez. 2008.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> Sobre a perda das terras de Canhadão e Toldo Imbu, trataremos do assunto a seguir, ainda neste capítulo.

<sup>355</sup> NOVELLO, *Entrevista*..., op.cit., dez. 2008.

<sup>356</sup> BOSSETI, *Entrevista*..., op.cit., dez. 2008.

terra dos índios, era terra boa e daí viemos vindo, por bem viemos vindo. E começemos a trabalhar, compremos um sitiozinho naquele tempo lá um vendia pro outro, o branco, e compremos o sítio e fiquemos 14 anos.<sup>357</sup>

Pelo exposto, é possível concluir que as famílias de nossos dois colaboradores sabiam que se tratava de terra indígena, o que não inibiu a aquisição de um sítio. A família Bosseti também era proprietária de lote rural em Vargeão, o qual vendeu para residir no interior da TI. O sistema de compra e venda de sítio funcionava diretamente entre os camponeses, sem a interferência do SPI ou dos indígenas. Era o próprio sitiante que vendia a posse a outra família camponesa. “Primeiro veio os dois irmãos meus, depois veio uma irmã, depois vim eu, depois vieram meus pais.”<sup>358</sup> A presença dessa população não indígena ocorria por meio de sua organização social, tendo como base a família nuclear. Diferentemente de outras situações em que somente a terra e a floresta são exploradas, percebe-se que, no caso da TI Xaçecó, ocorria a reprodução social camponesa no interior da TI. A reprodução social é perceptível pela forma como se relacionavam com o meio: “nossa casa era lá. E daí nós tínhamos paiol chiqueiro, galpão, trilhadeira, boi, potreirinho, porco (...) tínhamos de tudo”<sup>359</sup>, e pela forma como se relacionavam socialmente, criando vilas, comunidades católicas e recreativas, igreja e escola. A venda da terra onde residiam, seja ela “terra dobrada” ou “terra magra”, aponta para a perspectiva de ocupação definitiva da Terra Indígena. Não era ocupação provisória, já que buscavam a regularização da terra para permanecer definitivamente nesse espaço.

---

<sup>357</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>358</sup> *Ibid.*

<sup>359</sup> *Ibid.*

**M. I. - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI**

Entidade de Direito Privado, Criada pela Lei n. 5.371, de 5-12-67

**CONTRATO DE ARRENDAMENTO DE USO**

CONTRATO N.º	DATA	VENCIMENTO	ARRENDAMENTO	DESP. ADMINIST.	TOTAL
40553	01.01.72	31.12.73	Cr\$ 1.158,00/-	5,00/-	Cr\$ 1.163,00

OUTORGANTE ARRENDADOR	FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO Setor de Autarquias, L-2 - bloco "O" - 3.º and. - Brasília - D. F.
OUTORGANTE ARRENDATÁRIO	NOME: LUIZ BOSSETI ENDERÇO: P. I. Xapécó - Xanxerê - SC.

1972 ...	529,00
1973 ...	629,00
	<u>1.158,00</u>

- A FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, na qualidade de gestora dos bens do Patrimônio Indígena representada neste ato por seu presidente, nos termos do art. 1.º, II, da Lei N.º 5371, de 5/12/67, combinado com o art. 6.º, V, dos Estatutos aprovados pelo Dec. N.º 68.377 de 19 março de 1971, ajusta e convencionou dar em arrendamento o uso, ao OUTORGANTE ARRENDATÁRIO acima qualificado, uma área de 14,52 Ha, situada no município e comarca de Xanxerê, Estado de SC, mediante as seguintes cláusulas e condições:

- 1.a - A área cujo uso é arrendado está contida nos limites da planta de medição anexa, que fica fazendo parte integrante deste Contrato, levantada por perito reconhecido pela FUNAI
- 2.a - O prazo de arrendamento de uso da área é de dois anos, a começar do dia 01.01.72, podendo ser renovado por igual período, a critério das partes contratantes
- 3.a - O prazo de arrendamento do uso será de Cr\$ 36,41/43,32 por Ha, no primeiro ano, reajustado, no período subsequente, à taxa correspondente a elevação do maior salário mínimo vigente no país.
- 4.a - A prestação anual do arrendamento do uso será paga adiantadamente em duas parcelas semestrais, sendo a primeira em dezembro e a segunda em junho de 1973.
- 5.a - O OUTORGADO ARRENDATÁRIO se compromete a zelar pelas pastagens, mananciais, reservas florestais, cercas e demais benfeitorias, tudo entregando, ao final deste Contrato, em perfeitas condições de uso e de conservação
- 6.a - O OUTORGADO ARRENDATÁRIO cercará a área às suas próprias expensas, sendo as cercas incorporadas ao Patrimônio Indígena, como também as demais outras benfeitorias.
- 7.a - O uso da área não poderá ser cedido, transferido, emprestado ou sub-locado, sem anuência por escrito do Departamento Geral do Patrimônio Indígena da FUNAI.
- 8.a - Obriga-se o OUTORGADO ARRENDATÁRIO, findo o prazo deste Contrato, e não havendo renovação restituir à FUNAI o uso da área com seus pertences e benfeitorias, no dia imediato ao do vencimento, independentemente de qualquer interpelação judicial ou extra-judicial, não podendo, sob a alegação de que na área figuram benfeitorias suas, reter o imóvel, arcando, neste caso, com ônus da mora legal e das custas judiciais, despesas e honorários advocatícios, além da prestação contratual cobrada ao dôbro, por semestre ou fração
- 9.a - Fica obrigado o OUTORGANTE ARRENDATÁRIO a dar preferência no recrutamento de mão-de-obra, aos índios porventura radicados na área de uso ora arrendado, pagando-lhes o justo salário local.
- 10.a - É vedado ao OUTORGANTE ARRENDATÁRIO explorar riquezas minerais.
- 11.a - O OUTORGADO ARRENDATÁRIO, caso queira continuar com o arrendamento de uso, manifestará por escrito, com seis meses de antecedência ao término do Contrato, o seu desejo, anexando desde logo, a sua proposta, cabendo à FUNAI aceitar ou recusar.
- 12.a - As despesas de regularização fiscal e registro deste Contrato em cartório, correrão por conta do OUTORGADO ARRENDATÁRIO.
- 13.a - Fica convencionado que o OUTORGADO ARRENDATÁRIO tem pleno consentimento da FUNAI para dar em garantia de financiamentos que lhe forem concedidos pela rede bancária, como penhor, os bens que vier a possuir para o desenvolvimento de seu patrimônio privado, na área objeto deste Contrato, especialmente lavouras e rebanhos, reconhecendo ainda a FUNAI, o direito que assiste à rede bancária de fiscalizar os serviços e vistoriar os bens de penhor, concordando que ditos bens permaneçam na área até final liquidação do financiamento contratado, o qual não poderá ultrapassar o prazo deste Contrato.

Segue...

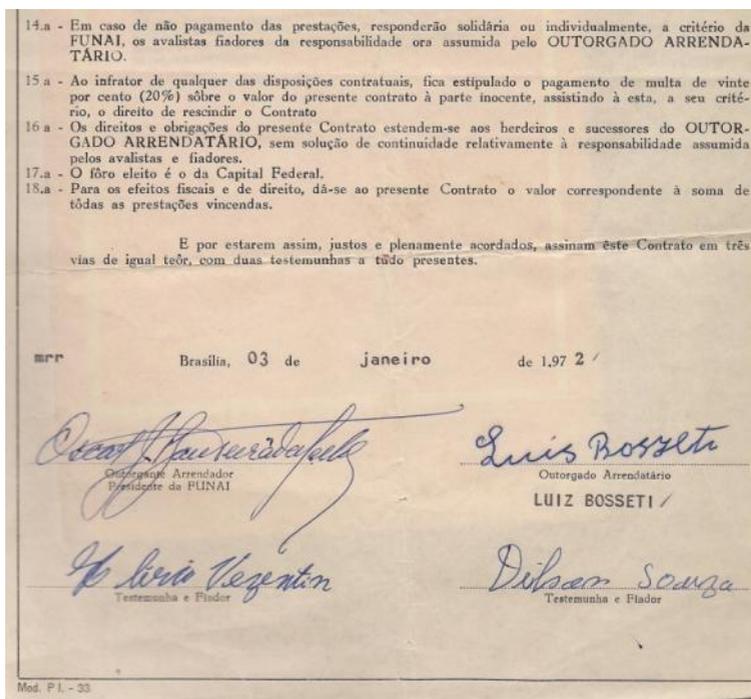


Figura 16. Contrato de arrendamento entre Funai e o camponês Luis Bossetti.  
Fonte: Documento gentilmente cedido por Silvestre Bossetti.

Os testemunhos indicam também que não se tratava de famílias sem terra, ao contrário, venderam seus lotes rurais para ingressar na terra indígena. “Na verdade eu acho que quem morava lá dentro, 100% não tinha terra. Por exemplo, os Bortoluzzi, os parente deles tinham terra”.<sup>360</sup> Essa informação de Novello ilustra a situação dos arrendatários posterior à compra dos sítios. A grande maioria, exceto a família Bortoluzzi, possuía terras também fora da TI, mas, tomando-se o caso das duas famílias em análise, observa-se que venderam as terras que possuíam para comprar sítios na TI.

<sup>360</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

Pelo exposto, concluímos que a TI despertava fascínio entre os camponeses por ser “terra nova”, plana, adquirida a custo baixíssimo e, de certo modo, livre das relações burocráticas, como impostos, mesmo que o arrendamento fosse pago por algumas famílias.<sup>361</sup> Outro aspecto de nossa hipótese diz respeito ao fato de que os arrendatários sabiam que se tratava de Terra Indígena, mas essa condição tornava o “negócio” mais instigante porque lhes proporcionaria ocupar terras de populações não vistas exatamente como “gente”, ou seja, viam nisso a possibilidade de levar o “progresso” para aquela população por meio da oferta de postos de trabalho.

## 2.4 Conflitos pelo uso do espaço e ações do SPI e Funai

As memórias revelam posições antagônicas. O conceito de conflito e violência é definido distintamente pelas partes. Indígenas e arrendatários fazendo uso de um mesmo espaço, inicialmente reservado aos primeiros, sendo usado por camponeses. Nossos colaboradores recordam que “com os índios nunca teve problema. Nunca. Nem de briga, nunca teve conflito com os índios.”<sup>362</sup> “A maioria, 99% ou mais dos brancos viviam em paz com os índios. Nunca teve conflito.”<sup>363</sup>

Para o SPI, também não havia conflitos entre camponeses e indígenas, ao contrário, afirmava que “o contato com civilizados é pacífico, vivem quase em promiscuidade.”<sup>364</sup>

A memória de Divaldina se opõe à visão de que as relações estabelecidas eram de convivência pacífica. “Eram escravos, nossos filhos eram escravos, apanhavam. Daí tiraram”.<sup>365</sup> Getúlio Narciso observa que aos indígenas não restou nada, porque “na verdade eles trabalhavam pra comida! Pela comida! Segundo eles mais pela comida, pelo o que eu sei. Se você for conversar com a comunidade, não tem ninguém que diz, ‘eu consegui isso, consegui aquilo no tempo que eu trabalhava de peão’, não tem!”<sup>366</sup>

---

<sup>361</sup> Silvestre Bosseti informou que sua família pagava os impostos, assim como algumas outras famílias.

<sup>362</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> LAND, op.cit., Microfilme 322. p. 580.

<sup>365</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

<sup>366</sup> NARCIZIO, *Entrevista...*, op.cit., set. 2011.

Em 1975, lideranças da TI Xaçecó encaminham documento ao presidente da Funai, General Ismarth de Araujo, denunciando que “o abuso por parte dos rebeldes triplicou – passaram dos limites das declaradas. Cortando capoeiras onde os índios faziam sua rocinhas, queimando as roças sem fazer acero, e ainda com ameaças pro chefe do posto e pros índios pois dizem que a terra devia ser medida pra eles.”<sup>367</sup> Além das ameaças contra o patrimônio, havia ameaças físicas contra as pessoas: “o índio não pode mais sair pra fazer suas compras sossegado, porque tá sujeito de ser ofendido e atacado nas casas de comércio, bodega e ônibus.”<sup>368</sup> Denunciam também as agressões morais, porque os arrendatários, com ajuda de políticos locais, chamados de “protetor” pelos indígenas, “embargam o índio em suas roças com essas palavras: ‘você não pode fazê roça porque isso pertence por meu sítio’, dizem ainda, ‘vocês não têm direito porque não pagam o Inca e nós paguemos’.”<sup>369</sup>

A partir da extinção do SPI e da criação da Funai ocorreram transformações na relação com os arrendamentos. Segundo Novello, a principal mudança foi a proibição de novos arrendamentos.

Aí houve uma mudança porque daí começaram a proibir a entrada e aí também não podia mais vender o sítio. Aí, eu, por exemplo, comecei a perceber que aquilo lá, na verdade não era futuro. Eu saí em 1967, 1968. Eu saí comprei um pedaço de terra e fui morar em outra terra.<sup>370</sup>

Para Bosseti a principal mudança foi a obrigatoriedade do contrato. Lembra que “com o SPI não tinha esse contrato e uns anos depois veio ter esse contrato (...) uns assinavam de medo que o posto ia tirá os cara e uns diziam que não iam sair.”<sup>371</sup>

No contrato firmado entre Funai e o arrendatário Luis Bosseti (figura 15), no parágrafo 7º está expresso que “o uso da área não poderá ser cedido, transferido, emprestado, sub-locado, sem anuência por

---

<sup>367</sup> DOCUMENTO. **Ofício da comunidade indígena Xaçecó ao Presidente da FUNAI.** Arquivo do Cimi, Brasília: 1975.

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> *Ibid.*

<sup>370</sup> NOVELLO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

<sup>371</sup> BOSSETI, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

escrito do Departamento Geral do Patrimônio Indígena da FUNAI”. O contrato proibia também a “exploração de riquezas minerais”; exigia do arrendatário (Art. 5º) zelo “pelas pastagens, mananciais, reservas florestais, cercas e demais benfeitorias, tudo entregando, ao final deste Contrato, em perfeitas condições de uso e de conservação”. Do ponto de vista jurídico e do aumento da renda indígena<sup>372</sup>, a criação da Funai significou mudança substancial, mas do ponto de vista do indígena, da exploração de suas terras e da violência sobre as pessoas, ela quase nada representou, uma vez que essas condições pouco se alteraram.

Algumas pequenas mudanças já haviam iniciado em 1964, quando do golpe militar. Diz Coelho dos Santos que “a partir de 1964 a Inspetoria Regional e a direção do SPI começaram a intervir mais diretamente na administração do PI Selistre de Campos.”<sup>373</sup> Informa que investiram mais nos mecanismos de produção, nos contratos com os arrendatários, e que estabeleceram novos contratos com empresários regionais para exploração de pinheiro.

A Funai, na administração das terras indígenas, buscou efetivar um controle que não era executado pelo SPI.<sup>374</sup> O Relatório de Inspetoria realizado pelo SPI em 1967 contém severas críticas à administração do órgão. Informa que o Posto [Xapecó] se encontra em muito má situação, “embora fosse dos que mais recursos arrecadava.” O problema, segundo o relatório, decorria da péssima administração.

A carência de instalação do próprio Posto, bem como a falta de condições adequadas para os índios decorrem somente de incapacidade ou falta de exação no cumprimento das obrigações. Com

---

<sup>372</sup> Sobre renda indígena havia servidores do órgão indigenista que se apropriavam dos bens particulares de indígenas. Essa atitude levou o SPI publicar no seu *Boletim Interno* uma definição de renda indígena: “Voltamos a publicar o Parecer elaborado pelo SPI 2.353/57, devidamente aprovado pelo Diretoria, o qual deve ser rigorosamente observado “*in totum*” por todos os servidores deste Serviço (...) Está evidente o equívoco de interpretação, sobre o conceito de “Renda Indígena”. Toda produção coletiva, administrada pelo Posto, explorando ou utilizando bens do patrimônio indígena, pertence ao movimento financeiro-econômico bens do índio como um todo. (...) A produção individual é diferente, pertence rigososamnete, ao produtor.” MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. **Boletim Interno**. SPI, Rio de Janeiro, nº 26, 1959.

<sup>373</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p. 74.

<sup>374</sup> Nos primeiros anos de sua atuação, a Inspetoria Regional foi transferida de Curitiba para Porto Alegre, e posteriormente, com a criação da 4ª DR, regressou a Curitiba. SANTOS, op.cit., 1970. p. 75.

maior culpa a inspetoria. Não existe um controle de rendas e de movimento de fundos. Tudo se apresenta como fatos consumados no boletim mensal. Da mesma inópia participa a contabilidade de material.<sup>375</sup>

Incapacidade não justifica o que ocorria. Havia intencionalidade em permitir a exploração da TI por particulares sem fiscalização.

A ação da Funai não visava alterar a exploração, apenas buscava maior rigor no controle a fim de ampliar a renda. O SPI foi extinto por estar desacreditado, não representar os interesses dos militares no poder, excessos de denúncias de corrupção<sup>376</sup> e por adotar uma série de medidas ilegais, e não por explorar o patrimônio indígena. A criação da Funai, além de passar uma imagem de confiança à sociedade, também desenvolvia a política do Estado brasileiro governado por militares.

Em maio de 1968, a Funai designa um Grupo de Trabalho para verificar a situação das terras indígenas. No relatório encaminhado à presidência, os membros do GT observaram que, no Posto Xaçecó, a “influência de políticos locais vem propiciando o aumento considerável

---

<sup>375</sup> SPI. Documento. **Relatório de Inspeção nº 1/67**. Posto Indígena Selistre de Campos. 1967. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 100-104.

<sup>376</sup> Em 1963 foi instaurada uma Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI na Câmara dos Deputados para apurar as irregularidades no SPI. A CPI não concluiu os trabalhos devido ao Golpe Militar de 1º de abril de 1964. CIMI. **Outros 500: Construindo uma nova História**. São Paulo: Salesiana, 2001. p.132. Em 1968 é tornado público o Relatório Figueiredo. Eram 17 volumes com mais de cinco mil páginas com denúncias de violências contra os povos indígenas e exploração das TIs praticadas pelo SPI. (Ibid). “Em 1968, a comissão de inquérito administrativa produziu um documento que ficou conhecido como Relatório Figueiredo, referência ao presidente da comissão, o ex-procurador Jader Figueiredo Correia. Convidado para a função pelo ex-ministro do Interior general Afonso Augusto Albuquerque Lima, Figueiredo esteve à frente do grupo que, por quase um ano, durante o regime militar, percorreu o país para apurar as denúncias de crimes cometidos contras a população indígena. O documento, no entanto, desapareceu. Segundo a versão mais conhecida, as mais de 5 mil páginas do Relatório Figueiredo foram consumidas por um incêndio no Ministério do Interior.” Disponível em: <<http://noticias.band.com.br/brasil/noticia/?id=100000536644>>. Acesso em: 26 set. 2012. As resoluções da CPI na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul foram noticiadas pelo Jornal Folha da Tarde (21 de dezembro de 1967, p.18). Segundo o jornal, as principais resoluções da CPI foram: “1º Reconhecer o direito de posse e propriedade dos índios nas terras dos toldos demarcados em 1913; 4º Considerar urgente o afastamento dos intrusos de Nonoai, ponto de mais agudo atrito; 5º Indenizar os índios pela perda do Toldo de Serrinha; 6º Considerar delicada a situação dos intrusos em Nonoai e conceder-lhes terras em outro local e meios, inclusive doação de recursos imediatos.”

de invasões da área indígena por elementos quase sempre agressivos.<sup>377</sup> Esses elementos eram políticos locais, como um vereador e o presidente da Câmara Municipal, mas especialmente dois dos maiores arrendatários, Caldatto e Bortoluzzi:

Quase que a totalidade dos chamados colonos está sendo orientada por dois destes, conhecidos por Caldatto e Bortoluzzi, numa campanha objetivando desmoralização do encarregado do Posto e que representa a Funai...não fosse a reação demonstrada pelo aludido chefe, não restaria a esta hora, um palmo de terra para cultivo pelos índios. Os absurdos praticados pelos invasores chegam a tal ponto que, num dia os silvícolas preparam a terra para a plantação e, no dia seguinte, aparecem os invasores fazendo roça.<sup>378</sup>

No mês de novembro ocorre um conflito relatado pelo chefe de posto João Mader ao chefe do posto Paulino de Almeida (atual Posto Ligeiro/RS), Carlo Lemos Ramos, designado para produzir o relatório.

Relatou João Mader que teria contratado os serviços de um arrendatário:

O serviço de um arrendatário (sic) que tem trator para lavrar e gradear uns 10 alqueires de terra para o plantio de milho, na área nas proximidades das terras já ocupadas pelos intrusos, liderados pelos já conhecidos elementos de nome Caldatto e Bertusse (um ocupa 40 alqueires e outro 60) que a tempo vem procurando por todos os meios desmoralizar a administração daquele posto, não pagando e não deixando que os demais arrendatários efetuem seus pagamentos de arrendamento, impedindo até pela força quando não conseguem convencê-los com palavras. [No dia seguinte] ao chegar na lavoura encontrou os dois elementos acima citados, com uma turma de

---

<sup>377</sup> FUNAI. Documento. **Relatório de viagem empreendida ao estado de Santa Catarina.** Grupo de Trabalho instituído pelo Decreto 62.699 de 14-05-68. Brasília. 1968. Processo FUNAI nº 2221/97, fls. 139-141.

<sup>378</sup> Ibid.

aproximadamente 20 homens plantando as terras pelo posto preparadas (...) os elementos em questão dirigiram ao chefe de posto, palavras de deboche e desafiadora (...).<sup>379</sup>

A informação de João Mader revela relações de conflitos, mas também de troca de favores. Fazer uso dos serviços e maquinários dos arrendatários para as lavouras do posto demonstra que havia confiança e apoio mútuo. Os serviços prestados também mostram comprometimento do chefe de posto com a renovação do contrato de arrendamento. Ocorre que parte dos intrusos desejava a todo custo permanecer nas terras. Lembremos que Caldato foi quem incentivou a vinda de arrendatários, – como no caso da família Novello –, argumentando que “era só entrar”.

Diante do fato de que alguns arrendatários não estariam pagando o arrendamento, a Funai optou por ingressar com uma ação judicial de reintegração de posse. Mas nada fez contra os “grileiros/intrusos”. A ação judicial agudizou os conflitos, o que levou a uma reunião em Xanxerê entre Funai, Polícia Militar, autoridades municipais e representantes dos arrendatários. Na reunião foi relatado que apenas dois casos mereciam mais atenção:

Um em que o chefe do Pôsto, revidando ameaça de agressão, da parte de um colono, que usava foice, foi obrigado a usar o cano de sua Winchester: e outro, que incendiou o abrigo usado por um grileiro, um intruso, depois de que o mesmo Antonio Padroso, já havia sido compelido a abandonar a área. O abrigo, segundo declarações do próprio chefe de posto, era um coberto e galhos.<sup>380</sup>

Na referida reunião, o prefeito e o delegado de Xanxerê disseram que havia apenas intriga entre o chefe de posto e o vereador João Ramos. Para o advogado da Funai, “o que de grave existe ali, como

---

<sup>379</sup> RAMOS, Calos Lemos. **Relatório da ocorrências (sic) havidas no Pôsto Dr. Selistre de Campos**, no dia 16 do corrente. Posto Indígena Paulinho de Almeida – RS, 21-10-1968. Processo Funai. n° 2221/97, fls. 107-109.

<sup>380</sup> VASCONCELOS, Irnério Rubem de. **Referência sôbre contido no of. 430/DPI-68**. Porto Alegre, 30 de dezembro de 1968. Processo Funai. n° 2221/97, fls. 113-114.

de resto em quase todos os postos, é a negativa dos arrendatários em pagarem os lugares, e a existência de intrusos e grileiros.”<sup>381</sup>

Os maiores conflitos eram com relação aos camponeses que estavam ocupando de maneira “ilegal” a terra indígena – “ilegal” porque a Funai assim o considerava, já que se recusavam a pagar renda. O chefe de posto não conhecia ainda todos os ocupantes, mas os indígenas os conheciam. Num episódio em que um grupo desses “ilegais” estava plantando, o chefe de posto os abordou e alguns indígenas os reconheceram:

Os colonos cujos expedientes de despejos estão em andamento, estavam plantando: Danansio Bortoluzzi, Orestes Bortoluzzi, dois empregados dos Bortoluzzi de nome Luis Pertille e Henrique de Tal, dois filhos de Pedro Caldatto, constando ser um de nome Adir, um cidadão de nome Claudino Signori, Novello, Irmãos Cocolotto dois ou três, e mais uns que perfaziam o número de vinte homens aproximadamente (...).<sup>382</sup>

O delegado regional de polícia convocou o chefe de posto e o vereador João Rosa para prestar esclarecimentos. Em seu relatório, o delegado escreveu:

O sr. João R. Martins acusa o chefe de posto Franklin Mader de incentivar os índios a usar violência contra os colonos (civilizados) da área com o intuito de expulsá-los dali, acrescentando que os índios são maltratados, mal orientados, mal assistidos e em sua maioria são portadores de doenças infecto contagiosas e outras.<sup>383</sup>

Na opinião do vereador João Rosa, os conflitos são recentes. Para ele, antes da chegada do atual chefe de posto não havia conflito. “Anteriormente não havia qualquer atrito entre indígenas e posseiros, e os que estão surgindo agora são provocados por determinação do Chefe

---

<sup>381</sup> VASCONCELOS, op.cit.

<sup>382</sup> SANTA CATARINA. op.cit., Processo FUNAI nº 2221/ 97, fls. 126 a 132.

<sup>383</sup> Ibid.

do Posto que manda os índios invadirem propriedades dos posseiros, colhendo plantações dos mesmos.”<sup>384</sup> Acusava também os indígenas de colher as plantações dos camponeses como forma de pressioná-los:

O chefe de política disse que tem se limitado a agir apenas preventivamente, evitando a prática de crimes que poderiam surgir com a reação por parte dos colonos por verem suas plantas colhidas por elementos do posto, como a pouco (sic) ocorreu quando estavam colhendo trigo do senhor Iraci Cardoso, o que revoltou este e os demais colonos que temem amanhã sejam eles as vítimas.<sup>385</sup>

Em sua defesa, o chefe de posto disse que sua autoridade tem pouco valor perante os camponeses, que teria valor apenas quando está presente, mas que basta afastar-se para eles não obedecerem; acusa-os de retirar madeira, de fazer derrubadas, inclusive de madeira de lei, e de fazerem as queimas sem as medidas preventivas (aceros, etc.). A acusação do chefe de posto era contra o vereador que orientava os intrusos a não pagar renda e a resistir, prometendo que conseguiriam o documento de posse:

São os responsáveis, intrusos, instruídos como praticá-los pelo senhor João Ramos Martins, que os orienta no sentido de não acatar as ordens do Chefe de Posto (...) que o mesmo reúne posseiros e após uma série de instruções arrecada dos mesmos a importância de cinquenta cruzeiros novos (NCR\$ 50,00), dizendo que o numerário servirá para custear despesas de sua locomoção até a capital federal, Brasília, de onde garante trazer os títulos de posse definitiva das áreas de terras ocupadas, na reserva indígena.<sup>386</sup>

Relata o chefe de posto que com o apoio do vereador, os intrusos se sentem no direito de ameaçar os indígenas, e que houve

---

<sup>384</sup> SANTA CATARINA. op.cit., Processo FUNAI nº 2221/ 97, fls. 126 a 132.

<sup>385</sup> Ibid.

<sup>386</sup> RAMOS, op.cit., Processo Funai. nº 2221/97, fls. 107-109.

casos de expulsão de famílias indígenas e que as ações da chefia eram no sentido de apaziguar e fazer respeitar as terras do governo federal:

(...) intervir para apaziguar e fazer respeitar as terras de propriedade do governo federal. Tendo mesmo chegado ao máximo de a família Crestes Bortoluzzi acompanhado de empregados, esposa do mesmo, e armados, irem até a morada de um dos índios de nome Natalino Belino, e ali na presença de menores filhos do índio, os ameaçaram dizendo que as terras lhes pertenciam e que deveria retirar-se, o que fêz (sic) o índio, quando então comeram os Bortoluzzi a roças aquelas terras que não lês (sic) pertence e com a intervenção do declarante se afastaram.<sup>387</sup>

Em virtude das tensões, chegou à TI o capitão do Exército Nacional Carlo Lemos que chefia o Posto Indígena Ligeiro/RS, a pedido da Inspeção Regional. O capitão fez um relatório, que foi encaminhando à Funai, detalhando o conflito que estava havendo. Floriano Belino destacou a passagem desse capitão na TI, observando que “terminado tudo isso veio um homem lá de fora, ele era um general lá do Rio de Janeiro.”<sup>388</sup>

Os episódios relatados sobre conflitos existentes no final do ano de 1968, primeiro ano de existência da Funai, têm a ver com os rearranjos internos, de tentativa de regularizar a situação dos intrusos, o que não significava retirá-los da TI, apenas cobrar o arrendamento. Portanto, assim que os contratos de arrendamento foram assinados, cessou o conflito, ao menos para a Funai. No entanto, para os indígenas, não havia terminado porque suas terras estavam ocupadas e eles continuaram sendo explorados pelos arrendatários.

As contradições destacadas são resultado da posição em que cada qual se encontrava e das mediações estabelecidas. Aos camponeses interessava o trabalho e a máxima produção, aos indígenas não havia possibilidade de manifestação porque como resultado da tutela não podiam manifestar-se. As lideranças controladas pelo Estado através da

<sup>387</sup> SANTA CATARINA. op.cit., Processo FUNAI nº 2221/ 97, fls. 126 a 132.

<sup>388</sup> BELINO, Floriano. 84 anos. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**. Terra Indígena Xaçecó, Ipuçu/SC. jun. 2006.

chefia de posto e a aparente “legalidade” do arrendamento impediam a manifestação indígena. Conforme observa o Kaingang Getúlio Narciso:

A maioria deles, os índios trabalhavam de peão pra eles. Só que a comunidade naquela época nunca sabia o que era feito, se eles pagavam, não eram de conhecimento da comunidade, e nem das lideranças, porque muito das lideranças estavam submissas a Funai. A Funai que era o que coordenava tudo lá dentro.<sup>389</sup>

Os arrendatários sabiam dos limites de potenciais ações dos indígenas, que, tutelados pelo Estado, pouco podiam diante da repressão, “porque aí os índios na verdade eram coordenados pela Funai, sob a ordem do chefe. O chefe, ele que mandava.”<sup>390</sup> Havia insatisfação por parte dos indígenas, que percebiam a exploração, que observavam que as terras estavam sendo perdidas, ao mesmo tempo em que não surtiam efeito manifestações contrárias.

Ele tava entregando pros colonos, da estrada pra lá. O chefe, que o chefe na época SPI, hoje Funai, entregou na divisa, lá perto de Bom Jesus, da estrada pra cá tudo era área. Daí aconteceu que nós morávamos do lado de lá da estrada e queriam que passasse pra cá. Ele [chefe de posto] tava entregando pro pessoal [arrendatários]. Pinhal tinha tudo. Aí ele foi recolhendo pessoal de fora, recolhendo, recolhendo. Era tudo pessoal de fora, italiano! cheio!<sup>391</sup>

No plano individual, a sujeição ao trabalho de “peão” aos arrendatários por um pagamento, mesmo que mínimo, gerava laços de afetividade e lealdade, porém, na perspectiva da coletividade, havia frustração e revolta.

Nós vivemos 14 anos dentro da reserva. Nós, nossa família e as outras também conviveram que

---

<sup>389</sup> NARCIZIO, *Entrevista...*, op.cit., set. 2011.

<sup>390</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>391</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

nem se fossem nosso vizinho aqui de baixo. Até tem um índio, ele ainda passa aqui, nós ajudemos muito ele, sabe. Quando morreu o pai dele nós fizemos o caixão, meu pai fez o caixão pra ele. Ele passa aqui se lembra de toda a história e me chama de irmão. Ele chega aqui, nós demos roupa, ele me chama de irmão. Daí a gente dava serviço pra eles, por exemplo, plantar feijão, plantar milho.<sup>392</sup>

Há informações de que o lazer também era de modo compartilhado: “Nós jogávamos bola com os índios, eles tinham um time de futebol, até hoje eles têm. Nós íamos lá aos sábados à tarde, jogava junto”.<sup>393</sup> Segundo Bosseti, famílias indígenas viviam entre os camponeses, “às vezes morava um índio no meio. Na região ali [do Samburá] moravam uns quantos”.<sup>394</sup> Novello observa que não havia uma separação entre indígenas e não indígenas, “até meio misturado. Perto onde tinha os moradores brancos, granjas, tinha índios morando, os índios trabalhavam pros brancos tinha muitos índios lá que se davam bem. O pessoal dava comida, dava tudo pra eles, se davam muito bem”.<sup>395</sup> A memória indígena contradiz essa relativa harmonia e boa convivência entre indígenas e arrendatários. Divaldina recorda que “fiquemos no canto (...) lá na Água Branca, Serrano, não queria nem que o índio morasse bem perto.”<sup>396</sup> A oposição da memória é fruto, entre outros fatos, do lugar social. Possivelmente os indígenas que viviam nesses espaços do arrendamento eram empregados dos arrendatários, uma vez que as terras estavam na posse dos não indígenas. Egon Heck observa que, quando os indígenas conquistaram a oportunidade de manifestarem-se, pela relação estabelecida com outros povos e comunidades, as tensões tornaram-se latentes. “Em 1974, a partir da postura anti-indígena da população regional, que inclusive morava e explorava a terra indígena, aumentou o tensionamento.”<sup>397</sup>

---

<sup>392</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> *Ibid.*

<sup>395</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>396</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago 2010.

<sup>397</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

“Casaria, escola lá perto daquela serra lá, e pra cá tinha outra escola. Eles vinham aqui também [na escola do posto].”<sup>398</sup> Havia três escolas para os filhos dos arrendatários e uma escola mista, localizada na sede do posto onde estudavam filhos de indígenas e arrendatários. “Os índios tinham a escola no posto. Tinha a escola da região do Bortoluzzi, tinha a escola Magistralli, ali no pinhalzinho tinha uma também. Tinha três ou quatro escolas. A mesma escola servia de igreja.”<sup>399</sup> “Igreja não, não tinha. Igreja, nós tinha que rezar o terço no domingo de tarde, os mais de idade, nós juventude sempre vinha pra Samburá. Aqui tinha o campo de futebol, praticava esporte e nós descia sempre aqui.”<sup>400</sup>

O relatório de inspeção feito pelo SPI em 1967 informava que no Posto Indígena existiam cerca de 300 famílias indígenas – cerca de 1.000 almas - mas entre essas havia “muitos caboclos que se faziam passar por índios.” Informa ainda que 20% do efetivo indígena do posto não falava kaingang. A escola era ministrada pela Igreja metodista:

A instrução primária é ministrada em escolas do posto e de seitas religiosas da linha metodista. O posto fornece material para as professoras e a missão constrói a escola. Existem ainda curiosas escolas primárias para os filhos de colonos (arrendatários) nas quais está uma placa com os dizeres demagógicos (aproximadamente): “construída com verba do Ministério da Educação – recursos obtidos pelo deputado Aroldo Carvalho”.<sup>401</sup>

Os dados sobre a quantidade de escolas e a presença de indígenas e arrendatários nelas são precários. Em março de 1969, a Funai mencionou que havia “08 escolas, 04 das quais devem obediência a FNI [Funai] e recebem donativos da CNAE.”<sup>402</sup> Em novembro do mesmo ano, por ocasião da visita do presidente da Funai, foi elaborado

---

<sup>398</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

<sup>399</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>400</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>401</sup> SPI. Documento. op.cit., 1967. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 100-104.

<sup>402</sup> FUNAI. Documento. **Relatório apresentado pelo Assistente Especial do Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio**, referente à viagem feita à 4ª Delegacia Regional. Brasília. 07/03/69. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 115-117.

um relatório informando que havia “447 crianças matriculadas em cinco escolas.”<sup>403</sup>

Novello lembra que sua cunhada foi professora numa das escolas dos arrendatários, provavelmente para filhos de arrendatários:

Tinha escola, tinha igreja, tinha os professores. Até uma cunhada minha era professora lá. Aí tinha a igreja, faziam festa, tinha o campo de futebol. O time de lá, dos brancos, entrou no campeonato aqui por várias vezes, ficou em segundo lugar. E aí o pessoal de lá jogava muito bem, com o pessoal de fora de outras comunidades daí vinham.<sup>404</sup>

Observa que cemitério de arrendatário não existia.

Pedro Kreshó lembra que, quando era criança, havia movimento intenso na agricultura e nas atividades de extração de madeira.

Mas eu me lembro do movimento que tinha na agricultura. Os não índios trabalhando, as lavouras eram muito, muito moradores já nessa época, até, eu não lembro bem, mas eu penso que até os 78, 79 eu penso assim, que 78 a gente foi, é nessa época tinha bastante, não indígenas uns trabalhando com serraria, com as madeiras, e outros com agricultura, morando na comunidade indígena. Era muita gente, muita família não indígenas. O trabalho era na agricultura mesmo é o que a gente lembra.<sup>405</sup>

A construção do imaginário regional sobre os indígenas Kaingang reflete também o pensamento dos arrendatários, não necessariamente nossos colaboradores:

Os meus tios, lá no Rio Grande, quando a gente ia passear, os tios perguntavam (...) sabiam que nós

---

<sup>403</sup> FUNAI. **Relatório da visita do Presidente da Funai à 4ª Delegacia Regional**, de 12 a 18 de novembro de 1969. Curitiba, 1969. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 143-150.

<sup>404</sup> NOVELLO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

<sup>405</sup> KRESHÓ, Pedro, 46 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Florianópolis/SC. nov. 2011.

vínhamos morar aqui vizinho da área dos índios. Eles diziam assim: “e aqueles animais, aquelas ferras, *quele béstie*”, diziam assim em italiano, “*quele béstie lá, gné ancora tanti?*” [aqueles animais lá, tem ainda muitos?]. Diziam que o governo tinha que pegar e levar eles lá pro Mato Grosso. Eram considerados que nem animais, vamos dizer. Botaram na cabeça dos brancos, coitados sem saber dessa história.<sup>406</sup>

Renk,<sup>407</sup> citando Bourdieu (1983), afirma que manifestação como essa “é um essencialismo no qual uma camada sente-se justificada em possuir uma “essência superior”. Portanto, haveria tantos racismos quantos grupos que necessitem justificar sua existência como tal.” cremos que auxilia nossa pesquisa perceber o lugar dos indígenas no imaginário dos colonos de origem. Para os colonos de origem, “indígenas e caboclos são vistos como indolentes, contrastando com a tenacidade e inteligência dos imigrantes.”<sup>408</sup>

Bianchi testemunha que há mais de cinco décadas suas terras fazem limite com a Terra Indígena, que sempre teve bom relacionamento com os Kaingang, e que “em 55 anos nunca tive atrito com nenhum índio. Os dois capitães aqui são meus compadres.”<sup>409</sup>

A construção de imaginários em que indígenas são representados como animais auxiliava também na justificativa para a ocupação do espaço e permanência dos arrendatários no interior da Terra Indígena. É possível concluir que o conflito era latente, as tensões estavam a todo momento aflorando e sendo controladas com repressão e manipulação dos órgãos indigenistas sobre as lideranças indígenas que auxiliavam o Estado repressor.

Os arrendatários estavam presentes em diversas aldeias no interior da Terra Indígena. Dona Divaldina recorda que a aldeia Pinhalzinho era cheia de arrendatários, ou “italianos”, como prefere mencionar. As melhores terras para agricultura estavam na posse dos arrendatários. “A maioria das terras, terras mecanizadas como eu já

---

<sup>406</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>407</sup> RENK, op.cit., 2000, p.110.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p.84.

<sup>409</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

falei, a maioria das terras eram deles, eram dos brancos. As terras que davam lucro mesmo eram a dos brancos, os brancos que plantavam.”<sup>410</sup>

Novello recorda que os arrendatários se espalhavam no interior da TI, que mudavam de locais, e cita o exemplo de sua família: “Nós morava mais aqui em cima, o nome ali era Granja Bortoluzzi, depois do posto nos morávamos, pra diante do posto um pouquinho, pegando à direita quem descia pra Toldo Velho. Ali eles chamavam de Granja Bortoluzzi, porque tinha a granja dos Bortoluzzi.”<sup>411</sup> Posteriormente a família se espalha dentro da terra indígena, significando que de fato grande parte da terra estava ocupada pelos arrendatários. “Mas aí as nossas famílias depois se extraviaram, eu fui morar pro dito Serro Doce, que é perto do Toldo Velho, outros foram morar pra região do Samburá e outros ficaram ali. Aí tinha a Granja Bortoluzzi. Os Caldatto também tinham granja.”<sup>412</sup>

Essa fixação de colonos na área indígena criou dois tipos de situação para os índios. Primeiro, os indígenas cediam aos colonos os locais que tradicionalmente ocupavam. Os colonos tinham interesse em adquirir esses locais porque em regra estavam bem situados, junto às estradas, os terrenos se encontravam limpos de grandes árvores e havia água em abundância.<sup>413</sup>

Cada vez mais os indígenas eram obrigados a ceder espaço aos arrendatários. As terras mais aptas a atividades agropastoris eram as mais cobiçadas.

Em 3 de outubro de 1977 o Sindicato dos Trabalhadores Rurais – STR de Xanxerê elaborou um inventário da presença dos arrendatários na TI. Esse inventário foi encaminhado à Federação dos Trabalhadores na Agricultura em Santa Catarina – Fetaesc e essa, por sua vez, o enviou à Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura – Contag a fim de pressionar a Funai pela permanência das 153 famílias na TI, segundo o próprio STR.

---

<sup>410</sup> NARCIZIO, *Entrevista...*, op.cit., set. 2011.

<sup>411</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>412</sup> Ibid.

<sup>413</sup> SANTOS, op.cit.,1970, p. 64.

Extraem da terra produtos agrícolas para o sustento de suas famílias e ainda para vender, pois no último ano produziram 67.585 sacos de milho, 4.088 sacos de feijão preto, 2.576 sacos de trigo, 1.398 sacos de soja, 968 sacos de arroz. No campo da agro-pecuária possuem bovinos 700 cabeças, eqüinos 67 cabeças, ovino 84 cabeças, suínos 1.979 cabeças, aves 3.230 cabeças e no campo da fruticultura já possuem 1.200 pés de árvores de enxerto.<sup>414</sup>

Impressiona também o número de equipamentos agrícolas e benfeitorias realizadas, embora possa haver exagero nos dados. Tomando apenas as residências construídas, somando 34.039 m<sup>2</sup> para 153 famílias, significa que a média no tamanho da casa era de 222,40 m<sup>2</sup>, que se caracteriza por ser grande para os padrões de casas camponesas.

Bens móveis, com seus sacrifícios e recursos próprios conseguiram adquirir oito tratores equipados, 19 veículos particulares, 208 arados tração animal, 72 carroças, 66 grades, 20 trilhadeiras, 15 forrageiras, 25 motores estacionários, 7 plantadeiras. Em construção de madeira já possuem, para residências 34.039 m<sup>2</sup>, para paióis 20.067 m<sup>2</sup>, área construída para pocilga 15.094 m<sup>2</sup>, e para pastagem uma área de cerca de 250 ha. A terra cultivada 2.906 ha ocupando ao todo 3.165 ha cuja área indígena ultrapassa a 16.000 ha.<sup>415</sup>

Evidentemente temos de tomar todos os números com muito cuidado, porque, considerando a falta de controle e fiscalização, os dados eram usados para atender aos interesses de quem os mencionava. Porém, eles também revelam, além do descontrole, leituras importantes sobre momento histórico e rumos que as relações se processavam. Os dados do STR evidenciam que os arrendatários estavam confiantes na permanência na TI, ao ponto de investir em construções, adquirir

---

<sup>414</sup> CONTAG, op.cit., 1978.

<sup>415</sup> Ibid.

implementos agrícolas e cultivar frutíferas de colheita de ciclo longo. Ampliaram consideravelmente a área ocupada.

**Tabela 5.** Arrendatários e intrusos nas TIs no Sul do Brasil

TI ou PI	UF	Arren- da- tários	Intrusos	Total Famí- lias	Total Pesso- as	Tem- po de perm- a- nênci- a
Pinhalzinho	PR	09	08	17		
Laranjinha	PR	03	04	07		
Barrão de Antonina	PR	-	259	259		
Apucarana	PR	04	20	24		
Ivaí	PR		01	01		
Guarapuava	PR		01	01		
Rio das Cobras	PR	14 (titulad- os)	249	263		
Ibirama	SC		25	25	165	30 anos
Xapecó	SC	69	89	158	959	40 anos
Nonoai	RS	293	681	974	5.274	
Guarita	RS	155	116	271	1.571	
Cacique Doble	RS	82	50	132	773	
Inhacorá	RS	76		14		
Ligeiro	RS	82	38	120	723	
Carreteiro	RS	01		01	09	
<b>TOTAL</b>		<b>788</b>	<b>1.541</b>	<b>2.267</b>		

Fonte: ARAUJO, Ismarth. **Depoimento na CPI do Índio no Congresso Nacional.** Brasília/DF, 17 de março de 1977.

Obs.: No Rio Grande do Sul, a TI Votouro não apresentava arrendamento. No Paraná, as TIs Queimadas, Faxinal, Palmas e Mangueirinha não eram arrendadas, embora esta última estivesse invadida pela firma Slaviero em 8.975 ha dos 17.780 ha, ou seja, mais que 50%.

Em 1967 o Relatório de Inspeção nº 1, elaborado pelo SPI, informava que os camponeses ocupavam 2.005 ha entre arrendatários e intrusos<sup>416</sup> para uma quantidade de 300 famílias, segundo ofício enviado pela Contag à Funai em 1968<sup>417</sup>, sendo que em 1977/1978 passaram a ocupar 3.165 ha em 153 famílias, ou seja, a média de 6,68 ha/família passou para 20,68 ha/família.

Em 1977 Ismarth Araujo, presidente da Funai, em seu depoimento na CPI do Índio apresentou um quadro de arrendamentos e intrusos nas terras indígenas no Sul do Brasil. As informações foram resultado de um Grupo de Trabalho constituído em parceria entre Funai, Incra e governos estaduais. Sobre o PI Xapecó informava: “Existem 158 famílias, sendo 69 de arrendatários e 89 de intrusos, representando 959 pessoas. Dentro da área residem 145 famílias. Há permanência de até 40 anos.”<sup>418</sup>

Com base nas informações prestadas pelo presidente da Funai à CPI do Índio sobre o arrendamento nas Terras Indígenas no Sul do Brasil, elaboramos a tabela acima:

## 2.5 Trabalho e vadiagem<sup>419</sup>

A ocupação da Terra Indígena por um modo de produção camponês, desenvolvido pelos colonos de origem, necessitava de uma justificativa que transformasse uma ação ilegal num ato legítimo. A legitimidade estava amparada no conceito de trabalho, no caso presente, o trabalho agrícola. A conversão em trabalhadores nacionais era o destino final dos indígenas, na proposta do SPI. Para o órgão indigenista, as TIs estavam mal utilizadas, os indígenas não trabalhavam suas extensas terras produtivas e tampouco exploravam as ricas matas. Como órgão indigenista, o SPI entendia que necessitava explorar essas terras e ensinar o indígena a trabalhar. Desde suas origens, o SPI concebia os indígenas do Sul do Brasil como os mais aptos a se transformarem em trabalhadores: “(...) Como se vê, não resta ao Serviço

<sup>416</sup> SPI. Documento. op.cit., 1967. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 100-104.

<sup>417</sup> CONTAG, op. cit., 1968.

<sup>418</sup> ARAUJO, Ismarth. **Depoimento na CPI do Índio no Congresso Nacional**. Brasília/DF, 17 de março de 1977.

<sup>419</sup> O título foi inspirado na obra homônima de Lúcio Kowarick (1987) em que o autor analisa a relação dos trabalhadores livres no Brasil pós abolição.

mais do que localizar em centros agrícolas os índios do Rio Grande do Sul a fim de transformá-los em trabalhadores nacionais.”<sup>420</sup>

Em 1957 o Diretor do SPI visitou os postos da 7ª IR e “ficou bem impressionado com o trabalho que ali realizam os servidores deste serviço (...) é aceitável e ao mesmo tempo vem mostrar a todos que por ali transitam, que o SPI está, de fato, realizando algo proveitoso em prol de nossa população indígena.”<sup>421</sup>

O SPI tinha como meta transformar o indígena em camponês, pela fixação do indígena ao solo: “O Serviço de Proteção aos Índios, dando cumprimento a suas principais finalidade, ou seja, a de atrair o índio á civilização e ao mesmo tempo fixar-lhe á terra, está colhendo frutos dêsse trabalho, previamente planejado.”<sup>422</sup>

Para que essa atividade fosse frutífera, deveria desenvolver ensinamentos aos indígenas sobre “princípios agrícolas”. Somente assim eles superariam sua “índole nômade” e produziriam. Porém, em meados do século XX, os Kaingang já teriam vencido todas essas etapas, já eram exímios camponeses, na análise do SPI:

Mas todo êsses problemas foram vencidos, hoje, temos os nossos tutelados praticando a agricultura com rara facilidade. Postos indígenas há produzindo milho, arrós, (sic) feijão, mandioca e muitos outros alimentos de origem vegetal.

Entretanto, do que mais se orgulha o Serviço de Proteção aos Índios é de sua produção de trigo. Produção esta que em 1953 ultrapassou a mil toneladas

Dessa maneira, os índios tutelados do Serviço de Proteção aos Índios já estão cooperando para o equilíbrio de nossa balança comercial.<sup>423</sup>

A TI Xapecó era destaque na produção de trigo:

---

<sup>420</sup> RMIC apud LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um **grande cerco da paz**: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 128. O relatório cita os Kaingang no estado do Rio Grande do Sul, mas as condições dos indígenas Kaingang nos três estados do sul se assemelhavam.

<sup>421</sup> MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. SPI. **Boletim interno**, n.3, 1957. p. 5.

<sup>422</sup> MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. SPI. **Boletim interno**, n 19, ago. 1958. p. 3.

<sup>423</sup> Ibid.

Os PPII (Guarita, Nonoai, Ligeiro, Cacique Doble, Xapecó, Boa Vista, Rio das Cobras, José Maria de Paula, Laranjinha e Mangueirinha) localizados nos municípios do Rio Grande do Sul (...) e mais Iguazu (...) são produtores de trigo, cultivados nessas zonas pelos índios Kaingang e Guarani.<sup>424</sup>

Os Kaingang também se destacavam perante outros produtores regionais de trigo, a exemplo do prêmio recebido no município de Joaçaba, a 130 km da TI. “Na exposição de trigo em Joaçaba (Sta. Catarina) parocinada [patrocinada] pelo Exmº Sr. Ministro da Agricultura, um índio Kaingang foi considerado um dos maiores plantadores de trigo, recebendo como prêmio, uma ceifadeira e implementos.”<sup>425</sup>

O Boletim do SPI trouxe na capa a imagem de uma indígena Kaingang segurando dois feixes de trigo.

Sim, publicamos a fotografia de uma índia Kaingang – beldade que chama atenção de todos aqueles que visitam o nosso Serviço. Hoje é o sul que nos oferece material para a nossa capa.(...) mas hoje, como já dissemos acima é o sul – com a formosa índia Kaingang – porque não dizer – A RAINHA DO TRIGO – a Rainha da Sétima Inspeção Regional. PARABÉNS! PARABÉNS! PARABÉNS!<sup>426</sup>

Além de os indígenas se tornarem úteis ao país, o SPI desejava que as terras indígenas fossem incorporadas à economia regional. “O índio já deixa de ser um simples participante da economia regional, para competir e assumir posição de liderança ao mesmo tempo em que os postos se tornam centros de progresso e incremento da lavoura.”<sup>427</sup> Todo esse argumento era utilizado como justificativa para efetivar maior proteção ao indígena. “E, com o aumento da produção, os Chefes de

---

<sup>424</sup> MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. SPI. **Boletim Interno**, op.cit., ago. 1958. p. 3.

<sup>425</sup> Ibid.

<sup>426</sup> MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. SPI. **Boletim Interno**, Ano 2, n. 17, jun. 1958.

<sup>427</sup> Ibid.

Inspetorias Regionais estarão trabalhando para a maior proteção de nosso índio e também para economia de nossas divisas.”<sup>428</sup>



Figura 17. “A rainha do trigo”. Mulher Kaingang com dois feixes de trigo em palha.

Fonte: MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. SPI. **Boletim Interno**. Ano 2, n. 17, jun. 1958.

---

<sup>428</sup> MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. op.cit., jun. 1958, p.4.

A necessidade de incentivar os indígenas a trabalhar foi uma constatação que marcou os órgãos indigenistas – SPI e Funai – no século XX. “Que o problema da proteção aos índios se acha intimamente ligado à questão da colonização, pois se trata, no ponto de vista material, de orientar e interessar os índios no cultivo do solo, para que se tornem úteis ao país,”<sup>429</sup> assim se manifestou o SPI quando do Decreto-lei nº 1.794 de 1939, que transferiu o órgão para o Ministério da Agricultura.

Zygmunt Bauman observa que, ao trabalho, foram atribuídas diversas virtudes, entre elas o aumento da riqueza, a eliminação da miséria, mas, subjacente a essas virtudes, estava a suposta contribuição para o estabelecimento da ordem. Portanto, nada mais apropriado aos povos indígenas, na visão do SPI, que transformar suas vidas de vadiagem em trabalho, ordem e progresso. Ao mesmo tempo em que estariam transformando a natureza da terra indígena em riqueza, os indígenas se transformariam em civilizados, num patamar superior ao de selvagens. A limitada capacidade de análise crítica dos pensadores e técnicos do SPI impedia um diálogo com outras formas de subsistência, outras economias que estavam sendo utilizadas pelos indígenas naquele momento. Para o SPI, era natural pensar que o trabalho fosse o destino de todos os indígenas:

O “trabalho” assim compreendido era a atividade em que se supunha que a humanidade como um todo estava envolvida por seu destino e natureza, então por escolha, ao fazer história. E o “trabalho” assim definido era um esforço coletivo de que cada membro da espécie humana tinha que participar. O resto não passava de consequência: colocar o trabalho como “condição natural” dos seres humanos, e estar sem trabalho como anormalidade; denunciar o afastamento dessa condição natural como causa da pobreza e da miséria, da privação e da depravação; ordenar homens e mulheres de acordo com o suposto valor da contribuição de seu trabalho o primeiro lugar entre as atividades humanas, por levar ao aperfeiçoamento moral e à elevação geral dos padrões éticos da sociedade.<sup>430</sup>

<sup>429</sup> SPI, Decreto-lei nº 1.794/1939 apud LIMA, *ibid.*, p. 286.

<sup>430</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 158.

Para a pesquisadora das relações sociais no oeste catarinense, Arlene Renk, havia distinções fundamentais na concepção de trabalho entre indígenas, caboclos e camponeses. Segundo Renk, “trabalho é uma categoria polissêmica, constitutiva da identidade camponesa e étnica desses colonos alemães e italianos, construída como referencial das virtudes étnicas em oposição à população heterônoma.”<sup>431</sup> Sendo sinônimo de virtude étnica, o trabalho afasta o outro (o outro não trabalha, “é vadio”). O trabalho é a categoria utilizada pelos camponeses para se representarem e enaltecere – avançar no espaço geográfico, vencer as matas, plantar colônias e cidades e estar intimamente ligado à autonomia e autossuficiência. Nessa autorrepresentação do camponês, ser assalariado era considerado colono fraco, era servidão definida como “ir no mando dos outros.” Nessa visão do trabalho como virtude, é enfocada a positividade da condição camponesa: “todo o começo é difícil”, “o trabalho adoça a vida” [ditado alemão], “o suor não é santo, mas onde cai faz milagres”, “deus ajuda quem cedo madruga”. Com a crise na reprodução social camponesa, os ditos populares também entraram em crise, mudaram os dizeres, ganhando um complemento que traduz o desgosto: “o trabalho adoça a vida, mas estraga o corpo.”<sup>432</sup> Essa conceituação de trabalho era percebida na prática desenvolvida pela presença de camponeses arrendatários na TI Xapecó.

Para o indígena, o trabalho era concebido como castigo, como punição, como forma de abandonar seus costumes. A resistência indígena em permanecer em seus costumes era vista como vadiagem, como preguiça, como indolência, como inaptidão ao trabalho. Um conflito que está para além das práticas cotidianas incide na concepção cosmológica do povo.

A conceituação camponesa de trabalho era percebida na prática desenvolvida pela presença de arrendatários na TI Xapecó. Na ação do Estado, a presença dos arrendatários associada à exploração das florestas por empresas madeireiras traria uma série de benefícios econômicos e morais, pois geraria renda ao “posto”, contribuiria com criação de postos de trabalho para os indígenas, auxiliaria na educação/formação dos indígenas ao conviver com o exemplo dos camponeses e criaria na região uma percepção de que a TI era útil aos

---

<sup>431</sup> RENK, op.cit., 2000, p. 176 e 177.

<sup>432</sup> Ibid.

regionais também. O uso de implementos agrícolas poria mais rapidamente o indígena em contato com as novas tecnologias de produção auxiliando na rápida integração. Silvio Coelho dos Santos,<sup>433</sup> em sua pesquisa na TI Xaçecó no final dos anos 1960, fez duras críticas ao SPI por este não priorizar a mão de obra indígena nas atividades do posto. Com a Funai a situação foi diferente, a prioridade do emprego dos indígenas era estipulada nos contratos de arrendamento: o Art. 9º dos contratos de arrendamento efetuados pela Funai estabelecia a prioridade do uso da mão de obra indígena pelos arrendatários: “Fica obrigado o outorgante arrendatário a dar preferência no recrutamento de mão-de-obra, aos índios porventura radicados na área de uso ora arrendado, pegando-lhe o justo salário local.”<sup>434</sup>

O relatório da 7ª Inspetoria Regional do SPI, de 1948, relaciona 17 postos com população indígena atendida. Informa que a TI Xaçecó colheu 14.400 kg de milho, 600 kg de feijão e 3.900 kg de trigo, quantidades essas abaixo de outros postos como Ligeiro (TI Kaingang no Rio Grande do Sul) que colheu 30.675 kg de trigo ou Apucarana (TI Kaingang no Paraná) que colheu 5 mil kg de feijão. Dizia também que na TI Xaçecó existiam 62 bovinos, 10 equinos, 100 suínos, 45 ovinos e 4 muaras. O total de animais era estimado em 101.650,00.<sup>435</sup> A produção acima era realizada nas lavouras do posto com o emprego da mão de obra indígena, representada nas figuras 17, 18 e 19. Ou seja, além do trabalho assalariado aos arrendatários, os indígenas trabalhavam nas lavouras do posto.

Além das lavouras do posto, os indígenas eram forçados a cultivar lavouras individuais nos modelos do camponês. “Cada família possui sua própria lavoura, cuja área plantada varia entre 6.050 m<sup>2</sup> e 48.400 m<sup>2</sup>. O trabalho é pouquíssimo, porque, segundo declarações do encarregado, “os índios só querem beber e viver a custa do Pôsto, trabalham às vezes para civilizados, percebendo a importância diária de NCR\$ 1.00. O índio gasta imediatamente tudo que ganha.”<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> SANTOS, op.cit., 1970. p. 66.

<sup>434</sup> FUNAI. Documento. **Contrato de arrendamento entre a Fundação Nacional do Índio e o arrendatário Luis Bosseti.** 1972.

<sup>435</sup> SPI. **Relatório da 7ª Inspetoria Regional do SPI.** Curitiba, 1948. Museu do Índio. Microfilme 341. Rio de Janeiro, 1948.

<sup>436</sup> LAND, op.cit., Microfilme 322, fotograma, 580.



Figura 18. Kaingang da TI Xapecó no trabalho agrícola nas lavouras do Posto, transporte do trigo em palha.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil. Foto: VELLOZO, Nilo Oliveira. Índios Kaingang. Santa Catarina: Serviço de Proteção aos Índios, 1952. Fotograma 2782



Figura 19. Kaingang da TI Xaçecó no trabalho agrícola nas lavouras do Posto, colheita do trigo.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil. Foto: VELLOZO, Nilo Oliveira. Índios Kaingang. Santa Catarina: Serviço de Proteção aos Índios, 1952. Fotograma 2787.



Figura 20. Kaingang da TI Xaçecó no trabalho agrícola nas lavouras do Posto, colheita do trigo. Operando máquinas agrícolas.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil. Foto: VELLOZO, Nilo Oliveira. Índios Kaingang. Santa Catarina: Serviço de Proteção aos Índios, 1952. Fotograma 2789.

No primeiro relatório anual da Pastoral Indigenista da Paróquia de Xanxerê há uma análise sobre a TI Xaçecó, à época denominado Posto Indígena Xaçecó, com críticas à presença da Funai, afirmando que o indígena era explorado pelos regionais e pelo próprio Estado como mão de obra:

O ervateiro chega a levar 15 a 20 homens para trabalhar pra lá de São Domingos (50 km) permanecendo o índio aí meses, até que retorne à comunidade onde deixou ali mulher e filhos. O índio várias vezes foi explorado como mão-de-

obra gratuita nas roças do posto (ou particularmente no chefe do posto) o que atualmente está sendo feito de uma maneira mais sofisticada pelo DGPI (Departamento Geral de Patrimônio Indígena) que utiliza a mão de obra indígena em seus projetos.<sup>437</sup>

Observa, também, que os indígenas trabalhavam de peões para os arrendatários: “e por último se tornam peões em suas próprias terras, trabalhando para os arrendatários e intrusos.”<sup>438</sup>

A memória dos indígenas da TI Xapecó faz um recorte do antes e depois do posto, demonstrando as profundas alterações que ocorreram com a presença do Estado, através do SPI. As mudanças que mais interferiram na vida indígena são relacionadas às práticas de autossustentação.

Os índios viviam numa riqueza maior sobre a saúde e sossego, ninguém incomodava eles. Nós fazíamos nossas roças, plantávamos, e íamos caçar e melar semanas, nós voltava para nossas roças com aquela alegria com os nossos familiares, aquela fartura de carne de tatu, tateto, veado, quati, ata, macaco, cutia, peixes, passarinhos, capivara, anta e frutas: guavirova, pinhão, pitanga. Nós criava porcada a vontade e criava a vontade nos matos, nos fazia fandango de baile de noite candieiro de banha de porco, era aquela alegria, nós tinha vida boa. Nós colhia nossos produtos deixava no paiol até ele carunchar, nós não tinha miséria o ano inteiro.<sup>439</sup>

Na interpretação de Fernandes, a vida de riqueza, descrita acima, ocorria porque o Estado não estava intervindo diretamente na vida indígena, não havia posto ou chefe que mandasse. “Os índios viviam muito melhor a vida porque era governado por ele. Ninguém entrava sem ordem e nem assim eles não aceitavam os brancos entrar,

---

<sup>437</sup> PASTORAL INDIGENISTA/CIMI Regional Sul. Relatório anual. **Posto Indígena Xapecó**, Xanxerê, dezembro de 1975.

<sup>438</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., dez. 1975.

<sup>439</sup> FERNANDES, Vicente Focõe. Documento. **Posto Indígena Xapecó**. Arquivo do CIMI. Brasília, 1975.

era proibido entrar, caçar, nem andar volteando, quanto mais armado.<sup>440</sup> Os relatos da vida antes do posto não se referem a reminiscências de um tempo antigo, mas de experiências concretas vividas por nossos colaboradores.

O trabalho imposto pelo SPI contrastava com as práticas indígenas, afastando-os das práticas tradicionais. Dona Divaldina recorda a maneira como sua família vivia à época de quando era criança, quais eram os afazeres que permitiam a sobrevivência, ligados às práticas mais antigas dos Kaingang, e as novas práticas incorporadas das relações com os não indígenas, como o monjolo<sup>441</sup> movido a água:

Quando eu me vi por gente, quando eu me conheci, nós tava morando ali na naquela terra, naquela Guavirova.<sup>442</sup>iii, era coisa bom de viver!!!, Eu tinha 4 ano. O pai tinha dois monjolos. Lembra do monjolo? Tinha água boa. Tinha alguma coisa, pros filhos vê alguma coisa. Daí ele soca milho, né. Ponha na água, ai ele fica socando aquele material a golpe. Nós tinha farinha de biju em cima do ovo. O pai carregava quatro bolsas e ia vender lá pra Clevelândia [PR].Ele fazia (...) com o dinheiro o pai comprava peça de roupa, peça ele trazia, sandália, nunca sofremos, sabe!<sup>443</sup>

Na memória de Divaldina o tempo antigo é lembrado com saudosismo. A fartura de alimentos e a forma como viviam trazem boas lembranças. Essa maneira de viver era desenvolvida através do trabalho familiar.

Daí, o que o que aconteceu! O pai era jovem, plantava milho, cuidava, daí veio o primeiro

---

<sup>440</sup> FERNANDES, V. Documento.op.cit., 1975.

<sup>441</sup> Equipamento para processar o milho em farinha, canjica, beiju ou para socar a erva-mate, movido a água.

<sup>442</sup> A aldeia Guavirova localiza-se próximo a aldeia Pinhalzinho, no município de Ipuçu. Os indígenas foram expulsos daquela aldeia e as terras entregues a camponeses. Atualmente há um procedimento administrativo na Funai pela devolução da terra, inclusive já reconhecido pelo Ministro da Justiça, porém, uma liminar na justiça paralisou o ato administrativo, de modo que os indígenas aguardam a devolução da terra.

<sup>443</sup> LUIS, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2010.

professor que eu falei, daí ele passou lá na casa e ele disse pro pai, “viu Major, você tem que ir mais no centro lá”. O pai “disse por quê?”...”pra você cuidar as crianças! Tá lá longe, são bastante.” Daí o pai deixou a casas, acho que trocou, e fez uma ali, mais ou menos aí onde eu estou. Agora aquela terra [Canhadão, gleba “A” e “B”] eles nos tomaram, mas nós vamos resolver, vamos recuperar.<sup>444</sup>

Percebe-se, pela memória de Divaldina, que o trabalho do cotidiano era desenvolver práticas agrícolas voltadas ao consumo das unidades familiares, podendo ser comercializado o excedente. As práticas agrícolas eram complementadas com atividades extrativistas, especialmente pinhão, a semente da araucária.

Pedro Kreshó, doze anos mais jovem que Divaldina e criado em outra aldeia dentro da mesma Terra Indígena, informa com mais detalhes os produtos cultivados pelo grupo familiar.

Fumo de rolo. Trabalhava com isso, e com verduras. Ele [pai] gostava de trabalhar com hortas, assim plantava muita couve-flor, repolho de todo tipo de verduras nas épocas certas, abobrinhas. Ele gostava de lidar muito com esses plantios de árvores frutíferas. É incrível nessa abertura do sítio lá, que daí era tudo pinhalão e taquaral todo fechado, a terra bem fechada na época, e daí ele encontrou um pé de lima, que a parte dali ele começou a fundar os sítio. Daí ele trabalha bastante com árvores frutíferas também, vendia, vendia bem as frutas pra fora. O povo comprava lá no sítio e nascia as frutas da época, tinha bergamota, tinha lima, tinha laranjeiras no sítio, mas trabalhava também com outras coisa, por exemplo, na época tinha bastante erva mate também, então e erva-mate que era trabalhada também, que os antigos carijós também, que a gente lembra, a gente era pequeno, daí meu pai chegava a noite, assim a galheira e os pilões pra canxar tinha todo patiozinho pra canxar a erva

---

<sup>444</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

mate pra socar no pilão, aí eu ajudava com a minha mãe.<sup>445</sup>

Importante observar que Kreshó nasceu em 1965, quando o arrendamento de terras estava em franco funcionamento, mesmo assim desenvolviam-se atividades de cultivar frutas e erva mate que permitiam a sobrevivência da família. Ocorre que nem todas as famílias trabalhavam para os arrendatários e, na memória de Kreshó, a referência temporal não está explicitada, podendo variar entre os primeiros anos de vida e período da adolescência e/ou juventude. Em seguida, ele observa como ainda havia fartura.

Eles vendiam também pra não índio e pra índio também que queria comprar e saía uma erva assim muito bonita, porque, era o soque ali deles, era bem caprichado. Então vendia isso. A vida era assim, fartura de alimentação tinha bastante, a gente diz: as comidas indígenas na época, tinha bastante folhas, tinha muito urtigão, comida boa, tinha sambambainha da mata, o peixe na época tinha bastante e outras frutas, daí não tinha sofrimento. Nessa época, tinha bergamota, assim da mata.<sup>446</sup>

Da mesma forma que Divaldina, Kreshó não sabia o que era passar necessidade e não tinha sofrimento. Percebe-se que o alimento provinha de uma mescla entre preparo de alimentos providos dos costumes antigos associado ao aprendido com os não indígenas. Getúlio Narciso resume dizendo que se trata de atividades de subsistência, “os índios não eram acostumados a fazer grandes lavouras, somente lavoura de subsistência.”<sup>447</sup>

As práticas indígenas de subsistência eram condenadas pelo SPI, que os acusa de subutilizarem as terras. No ano de 1967, o SPI realizou uma inspeção nas “Reservas Indígenas” no Sul do Brasil. No Posto Xapecó, o encarregado era o servidor do SPI Sr. João Garcia de

---

<sup>445</sup> KRESHÓ, *Entrevista...*, op.cit., nov. 2011.

<sup>446</sup> Ibid.

<sup>447</sup> NARCIZIO, *Entrevista...*, op.cit., set. 2011.

Lima, denominado pelo relator como “agente de proteção aos índios, nível 5.”<sup>448</sup> Ele informou que havia no posto mais cinco funcionários, “mas só dois que prestam.”<sup>449</sup>

A inspeção faz uma análise do tamanho da terra e dos diferentes tipos de intervenção humana. Observa preliminarmente que a área reservada tinha 15.098 ha, e estavam assim distribuídos:

Terra ocupada por arrendatários (nem todos com contratos em dia) 1.890 ha; Terra ocupada por intrusos 115 ha; Área de pinhal devastado 2.329; Área virgem de mato branco ou madeira de lei 3.750; Potreiro 75; Área ocupada pelos índios, seus ranchos e roças 750; Área devastada, coberta de samambaia e capins nativo 6.179 ha; Pinheiros de toda bitola, inclusos caídos e queimados nos dois últimos anos 17.782 [unidade]; Pinheiros em situação acima, de bitola oficial (bitola comercializável) 14.982; Madeira de lei, aproximadamente 37.500 [unidades].<sup>450</sup>

Não mencionou como conseguiu somar todos os pinheiros desvitalizados, nos chama a atenção que somam quase 33 mil árvores de que o SPI poderia dispor para comercialização seja com os comerciantes da região, seja na serraria do posto.

Porém, causa estranheza a percepção com relação às práticas agropastoris inseridas pelo SPI e as atividades de subsistência praticadas pelos indígenas.

[Havia no posto uma] pequena internada onde vegetam cerca de 13 bovinos(...) e meia dúzia de ovinos crioulos(..) sem contar pequeno contingente a ser recebido de percentagem de arrendamento. Participa o posto da generalizada ojeriza que se nota em todos eles por assuntos de pecuária, embora a dieta seja pobre de carne e leite (...). Falta de pastagem artificial e de

---

<sup>448</sup> SPI. Relatório de Inspeção nº 1/67. op.cit., 1967.

<sup>449</sup> Ibid.

<sup>450</sup> Ibid.

instalações adequadas. Mesmo a suinocultura não é praticada em escala razoável.<sup>451</sup>

Não cita as lavouras mecanizadas praticadas pelo posto. Informa que nas “necessidades do Posto” estão “Milho híbrido [híbrido] para semente – 30 sacas; Trigo selecionado [para semente] 100 – sacos; Soja – 5 sacos; Feijão – 50 sacos; Ferramentas: enxadas, machados, foices “bicudas”; arados 2 “pula toco”; Junto de boi – 10.” Ao se referir às práticas indígenas, informa que eles praticam “uma agricultura de fogo, arado “pula-toco”, “foice, bicuda.”<sup>452</sup>

Despreza totalmente a agricultura indígena, chamando-os de indigentes:

Da mesma indigência geral do índio participa sua agricultura: roçados reduzidos, mal amanhados, à base do fogo, sementes comuns. Produzem milho, trigo, feijão (base da alimentação), algumas batatas e mandiocas para consumo, soja pra venda. Vendem sua produção diretamente, embora seja mais ou menos controlada pelo posto.<sup>453</sup>

Critica severamente a prática da agricultura de coivara, responsabilizando-a por todos os danos causados ao ambiente da terra indígena, especialmente o fogo e o uso de terrenos inclinados.

Setor florestal se encontra muito reduzido, tendo em vista a agricultura predatória e nômade, baseada no fogo (...). A agricultura de coivara tem trazido danos irreparáveis não somente ao solo como, também, a flora: cada ano o fogo avança um pouco mais contra as matas mesmo virgens, volume apreciáveis de essenciais de lei são consumidas ou inutilizadas nas roças, incontáveis número de pinheiros e árvores de lei tem sido desvitalizados, mortos e inutilizados pelo fogo (...). Utilizam-se todos os tipo e inclinações de terrenos. As áreas

---

<sup>451</sup> SPI. Relatório de Inspeção n° 1/67. op.cit., 1967.

<sup>452</sup> Ibid.

<sup>453</sup> Ibid.

agricultadas em geral de encontram erodidas, lixiviadas e empobrecidas.<sup>454</sup>

Ou seja, toda a subsistência indígena era condenada, tudo deveria ser substituído pela prática “moderna” de agricultura. As práticas tradicionais empregadas pelos indígenas, fazendo uso de lavouras de coivara para limpeza do terreno sem registro de danos ao ambiente, na gestão do SPI, destruíram 33 mil pés de araucária, segundo acusava o relatório.<sup>455</sup> Esse relatório repetiu a observação e enfatizou que seria oportuno o SPI aproveitar os pinheiros desvitalizados na serraria do posto.

Os dados acima, embora discutíveis, confirmam os prejuízos que a agricultura nômade de coivara tem causado as terras do Posto, bem assim o imenso potencial de madeiras de pinho e lei que está sendo destruído ou em vias de destruição. Seria aconselhável que toda esta fortuna fosse aproveitada na serraria existente no posto, para renda (madeiras nobres) e para construção de casa de índios (madeiras mais modestas). (grifo nosso).<sup>456</sup>

A distribuição espacial dos indígenas no interior da TI seguia padrões próprios de localização de acordo com as condições de manejo do solo, da água e das demais atividades de subsistência. Esse modelo implicava moradias afastadas umas das outras. No entanto, essa prática foi condenada pela inspeção, que sugeriu a criação de vilas para atender aos critérios de atendimento do SPI:

Há urgente necessidade de construir vilas indígenas, a fim de que os mesmos possam ser realmente assistidos pelo posto. Tais vilas teriam os seguintes valores aproximados, para os números de fogos: Na sede do posto 80; Idem pinhalzinho 80; Idem da barragem 12; Guaranis 30; Água branca 40. A sede do posto de encontra completamente divorciada das

---

<sup>454</sup> SPI. Relatório de Inspeção nº 1/67. op.cit., 1967.

<sup>455</sup> Ibid.

<sup>456</sup> Ibid.

áreas de maior densidade dos índios. O que dificulta seu atendimento.<sup>457</sup>

Embora não mencione, mas a constituição de “vilas indígenas” liberaria as terras para arrendamento. Se para o SPI as atividades de subsistência não eram consideradas e as práticas de agricultura como a coivara eram condenadas, o que se poderia esperar do pensamento do camponês de origem sobre os indígenas? Para eles, essas atividades ligadas à subsistência não eram consideradas trabalho.

A prática da agricultura de algumas famílias de arrendatários também era condenada pelo SPI, porque esse considerava rudimentar, afirmando que desenvolviam a prática de “coivara” e o estilo era semelhante a “tradição cabocla”: “Alguns arrendatários têm equipamento mecânico, sem abandonar o fogo. A maioria adota o mesmo sistema de agricultura cabocla: predatória, nômade de coivara, sem sementes selecionadas, sem adubo, sem práticas de conservação do solo e de restituição.”<sup>458</sup>

A Funai mantém a mesma percepção sobre a agricultura indígena e incentiva o cultivo de produtos alheios à culinária tradicional indígena. No relatório de março de 1969, a fundação informa que “foram colhidos 10 ha de feijão preto, em fase de colheita de 30 ha de milho. Serão plantados 15 ha de soja. ‘para uma população superior a 1.000 índios é muito irrisória a área plantada’.”<sup>459</sup> Ela se torna irrisória porque de certa maneira foi destruída a capacidade de subsistência das famílias indígenas. Além do mais, soja e trigo não podem ser consumidos *in natura*, precisam ser processados e, fora isso, não constituíam a dieta Kaingang. No final daquele ano, por ocasião da visita do presidente da Funai, há um registro de que “os índios plantaram 42 ha de trigo e esperam colher 924 sacos.”<sup>460</sup> Provavelmente as colheitas apontadas nos dois relatórios eram nas terras do posto, o que significava que a produção não era destinada à comunidade, mas ao comércio externo para efeito de “renda indígena”.

Do ponto de vista da agricultura desenvolvida pelos colonos de origem ou da monocultura mecanizada, o trabalho de subsistência estava enquadrado numa categoria inferior a trabalho. Thomaz Novello observa

<sup>457</sup> SPI. Relatório de Inspeção nº 1/67. op.cit., 1967.

<sup>458</sup> Ibid.

<sup>459</sup> FUNAI. Documento. **Relatório apresentado pelo Assistente Especial...**, op.cit., 1969.

<sup>460</sup> FUNAI. **Relatório da visita do Presidente...**, op.cit., 1969.

que “a produção deles [indígenas] era um pedacinho de mandioca, uns pé de milho e tal. No mais, a sobrevivência deles era trabalhar pros brancos. Iam trabalhar, os brancos davam comida, davam de tudo pra eles. A grande maioria foi trabalhar de empregado”.<sup>461</sup>

Bosseti segue a mesma opinião de Novello ao falar das práticas agrícolas indígenas: “Eles tinham as rocinhas deles. Lá tinha mais capoeira que hoje, além do branco. Eles faziam as rocinhas deles. Plantavam milho, plantavam feijão.”<sup>462</sup> Porém, Bosseti agrega outro elemento importante ao trabalho indígena, que era o artesanato, especialmente cestaria, vendida aos próprios arrendatários para o transporte de milho, mas também comercializada fora da terra indígena.

Saiam [pra vender artesanatos] mas eles vendiam bastante ali dentro, porque o pessoal, os brancos compravam cesto pra puxar milho. Porque pra puxa milho (...), todo milho produzido era no sexto. Mesmo com carretão puxado por boi, mas usava o sexto. Pra debulhar milho era na trilhadeira, não tinha batedor, então o sexto era usado. Caprichavam, até hoje fazem sexto bom.<sup>463</sup>

A situação do solo sofreu profundo desgaste com diversos anos de intenso cultivo e emprego de herbicidas e inseticidas. A prática da agricultura contínua eliminou a possibilidade de prática de coivara, amplamente empregada na agricultura Kaingang, pela necessidade de deixar o terreno livre de raízes ou qualquer arbusto de porte médio que dificultasse o emprego de arado de tração animal ou motorizado. Posteriormente à saída dos camponeses, o solo se encontrava degradado, não havia mais possibilidade de desenvolver a agricultura Kaingang e, com isso, a crise se agudizou.

As informações que temos, tanto dos arrendatários, dos indígenas e de Egon Heck, são unânimes em afirmar que a renda era paga diretamente ao Posto Indígena, que os indígenas não se beneficiavam dessas atividades. Coelho dos Santos sustenta que sim, os indígenas se beneficiavam tanto da renda como da oferta de mão de obra:

---

<sup>461</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>462</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>463</sup> *Ibid.*

Para os índios o valor da indenização oferecida era um apelo que não podiam resistir e como eles costumavam realizar suas roças em coivaras, a procura por novos locais para se instalar não era difícil. Assim aceitavam a proposta de transação e mesmo, muitas vezes, quando o PI [Posto Indígena] não se mostrava estimulado a ratificá-la, eles procuravam por todos os meios obter a autorização. O segundo tipo de situação é consequência do primeiro. A presença dos colonos arrendatários na área criou novas oportunidades de aproveitamento da mão-de-obra indígena (sic). O índio, com o deslocamento da casa e roças determinadas pela cessão de suas benfeitorias aos colonos, imediatamente não conseguia fazer roças que garantissem sua manutenção. Assim engajava-se como trabalhador-diarista nas roças dos colonos.<sup>464</sup>

A necessidade de se submeter ao trabalho de diarista não significava concordância com tal prática. Pelas informações apontadas, não restava alternativa em curto prazo, uma vez que quase toda a terra indígena apta à agricultura estava sendo usada pelos arrendatários. Opor-se ao arrendamento implicava repressão por parte da chefia de posto, ameaças de transferências.

Os indígenas foram forçados a viver somente do produzido na lavoura, já que não restavam outras fontes complementares de alimentos, como o pinhão ou caça. “Agora eu planto bastante, às vezes nem dá para as nossas despesas porque tudo é caro”, resume Fernandes.<sup>465</sup>

## 2.6 Legalidade do arrendamento

Eles pagavam o Inbra. Era o documento que eles tinham, e eles achavam que tinha valor,

---

<sup>464</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p. 64.

<sup>465</sup> FERNANDES, V. op.cit., 1975.

que dava o direito pela terra.<sup>466</sup>

Do ponto de vista da segurança jurídica, os contratos de arrendamento das terras indígenas eram ilegais, o SPI não podia dispor das TI para qualquer fim, elas eram de usufruto dos indígenas.

A Constituição Federal de 1967 previa o usufruto exclusivo dos indígenas sobre as terras que habitavam:

Art. 186. É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam, e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes. (grifo nosso).<sup>467</sup>

Destaca Pontes de Miranda,<sup>468</sup> que usufruto é pleno, compreendendo o uso e a fruição, quer se trate de minerais, de vegetais ou de animais.

A proibição também ficou evidenciada na Emenda Constitucional de 1969:

Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes. (grifo nosso).<sup>469</sup>

Em 1973, com a aprovação do Estatuto do Índio, Lei 6.001/73, a proibição ao arrendamento é novamente explicitada:

---

<sup>466</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>467</sup> BRASIL. Constituição (1967). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília/DF: Senado Federal, 1969.

<sup>468</sup> MIRANDA apud CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 99.

<sup>469</sup> BRASIL. Constituição (1967). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília/DF: Senado Federal, 1969.

Art. 18: As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.<sup>470</sup>

Não dispomos de dados totais, mas é possível deduzir, pelos depoimentos, que a maioria dos arrendatários ingressou na TI em período anterior à Constitucional Federal de 1967. Porém, mesmo que tenha ocorrido antes dessa data, o arrendamento não era legítimo, porque se tratava de terra indígena.<sup>471</sup>

A criação do Posto Indígena não apenas legitimou e permitiu que aumentasse a presença de posseiros e arrendatários no interior da TI como fez uso do solo e das matas para aumentar a receita do órgão indigenista. Segundo D'Angelis a criação do posto é datada de 1940 e a sede estava localizada na aldeia Jacu, atual aldeia sede da TI.<sup>472</sup> Silvio Coelho dos Santos defende que o posto fora criado em 1941.<sup>473</sup> O relatório da 7ª IR elaborado em abril de 1964 informa que “o posto foi fundado em 1938, quando o diretor do SPI era o Cel. Vasconcellis.”<sup>474</sup> O jornal *A Voz do Chapecó*, em 20 de abril de 1941, traz relevante informação sobre o ano da criação, em matéria assinada por Selistre de Campos, informando que, apesar da nomeação do encarregado do posto em 1940, o próprio posto ainda não havia sido instalado:

---

<sup>470</sup> BRASIL. Estatuto (1973). **Estatuto do Índio. Brasília/DF**: Fundação Nacional do Índio. Brasília/DF: 1973.

<sup>471</sup> As constituições de 1934 (Art. 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.), de 1937 (Art. 154 - Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.) e de 1946 (Art. 216 - Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se acham permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.) enfatizaram o direito indígena às terras e à alienabilidade dessas. Entende-se que em sendo posse indígena não poderia haver sobreposição de posses, uma vez que ela implica ocupação. CUNHA. **Os Direitos do Índio: Ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987. passim.

<sup>472</sup> D'ANGELIS. **História do Toldo Imbú**. O Cacique Condá, os índios do Xaçepó (SC) e as terras do Imbú. Florianópolis: Projeto Barragens - UFSC/CNPQ. Acervo Nepi/UFSC. 1993. p. 40.

<sup>473</sup> SANTOS, op.cit., 1970. p. 61.

<sup>474</sup> SPI. Relatório. **Relatório da 7ª IR do SPI sobre os postos do Sul**. Rio de Janeiro, 1964. Microfilme 322. Fotograma. 574.

Desde o mês de Novembro do ano próximo passado, estão nomeados os Encarregado e trabalhadores do Posto de Proteção aos Índios de Chapecó. Mas a organização, desse dito Posto, vai marchando muito vagarosamente (...) Alguma coisa já temos, mais uma pouca de boa vontade, e o Posto entrará em seu regular funcionamento.<sup>475</sup>

Interessa-nos saber que, com a instalação do posto e a presença permanente do chefe, alteraram-se as relações internas, seja no ingresso de arrendatários, seja na exploração de madeira, na venda de terras indígenas (caso do Canhadão, Pinhalzinho e Toldo Imbu), no controle e punição exercidos sobre os indígenas. O posto indígena passou a ser sinônimo de TI, e em vez de ser uma estrutura de assistência e proteção, virou o referencial espacial e simbólico da TI e nome de aldeia. A vida indígena passou a ser gerida, vigiada, controlada, regulada e punida pelo Posto Indígena. O Estado, em sua conduta repressora, a tutela, fazendo-se presente no centro da terra indígena. Críticas à atuação do Posto Indígena foram externadas desde os primeiros anos de presença da Pastoral Indigenista: “A presença do órgão oficial, desde a criação do posto em 1940, tem sido bastante dúbia e vacilante, quando não prejudicial à comunidade indígena.”<sup>476</sup>

Se tomarmos o ano de 1941 como referencial para a instalação do posto indígena, cerca de dois anos depois, em 1943, inicia-se o processo de arrendamento das terras.<sup>477</sup> Pelas informações do presidente da Funai, Ismarth de Araujo Oliveira, à Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI do Índio no Congresso Nacional, em 1977, os primeiros intrusos, provavelmente não arrendatários, se instalaram na TI Xaçecó nos anos 1930. Segundo ele, havia presença de intrusos há mais de 40 anos, ou em meados da década de 1930, antes mesmo da instalação do Posto Indígena pelo SPI.<sup>478</sup>

O relatório anual, de 1975, produzido pela Pastoral Indigenista de Xanxerê, observava que:

---

<sup>475</sup> CAMPOS, apud MANFROI, op.cit., p. 73.

<sup>476</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

<sup>477</sup> Segundo Coelho dos Santos, assim que o Posto Indígena fora criado em 1941, foi nomeado como primeiro encarregado o Sr. Leodônio de Quadros, que exerceu a chefia por oito meses apenas, tendo sido responsável por criar o novo espaço onde seria instalado o posto. Em março de 1942 assumiu a chefia o Sr. Francisco Fortes. SANTOS, op.cit., 1970, p. 61.

<sup>478</sup> ARAUJO, op.cit. 1977.

Tudo começou a (sic) uns 20 anos atrás, quando famílias, vindas do Rio Grande, foram comprando sítios dos índios com a autorização do chefe de posto, ou, simplesmente se estabelecendo dentro da área. Estas famílias que ali se estabeleciam, vendo que as terras eram boas, iam convidar seus parentes e amigos que também vinham se encostar aí, aumentando assim rapidamente o número de famílias. Depois os filhos iam casando e ficando por aí.<sup>479</sup>

Armando Bianchi recorda que quando adquiriu uma gleba, vizinha à Terra Indígena, sua mudança atravessou toda a extensão da TI, desde a localidade de Bom Jesus, hoje sede de município, até Sambura. “Recorda que existia algum brasileiro que morava ali, mas sempre de origem branca [porém foi mais tarde] quando o chefe liberou que podia entrar, liberou pra entrar e fazer sua casa e plantar e pagar uma renda.”<sup>480</sup>

Silvio Coelho dos Santos afirma que a ocupação da terra indígena por camponeses ocorreu a partir de 1948. “Desde 1948 começaram a se localizar na reserva vários colonos, especialmente italianos. Esses costumavam solicitar arrendamento de terras ao encarregado do Pôsto que, desejoso de ampliar o que se considerava “renda indígena”, em regra atendia aos apêlos dos agricultores.”<sup>481</sup>

Egon Heck observa que a penetração de camponeses ocorreu antes da década de 1950.

Foi mais a partir da década de 50, quando se começou a ocupar mais. O SPI começou o processo de arrendamento das terras. As ocupações grandes principalmente, os maiores queriam ter certa garantia, queriam ampliar muitas vezes a sua ocupação, a exploração econômica dentro da terra indígena, eles queriam buscar certo

---

<sup>479</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

<sup>480</sup> BIANCHI, *Entrevista*..., op.cit., dez 2008.

<sup>481</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p. 63-64.

respaldo legal, e esse respaldo legal era o arrendamento.<sup>482</sup>

A data coincide com a memória de Floriano Belino, que em meados da década de 1940 se opôs à penetração dos arrendatários porque teve de se deslocar de moradia para deixar lugar aos intrusos. Sua revolta era com a atitude do chefe de posto, que obrigou sua família a se transferir para o outro lado da estrada. Observa que o chefe de posto recolheu pessoal de fora, e tudo foi invadido, e que esse pessoal era “tudo italianos.”<sup>483</sup>

A forma como se processava o arrendamento era simples.

Iam até o posto faziam um documento de arrendamento com o chefe do posto e pagavam uma pequena taxa de arrendamento. Era a forma como o SPI vinha alimentando, vinha entrando também um bom recurso pra poder ir tocando algumas atividades de assistência básica aos índios na questão da saúde, de escola essas coisas assim.<sup>484</sup>

Os arrendatários sentiam-se amparados legalmente pelo pagamento do imposto ao Incra e a renda ao SPI. Recorda Bosseti que sua família “pagava o Incra da terra arrendada. Tá em nome de meu pai, Luis Bosseti.”<sup>485</sup> Outros, a exemplo de Thomaz Novello, não pagavam. “Então houve uma época que fizeram um cadastramento do pessoal. O Incra fez o cadastramento, o pessoal chegou a pagar o Incra, tem gente que acho que ainda hoje deve ter os recibos, eu não paguei. Dentro da área eu não paguei.”<sup>486</sup> Porém, a renda era paga, pelo fato de legitimar a presença dentro da Terra Indígena. Novello observa que arrendatários não faziam contrato, havendo liberdade de comercialização dos sítios. “Aí os agricultores que estavam lá dentro pagavam renda pro pessoal, aí depois começou a abrir. Em 1961, quando nós entramos, aquilo lá era livre, aberto, o pessoal entrava, não fazia

---

<sup>482</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>483</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

<sup>484</sup> *Ibid.*, ago. 2009.

<sup>485</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>486</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

ficha, não fazia contrato, nada, era livre. E o chefe deixava.”<sup>487</sup> Bosseti recorda que sua família pagava renda ao posto:

Nós pagávamos a renda (...). Dentro da área indígena com os brancos, era meio dividido, uns assinavam contrato com o posto, na época vinha umas leis pra assinar contrato, e uns não assinavam, e nós assinemos esse contrato, então tenho esse contrato aqui em casa. Eu tenho recibo que nós pagávamos a renda. Toda safra pagava a renda pro posto. Não me lembro se tinha cacique, mas chefe do posto sempre teve.<sup>488</sup>

O contrato de Luis Bosseti (figura 16) previa o pagamento de Cr\$ 1.158,00 por um período de dois anos, sendo Cr\$ 529,00 em 1972 e Cr\$ 629,00 em 1973, estipulado não por produção, mas por hectare de terra arrendada, sendo Cr\$ 36,41 p/ha no primeiro ano e Cr\$ 43,32 p/ha no segundo ano. As parcelas eram semestrais, com data para os meses de junho e dezembro.

Bosseti não lembra se havia cacique nesse período. “Não, era um cara de fora, funcionário do governo. E cacique eu me lembro depois que nós saímos da área começou a falar em cacique. Pode ser que existia, mas ele tava mais abaixo do chefe.”<sup>489</sup> Aparentemente irrelevante, essa informação é importante porque nos auxilia a perceber o lugar dos indígenas por meio de suas lideranças, na gestão de suas terras. Pelo exposto, o chefe de posto comandava toda a intermediação com os arrendatários e administrava os recursos da renda indígena e os indígenas pouco podiam diante da situação, tanto que os arrendatários sequer sabiam da existência da figura do cacique. “Era entregue o produto aí no posto, depois o chefe é que vendia o produto, o que fazia com o dinheiro, não sei.”<sup>490</sup>

O montante arrecadado pelo SPI e posteriormente pela Funai com a renda depositada pelos arrendatários era algo significativo. No período anterior à assinatura de contratos entre o SPI e os arrendatários, os poucos camponeses que pagavam depositavam em produto. Posteriormente com os contratos, conforme figuras 14 e 16, os

<sup>487</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>488</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>489</sup> Ibid.

<sup>490</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

arrendatários pagavam 20% da produção, em espécie. Segundo informações de Novello.

Até que os índios ali, na época estavam com os brancos lá dentro, nós pagávamos 20% de renda. 20% de renda pagávamos. Ali no posto era reunido todo o milho, os produtos. O milho... Aqueles barracões ali do posto enchia de milho. A contribuição era forte. E aí não sei, o que o chefe fazia, trilhava o milho e vendia. O que depois eles faziam? Entregávamos em espiga. O feijão entregávamos debulhado, trigo também. Só que assim, o 20% do pagamento era calculado mais ou menos, cada um dizia quantos sacos e aí pagava 20%.<sup>491</sup>

Porém, nem todos pagavam, conforme observou Heck, ou era algo insignificante o pagamento. Independentemente do pagamento, apenas sobre parte da produção incidia renda. Ela incidia sobre quatro produtos leguminosos e cereais – soja, feijão, milho e trigo –, já os demais itens produzidos nos sítios estavam isentos deste pagamento. Sobre a produção de suínos, aves, leite, carne, frutas, legumes, pasto, edificações não incidia renda, conforme informou Bosseti: “a renda era um tanto por cento de milho feijão e soja, de porco e gado não tinha renda.”<sup>492</sup>

## 2.7 A perda dos últimos cem hectares do Toldo Chimbangue

A TI Toldo Chimbangue localiza-se no município de Chapecó, entre o riacho/lageado Lamberdor até sua foz no rio Irani em sua margem direita perfazendo um total de 1.963 ha. É habitado pela população Kaingang com pouco mais de 500 pessoas, e provisoriamente encontra-se uma aldeia Guarani com cerca de 100 pessoas. Os Guarani aguardam a demarcação da TI Araçaí.<sup>493</sup>

---

<sup>491</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>492</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>493</sup> BRIGHENTI, C. A. Povos indígenas em Santa Catarina. In. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe, ROSA, Helena Alpini e BRINGMANN, Sandor Fernando. (Orgs). *Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate*. Porto Alegre: Palotti, 2012. p. 39.

O contexto de intrusão no Toldo Chimbangue se diferencia do caso dos arrendatários na Terra Indígena Xapecó por diversos fatores. O emprego do termo Toldo (conforme vimos no Capítulo I) ao nome do local confirma que se tratava de uma terra não reconhecida pelo Estado brasileiro como pertencente a uma comunidade indígena. O não reconhecimento não significa que não se tratasse de uma Terra Indígena.

Na região do rio Irani em ambas as margens, no oeste do rio Ariranha e no norte do rio Uruguai, já se sabia, pelo governo do Paraná, que havia presença indígena no início do século XX, conforme ilustra a figura 10, com o indicativo: “sertão, índios coroados”. A região envolve atualmente as TI Toldo Chimbangue e Toldo Pinhal. No século XIX as terras foram registradas pelo governo do Paraná, durante o mandato de Francisco Xavier da Silva, em 1891, em nome de José Joaquim de Moraes. Chamava-se fazenda “Barra Grande” e media 61.876.400 m<sup>2</sup><sup>494</sup> ou 10,5 léguas quadradas.<sup>495</sup> Concluída a medição, José Joaquim de Moraes vendeu as terras a Luis Vicente de Souza Queiros,<sup>496</sup> filho da Baronesa da Limeira. Posteriormente os herdeiros venderam-nas para a Empresa Colonizadora Luce Rosa S. Cia Ltda. em 1919, que as dividiu em lotes de 24 hectares (uma colônia) e as revendeu a camponeses.<sup>497</sup> Nem José Joaquim de Moraes nem Luis Vicente de Souza Queiros tomou posse das terras. Tratava-se de região de floresta estacional decidual e não propícia à criação de gado, devido ao custo do desmatamento e o relevo montanhoso. O interesse nas terras era para especulação. Ela só vai despertar interesse para a outra prática de uso do solo com os colonos de origem, a partir da terceira década do século XX.

Assim que a terra foi vendida em lotes pela empresa colonizadora, esta buscou por todos os meios retirar os indígenas do local. O SPI é acionado para remover as famílias. Em relatório enviado ao governador do estado de Santa Catarina, o inspetor da 7ª IR, Deocleciano de Souza Nenê, descreveu a situação das famílias indígenas sob sua jurisdição e se comprometeu a removê-las para a TI Xapecó: “(...) cerca de 50 famílias Caingangues do distrito da sede do município

---

<sup>494</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 554.

<sup>495</sup> CIMI SUL. **Toldo Chimbangue**, op.cit., 1984, p. 39.

<sup>496</sup> A venda foi registrada no Cartório José Alexandre Vieira, em Palmas/PR, por 54 contos de réis. CIMI SUL Loc. cit.

<sup>497</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 555.

de Xaçecó, às margens do rio Irani, porém, estes, o S.P.I. procurará transferir para as terras do Xaçecó.”<sup>498</sup> Deocleciano se deslocou à região do Irani em 1951 e justificou seu deslocamento dizendo que teria de “atender pedido procurada Empresa Luce Rosa para retirar índios margens Irani para PI Xaçecó.”<sup>499</sup> A maioria das famílias Kaingang se recusou a abandonar a área e permaneceu no Toldo Chimbanguê. O SPI argumentava que não conseguia assistir aos indígenas do Toldo Chimbanguê. No relatório de 1948 da 7ª IR, sediada em Curitiba, o SPI relaciona 17 postos atendidos e afirma que havia pelo menos 12 Toldos que não recebiam atendimento, “além da população acima, existe nesta IR grande número de índios, que necessitam de assistência direta, domiciliados nos Toldos de: (...) ‘Rio Guarany, Rio Borman, Irani’ (...).”<sup>500</sup>

---

<sup>498</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 564.

<sup>499</sup> Ibid., fl. 565.

<sup>500</sup> SPI. **Relatório**. Microfilme 342. Rio de Janeiro: Museu do índio, 1949. p. 642.



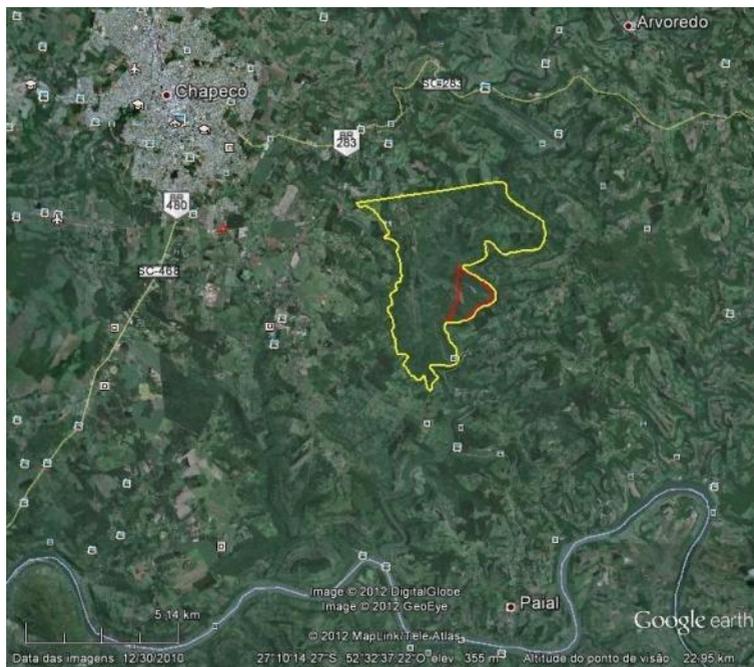


Figura 22. TI Toldo Chimbangue na contemporaneidade. Em amarelo os limites dos 1.963 ha e no triângulo vermelho a localização dos últimos 100 ha. Fonte: Desenho criado pelo autor a partir da figura 20. Google Earth, data da imagem 30-12-2010.

Em 13 de julho de 1948, a gleba com 15.768.900 m<sup>2</sup> onde se encontravam os Kaingang no Toldo Chimbangue fora vendida pela Luce Rosa a Severino e Giocondo Trentin,<sup>501</sup> que a revendem a famílias camponesas. Segundo o Cimi Sul, a alienação da terra aos irmãos Trentin ocorreu por dificuldades da empresa Luce Rosa em remover os indígenas. Na escritura de compra e venda ficou registrado que “ficará a cargo dos compradores interessarem-se pela retirada dos intrusos hoje existentes na gleba de terra vendida.”<sup>502</sup> Os irmãos Trentin removem os indígenas para o terreno fora da gleba comprada, à margem direita do rio Irani num pequeno lote de 100 hectares que restara sem ocupação,

<sup>501</sup> Registro nº 14.486 do Cartório de registro de Imóveis de Chapecó. LANGE; BLOEMER; NACKE, op. cit., fl. 575.

<sup>502</sup> CIMI SUL. **Toldo Chimbangue**, op.cit., 1984, p. 70.

local que atualmente se encontra demarcado como TI Toldo Chimbangue.

O grupo Kaingang do Toldo Chimbangue “era grande”, segundo nos informou Gumerindo Fernandes, que nasceu em 1922 e vive até hoje no local. Perguntado se à época havia bastante Kaingang no local, respondeu com entonação nostálgica:

Tinha bastante! iii! Os finados troncos velhos, o finado Chimbangue. Primeiro que quando foi descoberto esse pedaço, que foi demarcado foi o primeiro cacique de tudo aquele tempo tudo era mato. Fez a demarcação aqui devagarzinho, o finado Chimbangue. Foi o primeiro cacique.<sup>503</sup>

Recorda que não era apenas um cacique, mas que havia comunidade organizada.

Comunidade tudo. Ele era um homem muito antigo, ele fez o cemitério, trabalhou ali, plantou o cedro. A cruz em cima do cemitério e aquela vez ele foi começando, foi começando. Foi começando, começando, depois afinal (...) era antigo muito, era muito veio, mas quem começou foi ele, veio Chimbangue. Naquele tempo depois que ele faleceu (...) eu era guri não me lembro (...), o finado Antonio Crochê, ficou no lugar do finado Chimbangue.

Finado Fidêncio! Finado Fidêncio, o finado tio Valeriano, tudo eles eram antigos né. Então dali por diante foi pra frente, e os índios que ficaram aqui, os novos, eles foram fazendo lavoura.<sup>504</sup>

Havia duas aldeias, uma em cada lado do rio Irani em que as relações de parentesco eram próximas. “Segundo diziam a área do Pinhal e Chimbangue, ela estaria na época bem antiga antes de virem os colonizadores, teria sido uma área só, isso historicamente, isso eu não saberia confirmar.”<sup>505</sup> Quando as pressões e tensões com os novos

---

<sup>503</sup> FERNANDES G. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>504</sup> *Ibid.*

<sup>505</sup> THIEL, Lothário, 64 anos. *Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti*, Iporã do Oeste/SC, jul. 2009.

ocupantes apertavam, famílias mudavam de aldeia a fim de buscar mais tranquilidade.

O finado meu pai que se criou aqui tudo era matão. E hoje, como que tá? Mas também, quantos anos faz e naquele tempo eu era piazito. Eu nasci aqui, existia caça, de tudo a laia [espécie] existia. Então, depois, os índios uma parte se escapou pra outra área fiquemos mais pouco. Moremos aqui no pinhal, lá também te uma área. Por causa desses brancos que entraram aqui e tomaram tudo nossa área. Então a luta, aquela vez foi por causa disso. É. Daí ele chegou e tornou revoltar pra nós de novo.<sup>506</sup>

A maior parte das terras foi utilizada por uma empresa colonizadora para assentar camponeses, concedendo-lhes títulos de propriedade.<sup>507</sup>

O pessoal do Cimi levantou dados, informações e eu me lembro superficialmente de que as últimas colônias de terras devem ter sido vendidas por volta de 1940, 1943, e os compradores compraram a área de uma colonizadora chamada Luce & Rosa. É isso que se afirmava aí nessa época. Mas compraram a terra, com os índios morando em cima da área e, mesmo assim, adquiriram as terras.<sup>508</sup>

O processo de perda das terras foi rápido. Nos anos 1960, conforme recorda Idalino Fernandes,<sup>509</sup> o grupo já estava confinado na beira do rio Irani. Gumercindo observa que, pelo tempo que os camponeses permaneceram na terra, não foi tão difícil retirá-los. “Mas pelo tempo que eles entraram, eles saíram fácil e que ninguém que foi tomado essa área indígena do Chimbangue, não sei quantos anos eles ficaram aí, tudo os brancos. Mas daí, tava perdido já. Os índios já

---

<sup>506</sup> FERNANDES G. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>507</sup> CIMI SUL. *Toldo Chimbangue*. op.cit., 1984, p. 81.

<sup>508</sup> ORO, Ivo. Idade não revelada. *Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti*. Xanxerê/SC, jul. 2009.

<sup>509</sup> FERNANDES G. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

tinham pedido a terra deles.”<sup>510</sup> Observa Gumerindo que a forma como os camponeses lidaram com a terra possibilitou que toda a mata fosse destruída, e que não apenas a comunidade se esfacelou, mas também o meio em que a comunidade vivia: “Quando eles entraram numa área boa eles entram e vão destruindo. Então uma parte aqui foi os brancos que destruíram, do lado da costa do rio até aqui. Então passou muitos anos que os brancos tinham invadido a área do Chimbanguê.”<sup>511</sup>

O título de propriedade aos camponeses significava que eles não eram arrendatários. O Estado, através do SPI, não mantinha presença no Toldo Chimbanguê, e alguns funcionários do órgão que viviam na TI Xapecó mantinham contato esporádico, fruto da relação entre os indígenas. Recorda Lothário que a diocese tomou conhecimento da presença indígena “a partir de notícias que os próprios índios transmitiam pra gente, de haveria índios espalhados numa área que agora estava ocupada pelos agricultores, que era lá na Sede Trentin.”<sup>512</sup> Egon compartilha com a informação de Thiel, dando conta de que o Estado brasileiro sabia da existência da presença indígena nesse local.

Eu acho que até 1974, quando nós estávamos lá, na aldeia Xapecó, no levantamento, os próprios índios já falavam “olhe tem um grupo nosso lá do outro lado, no rio Irani, Toldo Chimbanguê, antigo” e tal. O velho João [João Mader funcionário da Funai e chefe do posto Xapecó], inclusive as vezes ia lá, mandava até um certo apoio as famílias lá, que eram, o velho Clemente Fortes.<sup>513</sup>

Num relatório manuscrito datado de 1950, o Juiz de Chapecó Antonio Selistre de Campos menciona que “distante menos de vinte quilômetros a Leste, próximo ao rio Irani, houve o Toldo Chimbanguê, cujos índios, com pressão da colonizadora, foram deslocados para o interior da mata, rio acima.”<sup>514</sup> Ele informa ainda que em 1941 funcionários do SPI estiveram no local visitando o grupo indígena, onde

---

<sup>510</sup> FERNANDES G. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>511</sup> *Ibid.*

<sup>512</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>513</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>514</sup> CAMPOS, Antonio Selistre. *Índios de Chapecó e suas terras*. Chapecó: manuscritos, 1950.

registraram a presença de 49 pessoas. Informa que nesse ano de 1941 os indígenas já não estavam mais em toldo, mas habitando separados, não longe uns dos outros.

Se na memória de Gumerindo Fernandes antigamente havia cacique, nos anos que antecederam o início do processo de reconquista da terra, o grupo indígena não mantinha organização sociopolítica como as demais comunidades Kaingang. Ocorre que a penetração das famílias camponesas e a supressão de praticamente toda a vegetação nativa desestabilizaram o grupo e destruíram as formas de sobrevivência. A comunidade se espalhou pela região e um pequeno grupo manteve-se unido num espaço de 100 hectares nas margens do rio Irani. No entanto, havia uma referência política, já que as famílias articulavam-se em torno do “tronco velho” Francisco Marcelino e de Clemente Fortes, irmão de Ana Fortes, com filhos e netos.

Bom, aqui era puro mato, taquaral, pinheiro. Pinhal fechado, aqui. Pinhal fechado. Essa região aqui era um pinhal fechado, esse não tinha estrada, era uma picada, bem dizer, por animais, burro, ir a pé. O veículo do pessoal que tinha era mula. Quando foram apertando, vendendo as terras daqui, pelo finado Trentim aqui em cima, foi vendendo e expulsando. Aí os índios foram saindo, saindo, saindo pra costa do pinhal, porque lá... meu avô era o cacique lá.<sup>515</sup>

Thiel também é testemunha do período em que o grupo indígena estava confinado nas margens do Irani. Também recorda das dificuldades que o grupo encontrava para sobreviver nesse espaço e da necessidade de buscar outras áreas para sobreviver. As tensões iam aumentando ao ponto de queimarem a casa do velho Chico Marcelino para forçá-lo a abandonar o local.

---

<sup>515</sup> ANTUNES, Juvenal, 59 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbangue Chapecó/SC, jul. 2009.

Havia o velho Chico Marcelino<sup>516</sup>, que era o mais antigo morador lá, e que inclusive depois acho que quando a luta começou a se acirrar, acho até que eles queimaram o rancho dele, Chico Marcelino, a Dona Ana, que vive ainda então a partir dessas pessoas mais antigas começou a se levantar a história da área, a história do grupo, que dizer, se o grupo ainda estava meio próximo, ou se muitas pessoas e famílias tinham já saído, ido embora pra outra área.<sup>517</sup>

Diferentemente da TI Xaçecó, no Toldo Chimbangue os indígenas era arrendatários das terras dos camponeses, ou melhor, das próprias terras. O termo empregado para definir a parceria agrícola era “agregado”. Essa prática consiste tanto em alugar parcela da terra do proprietário, que geralmente vive sobre ela, como em pagar uma renda, que varia de 30% a 50%, dependendo da parcela do investimento. Lothário recorda que nos primeiros anos que visitou o grupo na costa no Irani, “os índios estavam morando lá, tinha os ranchinhos trabalhando de empregados ou arrendatários para os agricultores, e ali então a gente começou a ir lá, olhar, visitar.”<sup>518</sup> “Esse meu sogro, naquela época daí, tanto ele como nós também, morou muito tempo de agregado do Smanioto.”<sup>519</sup> A memória de Laudilina Veiga enfatiza o momento no qual o grupo vivia de agregado dos colonos: “Nós éramos agregados ainda. Que nem tinha os colonos, daí eles foram comprando. Como nós não tinha dinheiro, daí eles compraram tudo do governo a área dos índios. Daí nós tava na beira do rio e não tinha mais onde ir.”<sup>520</sup>

“Trabalhar de dia pra comer de noite”<sup>521</sup>: essa era a expressão usada pelos indígenas para traduzir a situação que viviam no final dos anos 1970, quando já haviam perdido os últimos 100 ha. O trabalho de agregado não dava o suficiente para sobreviver, e diziam que quando o contrato era feito com o proprietário, esse não atendia à lei. Essa

---

<sup>516</sup> Francisco Marcelino Rókãg faleceu em 3 de agosto de 1980. CIMI SUL. **Toldo Chimbangue**, op.cit., 1984. p. 81.

<sup>517</sup> THIEL, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

<sup>518</sup> Ibid.

<sup>519</sup> FERNANDES, Idalino, 45 anos. **Entrevista Concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, ago. 2009.

<sup>520</sup> VEIGA, Laudilina, 55 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, jul. 2009.

<sup>521</sup> CIMI SUL. **Boletim luta Indígena**. Xanxerê/SC, 11 dezembro de 1979, p. 7.

situação levou a uma separação do grupo, alguns foram para a TI Nonoai, outro pra TI Votouro e outros para a TI Xaçecó. Na área do Toldo Chimbangu ficaram poucas famílias.

Idalino Fernandes melhor descreve a situação em que o grupo se encontrava nas margens do rio Irani. Informa que eram poucas famílias:

Quando eu me conheci por gente, lá em baixo só tinha o tio Cindo, mas já o tio Cindo morava que nem aqui. Que nem ali [demonstrando proximidade] já tinha o Miguel Schmidt, colono. E dali tinha o finado Tino, o Chico Gordo, o Chico Marcelino, esse Bastião Lima, que naquela época, naquele tempo, ele também morava ali, o Sadio. Era tudo piazzada. Lá pra baixo tinha a finada, a Madrinha da Luz na costa do rio e o finado padrinho. Esse finado tio também morava na costa do rio, o tio Candão, daí tinha o Pai do Candão que morava. Daí cada um tinha seus cantinhos, até meu pai uma vez comprou um sítio do Antonio Lima [indígena Guarani segundo Fernandes].<sup>522</sup>

O censo elaborado em 1944 por Francisco Fortes, servidor do SPI e chefe do Posto Indígena Xaçecó, que esteve no local, encontrou 40 pessoas, sendo 18 mulheres e 22 homens. Nesse levantamento chama a atenção o fato de que apenas uma pessoa tinha mais que 60 anos<sup>523</sup>. Selistre de Campos registra que um funcionário do SPI realizou levantamento dos indígenas do Toldo Chimbangu no ano de 1941 e que havia encontrado 49 pessoas.<sup>524</sup> O censo elaborado por Egon Heck em 1974 encontrou 11 famílias num total de 54 pessoas.<sup>525</sup> Era um grupo relativamente pequeno, com cerca de 50 pessoas mantendo-se estável por aproximadamente 30 anos, o que leva a crer que a terra não era suficiente para abrigar grupo maior.

Sebastião da Veiga partilha da mesma memória de Idalino. Ele também afirma ter nascido e se criado no Toldo Chimbangu. Sua

<sup>522</sup> FERNANDES, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>523</sup> As informações estão em: CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. Xanxerê/SC, 11 de dezembro de 1979., p. 7.

<sup>524</sup> CAMPOS, Índios de Chapecó e suas terras. op.cit., 1950.

<sup>525</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. Xanxerê/SC, 11 de dezembro de 1979, p. 5 e 6.

memória limita-se ao período em que o grupo estava confinado nos últimos 100 hectares. As famílias indígenas dividiram entre si as terras, em pequenos lotes denominados sítios. “Naquele tempo em que nasci já tinha virado sítio. E aí o pessoal tinha os sítios, compravam.”<sup>526</sup> Ocorre que esse sistema de sítios, embora não tivessem escritura pública de propriedade, eram passíveis de negociação.

Nós dividimos os últimos. Nós tínhamos quatro colônias [96 ha]. Eram poucas famílias, acho que tinha umas 10 famílias. Dividiram um pedaço pra cada um. Cada um mandava no sítio dele, no pedaço dele. E por último entrou uns colonos e foram comprando tudo esses sítios. Depois chegou os colonos, uma empresa aí, a Luci e Rosa, que tinha doado essa terra pros índios. Venderam tudo essa terra pros colonos.<sup>527</sup>

Os indígenas não tinham garantia dessas terras, não havia documentação que garantisse a posse indígena. No momento em que negociavam com os camponeses, esses registravam a terra em seu nome.

E daí começou a venda de sítios, que nem tem em Xanxerê lá na área do Xapecozinho. Daí um índio vende pro outro, dali a pouco um índio já vende pro branco. Começou assim. Aqui começou os índios vendendo sítio - nos últimos 100 ha que tinha - pros Capeletti, pros Pedrão, e foram ficam ali. Aí chegou uma época que esse José Capeletti falou com a Luce & Rosa [fez o registro]. Primeiro ele tinha um sítio lá na costa do rio, eles faziam fumo, eu era pequenininho e ia comprar fumo pra finada vó.<sup>528</sup>

Fernandes percebe as nuances com um olhar de quem conviveu e experienciou o conflito da perda dos últimos 100 ha, na convivência com seus pares. No entanto, com um afastamento, um olhar de fora, percebe-se que há elementos que precisam ser agregados ao simples

---

<sup>526</sup> VEIGA, Sebastião da, 60 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbanguê, Chapecó/SC, dez. 2010.

<sup>527</sup> Ibid.

<sup>528</sup> FERNANDES, **Entrevista...**, op.cit., ago.2009.

desarranjo interno. Ocorre que José Capeletti era o fiscal da empresa colonizadora Luce Rosa e é ele quem provoca a comercialização das terras, contudo não era o proprietário, pois os 100 hectares tinham sido reservados aos indígenas. “Nos últimos anos lhes foram reservadas três colônias, ainda pelo procurador da Luce, Rosa e Cia, Carlos Funfgelt.”<sup>529</sup>

José Capeletti paga então as taxas de cadastros do INCRA referente ao exercício de 1972, para no ano seguinte realizar a venda aos colonos. Arno Siemer e Miguel Schmidt adquiriram 6 alqueires cada um (1 alqueire = 2,42 hectares); Laurentino Schmidt ficou com 8 alqueire; Benjamim Cardoso com 6 alqueire; Emilio Soares com 7 alqueire; Sebastião e Lourenço Lima com 6 alqueire e Valdivino Ferreira com 03 alqueire.<sup>530</sup>

Os quatro últimos compradores citados, Emilio Soares, Sebastião e Lourenço Lima e Valdivino Ferreira, eram “caboclos” casados com indígenas. Idalino Fernandes observa que Sebastião e Lourenço não se identificam como indígena, embora fossem filhos do indígena Guarani Antonio Lima. Valdomiro Ferreira e Hélio Pedrão eram genros da dona Ana Luz, ao passo que Sebastião e Lourenço Lima eram casados com irmãs da dona Ana da Luz. Os Lima não conseguiram pagar a terra e venderam-na em seguida para Miguel Schimidt. A situação de ambos perante a comunidade indígena se tornou insustentável e foram buscar abrigo na TI Votouro/RS. A comunidade Kaingang de Votouro acolheu apenas Lourenço Lima. Sebastião Lima regressou ao Toldo Chimbangue como agregado dos colonos e passou a ser seu “informante”, fato que gerou mais atrito com os indígenas. Com a conquista da terra, ele se mudou com a família e, durante as pesquisas, estava vivendo com a comunidade Toldo Chimbangue, que o acolheu. Emílio Soares conseguiu pagar suas terras, porém, mais tarde, vendeu 1,5 ha para José Lima, criado de Sebastião Lima.<sup>531</sup> “Emílio Soares, na

---

<sup>529</sup> Segundo informou o Luta Indígena, a prova de que a terra não era sua, é o preço de terra paga pelos compradores bem abaixo de preço de mercado e que alguns nem pagaram toda a terra. CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*, Xanxerê/SC, nº 11, 1979, p. 6.

<sup>530</sup> CIMI SUL. *Toldo Chimbangue*, op.cit., p. 76.

<sup>531</sup> As informações sobre os fatos e as relações de parentesco foram fornecidas pelos indígenas Kaingang do Toldo Chimbangue durante as entrevistas e pela obra CIMI SUL. *Toldo Chimbangue*, op.cit.

condição de “proprietário”, tornou-se um dos mais agressivos elementos contra a comunidade indígena, sendo responsável, entre outras coisas, por duas queimas de ranchos do velho Chico Rókãg.<sup>532</sup>

A experiência de propriedade privada não fazia parte do universo Kaingang, de modo que logo perderam toda a terra. Os indígenas acreditavam que a terra lhes pertencia, quando, na verdade, foi uma parcela de terra que ficou sem medição. A empresa colonizadora, assim que regularizou a situação desse terreno, iniciou a transferência de escrituras.

Daí quando começaram o movimento aqui, quando começaram vender a última reserva de três alqueires [colônias] que tinha lá em baixo, que a Luce & Rosa a princípio tinha deixado reservado. Aí eles tinham o vendedor deles que era o José Capeletti, ele achou melhor vender tudo também, dando ordem pros índios saí. Aí que começo, saíram os últimos.<sup>533</sup>

Idalino Fernandes atribui aos seus pares a responsabilidade pela venda dos últimos lotes. Provavelmente ludibriados pelo Capeletti, não perceberam a gravidade do problema que os aguardava. Praticamente toda terra já estava perdida, e esses eram os últimos lotes, transformados em sítios, que restavam na região. Explica Fernandes:

É um sítio! Que nem aqui, você pega aqui e vende um pedacinho ali! Um cara fazer uma casa aí. Tipo acontece lá no Xanxerê, na área de Ipuacu em Xanxerê, é tudo assim. Cada índio tem um sítio. Esse Gentil aqui. O Gentil saiu daqui e foi pra cidade, agora ele tá lá, ele comprou um sítio lá dentro da área. Não sei se alguém já vendeu o sítio pros brancos. Daí acaba perdendo. Por que eu sempre fui contra o arrendamento de terra? Eu denunciei tudo, muitas vezes, por causa disso. Eu tenho experiência. O Chimbangue, aqui, só foi perdido as terras por causa disso.<sup>534</sup>

---

<sup>532</sup> CIMI SUL. **Toldo Chimbangue**, op.cit., p. 77.

<sup>533</sup> ANTUNES, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

<sup>534</sup> FERNANDES, I. **Entrevista...**, op.cit., ago. 2009.

Fernandes argumenta com razão, mas nesse momento já estavam perdidas as terras. Porém, se estava difícil em pequenos lotes rurais, pior ficou depois sem mais nada de terra, já que os indígenas sequer tinham documento desses lotes. A situação se agravou porque parte dos lotes foi adquirida por famílias camponesas e, segundo Fernandes, elas eram as que mais perturbavam: “Não tinha nada [documentação]. Era a mesma coisa de você fazer um brique. Só que daí começaram a entrar os brancos. Os Pedrão, esse Schmid, os Capeletti (...) só vinham pra perturbar. E foi o que vendeu os últimos 100 ha, foi o José Capeletti.”<sup>535</sup> Apesar das famílias indígenas continuar extraviadas pela região percebe-se que não havia um sentimento de comunidade de pertencimento a um grupo.

O que tinha era essas famílias só, [cerca de 10 famílias] resto tava tudo extraviado. Daí claro, dali um tempo uma parte foi pro Rio Grande, tipo o Sadio, esse que agora tá aí [morando na TI] e o Lorencinho. O Lorencinho comprou terra desses 100 ha que o Capeletti vendeu e daí pegou e vendeu a terra e foi morar na Água Amarela [comunidade fora da TI]. A mulher do Lorencinho era filha do Chico Marcelino.<sup>536</sup>

Para Fernandes, o momento que marcou negativamente a relação no grupo foi quando alguns indígenas conseguiram com a empresa colonizadora a regularização dos lotes de terra que haviam comprado.

Daí quando a Luce & Rosa e o José Capeletti venderam essas terras pro Bastião Lima [filho do Guarani Antonio Lima], pro Bia, pro Valdivino. Daí que o Valdomiro Ferreira [genro da Dona Ana] era casado com a irmã dessa aqui, filha da Dona Ana. O Hélio Pedrão [genro da Dona Ana] também era casado com a filha dela. Então esses foram, compraram as terras, esse Bastião Lima, comprou também, hoje tá aí. A mulher dele também, a tia Nica, é irmã da Dona Ana e filha do Chico Marcelino. Então é tudo aquela mistura

---

<sup>535</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>536</sup> *Ibid.*

ali. Daí eles foram comprar essas terras. Foram a Erexim, daí a Luce & Rosa fez a escritura pra eles. Até o Arno também comprou cinco alqueires. Só que a Luce & Rosa disse: “Eu vou dar escritura pra vocês, mas os índios que tem lá vocês não mexam, porque a terra é deles”. Há!! Mas não deu outra. Eles chegaram. Era tudo parente, era sogro, era cunhado, da veia [Dona Ana]. Chegaram e foram queimando os ranchos, tudo né. Parente contra parente.<sup>537</sup>

Os novos proprietários não queriam presença de “intrusos” sobre suas propriedades. Mesmo havendo relação de parentesco, o documento da terra e o sentimento de poder conquistado com a “escritura” legitimavam a violência. Ao Emilio Soares é atribuída a responsabilidade pela queima de casas do velho Chico Marcelino em 1975, mais duas casas ranchos foram queimadas no mesmo ano, uma pertencente a Mário Fortes e outra a Marcelina da Veiga.<sup>538</sup>

Esse episódio revela um momento crucial pelo qual passava o grupo com relação à afirmação da identidade, de reinventar-se coletivamente, marcando as relações até o presente momento. Alguns não se identificavam e não eram identificados como indígenas, já que se encontravam sem uma liderança política, sem as bases da organização social, com precárias condições de sobrevivência, tendo que, individualmente, buscar trabalhos e renda, marcados pela violência da perda das terras. O contraditório deste contexto é que quem os amparou nesse momento de tensões internas e externas foi uma família de alemães:

E daí só não saímos de cima dessas terras porque tinha um colono que apoiou muito nós também. Quando os colonos falaram que nós tínhamos que desocupar as terras esse colono falou pra nós que “vocês não precisam sair, vão tudo pra cima de minhas terras”. Daí que nós fumo morar na terra dele.<sup>539</sup>

---

<sup>537</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>538</sup> CIMI SUL. *Toldo Chimbangue*, op.cit., 1984. passim.

<sup>539</sup> VEIGA, S. *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

Laudilina também recorda esse momento em que foram socorridos pela família do teuto-brasileiro Arno Siemer:

Graças a Deus que tinha um alemão velho que (...) o pai dele era velho, ele ainda era novo, o Arno Siemer. Ele deu um lugar pra nós morar. Ele deu um paiol velho pra nós morar e ele disse: “olha, vocês morem comigo. Vocês que são índios vão se extraviar pelo mundo”. Daí moremos, trabalhemos, como diz, em sociedade! Plantava milho que nós dávamos a metade, feijão também. O único que nós não dava a metade era mandioca, arroz...essas miudezas nós não dávamos a metade pra ele. Nós tínhamos que trabalhar pra dar a metade pra ele em troca do lugarzinho pra nós morar.<sup>540</sup>

Temos, portanto, dois momentos importantes. Um primeiro momento em que os indígenas perdem as terras para a colonizadora e ficam confinados na beira do rio Irani em 100 hectares que restava, período que tem início nos anos 1940. O segundo momento é quando são perdidos os últimos lotes de terra, que coincide com conflitos internos no próprio grupo. Com o início do processo de reorganização interna da comunidade e do movimento para reconquista da terra os conflitos também aumentaram, conforme recorda Thiel:

A partir dali começou-se a se marcar uma presença, começou-se a conversar com as pessoas que estavam morando lá nas áreas no meio de agricultores, e é claro que os agricultores quando eles perceberam isso, eles começaram a ficar muito desconfiados em relação ao que a gente ia fazer lá. Quando descobriram que de fato eles estavam morando numa área indígena, aí eles começaram a se revoltar, a revolta contra o CIMI, contra a igreja, daí a elite de Chapecó pegou a causa dos agricultores. A Cooperalfa e companhia começaram a passeata contra o bispo, e assim foi se acirrando os conflitos.<sup>541</sup>

---

<sup>540</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>541</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit. jul. 2009.

O Toldo Chimbangue inaugurou um novo processo no cenário nacional. Foi a primeira comunidade indígena no Brasil no século XX que recuperou as terras que estavam totalmente escrituradas, registradas e nas mãos de camponeses. Isso marca também o processo de reinauguração de uma identidade étnica forjada na luta pela terra.

#### CONTRATO PARTICULAR DE PARCERIA AGRÍCOLA

Que fazem entre si os Senhores: VITÓRIO PECINI, brasileiro casado, agricultor, residente em São Roque Chapecó SC., portador da Carteira de Identidade nº 11R/340.222 de ora em diante denominado como PARCEIRO OUTORGANTE e por outro lado o Senhor CLEMENTE FORTE DO NASCIMENTO, brasileiro, viúvo, residente em SEDE TRENTIN CHAPECÓ SC., de ora em diante denominado como Parceiro – OUTORGADO, firmam o presente que se redera pela seguintes cláusulas:

( 1 ) O Parceiro Outorgante é legítimo proprietário do imóvel rural denominado co XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX FAZENDA MONTE ALEGRE CHAPECÓ SC., com uma área superficial de 82.845 m2 registro Nº 167457. Livro 32-A fls. 140.

( 2 ) Constitui o objeto do presente contrato uma gleba de terra com 24.200 m2 parte a área com a descrita que será explorada pelo PARCEIRO OUTORGADO nas seguintes condições:

( 3 ) xxxxx o prazo do presente contrato será INDETERMINADO devendo para rescisão do mesmo ser feito um aviso prévio de ( 6 ) seis meses devendo coincidir com o final da colheita conforme determina o Estatuto da - sendo que o receptor do regeridod aviso deverá assina-lo no ato de seu recebimento.

( 4 ) A divisão dos produtos serão da seguinte maneira:

50% (concoenta por cento) para o PARCEIRO OUTORGADO.

50% (cincoenta por cento para o parceiro OUTORGANTE.

( 5 ) O PARCEIRO OUTORGANTE irá dar para o PARCEIRO

OUTORGADO bois, arrados, carroças que so não (digo). O parceiro Outorgante irá arrar a terra e o parceiro outorgado irá devolver os dias em dias de carpidas, e mai a sementes dos produtos.

( 6 ) O arceiro Outorgante xxxxx não irá responsabilizar-se com qualquer Problemas de deordem trabalhista com o PARCEIRO OUTORGADO.

(7) O parceiro Outorgado deverá selar pelas benfeitorias bem como conservar a terra limpa livre de inços e ervas daninhas.

( 8 ) O Parceiro Outorgado não poderá construir nenhuma benfeitora sobre a referida propriedade.

E por estarem justos e acertados assinam o presente contrato que foi datilografado em 3 vias todasde igualteor e para um só fim na presença de 2 testemunhas -

Chapecó SC., 17 de dezembro de 1.981.

\_\_\_\_\_

Vitorio Pecini

Clemente Forte no Nascimento

Testemunhas \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Figura 23. Contrato de arrendamento - parceria agrícola. Kaingang arrendatário de sua própria terra.

Fonte: Arquivo do CIMI - Brasília/DF. (Digitado *Ipsis litteris* ao original).

## 2.8 Departamento Geral de Patrimônio Indígena – “o monstro”<sup>542</sup>

Tinha pinhalão, tinha  
matão. Depois colocaram a serraria  
cortaram tudo!<sup>543</sup>

Onde que tá? Onde que tá  
o pinheiro do índio? Nunca  
ganhamos casa! Derrubaram!!!<sup>544</sup>

O pinheiro/araucária angustifolia representou um importante dividendo econômico ao Brasil. Entre 1958 e 1987, constituiu 90% da exportação madeireira e o segundo maior bem nessa atividade logo após o café.<sup>545</sup> A araucária despertou interesse da Europa a partir do século XIX.

Os colonizadores empregavam sua madeira na construção de casas e como atividade exploratória. As araucárias iriam se tornar as coníferas mais importantes economicamente na América do Sul e uma das mais destacadas na Australásia, uma devastação ainda mais pronunciada de suas matas (Shimizu e Oliveira 1983, Veblen et al.1995).<sup>546</sup>

---

<sup>542</sup> O título “o monstro” ao DGPI foi dado pelo antropólogo George Cerqueira Zarur, que nos primeiros anos da década de 1970 foi diretor do Departamento Geral de Planejamento Comunitário da Funai, durante discurso em simpósio realizado em Salvador, em 1976. BALDUINO, D. Tomás. O Cimi e a terra dos índios. **Depoimento a CPI do Índio em 23 de março de 1977**. Arquivo do CIMI. Brasília/DF.

<sup>543</sup> BELINO, **Entrevista...**, op.cit., jun. 2006.

<sup>544</sup> LUIS, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2010.

<sup>545</sup> DUTRA e STRANZ. História das Araucariaceae: a contribuição dos fósseis para o entendimento das adaptações modernas da família no Hemisfério Sul, com vistas a seu manejo e conservação. In: RONCHI, L.H. & COELHO, O. G. W. (Org.) **Tecnologia diagnóstico e planejamento ambiental**. Ed. UNISINOS, São Leopoldo. pp. 293-351. 2003. p.3. Disponível em:< <http://pt.scribd.com/doc/14112400/Dutra-Stranz-2003>>, acessado em 12 de setembro de 2012.

<sup>546</sup> Ibid.

Medeiros destaca que a Floresta Ombrófila Mista (Floresta de Araucária) apresentava uma área original situada entre 200.000 a 250.000 km<sup>2</sup>. Ocorrendo com maior intensidade nos estados do Paraná (40%), Santa Catarina (31%), Rio Grande do Sul (25%) apresentando manchas esparsas no sul de São Paulo (3%), internando-se até o sul de Minas Gerais e Rio de Janeiro (1%). Os principais componentes arbóreos da Floresta Ombrófila Mista abriga são a *Araucária angustifolia* (pinheiro) e a *Ocotea porosa* (imbuia).<sup>547</sup>

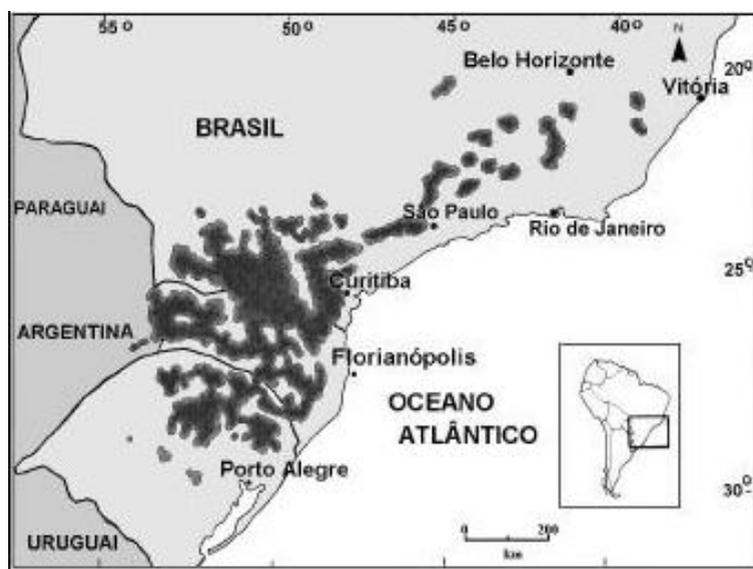


Figura 24. Incidência da Floresta Ombrófila Mista (Floresta de Araucária) no centro sul do Brasil

Fonte: DUTRA e STRANZ, op.cit.

<sup>547</sup> MEDEIROS, J.D.; SAVI, M.; BRITO, B.F.A., Seleção de áreas para criação de Unidades de Conservação na Floresta Ombrófila Mista. **Biotemas**, Florianópolis, 18 (2): 33 - 50, 2005.



Figura 25. Visita de Selistre de Campos ao PI Xaçecó. Destaque para as araucárias ao fundo.

Juiz Selistre de Campos (4) visita o Posto Indígena-PI Xaçecó, acompanhado pelo telegrafista Ernani Pinheiro (1), pelo encarregado do posto Nereu M. da Costa (2), pelo inspetor da escola Eugênio Marchetti e o chofer (5). Foto: Aproximadamente em 1950.

Fonte: Arquivo do CIMI – Brasília/DF. Foto doada ao CIMI Sul por Roque José de Campos, filho de Dr. Antonio Selistre de Campos.

Tomaz Novello recorda que, quando entrou na terra indígena em 1961, ainda existiam pinheiros.

Na época que entremos aí tinha ainda plantação de pinheiro, mas depois houve uma época aí que, sei lá se foi a Funai ou quem, não lembro, liberou pra tirar os pinheiros que eram secos, mas aí largavam fogo e queimavam até que secavam. Aí eu não sei, teve uma época aí que tiravam muito pinheiro de lá, foi em 1965, 1966 não me lembro bem o ano,

foi tirado muito pinheiro. Aí tinha as máquinas, madeira aqui.<sup>548</sup>

O pinhal foi derrubado em poucos anos. O evento ocorreu nos primeiros anos da década de 1960.<sup>549</sup> Em 1964, quando a família Bosseti arrendou as terras, conforme recorda Silvestre, já haviam extraído quase todos os pinheiros: “(...) essa história de mato e pinhal, quando eu cheguei aqui já tinham derrubado. Quando eu vim, a maior parte já tinham levado embora. E agora tá assim sem mato, não sei se tem a ver ou não com o arrendamento das terras (...) daí as firmas desmatam e depois pagam a renda.”<sup>550</sup>

Em 1964, com os militares no poder, o novo diretor do órgão, Capitão Luiz Vinhas, desejava autonomia econômica para os postos: “Temos planos reversíveis para tornar o SPI auto-suficiente dentro de um ano (...). O principal (...) é o que diz respeito ao soerguimento das fazendas indígenas que bem administradas darão para cumprir, com lucros, todos os gastos de proteção a esses índios.”<sup>551</sup>

Gagliardi, estudioso da política indigenista no período republicano, observa que ocorreram diversas mudanças no SPI após o golpe de 1964:

O golpe de Estado ocorrido em 1964 aguçou ainda mais as contradições vividas pelo SPI. Do ponto de vista econômico, uma das razões que motivou o golpe foi criação de mecanismos institucionais ideais para acelerar a acumulação do capital. Para a população indígena, este fato novo significou a intensificação da expropriação de suas terras, mais doença, mais massacres.<sup>552</sup>

Armando Bianchi afirma que, nas terras arrendadas, os pinheiros foram retirados antes da intrusão. “Foi antes. Quando os

---

<sup>548</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>549</sup> Conforme mencionamos anteriormente, a partir de 1963, com aprovação do regimento interno, Decreto 52.668 de 11 de outubro de 1963, as ações de exploração das madeiras e das terras na TI Xapecó se acentuam.

<sup>550</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>551</sup> VINHAS apud SANTOS, op.cit., 1970, p. 74.

<sup>552</sup> GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo: Hucitec, 1989. p. 284.

colonos chegaram, o pinhal já tinha ido.<sup>553</sup> Observa que a exploração intensa foi no período de 1964.

O pinhal foi um golpe que eles deram. Foi logo depois de 64. Porque foi convocada toda a serraria de Chapecó pra cá, eles estavam desmanchando o pinhal da região. Quando deram o golpe do pinhal. Nós já estávamos aqui [já era morador lindeiro à TI]. Foi quando apareceram os primeiros motosserras, os primeiros tratores de esteira e trabalhavam dia e noite e foram convocadas todas as serrarias pra receber as toras. Então foi distribuído o pinhal pra da o golpe, porque era um certo prazo reduzido. Levaram tudo o pinhal. A primeira, o primeiro toque foi tirado o pinheiro maior e depois numa outra pegada foi quando terminou aquele, varreram o resto. Mas tiravam só o que era bom. O resto ia fora.<sup>554</sup>

O controle sobre a venda da madeira era extremamente precário. Em 26 de maio de 1965 o encarregado do posto Selistre de Campos solicita ao chefe da 7ª IR suspensão de corte de pinheiro, suspeitando que as firmas que ganharam a Concorrência Pública nº 1/1964 – Luiz Píffero, Ernani Coitinho e Domingos Brandini – já haviam retirado a quantia contratada, mas sobre isso não havia controle:

O serviço de fiscalização não tem tido a eficiência que era de desejar, por falta absoluta de meio de locomoção, uma vez que como V. Sr. é sabedor, não dispomos de nenhum veículo com que possamos nos deslocar para os diversos setores da extração, sendo de ressaltar que são grandes distâncias a percorrer.<sup>555</sup>

---

<sup>553</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> SPI. Ofício do encarregado do Posto Indígena Selistre de Campos. **Museu do Índio**. Microfilme 068. 1965. p. 44.

No final dos anos da década de 1960, na visão do Estado brasileiro, os Jê meridionais já eram considerados “integrados”, já haviam “perdido a cultura” e não despertavam mais interesse do órgão indigenista. No entanto, as terras que ocupavam representam um potencial gigantesco de terras e matas<sup>556</sup> a serem exploradas. Eram as últimas reservas de araucária e madeira de lei no sul do Brasil, eram as últimas terras ainda não “exploradas” nas atividades agropastoris. Estavam localizadas no centro da região meridional, local de franca expansão econômica, com facilidade de escoamento e próximo aos centros consumidores. Os empresários regionais manifestavam-se inconformados com o enorme potencial ainda inexplorado e com relativas restrições ao uso.

Na TI Xaçecó o SPI explorava as terras desde a criação do posto, em 1941. Três eram as atividades básicas: arrendamento de terras; exploração agropastoril e exploração de madeira. Em 1957<sup>557</sup> o SPI instala uma serraria na TI Xaçecó que começa a operar nos primeiros anos da década de 1960. A 7ª IR, “deliberou a instalação de uma grande serraria nas terras em questão, destinada ao desdobramento de pinheiros.”<sup>558</sup> Apesar de ter instalado a serraria, a maior parte da madeira, na gestão desse órgão, foi vendida a empresários regionais. A intensificação da exploração da madeira na TI ocorre exatamente quando se esgotam a reserva de madeira no oeste catarinense, especialmente a madeira comercial que era exportada para a Argentina e Uruguai via balsas, na década de 1950.<sup>559</sup> No caso específico da araucária, o período de maior extração ocorre entre as décadas de 1930 e 1950.<sup>560</sup> Rapidamente essa espécie é esgotada “dos aproximadamente 20 milhões de hectares cobertos pela mata de pinheiros até a década de 1930 (Hueck 1972, Seitz 1982, Mattos 1994) restava nas décadas de 1980-1990 uma proporção variável entre 2,8% (Seitz 1986) e 10% (Leite e Klein 1990).”<sup>561</sup>

---

<sup>556</sup> Não empregaremos o termo “recursos naturais” nesta tese porque entendemos que ele se refira a potencial de exploração econômica, ou seja, transformação da natureza em lucro.

<sup>557</sup> ÁVILA, Cristina. Madeira e corrupção em Xaçecó. **Jornal Porantim**, Brasília, 1989. p. 9.

<sup>558</sup> AGOSTINELLI, Hélio Armando. Documento. **Memorial relativo às pretensões de Alberto Berthier de Almeida encaminhado ao Coronel Diretor do SPI**. Porto Alegre, 3 de abril de 1967. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97, fls. 45-56.

<sup>559</sup> BELLANI, op.cit., 2006, passim.

<sup>560</sup> DUTRA e STRANZ, op.cit., p. 3.

<sup>561</sup> Ibid.

O comerciante Alberto Berthier de Almeida dizia-se dono de grande parte da Terra Indígena e, conseqüentemente, dos pinheiros nela existente. Através de um “Memorial” endereçado ao Coronel Diretor do SPI em 1967, denuncia a venda de madeira, que dizia lhe pertencer. No entanto, na concepção do SPI, a madeira existente na TI era de sua propriedade, não pertencia aos indígenas. O SPI empenhava madeira da TI Xapecó para cobrir dívidas judiciais. “Quando o SPI mandou contar, marcar e delimitar uma área com sete mil pinheiros, na propriedade do postulante [Alberto Berthier de Almeida], para numa execução de sentença contra o SPI mandar entregá-los ao vencedor (uma firma de Porto Alegre).”<sup>562</sup> O “chefe da 7ª Inspetoria do SPI” Dival José de Souza envia ofício ao diretor do órgão na data de 2 de maio de 1961, contestando as argumentações do representante legal de Berthier de Almeida, porém não contesta os fatos apresentados, apenas os justifica.

O argumento da madeira “desvitalizada” foi usado permanentemente, pelo SPI e até pela Funai, para justificar a sua retirada. O fogo era o grande aliado dos órgãos indigenistas para justificar a exploração:

Em 1961, uma grande estiagem assolou esta região, ressecando as florestas, como conseqüência, podese (sic) dizer quase natural, qualquer descuido ou não criminoso, atearam fogo, alastrando-se o incêndio as matas, atingiu as terras ocupadas pelo SPI, em sua voragem queimou cerca de cinco a oito mil pinheiros (...) nesse ínterim, é o Sr. Alberto Berthier de Almeida surpreendido com os editais de venda em concorrência pública, por parte do SPI de dez mil pinheiros queimados.<sup>563</sup>

Pesquisas sobre comportamento das coníferas diante das queimadas indicam que o fogo é altamente prejudicial à espécie, especialmente as árvores jovens.

O alto teor de compostos voláteis em suas folhas provoca sua rápida combustão e pode eliminar grandes áreas de florestas. Além disso, ao

---

<sup>562</sup> AGOSTINELLI, loc.cit.

<sup>563</sup> Ibid.

contrário das formas setentrionais, os tipos austrais não possuem boa capacidade de regeneração, exceto talvez os indivíduos já bem desenvolvidos, cujo córtex espesso age como proteção e permite a regeneração por meio de ramos epicórmicos (Rogers 1954, Veblenet al. 1995). Para Nitma (1968) e Quadros e Pillar (2002), o curto tempo de vida da semente nos ramos não garantiria aos pinheiros, especialmente às formas jovens, defesa diante das queimadas. Entretanto, o uso de queimadas chegou a ser defendido por alguns pesquisadores (p. ex., Soares 1980 e 1990) como forma de patrocinar a abertura de espaços para sua propagação.<sup>564</sup>

Não era apenas o fogo que destruíra pinheiros na TI Xaçecó; até mesmo furacões eram acusados de destruir os pinheirais: “Por outro lado a nossa serraria destinar-se-á também ao aproveitamento de pinheiros tombados por sucessivos furacões - cujos estragos poderão ser vistoriados...” (grifo nosso).<sup>565</sup>

Não encontramos na bibliografia consultada referências de existência de furacões no oeste catarinense o que nos faz crer que Nenê se referira a tornados. No caso de tornados, são fenômenos comuns no estado. Entre 1976 a 2009, Santa Catarina registrou 77 eventos, o último ocorreu em 2009 no oeste do estado.<sup>566</sup> A ênfase de Souza sobre a ocorrência de “sucessivos furacões” nos leva acreditar que se tratava apenas de justificativa para explorar essa espécie arbórea.

Outro argumento empregado tanto pelo SPI como pela Funai para justificar a exploração de madeira era a necessidade de retirada de madeira para construção de casas para os indígenas. É também do início dos anos de 1960 a reclamação de Berthier de Almeida a respeito da venda de madeira para construção de 350 casas para indígenas: “(...) urge o contrato de construção de 350 casas para os índios, fornecendo o SPI autorização ao mesmo Sr. Hélio Picetti, na mesma (...) autorizado a

---

<sup>564</sup> DUTRA e STRANZ, op.cit., p.9.

<sup>565</sup> NENÊ, D., Documento. **Ofício do chefe da 7ª Inspeção ao Diretor do SPI**. Curitiba, 02-05-1961. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97, fls. 81-85.

<sup>566</sup> REBEQUI, Aline. Por que o estado atrai tornados. **Diário Catarinense**. Florianópolis, 11 de outubro de 2012. p.4 e 5. A matéria de jornal referia-se aos resultados do 17º Congresso Brasileiro de Meteorologia, realizado na cidade de Gramado/RS em setembro de 2012.

serrar 50 mil dúzias de taboas.”<sup>567</sup> O SPI contra-argumentou dizendo que, de fato, os pinheiros desvitalizados pelos sucessivos furacões iriam ser aproveitados para construir casas para os indígenas: “podendo deste modo o serviço a construir casas de moradias para os índios e reconstrução total do posto, incluindo-se Sede, Escola, Enfermaria, residências para funcionários, Pensionato para crianças índios, etc.”<sup>568</sup> A memória de Novello auxilia na comprovação do discurso que norteava as justificativas à retirada de madeira para construção de casas, mas revela que poucas delas foram construídas: “A serraria ficava aí entre o posto e o rio Chapecozinho, mais pra lá da Manela. A serraria serrava um monte de madeira, muita madeira. Serravam pra fazer casa pros índios, mas muita pouca casa foi feita.”<sup>569</sup>

A necessidade de retirar pinheiros que ficariam submersos com a construção de uma hidrelétrica no rio Chapecozinho<sup>570</sup> também era justificativa da extração de madeira. O fato é que a referida hidrelétrica nunca foi concluída:

É a montagem da serraria, para ulterior aproveitamento de pinheiros que ficarão completamente perdidos em caso contrário, como decorrência da construção da barragem, no Rio Chapecozinho, por parte da comissão de energia elétrica do estado de Santa Catarina. Tal barragem alagará extensa área fora e dentro da que constitui a atual área indígena.<sup>571</sup>

Em 1967, último ano de existência do SPI, por ocasião da abertura da estrada que corta a terra indígena, ligando os municípios de Xaxim a São Domingo, foi autorizada a venda de 17 pinheiros e 50 árvores de lei: “Ajuste para a venda de 17 pinheiros, após concorrência (sic), visto os mesmo haverem sido derrubados na faixa de domínio da

---

<sup>567</sup> AGOSTINELLI, op.cit.

<sup>568</sup> SOUZA, D. loc.cit.

<sup>569</sup> NOVELLO, *Entrevista*..., op.cit., dez. 2008.

<sup>570</sup> Trata-se da UHS S. Manela, no rio Chapecozinho. Sua construção foi iniciada, mas não concluída.

<sup>571</sup> NENÉ, D. op.cit., 1965.

estrada de rodagem Xaxim são domingos. Venda de 50 árvores de lei, diâmetro 20/25 cm. Nas condições anteriores.”<sup>572</sup>

A Funai, ao assumir a política indigenista em 1967, percebe que as terras indígenas estavam subexploradas. Para gerenciar a exploração das terras indígenas, a Funai criou o Departamento Geral do Patrimônio Indígena - DGPI. A criação desse departamento representou a principal mudança na passagem do SPI à Funai. Referimo-nos a “passagem” porque o SPI já explorava as Terras Indígenas. A Funai aprimorou a exploração com maior controle de gestão e especialmente o emprego de tecnologias e equipamentos modernos na serraria do posto. Críticas à estrutura empresarial da Funai foram externadas desde os primeiros anos de sua atuação: “A estrutura organizacional da FUNAI transformou o chefe de posto num simples administrador de um empresa, muitas vezes mal organizada e deficitária, não lhes sobrando tempo para se preocupar com os índios, seus inúmeros problemas e sua situação de miséria.”<sup>573</sup> Reorganizou e profissionalizou a exploração, mantendo o tripé básico criado pelo SPI: arrendamento, madeira e agropecuária. A agropecuária nunca foi levada a efeito pela Funai. Maquinários apodreciam quase sem uso nas sedes dos postos.<sup>574</sup> O arrendamento, em virtude da pressão do movimento indígena, teve de ser suspenso.

Era um pouco contraditório, por exemplo, no posto de Xanxerê, o coronel João Mader foi, assim, ele foi rígido em cumprir a ordem e impedir os arrendamentos. De certa forma, realmente começou a pressionar os colonos pra saírem da área. Por outro lado ele era totalmente aliado da sistemática para explorar os recursos naturais. Para ele era aquilo normal, que ele era um gerenciador de uma grande empresa madeireira na época. Que era a grande serraria que tinha ali, e a partir acho daquele momento, ele já não fazia mais contrato com a serraria, todos

---

<sup>572</sup> SPI. Documento. Relatório de Inspeção nº 1/67. Posto Indígena Selistre de Campos. 1967. Processo Funai. nº 2221/97, fls. 100-104.

<sup>573</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., dez. 1975.

<sup>574</sup> “A política econômica da FUNAI em relação à Área Indígena Xapecó, que apenas continuou uma antiga prática do antigo SPI, foi desmatar e oferecer em troca maquinários agrícolas, agora abandonados, sem, no entanto, colocar à disposição dos índios manutenção e o combustível”. ÁVILA, op.cit., p. 9.

pinheiros já tinham uma certa previsão na própria serraria do posto para poder estar explorando esses pinhais.<sup>575</sup>

No contexto do DGPI não se tratava de uma contradição, uma vez que toda sua estrutura estava voltada para a manutenção do órgão indigenista com base na exploração das Terras Indígenas. A madeira era certamente o item mais rentável.

O presidente da Funai, José de Queirós Campos,<sup>576</sup> ao visitar a 4ª Delegacia Regional – DR da Funai em Curitiba, percorreu algumas Terras Indígenas de maior interesse do órgão. O resultado da viagem que ocorreu entre os dias 12 e 18 de novembro de 1969 foi registrado no “Relatório da visita do presidente da Funai a 4ª Delegacia Regional”, firmado pelo próprio presidente. A primeira decisão tomada foi proibir a venda de madeira das Terras Indígenas da 4ª DR. Importante observar que a atitude não teve a intenção de proteger o patrimônio indígena, “deve-se explicar que a decisão de não se permitir o abate de pinheiros na 4ª Delegacia resultou de parecer do Departamento de Patrimônio Indígena decidida a Funai a instalar, como vem fazendo, suas próprias serrarias, operadas pelos próprios índios.”<sup>577</sup> A primeira Terra Indígena visitada foi Palmas no Paraná. Nessa TI a serraria já estava operando dentro do novo conceito de uso do patrimônio indígena e ela era interinamente operada por índios, cuja produção média era de 320 dúzias de taboas mensais. Interessante observar que havia também um projeto de reflorestamento, porém com *pinus elliotti*, de cerca de 10 mil mudas. No período visitado, a serraria na TI Xaçepó recentemente estava passando para o controle da Funai.

A serraria é operada pela Funai e foi recuperada este ano, depois de terminado um contrato com seu arrendatário. Até agora só foi possível treinar um índio em sua operação.... Produz cerca de 350 dúzias de taboas por mês e tem em depósito 1.200

<sup>575</sup> HECK, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2009.

<sup>576</sup> José de Queirós Campos, jornalista, ocupou o cargo de presidente da Funai desde a criação do órgão em dezembro de 1967 até junho de 1970. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

<sup>577</sup> FUNAI. Documento. **Relatório da visita do Presidente da Funai a 4ª Delegacia Regional**, de 12 a 18 de novembro de 1969. Curitiba, 1969. Arquivo da FUNAI – Brasília/DF.

dúzias, além de 600 vendas em concorrência e que ainda não foram pagas.<sup>578</sup>

Além do trabalho com a madeira, também havia intenção de construir uma olaria no ano seguinte, porém o projeto não avançou e ela só foi construída 18 anos depois de projetada, em 1988, em substituição à serraria.<sup>579</sup>

Está planejada a construção de uma olaria, no próximo ano, a ser operado por índios, além do plantio da soja e a implantação de um projeto integrado, em convênio com a LBA de Santa Catarina para construção de enfermaria, ambulatório, farmácia, escola.<sup>580</sup>

As demais atividades como escola e enfermaria estavam dentro do plano assistencial e, mesmo que projetadas, não recebiam a mesma atenção que a exploração das terras. Nota-se que a Funai tem como meta capacitar os indígenas para que eles sejam a mão de obra nos planos de exploração, com isso, projeta-se no plano externo dentro de um novo discurso de participação e autonomia, ao mesmo tempo em que mantém a comunidade indígena sob seu comando.

Nos primeiros anos de Funai, havia serraria em pelo menos cinco (5) Terras Indígenas Kaingang no sul do Brasil: Xapecó/SC, Palmas e Laranjeiras do Sul, Tamarana/PR e Nonoai/RS.<sup>581</sup> Em outras terras indígenas, havia comercialização de madeiras com empresários regionais, a exemplo do Posto Indígena Duque de Caxias, atual TI Laklãno, em José Boiteux.<sup>582</sup>

O ambiente em toda sua extensão de fauna, flora e hidrografia possibilitava aos indígenas reproduzir-se social e economicamente, ao passo que, para o Estado brasileiro, significava tão somente um “patrimônio riquíssimo”. “Donos de um patrimônio riquíssimo, nunca

<sup>578</sup> FUNAI. Documento. **Relatório da visita do Presidente...**, op.cit.

<sup>579</sup> AVILA, op.cit., p. 8.

<sup>580</sup> FUNAI. Documento. **Relatório da visita do Presidente...**, 1969.

<sup>581</sup> Na TI Nonoai havia interesse da Funai em controlar a serraria na TI, uma vez que esta estava sendo gerenciada por uma empresa externa. “A serraria é as meia com a firma Gasparotto, não será renovado o contrato (...) vendeu esse ano 500 dúzias de tábua por 45 mil cruzeiros novos” (Ibid.). A Funai se compromete a administrar a serraria e a adquirir novo maquinário sem paralisar os trabalhos. Promete o reflorestamento com seis (6) mil mudas de *pinus elliotti* e também promete construir uma olaria (Ibid).

<sup>582</sup> Sobre a TI La klãno Xokleng , consultar SANTOS, op.cit., 1970. passim.

foram chamados a participar do desenvolvimento desse patrimônio. Recebendo minguada ajuda caracterizando um paternalismo desagregador, fixado assim o hábito de uma dependência permanente.<sup>583</sup> O embate ideológico implicava perceber que o núcleo não estava em ser ou não consultados/chamados, mas na forma como os indígenas percebiam suas terras. Se os Kaingang mantiveram o meio ambiente preservado por milhares de anos, certamente não foi por falta de condições para explorá-lo, mas pela concepção filosófica e cosmológica, de natureza humana, de terras como *habitat*. A intenção do órgão indigenista não era necessariamente chamá-los a dialogar sobre a exploração das terras, mas torná-los cúmplices no ato de exploração.

Acreditamos que a FUNAI, imbuída no dever do cumprimento da Lei, contando com um potencial de recursos naturais e com equipamentos modernos já instalados, possa realizar com facilidade a integração desses grupos, executando programas nas mais modernas tecnologias de antropologia aplicada, sem as limitações das verbas orçamentárias sobejamente suficientes para execução de tais programas.<sup>584</sup>

O objetivo final era a integração indígena na sociedade regional. A Funai tinha um segundo objetivo, explicitado em seu relatório, de tornar-se autossuficiente economicamente com os recursos advindos das Terras Indígenas, sem a “limitação de verbas”, conforme se manifestou acima.

Os recursos advindos com a exploração das terras indígenas não eram poucos. O quadro abaixo se refere ao ano de 1969, ou seja, o segundo ano da existência da Funai, já que ela foi criada no mês de dezembro de 1967. Importante dizer que a Funai ainda não estava totalmente equipada para explorar ao máximo as terras indígenas.

---

<sup>583</sup> FUNAI. Relatório. 4ª delegacia Regional. Curitiba PR. 1975. p. 3.

<sup>584</sup> Ibid., p. 4.

**Tabela 6.** Arrecadação da Funai na exploração das terras indígenas<sup>585</sup>

Arrendamento de terras	140.360,73
Tabuas de pinho produzidas e vendida até 11/1969	241.499,50
Tábua em estoque em Xanxerê	135.000,00
Tábua em estoque em Laranjeiras do Sul	91.000,00
Tábua em estoque em Palmas	67.650,00
Tábua em estoque em Nonoai	54.000,00
Tábua em estoque em Tamarana	18.450,00

Fonte: FUNAI. Relatório. **4ª delegacia Regional**. Curitiba PR. 1975.

Além do arrendamento e das madeiras, o relatório mencionava que:

Foram colhidos 7.158 sacos de trigo no valor aproximado de 171.792,00; 221 sacos de cevada no valor de [inelegível]. Estamos em fase de plantio a soja, arroz, milho, feijão e fumo. Na prestação de conta relativa à renda indígena serão completados e atualizados os dados acima, inclusive com a incorporação da 2ª prestação dos arrendamentos que elevará a receita de 1969, incluindo o valor da produção a mais de um (1) milhão de cruzeiros novos (Ncr\$ 1.000.000,00).<sup>586</sup>

Os números acima são significativos, embora não possamos tomá-los de maneira conclusiva. Eles representam a perspectiva e o potencial de recursos que as áreas indígenas podiam gerar para os cofres da Funai. Ao tomarmos o relatório do “Programa de Assistência Social e Econômica” relativo ao ano de 1972 para os Postos Indígenas da 4ª DR, temos para o Posto Xapecó o montante aplicado de NCr\$ 194.600,00 para capital e custeio nas atividades, como “saúde, educação e economia comunitária”,<sup>587</sup> sendo que apenas o estoque de tábuas na serraria

<sup>585</sup> A receita não se refere apenas à exploração da TI Xapecó, mas aos diversos postos no Sul do Brasil. (Ibid).

<sup>586</sup> FUNAI. Relatório. **4ª delegacia Regional**. Curitiba PR. 1975. p. 4.

<sup>587</sup> O Programa de Assistência Social e Econômica para 1972 da 4ª DR FUNAI previa a contratação de 22 auxiliares administrativos (armazenistas); 20 técnicos agrícolas; 17 técnicos

daquele Posto Indígena dois anos antes representava 70%, ou seja, NCr\$ 135.000,00, não sendo considerada a desvalorização do período.

A justificativa para exploração das Terras Indígenas fundava-se no discurso de que os indígenas estavam em estado paupérrimo e que, com os recursos econômicos, ocorreria o desenvolvimento nas terras indígenas e, conseqüentemente, a melhoria da qualidade de vida. A participação indígena no processo de exploração desses recursos era vista como algo inovador, na perspectiva da cidadania.

Até agora, como já esclarecemos, os grupos indígenas que habitam essa região privilegiada não participam em nada do seu crescimento. Dados levantados pela divisão de saúde mostram um nível altíssimo de desnutrição. Vivem na sua maioria em choças infectadas, que não os abriga, das cruzeiras do inverso, sem calçados ou roupas adequadas, sem nunca terem usufruído dos benefícios em proporção a esses lucros. (grifo nosso)<sup>588</sup>

Além de destruir a fauna e a flora da Terra Indígena, a prática da exploração incidia diretamente na “integração do indígena à sociedade regional”, prerrogativa amplamente defendida pelo Estado brasileiro. Não localizamos nos documentos analisados qualquer menção a incentivo e valorização de práticas tradicionais indígenas, tampouco à economia doméstica e horticultura de subsistência. Todo o incentivo técnico e econômico era voltado para o comércio, para atender ao mercado regional.

A destruição da economia indígena depois da presença do Estado brasileiro na TI Xapecó em 1941 é flagrante. Dona Diva, que nasceu em 1942, recorda-se da infância como época da fartura: “Nós tinha caça, nós tinha peixe. Tinha galinha. A cabeceira desse lajeado é lá em cima. Agora ele é morto! Depois que colocaram essa água [água

---

indigenistas; 1 capataz rural (sic), apenas para o programa de economia comunitária. (Ibid., p. 6).

<sup>588</sup> Ibid., p. 3.

tratada] eles não cuidam mais do rio. O poço secou”.<sup>589</sup> Esse discurso mostra a relação com o Estado, em momentos diferentes.<sup>590</sup>

Só debaixo de pé de pinheiro, pra passar daqui a Guavirova! era só debaixo de pinheiro! Fruta!!! Nós passávamos assim debaixo dos pinheiros, o pai colocou um pinheiro por cima da água pra fazer a assim a ponte, pra passar lá nos vizinhos, onde lá morava o Focãe [falecido Vicente] o pai dele era novo.<sup>591</sup>

O pinhão, além de abundante, era um alimento importante na dieta Kaingang, servido de diversas formas. Lembra dona Diva que o seu modo preferido era comê-lo com milho. Dos pesquisadores sobre Kaingang que citamos nesta tese, praticamente todos se referem ao pinhão como alimento importante na dieta Kaingang.

Pinhão, pinhão era de todos os tipos, tinha pinhão dos brancos, o mais clarinho, o mais escuro, agora era muito na época! Frutas! eram muito pinhão no chão! Pessoas vinham coletar o pinhão era uma vida assim bem, tinha fartura na mata, também lá as comidas, o nosso povo era acostumado comer canjica, o milho a farinha chamado quiche. Então tudo isso era a prática que os índios tinham, a farinha, por exemplo, o milho verde, o milho ouro. Então socava o milho, fazia... a gente sabe que com essas coisas, agora era bastante peixe, caça. Por exemplo, arroz, assim comprado, nessa época era difícil, como macarrão, parece que não existia nessas épocas nas comunidades indígenas. O pessoal também criava porcos, assim soltos, assim nas encerra também. Eram feito encerras de vara ou de madeira mesmo, geralmente já tiravam os índios nessa época também já tirava as

---

<sup>589</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

<sup>590</sup> Vejamos que, se ocorreu a destruição do meio ambiente no passado, atualmente as políticas públicas também contribuem para não garantir o todo, como fica claro quando a água do lajeado é trocada pela água tratada com cloro. Em vez de recuperá-lo e preservá-lo, simplesmente o abandonam.

<sup>591</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

madeiras pra fazer suas casinhas, tabuinhas a gente tinha, a própria costaneiras, que saía das marcenarias eram utilizadas pra fazer casinhas, as casas. Era uma vida boa casas de chão batido, conheci muito essa época das casas dos meus avôs era de chão. Teve uma época que o meu avô fez uma casa grande assim de assoalho, era utilizada pra salão de baile aí na comunidade desse Guaviroval.<sup>592</sup>

Kreshó observa que alimentos industrializados não faziam parte da dieta Kaingang. Praticamente todos os itens que constituíam a dieta alimentar eram produzidos e transformados pelas famílias indígenas. Pela visão do Estado, esse era o “atraso” que deveria ser superado com o negócio da exploração.

Mesmo pessoas “de fora” percebiam que os indígenas viviam em seu *habitat* com tranquilidade. Recorda Bianchi que, quando conheceu os indígenas, eles viviam bem:

Os índios viviam muito feliz. Porque a área era coberta, a maioria de pinhal. E uma parte de mato branco. Ali do posto que ia até lá baixo tinha muitíssimo pinhal. E vivia de caça. Tinha caça (...) Deus o livre! Nós caçávamos. Quando voltávamos de noite, na época de pinhão, que caia na estrada da copa do pinheiro (...) junta pinhão. Viviam muito feliz os índios naquele tempo.<sup>593</sup>

A exploração da madeira foi a ocorrência mais sentida pelos indígenas porque ela impactava toda a vida da comunidade, desde a destruição da importante fonte alimentar extraída da fauna e flora, como também atingia o referencial cosmológico e o domínio de plantas medicinais.

Kreshó recorda também do impacto negativo gerado pela movimentação de tratores, caminhões e motosserras utilizados para derrubada, corte e transporte da madeira.

---

<sup>592</sup> KRESHÓ, *Entrevista*..., op.cit., nov. 2011.

<sup>593</sup> BIANCHI, *Entrevista*..., op.cit., dez. 2008.

Seis (6), sete (7), a gente era pequeno, eu lembro que a gente ia pra aula na Sede, então a gente lembra, a gente lembra do movimento, tudo os caminhões, trator de esteira que abria as estradas no mato pra retirar as madeiras. Aí tinha a serraria que funcionava dentro da área indígena nessa época. Aí então, saía muita madeira, principalmente, o pinheiro, que saía bastante. E assim mais tarde foi o índio, questão das torinhas também, que também já era madeira, como se diz madeira branca, era madeira de lei, era mais o pinheiro, então saía madeira de todo tipo ali.<sup>594</sup>

Kreshó não recorda o ano, apenas informa “que mais tarde foi o índio” que explorou a madeira. A liderança da comunidade se apropriou da serraria e, em conjunto com a Funai, continuou o processo de exploração, até o seu fechamento devido a ação judicial no final da década de 1980. Em 1988, a serraria foi substituída por uma olaria, utilizando-se as mesmas instalações. Dona Diva recorda que os últimos pinheiros que estão hoje na aldeia sede foram defendidos com a própria vida.

Eles queriam derrubar os pinheiros. Não pra mexer aí digo. Essa a mulher, dona Riva. Foi na época do cacique Zé Domingos. Daí que ele tava derrubando tudo. Fui eu, a minha irmã a Riva, o Focãe, o meu marido, o Silvestre, o Ataíde. Aí fiquemos nove dias, entreguemos. O que nós ia fazer! Mas aí os pinheiros já estavam todos derrubados!!<sup>595</sup>

Um dos argumentos utilizados para convencer os indígenas a não se mobilizar contra a derrubada da mata era a necessidade de construir casas.

Daí veio o cacique, outro chefe – o João Mader. Daí ele veio, daí ele disse: “Olha, vim trazer um projeto”. Daí eles sentaram aqui. Tirou um mapa assim. “Escolhe a casa”, que queriam nos dar, com cozinha, com área, com tudo. Cada um que

---

<sup>594</sup> KRESHÓ, *Entrevista...*, op.cit., nov. 2011.

<sup>595</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

quiser casa. Pra cada um vai ponha três (03) vaca de leite, “pra nós cortar o pinheiro”, ele disse, “cortar o pinhal”. Nós não tinha luz ainda. “Corta o Pinhal. Dá será?” Não! Não! Que briga feia ponhemo. Daí ele deu casa. Deu casa sem enrodia, sem sarafiado, ponhava um goivo pra cobrir e se foi tudo nosso pinhão. Daí quando viram que tava no fim, que não ia fazer casa. Daí vimos uma conversa que era verdade, daí eles iam nos mudar pro Mato Grosso e ficar com tudo aqui, desde lá de baixo até Xanxerê.<sup>596</sup>

Como dissemos, o argumento da exploração da madeira tendo como justificativa a necessidade de construção de casas para indígenas percorreu todo o período de atuação do SPI e, posteriormente, da Funai. A exposição do problema nos relatórios justificava mais exploração de madeira. Em 1967 o SPI informava que “as habitações são muito rudimentares, vivendo alguns, como os Guaranis, em precárias condições”<sup>597</sup>. A Funai observou em 1969 que “as casas são todas de palha. A chefia iniciou a construção de 5 casas de madeira” (grifo nosso).<sup>598</sup> Essas duas informações acima eram manifestadas depois de mais de uma década de funcionamento da serraria no interior da Terra Indígena. A madeira foi esgotada e as casas não foram construídas. Lamenta Belino que “aqui organizaram uma serraria, então essa aí que começou. Casa pra índio não saiu nada! Tiraram toda essa madeira! Só víamos caminhão vergado de madeira serrada.”<sup>599</sup>

A ação do DGPI impactava. Sua atuação não era unânime internamente na Funai. Basta percebermos que o título “o monstro” foi atribuído ao DGPI por um servidor do próprio órgão indigenista, no caso pelo antropólogo George Cerqueira Zarur que, nos primeiros anos da década de 1970, foi diretor do departamento Geral de Planejamento Comunitário da Funai.<sup>600</sup>

<sup>596</sup> LUIS, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2010.

<sup>597</sup> SPI. Documento. Relatório de Inspeção nº 1/67. op.cit., 1967.

<sup>598</sup> FUNAI. Documento. Relatório apresentado pelo Assistente Especial..., op.cit., 1969.

<sup>599</sup> BELINO, Flriano. 85 anos. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**. TI Xaçecó, Ipuacu/SC, abr. 2007.

<sup>600</sup> BALDUINO, op.cit.

O Departamento Geral de Patrimônio Indígena, da Funai [DGPI] que era a “Funai empresa” em Brasília desde o início da Funai em 1967. Eles criaram isso, junto com Departamento Geral de Patrimônio Indígena DGPI o DPC, que era o de identificação das terras existentes. Esses dois departamentos. O que realmente funcionava era a empresa privada, a empresa Funai. Ela propiciava essa questão do arrendamento das terras indígenas, mas principalmente da espoliação da madeira. Foi o período que devastaram as áreas com as vendas da madeira. Tinha as serrarias, várias, na maioria das áreas onde tinha pinhais a Funai instalava as serrarias, o DGPI instalava as serrarias, e lá no Xaçecó era uma serraria grande, aquela serraria lá foi milhares de metros de dúzias de pinheiros que saíram de lá e faziam também.<sup>601</sup>

Na visão de Heck, não se tratava de um órgão indigenista zeloso pelo bem-estar da população indígena que assistia, ao contrário, era um órgão-empresa, regido pela perspectiva da autossuficiência econômica, ocupado unicamente em utilizar as terras indígenas para garantir lucros: “Funai empresa”.

Então o SPI tinha só a sistemática de vender. Vendia mil pinheiros pra tal serraria, então desses mil pinheiros, às vezes chegavam e tiravam cinco mil deles. Quando faziam um contrato de exploração de determinada área, então as madeireiras, a partir daquele momento, arregimentavam caminhões da região trabalhavam dia e noite derrubando e levando embora. Então não tinha controle nenhum daquilo lá. Então se eles arrendavam, se eles tiravam, se eles pagavam por mil pinheiros eu não sei nem qual realmente era, se realmente pagavam.<sup>602</sup>

O SPI, diferentemente da Funai, detinha pouco controle do arrendamento e da madeira explorada. A Funai, por sua vez, organizou a

---

<sup>601</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>602</sup> *Ibid.*

exploração, mas isso não significou que os recursos fossem aplicados nas comunidades tampouco que não houvesse benefícios individuais dos chefes da Funai e de líderes indígenas, exatamente para mantê-los sob coação.

Eram gerais que comandavam essa empresa tanto é que se realmente havia desvios, de superfaturamento ou não, e devia ter com certeza, ter vários tipos de negócios que eles faziam, porque era muito dinheiro que rolava. Foi que nesta época que eles fizeram aquelas casinhas aí em 1973, 1974 em diante. Então aí os índios começaram a tomar consciência, bom, “tá saído todo o nossos, nossos pinheiros e nós estamos vivendo num ranchinho aí.” Mas esse dinheiro é pra fazer casas pro índios, então quando dizia aí, derrubavam sei lá, duzentos, trezentos pinheiros que eram pra fazer casas pros índios... “não, essas casas nós fizemos lá no posto”, não sei aonde. “Fizemos lá pros índios”, não sei aonde. Então, muitas vezes essas casas elas sequer apareciam, e o dinheiro ia pelos ralos da própria Funai.<sup>603</sup>

A gestão do posto indígena comandada por general do exército no momento em que o Brasil era governado por militares que acessaram o poder por meio de golpe implicava mais que uma linha rígida na governança, mas o acesso à rede de controle e repressão do Estado brasileiro que inibia qualquer tentativa de críticas e denúncias de malversação do erário público. Manter os indígenas calados, impedindo-os de denunciar, se fazia também com mentiras e enganações, ao se afirmar que esses recursos seriam para construir casas para os indígenas.

Uma serraria grande! Grande! Tinha funcionários índios. E esse foi um tensionamento. Se no início a gente tinha até uma certa, um certo consentimento da Funai pra poder entrar lá na área desde 1972, em 1977, 1978 essa situação começou a ficar muito tensa, porque começou a ver denúncias dessa, desse roubo em curso, dos recursos do pinheiro. E lá era uma denúncia

---

<sup>603</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

escandalosa a gente via e os próprios índios eram usados como funcionários, que tinha um ou dois brancos lá que gerenciavam, e usavam a mão de obra dos indígenas na serrarias. Então pra alguns índios inclusive, pra eles era interessante, eram funcionários, ganhavam com isso. Uma vez nós passamos com o Egydio, a gente viu pilhas e pilhas, eram assim uma enormidade de madeira serrada que tava lá na serraria. Então, a gente começou a contar, mas isso deve dar um dinheirão, uma fortuna tudo isso aí, tal, onde é que vai? Os índios aqui continuam aqui nessa mesma situação não tem nenhum benefício pra eles. Então essas denúncias de certa forma passaram a despertar uma situação, uma suspeita sobre as contas, e que nós do Cimi estaríamos na época denunciando. Então passamos a ser *persona não grata* lá dentro. Então a nossa presença, inclusive lá dentro, a partir de um determinado momento, principalmente pra ajudar os índios ir pra reuniões, pra facilitar essas viagens e tal, passaram a ser vistos como algo perigoso, e fugia então, passaram a fugir do controle que era, o sistema era muito rígido, que era um sistema militar de controle sobre as terras indígenas e saques, para facilitar os saques dos recursos naturais e impedir a reação indígena desse aspecto então.<sup>604</sup>

As novidades, no relato de Heck, são a participação indígena e o fato de que alguns poucos se beneficiavam e eram coniventes com os chefes da Funai. Aos poucos, a equipe da Pastoral Indigenista passou a representar uma ameaça à exploração de madeira, indicando que havia algo errado, seja na retirada ilegal de madeira, seja nos desvios praticados.

A partir de 1978, quando ocorre o movimento pela expulsão dos intrusos, o novo cacique que assume também mantém controle da madeira. Os cálculos feitos com base em amostragem de notas fiscais

---

<sup>604</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

indicam que, no período de 10 anos – de 1978 a 1988, a madeira rendeu algo como U\$ 2,5 milhões (dois milhões e meio de dólares).<sup>605</sup>

Em 1979, em entrevista ao jornal O Estado de São Paulo, o presidente da Funai se “comprometeu a paralisar as atividades das serrarias nas terras indígenas no sul do Brasil,”<sup>606</sup> no entanto a atividade não foi paralisada. A diminuição progressiva de araucária serrada, em m<sup>3</sup>, perceptível na figura 25, era resultado da diminuição da espécie arbórea na Terra Indígena.

LEVANTAMENTO CONTÁBIL EFETUADO NA SEDE DA 4ª DR., DAS MADEIRAS PRODUZIDAS PELA SERRARIA DO PI. XAPECÓ, RELATIVO AOS ANOS DE 1976 ATÉ AGOSTO/ DE 1983.

<u>TIPO DE MADEIRA SERRA</u>	<u>QUANT.M/3</u>		<u>VALOR</u>
<u>ANO DE 1976</u>			
PINHO SERRADO.....	5.410,000	M/3	Cr\$
MAD. DE LEI SERRADA.....	70,000	“	
APROVEITAMENTOS DIVERS.....	<u>2.643,647</u>	“	
TOTAL DO ANO.....	8.123.647	“	
<u>ANO DE 1977</u>			
PINHO SERRADO.....	5.369,000	“	Cr\$ 3.826.139,31
MAD. DE LEI SERRADA.....	184,214	“	Cr\$ 85.460,66
APROVEIT. DIVERSOS (PINHO).....	<u>1.788,864</u>	“	<u>Cr\$ 23.933,62</u>
TOTAL DO ANO.....	7.342,078	“	Cr\$ 3.935.533,59
<u>ANO DE 1978</u>			
PINHO SERRADO.....	4.888,650	“	Cr\$ 4.451,675,63
MAD. DE LEI SERRADA.....	761,067	”	Cr\$ 781.348,21
APROVEITAMENTOS PINHO.....	2.058,822	“	Cr\$ 34.036,57
APROVEITAMENTOS LEI.....	<u>685,183</u>	“	<u>Cr\$ 11.190,96</u>
TOTAL DO ANO.....	8.393,722	“	Cr\$ 5.278.251,37
<u>ANO DE 1979</u>			
PINHO SERRADO.....	2.109,620	”	Cr\$ 4.864.340,08
MADEIRA BRANCA SERRADA.....	522,167	“	Cr\$ 1.171.735,86
MAD. DE CEDRO SERRADA.....	261,032	“	Cr\$ 573.832,18
APROVEITAMENTOS PINHO.....	730,287	“	Cr\$ 38.517,54

<sup>605</sup> ÁVILA, op.cit., p. 8.

<sup>606</sup> JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 9 de outubro de 1979.

APROVEITAMENTOS LEI.....	737,958	“	Cr\$	<u>34.201,41</u>
TOTAL DO ANO.....	4.361,064	“	Cr\$	6.682.627,07
<u>ANO DE 1980</u>				
PINHO SERRADO.....	1.145,381	“	Cr\$	4.788.653,62
MAD. DE LEI SERRADA.....	847,015	“	Cr\$	4.042.017,77
MAD. BRANCA SERRADA.....	33,372	“	Cr\$	38.171,74
APROVEITAMENTOS PINHO.....	21,235	“	Cr\$	2.331,60
APROVEITAMENTOS LEI.....	25,083	“	Cr\$	2.952,14
APROVEITAMENTOS DIVERS.....	<u>67,290</u>	“	Cr\$	<u>39.755,48</u>
TOTAL DO ANO.....	2.139,376	“	Cr\$	8.913.882,35
<u>ANO 1981</u>				
PINHO SERRADO.....	1.172,464	“	Cr\$	11.028.969,94
MAD. DE LEI SERRADA.....	851,868	“	Cr\$	6.328.032,77
APROVEITAMENTOS DIVERS.....	124,236	“	Cr\$	64.615,55
TOTAL DO ANO.....	2.148,568	“	Cr\$	17.475.618,26
<u>ANO DE 1982</u>				
PINHO SERRADO.....	652,363	“	Cr\$	11.236.142,26
MAD. DE LEI SERRADA.....	704,449	“	Cr\$	18.843.833,20
APROVEITAM. DIVERSOS.....	<u>56,640</u>	“	Cr\$	<u>155.506,72</u>
TOTAL DO ANO.....	1.413,452	“	Cr\$	30.235.482,18
<u>ANO 1983 (JANEIRO A AGOSTO)</u>				

Figura 26: Madeira serrada na serraria da TI Xaçepó entre 1976 a 1982. Informações da 4ª DR

Fonte: Funai. 4ª Delegacia regional Curitiba. Arquivo do Departamento de Assuntos Fundiários – DAF.Brasília/DF. Processo 0973/83. fl.354.

## 2.9 Grilagem, terra dos índios e o direito de terceiros

O decreto nº 7, assinado pelo governador do estado do Paraná, em 1902, ao tempo que garantiu terra aos indígenas (figura 27) possibilitou a grilagem sobre ela, isso porque reservou o “direito de terceiros” (figura 28) que, segundo o governo do Paraná, teriam títulos sobre essa área. Como o decreto não explicitou quem eram os terceiros e quanta terra pertencia a cada “terceiro”, a cada tempo apareciam “terceiros” portando títulos e se dizendo legítimos proprietários. Numa época em que os limites das propriedades, particularmente na

região<sup>607</sup> oeste, eram tênues, pouco confiáveis, apossar-se de terras públicas não era atividade difícil. O caso mais emblemático foi a tentativa do madeireiro Alberto Berthier de Almeida de se apossar de mais de 50% da Terra Indígena.

Em 1943, Deocleciano do Souza Nenê elaborou um histórico sobre o que dispunha o decreto nº 7 e afirmou que “dentro dos limites que constam do decreto nº 7 de 18 de junho de 1902, reservando as terras para os índios entre os rios Xaçecó Grande e Xaçecozinho, já existem 6 posses das quais se sabem ao certo as áreas de 4 e 2 são calculadas”.<sup>608</sup> Segue dizendo que, das seis fazendas, três foram tituladas, e uma, a Fazenda São Pedro, foi registrada em abril de 1856 na vila de Guarapuava com 72.600.000 m<sup>2</sup>. A Fazenda do Marco foi titulada em 9 de abril de 1895 com 175.063.032 m<sup>2</sup>; a Fazenda Alegre do Marco registrada em 1º de agosto de 1898 com 30.153. 717 m<sup>2</sup>; e a Fazenda Santa Luzia, registrada em 23 de março de 1899 com 3.364.087 m<sup>2</sup>. Além das fazendas citadas acima, havia mais duas fazendas que reivindicavam terras, a Fazenda São Francisco, dizendo que os documentos estariam na Diretoria de Terras de Curitiba, com 48.400.000 m<sup>2</sup>; e a Fazenda Chapecozinho, de que não consta o tamanho, posteriormente foi informado por seu interessado que era de 83.366.300 m<sup>2</sup>. Para Deocleciano Nenê, essa fazenda ficava na margem esquerda do rio Chapecozinho, ou seja, fora da TI, sendo o proprietário José Joaquim Gonçalves, pai dos posseiros que passaram procuração a um comerciante de Passo Fundo, Alberto Berthier de Almeida.<sup>609</sup>

D’Angelis<sup>610</sup> efetuou uma pesquisa no Arquivo Público do Paraná e observou que, de fato, havia pelo menos quatro fazendas registradas com data anterior à expedição do decreto nº 7 de 1902. No entanto, sobre a Fazenda São Pedro houve um segundo registro, fruto de

---

<sup>607</sup> Referimo-nos especialmente a essa região tendo em vista a disputa entre Paraná e Santa Catarina e o conseqüente vácuo de governança. Com isso, não estamos afirmando que em outras regiões as medições eram totalmente confiáveis.

<sup>608</sup> NENÊ, Souza Deocleciano. Documento. **Referência das Terras dos Índios de Xaçecó, hoje do estado de Santa Catarina, da Jurisdição dessa inspetoria**. Curitiba, 25 de agosto de 1965. fl.163.

<sup>609</sup> “(...) rico negociante rio-grandense, Alberto Berthier de Almeida inicia gestão para se apropriar das terras dos Kaingang do Chapecozinho, não com interesse de colonização, mas em função da expansão madeireira já mencionada. Baseava-se em documentos.” D’ANGELIS, op.cit., 2006, p. 254.

<sup>610</sup> D’ANGELIS, Wilmar da Rocha; FOCÂE, Vicente Fernandes. Toldo Imbu. Série Documentos 3, **Cadernos do Ceom**, Chapecó, UNOESC, 1994. Apêndice.

grilagem de pelo menos 6.000.000 m<sup>2</sup>, incluindo nessa mediação as terras da aldeia Chapecó Grande ou Toldo Imbu. Todas as terras dos terceiros foram registradas com base na Lei de Terras de 1850. Ocorre que há provas da presença indígena nessas terras muito antes do registro das fazendas, o que mostra que elas não poderiam ter sido registradas. Portanto, foram retiradas dos indígenas expressivas extensões de terras.

O comerciante Alberto Berthier de Almeida se dizia dono de uma área de 83.366.300 m<sup>2</sup>, na margem direita do rio Chapecozinho (figura 29) sobre a área reservada em 1902 aos Kaingang. Diz que em 1922 a terra passou a ser sua propriedade por título expedido mediante acordam do Superior Tribunal de Justiça de Santa Catarina em 14 de março de 1922 (Decreto 1.318 de 30.1.1854).<sup>611</sup> A decisão judicial foi confirmada pelo governador do estado de Santa Catarina, Adolfo Konder, em 1º de dezembro de 1927.<sup>612</sup> Na argumentação de Berthier, os indígenas teriam invadido sua propriedade. “No ano de 1927, as terras começaram a ser intrusadas pelos índios coroados, que se localizavam dentro da propriedade, no lugar ‘Jacu’, vindos dos toldos ‘Pinhalzinho e Umbú’ abandonando-os e eram situados também em terras de domínio particular.”<sup>613</sup>

Berthier de Almeida exercia forte influência sobre o poder público e conseguiu que em 1934 o Ministério do Trabalho mandasse efetivar os limites da TI, separando-as das terras requeridas por ele (figura 29).

Após uma multiplicidade de reclamações escritas, ora ao poder público estadual, ora ao poder federal, conseguiu que, no ano de 1934, o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, que era que superintendia o Serviço de Proteção aos Índios, efetuassem, em definitivo, a demarcação das terras que, no ano de 1902, através do decreto nº 7, de 18 de junho daquele ano havia reservado aos índios.

---

<sup>611</sup> AGOSTINELLI, op.cit.

<sup>612</sup> HEIDMANN, Gregório. Documento. Informação /GR/Nº 11/79. **Imóvel Chapecozinho I.** Chapecó/SC, 06 de setembro de 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

<sup>613</sup> AGOSTINELLI, op.cit.

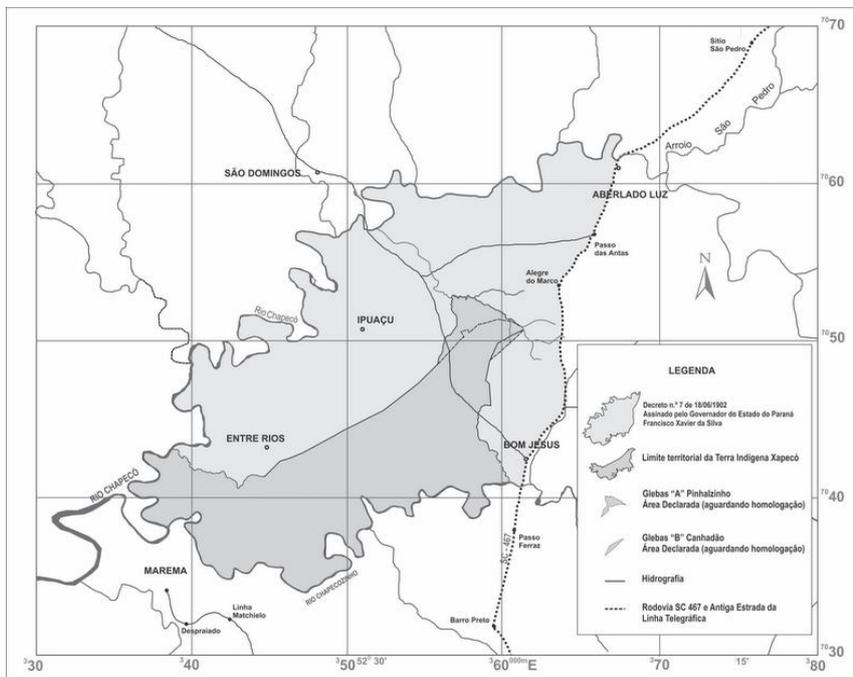


Figura 27. Área reservada pelo Decreto nº 7 de 18 de junho de 1902  
 Fonte: D' ANGELIS, 2002. Montagem e arte final Carina Santos de Almeida, 2012



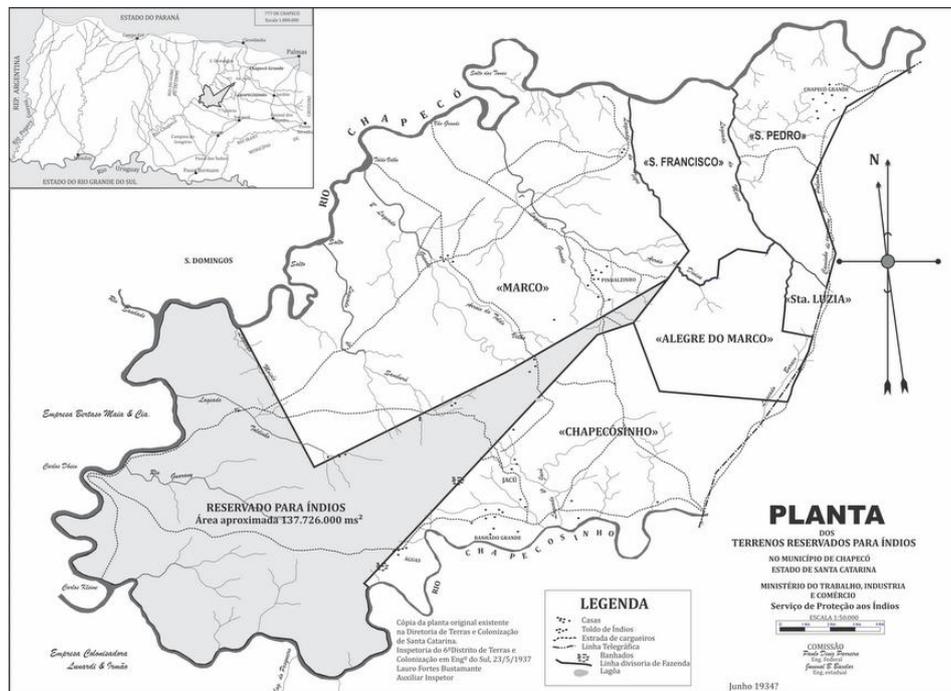


Figura 29. Área demarcada em 1934, resultado do acordo de 1933, reconhecendo a grilagem da fazenda Chapecozinho  
Fonte: Museu do Índio. Microfilme 379. Montagem e arte final Carina Santos de Almeida, 2012



Figura 30. Área atual demarcada em 1954 sem as glebas “A” e “B” Pinhalzinho e Canhadão  
Fonte: Ministério da Agricultura/SPI. Montagem e arte final Carina Santos de Almeida, 2012

Em 1933, um ano antes de efetivar a demarcação, ocorre uma reunião na cidade de Xanxerê a fim de definir os rumos da demarcação da terra requerida por Berthier de Almeida e outros interessados e estabelecer as permutas. O SPI entregaria a aldeia Jacu para Berthier de Almeida e passaria o Toldinho para os indígenas. Ocorre que ambas eram terras indígenas.<sup>614</sup> Segundo Veiga, as “autoridades indígenas foram ludibriadas para aceitar o “acordo”, pela qual entregariam parte das terras aos não indígenas.<sup>615</sup> Dois Kaingang, inconformados com o “acordo”, levam a informação ao conhecimento do Juiz de Chapecó Dr. Selistre de Campos, que ao tomar conhecimento dos fatos escreve ao governador do estado relatando que:

Este [Berthier], em meados do século passado [i.e. XIX], adquiriu metade da fazenda Chapecózinho, situada na margem ESQUERDA do rio desse nome, mas as terras reservadas aos índios são situadas à margem DIREITA do citado rio. No inventário por morte de José J. Gonçalves, julgado por sentença no ano de 1881, na comarca de Palmas, só foram descritas, avaliadas e partilhadas terras situadas à margens esquerda do rio Chapecózinho, não constando terra alguma, de propriedade, posse ou simples ocupação do inventariado, sobre à margem direita como é fácil provar.<sup>616</sup> (grifo no original).

O argumento jurídico do Chefe do Grupo Fundiário, Gregório Heidmann, em 1979 estava em sintonia com as alegações de Selistre de Campos, além de questionar a existência da hipoteca alegada por Berthier de Almeida:

Alberto Berthier de Almeida se apresentou na qualidade de procurador em causa própria de inúmeros herdeiros e sucessos de José Joaquim Gonçalves.

---

<sup>614</sup> VINCKLER, Guimorvan de Araujo, Carta de encarregado do Posto dos Índios do Chapecó, ao Sr. Edgar da Cunha Carneiro, chefe da 16ª Inspeção Regional do SPI. Xanxerê, 15 de março de 1934. Apud D'ANGELIS; FOCÂE, op.cit., 1994, p. 37.

<sup>615</sup> VEIGA, op.cit., 2002, p.11. Além da fazenda requerida por Berthier de Almeida, constava no acordo a terra requerida pela firma Pagnocelli.

<sup>616</sup> CAMPOS, apud VEIGA, op.cit., 2002, p. 12.

José Joaquim Gonçalves segundo alega seria proprietário de área de terras localizadas na Fazenda Chapecozinho por ter sido ele credor hipotecário de Francisco Manoel de Moraes e a hipoteca não ter sido resgatada no devido tempo. Tal hipoteca, no entanto, é destituída do mínimo valor jurídico, pois: a) hipoteca não é meio hábil de transferência de domínio ou propriedade; b) não existe a mínima prova ou mesmo indício de que o devedor hipotecário, Francisco Manoel de Moraes fosse proprietário, ou mesmo posseiro das aludidas terras. c) se tivesse havido hipoteca legal, para qual o imóvel hipotecado passasse ao domínio do suposto credor, necessário seria que fosse executada a hipoteca e houvesse arrematação judicial ou adjudicação, ou mesmo, escritura de “doação em pagamento”, com o imprescindível pagamento do imposto de transmissão de propriedade.<sup>617</sup>

Diante dessa medição, em 1946 Berthier solicitou o título definitivo ao governo do estado de Santa Catarina, ao que é atendido. Francisco Fortes, à época encarregado do posto, juntamente com o Dr. Selistre de Campos impedem a titulação, o que gera protestos de Berthier de Almeida, ao dizer que “ao voltar, como nova informação, o Sr. diretor de terras, retrocede de seu anterior despacho e declara que as terras em questão fazem parte das que são mencionadas no decreto nº 7 de 18.6.1902”<sup>618</sup>

O encarregado do posto indígena Francisco Fortes, com apoio do Juiz de Direito de Chapecó, Dr. Antonio Selistre de Campos, impediu que a terra fosse registrada em nome de Berthier de Almeida ainda em 1947. Francisco Fortes se dirigiu à capital do estado de Santa Catarina para defender o direito indígena perante o governo do estado. Por essa atitude, foi duramente criticado por outros funcionários da 7ª IR do SPI, o que motivou sua demissão do cargo.<sup>619</sup>

Imediatamente o SPI chama Berthier a Curitiba na sede da 7ª Inspetoria Regional para estabelecer um acordo no qual assina o

---

<sup>617</sup> HEIDMANN, op.cit.

<sup>618</sup> VEIGA, op.cit., 2002, p. 12.

<sup>619</sup> Ibid.

servidor Cildo Meireles, com a anuência do Sr. Lourival da Motta Cabral, então chefe da 7ª IR.

Finalmente, após uma longa tramitação do preciso que, então, se formou, foi o requerente convidado (DOU de 19-12-47) para comparecer a sede da I.R. 7ª em Curitiba, a fim de ali exibir a documentação probatória de sua propriedade (...). Com as providências em causa, ficou afastada toda e qualquer dúvida no que concerne às terras do requerente, dirimida a velha contenda com os índios, tanto assim, que, na ocasião, ficou ajustado um convênio entre aquele e o SPI, através do qual não só ficava reconhecido o seu direito como também o último assumiu a obrigação de restituir as terras esbulhadas, com aludida certidão (...) onde o Sr. Lourival da Motta Cabral, então chefe da I.R. 7ª externa a sua integral conformidade ao citado convênio (...).<sup>620</sup>

As negociações de dezembro de 1947 resultaram na assinatura de um convênio entre SPI e Alberto Berthier de Almeida em que o SPI “reconhece” que as terras pertenciam a este último, que os indígenas seriam transferidos e que o SPI se comprometia a não “tocar” nos pinheirais e matas que havia nas terras requeridas por Berthier.

Em fevereiro de 1961, o Diretor do SPI não reconhece o convênio de 19 de dezembro de 1947 firmado pela 7ª IR e Berthier de Almeida e enumera três razões: 1 – As terras do requerido ficavam na margem esquerda do rio Chapecozinho; 2 – As terras indígenas não podem sofrer mutilação; 3 – O convênio assinado pela 7ª IR em 19-12-1947 não foi ratificado pelo Diretor do SPI, portanto, é nulo. “Desta forma, não assiste nenhum direito ao reclamante, razão por que indefiro o pedido.”<sup>621</sup>

Diante das novas reclamações de indígenas e Selistre de Campos, o diretor do SPI nomeia o “novo inspetor da IR-7, Deocleciano de Souza Nenê (...) para dar solução nas questões das terras dos

---

<sup>620</sup> VEIGA, op.cit., 2002, p. 12.

<sup>621</sup> GUEDES, José Luiz. Documento. **Solução**. Rio de Janeiro, 1º de fevereiro de 1961. Arquivo FUNAI Proc. nº 2221/97, fl. 87.

índios.”<sup>622</sup> Nenê faz um acordo com o governo do estado de Santa Catarina, formalizado pelo Ofício 141, de 5 de novembro de 1952, firmado pelo titular da Diretoria de terras e Colonização do Estado de Santa Catarina, Álvaro Bittencourt Lobo Filho. Pelo acordo “quatro partes reverteram ao estado, possivelmente com quatro mil e quinhentos alqueires (102.900.000 m<sup>2</sup>), e que correspondia ao Chapecozinho, ao Toldinho, ao Imbu e a um excesso da fazenda Alegre do Marco (...) localizado no Canhadão.”<sup>623</sup>

Esclarece Heidmann que:

O Cultor Jurídico do Estado propôs, mediante acordo com SPI, que se desse aos índios a gleba onde estavam, moravam e cultivavam, e que lhes pertencia pelo direito natural e pelo direito positivo conforme Decreto em foco (...) e o Estado ficaria com a posse de outras terras para futura indenização ao requerente. (...) O Estado estaria bem em titulando ao Sr. Berthier uma área de terra que correspondesse ao dobro daquela cedida aos índios.<sup>624</sup>

Pelo acordo SPI, Estado e Berthier, este ficou com duas glebas: gleba Chapecozinho com 25.601.197 m<sup>2</sup> (2.560,11 ha); gleba Mandury ou Toldinho, com 35.102.502 m<sup>2</sup> (3.510, 25 ha) perfazendo um total de 6.070,36 ha.<sup>625</sup>

Veiga esclarece ainda que do acordo foi elaborado um memorial descritivo que orientou a nova demarcação executada pelo agrimensor Levy Linhares da Silva, e realizada “entre fins de 1952 e o início de 1954.”<sup>626</sup> (figura 30).

Berthier de Almeida não concordou com o acordo do SPI e governo do estado de Santa Catarina. Não conseguiu tomar posse das terras e explorar as madeiras. Diante desse novo fato, em março de 1961 envia telegrama ao presidente da República, Jânio Quadros, fazendo

---

<sup>622</sup> VEIGA, op.cit., 2002, p.15

<sup>623</sup> Ibid.

<sup>624</sup> HEIDMANN, op.cit.

<sup>625</sup> Ibid.

<sup>626</sup> VEIGA, loc.cit.

menção aos fatos e reclamando que o SPI continuava explorando a madeira de sua propriedade.<sup>627</sup>

O processo retorna à 7ª IR/SPI e em 2 de maio de 1961 Dival José de Souza, chefe da Inspetoria do SPI, escreve ao diretor do órgão para tecer argumento defendendo a terra aos indígenas.<sup>628</sup>

Em 1979, o parecer do Chefe do Grupo Fundiário, Gregório Heidmann, orienta o estado de Santa Catarina a regularizar a posse de 425 famílias que ocupavam a gleba Mandury por se tratar de terras públicas.<sup>629</sup> Sobre a gleba Chapecozinho, argumenta Heidmann que se trata de “especulação latifundiária predatória e criminosa.”<sup>630</sup> Observa que a referida gleba se encontra fora de zona prioritária para fins de reforma agrária, necessitando declarar a área prioritária pra fins de reforma agrária e desapropriar por interesse social.<sup>631</sup>

A última tentativa de Berthier de Almeida de reaver as terras foi no ano de 1966, quando então seu advogado elabora um memorial ao diretor do SPI<sup>632</sup>, que é rebatido pelo Advogado da 7ª IR de Curitiba, Dr. Iyossi Kanayama<sup>633</sup>, demonstrando, inclusive, que não havia documentação que sustentasse a propriedade de José Joaquim Gonçalves na terra reivindicada por Berthier de Almeida.

De todo modo, sem provar o legítimo direito, Berthier de Almeida conseguiu se aposar de cerca de 30% da terra kaingang.

Silvio Coelho do Santos<sup>634</sup> observa que foram o paternalismo político do governo do estado de Santa Catarina e as negligências dos funcionários do SPI que fizeram com que os indígenas perdessem grande parte das terras reservadas em 1902. Para Santos, Wismar da Costa Lima teria sido o principal responsável pela perda das terras indígenas:

---

<sup>627</sup> ALMEIDA. Alberto Berthier. Documento. **Telegrama ao presidente Janio Quadros**. Porto Alegre, 1961. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97, fl. 79.

<sup>628</sup> SOUZA, D. op.cit., 1961.

<sup>629</sup> HEIDMANN, op.cit.

<sup>630</sup> Ibid.

<sup>631</sup> Ibid.

<sup>632</sup> AGOSTINELLI, op.cit.

<sup>633</sup> KANAYAMA Iyossi. Documento. Parecer. **Memorial de Alberto Berthier de Almeida**, por seu procurador Dr. Hléio Armando Agostinelli, pleiteando diversas providências sobre pinheiros localizados em terras do posto Dr. Selistre de Campos, em Xanxerê, estado de Santa Catarina, que reputa de sua propriedade. Curitiba, 19 de abril de 1967. P. 90-98.

<sup>634</sup> SANTOS, op.cit., 1970. passim.

Assumi o cargo vago o encarregado Wismar da Costa Lima, que não poucos prejuízos causou à reserva indígena. Submetendo-se aos mais variados interesses dos regionais, esse indivíduo procurou remover os índios dos locais onde empresas particulares pretendiam ter direito à propriedade.<sup>635</sup>

Ainda segundo Coelho dos Santos, foram as reclamações indígenas ao Dr. Selistre de Campos e deste ao estado de Santa Catarina e ao SPI que fizeram com que Wismar fosse destituído do cargo e substituído por Nereu da Costa, que permaneceu como encarregado até 1964.

Sob a orientação destes dois últimos encarregados o PI entregou a empresários regionais várias parcelas da reserva que vinham sendo questionadas. A responsabilidade desta entrega não foi dos encarregados, mas eles não deixaram de ter interferência na disputa e em regra favoreceram os regionais.<sup>636</sup>

Em junho de 1979, o indígena Vicente Focãe Fernandes esteve em audiência com o Presidente da Funai em Brasília, juntamente com o Kaingang José Elias Cocai do PI Nonoai, e relatou que a “nossa área primitiva era muito maior e foi delimitada deixando duas fazendas dentro: Fazenda Alegre do Marco e Fazenda Santa Luzia.”<sup>637</sup>

Na oportunidade da audiência com o presidente da Funai, os indígenas acusam o funcionário Wismar da Costa Lima de ter vendido a terra do Toldo Imbu e de outras glebas menores em tempos recentes.

Em 1948 o funcionário do SPI Vilmar [Wismar] Costa Lima vendeu a área denominada Umbu. Quando a área foi demarcada nossa terra perdeu mais três áreas: Passo Liso e mais duas nas áreas da Aldeia Pinhalzinho. Uma a leste vendida por João Moreira Cota, sub-chefe do PI Xaçecó e

---

<sup>635</sup> SANTOS, op.cit., 1970, p. 62.

<sup>636</sup> Ibid.

<sup>637</sup> FUNAI. Documento. **Tópicos da conversa dos índios com o presidente da FUNAI.** Brasília, 4 de junho de 1979. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97, fls. 178.

Francisco Rodrigueiro [Rodrigueri]; a outra foi adquirida pela firma “Painocolo (madeira) [Pagnocelli] em troca de 15 casas pré-fabricas de madeira cobertas com telhas.<sup>638</sup>

Sobre o Toldo Imbu<sup>639</sup>, localizado no limite norte da terra reservada em 1902, os indígenas foram removidos à força para a aldeia Jacu, em 1948, conforme denunciou Vicente Focão.

Além de Focão, Floriano Belino também era nascido na aldeia Toldo Imbu, ou Chapecó Grande, como observa:

Vim pra cá em 41, 42. Eu era de outra área, hoje é chamada Chapecó grande, era Imbu. Viemos pra cá porque nós morávamos bem na divisa da faixa grande [estrada, hoje rodovia] e daí o meu pai ajudava o cacique (...) era o Gregório Belino. Deixou o capitão morando lá no Imbu, deixou e veio pra cá. O chefe de posto, chamado Francisco Fortes, queria que ele viesse aqui ajudar um pouco, daí ele veio. Daí nós viemos pra cá, eu era guri novo, piazone, daí vão trocando de chefe, saiu o Chico Forte, veio outro, veio um tal de Wismar da Costa Lima.<sup>640</sup>

Ocorre que a chefia de posto foi assumida por Wismar da Costa Lima. Conforme destacou Coelho dos Santos, Wismar de Costa Lima e Nereu da Costa foram os grandes responsáveis pela destituição das terras e venda dos pinheirais.

(...) Wismar da Costa Lima, esse foi lá com um caminhão e fez os índios embarcar num caminhão mentindo pros índios e aquele que não queria embarcar com força bruta ele fazia embarcar. Pra trazer pra cá, porque tavam negociando lá, era um

<sup>638</sup> FUNAI. Documento. **Tópicos da conversa dos índios...**, op.cit., jun. 1979.

<sup>639</sup> Todo o processo da remoção das famílias do Toldo Imbu, além da história da presença indígena nesse local, documentos, mapas, fotos e censos da população indígena estão registrados no Cadernos do Ceom, Série Documentos 3. D'ANGELIS, W; FERNANDES, Vicente F. Toldo Imbu. **Cadernos do Ceom**, Série Documentos 3, Chapecó, 1994.

<sup>640</sup> BELINO, **Entrevista...**, op.cit., jun. 2006.

pinhalão, tinha tudo lá, uma beleza. Vendeu tudo lá!<sup>641</sup>

A violência contra os indígenas resistentes foi empregada nesse episódio: “Fizeram uma ‘pardia’ de 08 homem armado. Tiveram que vir, chegaram aqui e soltaram eles, soltaram todos eles aqui. Finado meu pai achou que tava errado aqui lá, discutiram um pouco.”<sup>642</sup> O interesse eram as terras e a madeira que lá havia, “daí ficou limpo lá, cortaram tudo a mata, pinhal, depois que terminou tudo foi virando granja”.<sup>643</sup> Focãe relata que “o cacique foi preso na cadeia oito dias e oito noites. João Batista Belino, irmão do cacique Otavio, veio preso pelas mãos, atado com corda e as pernas amarradas.”<sup>644</sup> Além da violência contra as pessoas, Focãe relata também as perdas materiais que tiveram por causa da forma abrupta com que o grupo foi removido. Demonstra que não desejavam deixar o local e que havia produção de subsistência para manutenção do grupo.

Em 1949,<sup>645</sup> quando o chefe de posto Indígena Xapecozinho, o Wismar da Costa Lima, foi iludir o cacique do Toldo Imbu, Cacique Otavio Belino, pra desocupar a área (...) daí nós índios viemos de caminhão com poucas drogas o resto ficou tudo pinchado à toa o cacique Otavio deixou criação quatro porcas com dezoito leitões, oito bagarótes, vinte patos, cem galinhas, duas éguas, duzentos e quatro caixas de abelhas, um paiol de feijão ficou outras plantações; quatro hectares de roças de milho e duas casas.<sup>646</sup>

As terras retiradas no Pinhalzinho, chamadas de Canhadão, também foram esbulhadas por negociatas do chefe do encarregado do SPI Nereu da Cota. Divaldina lembra-se da época em que obrigaram sua família se transferir para outra aldeia

---

<sup>641</sup> BELINO, Entrevista..., op.cit., jun. 2006.

<sup>642</sup> BELINO, Entrevista..., op.cit., jun. 2006.

<sup>643</sup> Ibid.

<sup>644</sup> FOCÃE, Vicente Fernandes. Toldo Imbu – Abelardo Luz – Santa Catarina. 1984. In. D’ANGELIS; FOCÃE, op.cit., 1994.

<sup>645</sup> O ano de transferência foi 1948 e não 1949.

<sup>646</sup> FOCÃE, op.cit., 1994.

Tinha um salão de baile lá, debaixo, no Guavirova. Me revoltou tanto ter perdido essa terra. Olha era pinheiro!!! Pinhal, de nós escolher aquele pinhão, juntá assim pra come com milho, daqui até no Canhadão. Muita gente (...) Nereu da Costa era chefe quando perdemos todas aquelas terras. Ele vendia.<sup>647</sup>

Na visita à TI Xaçecó em 1969, o presidente da Funai informou aos indígenas que estavam negociando com a firma Pagnoncelli a devolução da terra aos indígenas: “Prossegue os entendimentos com a firma Pagnoncelli, que intrusara uma faixa de terras do Pôsto para que, além de devolver a área, construa rêde elétrica de oito quilômetros e 12 casas para os índios, em torça do proveito ali auferido até então.”<sup>648</sup> No entanto, a solução para o caso foi a divisão da área. Em 1971 foi firmado o acordo entre Funai e firma Pagnoncelli, dividindo a terra ao meio, ficando 276,5 hectares com a comunidade indígena. Ironicamente, no registro da terra feito no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Xanxerê, livro 2, fls. 188 e 189, está registrada a “Escritura Pública de Doação [sic] que faz a firma Comércio e Indústria Saulle Pagnoncelli S/A. a tribo Caingangue”<sup>649</sup> em 11 de agosto de 1971, ou seja, dos 553 ha, conforme informou Focão ao presidente da Funai, apenas a metade foi devolvida depois de se devastar toda mata. O restante foi vendido a camponeses, em lotes rurais. O relatório assinado por Luiz Antonio Sberze, que coordenou a Comissão de Sindicância da Portaria nº 165/89, área indígena Xaçecó, constatou que a gleba Canhadão fazia parte da terra demarcada pelo SPI em 1954.<sup>650</sup>

No estudo de identificação e delimitação executado pela Funai, ficou demonstrado que eram duas glebas, sendo a gleba “A” adquirida pela firma Pagnoncelli com 582 hectares e a gleba “B”, conhecida como

---

<sup>647</sup> LUIS, **Entrevista**..., op.cit., ago. 2010.

<sup>648</sup> FUNAI. Relatório. **Relatório da visita do Presidente da Funai**...op.cit., nov. 1969.

<sup>649</sup> SANTA CATARINA. Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Xanxerê. **Escritura Pública de Doação que faz a firma Comércio e Indústria Saulle Pagnoncelli S/A. a tribo Caingangue**. Xanxerê, 1971. Livro 2, fls. 188 e 189.

<sup>650</sup> SBERZE, Luiz Antonio. Documento. **Comissão de Sindicância da Portaria nº 165/89** – área Indígena Xaçecó. Brasília, 25 de abril de 1991. Proc. nº 2221/97, fls. 218-220.

Canhadão, com 78 hectares, vendida pela firma Pegoraro de Xanxerê. Portanto, são 660 hectares que pertencem aos indígenas.<sup>651</sup>

A reserva do “direito de terceiros” concedido no Decreto nº 7 de 1902, associado às ações e negociações de funcionários do SPI, comandados por princípios norteadores da política indigenista, levou à perda quase que total das terras indígenas do Xaçecó.

## 2.10 Mecanismos de manutenção do poder

Tanto SPI como Funai não teriam conseguido impor tantas formas de exploração da terra e de controle sobre a comunidade indígena se não contassem com a anuência de lideranças e desenvolvido mecanismos (mecanismos externos à organização social) de poder interno nas comunidades. O sistema de chefias com cargos militarizados como capitão, major, sargento e polícia, era a forma encontrada de utilizar-se dos próprios indígenas para manter a comunidade subordinada. Essa prática remonta ao debate do capítulo 1 sobre o “colaboracionismo”, “milícias indígenas” e outros adjetivos explicativos dessa situação.

João Pacheco de Oliveira observa que essa modalidade de repressão praticada pelos próprios indígenas era a forma de manutenção da estrutura tutelar.

Em consequência, os indigenistas tenderam a ocupar, de maneira monopolizadora, todos os espaços de mediação entre as sociedades indígenas, o Estado e as muitas faces da sociedade regional. As funções de representação dentro da situação histórica de reserva indígena tenderam a ser exercidas por nativos (intitulados caciques e capitães), que frequentemente mantiveram relações de clientela com funcionários locais instalados nos postos indígenas ou em administrações regionais. O modo mais forte de

---

<sup>651</sup> Em 19.04.07 o Ministro da Justiça, através da Portaria MJ n.792, declarou como indígenas limites da TI identificada pelo Grupo Técnico criado pelas Portarias 728/PRES/2001 e 175/PRES 2002. Sobre a história das referidas glebas, as apropriações e grilagens, ver: VEIGA, **Revisão dos limites da TI Xaçecó**, Santa Catarina..., op.cit., 2002. [s.p.].

envolvimento foi a incorporação dos índios como funcionários, instrumentalizados como mediadores pela administração.<sup>652</sup>

Quando o presidente da Funai visitou a TI Xaçepó em 1969 encontra organizada a polícia indígena, herança do SPI.

Dispondo de uma Polícia Indígena, formada pelo extinto SPI, nem sempre pôde o chefe de posto contar com número suficiente de homens para repelir os intrusos, nem aquele antigo Serviço fôra capaz de enfrentar as pressões políticas de vereadores e grupos econômicos locais. Nomeado para lá, pela última administração do SPI, o Sr. Franklin Mader só conta, na cidade, com o apoio do promotor e do juiz.<sup>653</sup>

A polícia indígena foi instituída pelo SPI. Previa um número de policiais proporcional ao número de indígenas: em aldeias com 100 pessoas, o número de policiais deveria ser entre 10 e 25 policiais indígenas, já aldeias com menos de 100 pessoas, o número deveria ser entre 5 a 8 policiais indígenas. Uniformes também eram requeridos para os policiais indígenas.<sup>654</sup> A justificativa para criação desse corpo disciplinador era a segurança da comunidade:

Com o objetivo de efetuar o policiamento dos aldeamentos (...) de acordo com as ordens de Encarregado do Pôsto, vigiar constantemente a área do PI, de modo a evitar que intrusos se instalem nela se estabeleçam em caráter definitivo; prestar socorro a feridos ou acidentados; prestar informações sobre pessoas estranhas que penetram na área, evitar brigas entre índios, chamando para isso o responsável pelo pôsto, quando necessário, efetuar diligências que forem determinadas, procurar evitar a entrada de bebidas alcoólicas nos aldeamentos; chamar atenção de qualquer índio que esteja se portando

---

<sup>652</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010, p. 35.

<sup>653</sup> FUNAI. Relatório. **Relatório da visita do Presidente da Funai...**op.cit., nov. 1969.

<sup>654</sup> MUSEU DO ÍNDIO. **Relatório Anual de Atividades do SPI**, Rio de Janeiro, 1960.

mal, levando-o a presença do Encarregado; vigiar os bens do patrimônio indígena, evitando o corte de madeiras sem ordem superior; evitar o afastamento de índios do aldeamento para as capitais dos Estados ou grandes cidades(...)<sup>655</sup> (grifo nosso).

Como podemos observar pelo número de atribuições, qualquer manifestação indígena em desacordo às ordens do chefe de posto, era considerada contravenção.

No fato ocorrido em 1933, por ocasião do desacordo dos indígenas com relação à negociação das terras e as reclamações ao Dr. Selistre de Campos, relatado acima, o agente do SPI Guimorvan de Araujo Vinckler escreve à inspetoria do SPI em Curitiba denunciando os indígenas e pedindo providências contra a insubordinação:

(...) resta saber se também os índios que povoam o Toldo do Chapecó Grande, na fazenda de São Pedro (...) seguirão o exemplo de insubordinação dado pelos índios do Jacú, complicando os serviços de medição.

Anteriormente ao aparecimento do índio João Albino, os índios do Chapecó Grande, em obediência ao Major, único índio que possui patente concedida pelo Governo Paraná, já começaram a abandonar as áreas moradias para se localizarem na área que lhes cabe de direito. Logo, porém, que o índio João Albino, de posse da ordem do Sr. Juiz de Direito de Passo dos Índio e acompanhado de vários outros depôs os Chefes, os índios de Chapecó Grande voltaram novamente às antigas moradias.

No sentido de prevenir ocorrências de algum incidente desagradável, venho pedir-lhes o recolhimento [prisão] deste índio a um estabelecimento correcional a fim de impor respeito no meio dos silvícolas e punir o causador dessa situação anormal.<sup>656</sup> (grifo nosso).

<sup>655</sup> MUSEU DO ÍNDIO. **Relatório Anual de Atividades do SPI**, op.cit.

<sup>656</sup> VINCKLER, op.cit.

A polícia indígena teve menos a função de opor-se aos intrusos, conforme mencionara o presidente do órgão indigenista, e mais a de evitar que a comunidade se rebelasse contra os intrusos. Pela maneira como estavam “controlados” os arrendatários, muitos sem contrato de arrendamento, sem pagar renda, outros considerados invasores, grileiros etc., pouco poderia fazer e pouco fez a polícia indígena. A aplicação prática da ação repressora da polícia indígena comandada pelo chefe de posto extrapolava as atribuições originais, ampliando-se para o controle exercido sobre a liderança indígena. Em 1975, a percepção do olhar externo evidenciava o poder da ação repressora do Estado:

Uma outra característica da presença do órgão oficial no meio dos índios tem sido a interferência acentuada na organização social da tribo, através da imposição de lideranças, polícia indígena, que criou divisão no grupo e esvaziou gradativamente as verdadeiras lideranças que muitas vezes foram marginalizadas ou mesmo reprimidas pela sua falta de docilidade e submissão à chefia do posto. Atualmente no posto o grupo está totalmente esfacelado sendo a liderança maior a função de cacique, transferida para o chefe da Polícia Indígena, cargo de confiança do chefe de posto, nomeado por este.<sup>657</sup>

Lembre-mos do episódio da transferência forçada da comunidade indígena do Toldo Imbu para a aldeia Jacu no PI Xapecó em 1948, relatado por Floriano Belino: “Aqueles que não queriam embarcar, na força bruta ele fez embarcar. Fizeram uma pardia de oito home armado. Tiveram que vir! Chegaram aqui soltaram eles.”<sup>658</sup> Esses oito homens armados eram a polícia indígena incumbida de cumprir as ordens do chefe de posto, porque em vários momentos os relatos indicam que o próprio cacique ficava dominado pelo chefe. O arrendamento não foi possível de ser impedido na sua origem porque, segundo Floriano, “ele [chefe de posto ou encarregado] convenceu o

---

<sup>657</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

<sup>658</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

cacique e o capitão, que era dominado por ele (...) então daquele jeito foi.” (grifo nosso)<sup>659</sup>

Outra passagem registrada na memória de Belino refere-se ao momento em que ele se dirige à cidade de Chapecó, a fim de denunciar o arrendamento de terras ao Juiz de Direito Dr. Selistre de Campos. Ao regressar à TI, recebe voz de prisão: “Quando desembarquei do ônibus, ali na ponte, cheguei numa casa que tinha assim, então veio o delegado com oito (08) polícia armado, mostraram as armas ‘tá preso, não se mexe!’ eu disse ‘baixem as armas’.”<sup>660</sup> Sabedor do que o aguardava pelo fato de ter se deslocado até a cidade a fim de fazer denúncias sem o consentimento do chefe do posto, Belino regressou precavido, com uma carta do Juiz, como se fosse um *habeas corpus preventivo* para protegê-lo contra possíveis punições e castigos.

Não é do SPI nem da Funai a responsabilidade pela criação dos cargos de controle, vigilância e punição, com atribuições militarizadas nas terras indígenas, mas é desses órgãos a responsabilidade por reproduzir e usar esses mecanismos de controle, coerção e punição para impedir manifestações de indígenas com relação à exploração das terras. Os registros de Chagas Lima sobre a tomada dos campos de Guarapuava nas primeiras décadas do século XIX informam que, além de diversos batizados, concederam o título de Capitão ao Kaingang batizado “Luis Tigre Gacon (...) a quem se deu o título de capitão, com autoridade sobre os outros.”<sup>661</sup>

Fernandes observa que:

Os Kaingang nos dias de hoje empregam inúmeras categorias políticas, as quais designam diferentes níveis de autoridade no interior de cada comunidade. À exceção da categoria Cacique, todas as demais são derivações de títulos de hierarquia militar, do *sistema dos brancos*.<sup>662</sup>

Segundo Fernandes, foi no Império, especialmente através do Regulamento das Missões, que essas categorias militares foram disseminadas entre os Kaingang para designar autoridade. O

---

<sup>659</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., abr. 2007.

<sup>660</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., abr. 2007.

<sup>661</sup> CHAGAS LIMA, loc.cit., p. 56.

<sup>662</sup> FERNANDES, op.cit., 2003. p. 165.

Regulamento das Missões era a mais importante legislação indigenista do período, promulgada em 1845. Através dela, foi instruída a figura do Diretor Geral dos Índios nas províncias e designados os cargos militarizados aos indígenas.

O artigo 11º do Regulamento das Missões (decreto n. 426 de 24/07/1845) determinava: “Cada província deverá ter um Diretor Geral dos Índios, nomeado pelo Imperador. Em cada aldeia um Diretor, um tesoureiro, um almoxarife e um cirurgião. (...) e confere, enquanto servirem ao Diretor Geral a graduação honorária de Brigadeiro, ao diretor da aldeia a de Tenente Coronel, e ao Tesoureiro a de Capitão.”<sup>663</sup>

Fernandes observou que entre os Kaingang se sobressaem duas características comuns em sua organização política. Em primeiro lugar “a distribuição de títulos da hierarquia militar para as posições políticas em cada comunidade. (...) Em segundo lugar os Kaingang reconhecem apenas uma posição política superior (...) reconhecem apenas um cacique”.<sup>664</sup> Constata-se que os Kaingang incorporaram a seu universo político essas hierarquias e fazem uso ainda hoje na organização interna e na representação externa.<sup>665</sup>

Nas fontes que pesquisamos, encontramos apenas um registro do uso da polícia indígena para coibir o arrendamento, mas esse uso foi feito somente no ano de 1978, já no final da presença dos arrendatários, portanto, não confere a informação do presidente da Funai de que a polícia indígena era usada “para repelir os intrusos”. No entanto,

<sup>663</sup> MOREIRA NETO apud FERNANDES, op.cit., 2003, p. 160.

<sup>664</sup> FERNANDES (Ibid., p. 161 e 162) observa ainda que, no período de sua pesquisa de campo, no ano de 2002, havia na terra indígena Xaçecó um cacique, vice-cacique, capitão geral, conselheiros, capitães das aldeias e sessenta e oito soldados, perfazendo um total de 88 lideranças.

<sup>665</sup> Fernandes afirma que a “vida social Kaingang está recheada de autoridades políticas. As lideranças, como são chamadas genericamente tais autoridades, concentram as prerrogativas de planejamento e organização dos trabalhos comunitários, de controle social interno e de representação da comunidade perante instâncias externas. A organização política ocupa, como vemos, o centro da vida social Kaingang. No presente, estes índios não apenas reconhecem um grande número de agentes políticos dotados de prerrogativas abrangentes, mas também reconhecem que o universo de atuação política de tais agentes está em expansão.” FERNANDES, Ibid., p. 165.

encontramos vários registros de controle e punição aos próprios indígenas que não concordavam com as políticas de exploração das terras.

Sem esse mecanismo de controle interno, de utilizar-se de indígenas contra seus pares, seria muito mais difícil para o Estado explorar as terras indígenas sem que houvesse revoltas indígenas. Nossa observação concentra-se no uso pelo Estado de mecanismos de intimidação para garantir a “ordem” estabelecida pelo próprio Estado. O uso da força policial indígena era um dos mecanismos utilizados, o outro era a transferência para outros postos de todo indivíduo que, por algum motivo, se rebelasse contra o posto. “A transferência, atualmente, é vista como uma das mais drásticas punições e ocorre com a anuência do chefe do posto que faz contatos preliminares com a área para a qual o punido e sua família deverão ser transferidos.”<sup>666</sup> Nacke observa que a interferência de agentes governamentais na estrutura de poder interno da aldeia assemelhava-se ao que ocorria em meados do século XIX, quando indígenas foram usados para dominar grupos “hostis”. Belino confirma os mecanismos de transferência ao relatar o episódio de quando se revoltou contra a entrada dos arrendatários e teve de deixar o local em que vivia, discutiu com o chefe de posto, e este teria dito “eu te prendo e te mando pro Mato Grosso.”<sup>667</sup>

A memória dos velhos é prova da repressão exercida pelos caciques. Seu Avelino, ao se aproximar do local da entrevista, perguntou se o cacique foi consultado e diz que “sem a permissão dele, não se faz nada. Não vão nos prender, tenho medo da cadeia (...) acho que nosso cacique nunca impediu, mas antigamente nós tinha medo, nossos caciques eram muito enjoados.”<sup>668</sup>

Outra prática bastante explorada pelo chefe de posto era a “Portaria”, espécie de passaporte indígena. Todo e qualquer indivíduo que deixasse os limites da TI tinha de solicitar autorização do chefe do posto e levar consigo uma portaria. Esse instrumento, apesar do argumento da necessidade de proteção do indígena, tinha a incumbência de controlar toda movimentação do posto. O indígena que, ao regressar de um deslocamento fora da aldeia, não tivesse levado consigo a

---

<sup>666</sup> NACKE, Aneliese. Os Kaingang: passado e presente. In.: \_\_\_\_\_ et al. **Os Kaingang no oeste Catarinense: tradição e atualidade**. Chapecó: Argos, 2006, p. 40-41

<sup>667</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

<sup>668</sup> ALIPIO, Avelino Fogrê. 74 anos. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**. TI Xaçapé, Ipuçu/SC, set. 2006.

portaria, sofria severas punições. Assim ficava cômodo para o chefe controlar movimentações indígenas.

A tutela, conforme veremos no capítulo IV, prevista no Código Civil de 1916, era a legitimação para toda prática de punição contra os indígenas. Considerados incapazes, pouco podiam fazer diante do montante de interesses econômicos.

## CAPÍTULO 3 - TRANSCURSOS DAS AÇÕES E DEBATES SOBRE A TEMÁTICA INDÍGENA NO INTERIOR DA IGREJA CATÓLICA EM SUA RELAÇÃO COM OS KAINGANG

### 3.1 Presença Cristã e práticas Kaingang

Não tem mais ninguém que sabe as histórias. No tempo do *kiki* tinha. Agora não tem mais.<sup>669</sup>

A presença do cristianismo entre os Kaingang na contemporaneidade é percebida nas Terras Indígenas pela existência das diversas denominações religiosas materializadas nos templos de culto religioso. Essa presença não ocorre isenta de tensões, sendo a principal delas a que ocorre entre os que se identificam como católicos e os que se identificam como evangélicos.<sup>670</sup>

Laudilina Veiga da TI Toldo Chimbangue decidiu mudar de igreja em virtude de doença da sua mãe, Dona Ana Fendõ. O depoimento de Laudilina revela, em partes, o uso do sistema religioso como complemento a situações e contextos concretos na vida cotidiana de demandas que necessitam serem supridas e não encontram amparo nas políticas públicas:

Eu fiquei evangélica por causa da minha mãe que era muito doentia. Deus curou ela. Ta aí, senão ela não tinha essa idade. Umás três vezes levemos pro hospital mal. O médico mandou nós vir pra casa porque tinha problema no pulmão. O médico disse que não dava pra operar mais. Eu disse “ma Deus vai cura a minha mãe”. Aí minha filha Janete, que ia na igreja, ela disse “mãe eu vou falar com o pastor, vou trazer ele pra fazer oração pra mãe e a mãe vai se curar”. Um dia a tarde ele chegou. Chegou ela tava sentadinha fumando um cigarro. Pegou aquele cigarro e pinchou fora, só que ela

<sup>669</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

<sup>670</sup> Segundo Ledson K. de Almeida, eram 10 denominações religiosas Cristãs presentes na TI Xapecó em 2004, sendo uma católica e nove evangélicas pentecostais. KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 2004. 278 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004 a. passim.

tinha muita fé. Levantou foi encontrar ele aí ele disse: “Daí Dona Ana, vovó, o que tem?” Ela disse “eu tô doente, o médico me desenganou me mandou pra casa”. Ele disse “não, a senhora não vai morrer, se a senhora tiver fé que Deus lhe cura, Deus lhe cura, Deus dá vida pra nós.” Ela disse “eu tenho!” Ela levantou ficou em pé e aí ele leu a bíblia pra ela, a palavra de Deus e disse: “é só a senhora crer que Deus vai lhe curar, e nada mais!” Graças a Deus até hoje ela não se queixou mais daquilo. Hoje tá boa. Acho que era maligno aquilo lá. E depois foi, começou ficar bem. Agora quando ela se queixa, mas o médico diz que é a idade. O médico disse pra mim, ele veio aqui vê ela – nós nunca tinha um médico na nossa casa – daí ele disse pra mim: “você em que acostumar com a vó, porque pela idade dela (...). Nós com 50 ano já estamos pior que ela.” O pior é que é verdade. Mas a gente, como filha, quer que a mãe esteja boa.<sup>671</sup>

Em sua percepção, a mudança para o credo pentecostal resultou na melhoria das condições de saúde: “depois que nos tornamos evangélicos (ela parava quase só no hospital), já faz três anos que ela não sabe o que é hospital. Hoje mesmo tava falando. Eu disse pra ela, ‘ agradeça a Deus mãe, que o hospital não é nosso lugar! ’ Pelo amor de Deus, é um lugar mais triste que se tem!”<sup>672</sup>

Os que comungam da tradição católica evocam para si a defesa das tradições: “A nossa religião e a católica é uma só”, informou o indígena Kaingang ao antropólogo Robert R. Crépeau.<sup>673</sup> Informação partilhada por D’Angelis e Veiga.<sup>674</sup> “Hoje a idéia participada pela maioria dos Kaingang que sua ‘religião antiga’ é a ‘católica’. Para essa maioria o ‘catolicismo’ faz parte de sua identidade indígena própria,

<sup>671</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>672</sup> Ibid.

<sup>673</sup> CRÉPEAU, Robert R. *A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo*. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832002000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200005). 2002>. Acesso em: 11 jan. 2010.

<sup>674</sup> D’ANGELIS, W; VEIGA, J. Em que crêem os Kaingang? In: LEITE, Arlindo G. (Org.). **Kaingang: confrontação e identidade étnica**. Piracicaba: Ed. Unimep, 1994. p. 101.

tradicional.” Observa Crépeau, que a religião católica não é mais concebida como uma ameaça “à religião propriamente Kaingang pelos Kaingang tradicionais.”<sup>675</sup> A definição de “tradicional” está relacionada aos que realizam cerimônias e práticas religiosas e culturais registradas desde os primeiros contatos com o não indígena. Como exemplo, temos o culto aos mortos, também conhecido como *Kiki*, *Kikikoi*,<sup>676</sup> ou Fandango<sup>677</sup> bem como as práticas de curas e rezas realizadas pelos *kuiãs* (termo Kaingang para *Xamã*). Portanto, a tradição católica estaria

---

<sup>675</sup> CRÉPEAU, op. cit.

<sup>676</sup> É consenso entre pesquisadores a importância do *kiki* como ritual religioso entre os Kaingang. Baldus (**Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional, 1979, p. 23) foi o primeiro a registrá-lo. Segundo ele: “Este culto é apontado como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang porque a vontade da comunidade, no sentido da própria defesa psíquica, está fundada nele e só por ocasião dele se apresenta coletivamente. Nunca a não ser no *veingrényã* a horda se reúne tão completamente, mostrando sua organização social. Só no *veingrényã* a criança fica sabendo, por intermédio do pai a que grupo pertence e, pois, por assim dizer que espécie de homem é. (...) Essa “santa embriaguez”, um estado no qual o indivíduo avulta aos próprios olhos e sente, talvez, que pode dominar todos os poderes estranhos.” Juracilda Veiga observa que o *Kiki* é “o mesmo ritual a que Baldus (1937) chamou de culto aos mortos. Trata-se de uma festa para os mortos recentes, que é organizada pelos consanguíneos do morto, em sua homenagem. Ela acontece no início do inverno, época de abundância de alimentos principalmente pinhão, mas também milho, além de muito mel. Antes do inverno é quando as melgueiras estão repletas. O mel é fundamental para a fabricação do *kiki*, a bebida produzida à base de água e méis diversos, das abelhas sem ferrão, que é servida durante a festa. A preparação da festa demorava alguns meses porque implicava na coleta de mel e pinhões, além de recolher nós de pinho necessário para as fogueiras e por fim, enviar mensageiros a todas as aldeias relacionadas. Nesta festa os mortos recentes comparecem acompanhados daqueles que vivem na aldeia dos mortos. Para a realização dessa festa é necessário a presença dos rezadores que são *kuiã* (*xamã*) muito especializados, donos de orações poderosas. São eles que dirigem toda a preparação do ritual: a designação dos *peín* para coletar o mel, a derrubada de um pinheiro para fazer o *konkéi* onde será fermentada bebida (...) A Festa do *Kikikoi*, como a tenho chamado, é a festa para se comer o *kiki*. Cada etapa da preparação é acompanhada pelas orações dos rezadores. Uma vez desencadeado o processo da realização do ritual ele não pode ser interrompido até o seu término. As etapas são: coletar os alimentos necessários, derrubar o pinheiro, colocar a bebida para fermentar, chamar os convidados, realizar a festa.” (VEIGA, Juracilda. *Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais*. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (Org.). **Novas Contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 273-274)

<sup>677</sup> Segundo Divaldina Luis (**Entrevista...**, op.cit., ago. 2010.), “o fandango é no português. É no português. O *Kiki* é em Kaingang. É a mesma coisa, *Kiki* e fandango é a mesma coisa. A reza é a mesma, tudo é mesmo. Dizem ‘fomos lá no fandango’, mas no idioma é *kiki*.” Sobre o ritual do *Kiki*, sua concepção e prática na TI Xaçecó, sugerimos a leitura de VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional**. 1994, 220f. Dissertação (IFCH – UNICAMP, Mestrado em Antropologia). Campinas, 1994.

de forma complementar e não contraditória às práticas tradicionais Kaingang:

Atualmente, a religião católica, há muito tempo dominante, faz frente a uma importante ofensiva dirigida por diversas igrejas evangélicas e protestantes. Esta ofensiva, que iniciou em 1950 aproximadamente, é claramente percebida pelos Kaingang de religião católica como um importante fator de desestruturação social e cultural. Os Kaingang Católicos tradicionais formam atualmente um grupo minoritário no Posto Indígena Xapecó. Eles tentam se ajustar à influência dos crescentes crentes (protestantes). A religião católica não é mais concebida como uma ameaça à religião propriamente Kaingang, pelos Kaingang tradicionais.<sup>678</sup>



Figura 31. Prédio/templo da Igreja Assembleia de Deus. Aldeia Paiol de Barro, TI Xapecó.

Fonte: Clovis Antonio Brighenti, 2012.

---

<sup>678</sup> CRÉPEAU, op. cit.



Figura 32. Prédio/templo da Igreja Católica. Aldeia Sede, TI Xapecó.  
Fonte: Clovis Antonio Brighenti, 2012.

O catolicismo na história Kaingang é prática recente, ele foi introduzido há menos de dois séculos como ação permanente. Aceitando a hipótese de que o catolicismo foi incorporado pelos Kaingang como prática tradicional, indagamos sobre a maneira como se formou essa concepção de ‘tradicional’, como os Kaingang criaram essa identidade religiosa, haja vista que o catolicismo foi religião imposta, de catequização, de dominação e de branqueamento. Indagamos também sobre a concepção de catolicismo entre os Kaingang. Nossa hipótese é de que o catolicismo torna-se ‘tradicional’ em oposição ao protestantismo, ou seja, a tradição católica é a prática cristã mais antiga entre o grupo atual e, por sua estrutura hierarquizada, teve menor presença nas aldeias, não conseguindo modificar por completo as concepções religiosas Kaingang e sua relação com o sagrado.<sup>679</sup> É, portanto, na fronteira<sup>680</sup> entre católicos e protestantes que os primeiros

<sup>679</sup> Um exemplo é a presença de pastores e padres nas aldeias ao longo dos anos. Os evangélicos pentecostais possibilitam a formação de pastores Kaingang, ao passo que católicos, somente após o Vaticano II em 1962, conceberam a formação de padres indígenas, porém no Sul do Brasil raros foram os Kaingang que ingressaram em seminários e/ou conventos.

<sup>680</sup> Tomamos aqui emprestado a noção de fronteira étnica ensinada por BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op.cit.

afirmam que essa tradição está em sintonia com as práticas tradicionais. Crépeau percebe rigor na fronteira, ao constatar que os que se autoidentificam como protestantes rejeitam as práticas tradicionais Kaingang independentemente do quanto esteja associada ao catolicismo:

Esta visão é rejeitada pelos pastores protestantes que pedem a seus fiéis o abandono dos rituais e crenças antigas (ALMEIDA, 1998). A suspensão da realização anual da festa dos mortos, chamado *Kiki-Koia* (BALDUS, 1937; Crépeau, 1995) no Posto Indígena Xaçecó, durante aproximadamente 25 anos, entre 1950 e 1976, e que persiste ainda nas outras reservas Kaingang, está diretamente relacionada com as proibições realizadas pelos protestantes e pelas autoridades das reservas, elas mesmas convertidas ao protestantismo.<sup>681</sup>

Nas relações do cotidiano percebemos que essa fronteira é tênue, impermeável, permite diálogo entre as diferentes expressões e crenças religiosas. Nesse sentido temos o depoimento de Matilde Cuitá Kambang, que se identifica como *Kuiã*, afirmando que essa atribuição é comum de gênero, que as práticas são concebidas com base na revelação e que ninguém ensina, é um “dom”. Diz que os católicos chamam de *Kuiã* e os evangélicos chamam de “Servo de Deus”. Apesar de a prática ser condenada pelo pentecostalismo, “quem mais me procura são os evangélicos”, afirma Cuitá.<sup>682</sup> Essa manifestação assemelha-se ao pensamento de Laudilina, do Toldo Chimbanguê, que diz pertencer à Igreja Pentecostal Cadeia da Prece, e que sua mãe pertence à Igreja Só o Senhor é Deus: “Mas o Deus é um só. Eu sempre tô dizendo – Deus é um só, tanto pra nós evangélicos como pro católico. Quem sabe lembrar de Deus, só Deus pode nos cuidar, nada mais.”<sup>683</sup>

---

<sup>681</sup> CRÉPEAU, op.cit.

<sup>682</sup> KAMBANG, Matilde Cuitá, 53 anos. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**. TI Xaçecó, Ipuaçú/SC, abr. 2007.

<sup>683</sup> VEIGA, L. **Entrevista....**, op. cit., jul. 2009.

Matilde faz uma distinção entre a função de *Kuiã* e *Pajé*<sup>684</sup>, dizendo que o *Pajé* é o que reza o *Kiki* ao passo que o *Kuiã* não faz reza do *Kiki*:

O Pajé só lida com o *Kiki* e ervas medicinais, benzimento. Assim eles entendem de benzimento, agora entendemos como ‘oração’, no mundo que estamos; o *Kuiã* tem um guia, que pode ser um bichinho, às vezes é um tigre [onça] às vezes é um gato-do-mato. O bichinho é que vinha avisar o *kuiã* quando ia acontecer alguma coisa. O Pajé não, é mais pra fazer remédio.<sup>685</sup>

Divaldina Luis se identificou como católica à nossa entrevista. Observa que o *Kiki* não se realiza mais na TI Xapecó e na TI Palmas, em grande medida, pela rejeição das igrejas pentecostais:

Palmas [TI Palmas/PR], faz ano! Ano! Ano! Eu tinha dois anos (...) quatro anos quando fizeram em Palmas o último *Kiki*, o último. Nós fomos a pé. Era gostoso! Depois nunca mais se interessaram. Mas essas outras igrejas entraram e terminou, terminou foi tudo. Eles não querem que faça! E ele [capitão] tem que aceitar. São tudo crente! O capitão é pastor. O cacique também é!<sup>686</sup>

Oberva também Divaldina que a não realização do *Kiki* não é em decorrência apenas do impedimento moral pelos evangélicos, já que, para isso, contribui fundamentalmente a ausência de rezadores. A não formação/reprodução de rezadores tem a ver com proibições anteriores à presença das igrejas evangélicas na TI, e remete à presença do Serviço de Proteção ao Índio. Ela comenta, ainda, que para realização do *Kiki* são necessários seis rezadores, três *Kamé* e três *Kairu*. Lamenta que hoje não existam mais rezadores: “Agora não tem mais nada de *kiki*. O Raulzinho se foi, o Francisco se foi. Sobrou só o Diogo, lá de Palmas. Zé Capir não tem mais! Não tem mais nada. Por isso que eu digo,

---

<sup>684</sup> O termo *Pajé* é emprestado das línguas do tronco Tupi. Embora comumente seja utilizado como sinônimo de curandeiro entre diversos povos indígenas, os Mbya identificam-no como feiticeiro. A mesma atribuição dada por GERALDO DA CUNHA, op.cit., p. 226.

<sup>685</sup> KAMBANG, *Entrevista...*, op. cit., abr. 2007.

<sup>686</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago.2010.

ninguém mais se interessou a aprender. Até meu filho, o Silvano sabia (...), saiu!”<sup>687</sup>

Para além da relação inter-religiosa, *Kiki* e outros ritos Kaingang não são mais praticados por causa da ação do Estado brasileiro, com sua prática de destruir o meio ambiente das aldeias, sua política de branqueamento e de negar a identidade indígena. Pelos depoimentos colhidos, observamos que hoje não há mais rezadores com conhecimento suficiente pra desenvolver tais práticas, tampouco para identificar novos rezadores, que ocorre pelo batismo. Corroboram o tema as análises das mulheres Kaingang Matilde Cuitá Kambang e Divaldina Luis Fogué:

O *Kiki* é uma tradição, já tem pouco, morreram todos [rezadores]. Então antigamente quando nascia uma criança os rezadores já iam batizar as crianças com ervas, e já dizia “esse vai ser um rezador do *Kiki*”. Então eles tinham uma erva e tinham um guia que daí eles colocavam no ouvido da criança, daí então toda reza dos rezadores do *Kiki* a criança ouvia.<sup>688</sup>

Além do *Kiki*, o rito do casamento na “tradição do Kaingang” não é mais realizado na TI Xapecó. Esse rito era também de responsabilidade dos rezadores. Dona Divaldina descreveu como foi o rito de seu casamento, realizado pelo rezador Diogo Pica-Pau:

Esse aí [identificando o rezador Diogo Pica-Pau, na foto que usamos em algumas entrevistas] fez o meu casamento, sem cobrar nada. Daí ele fez o meu casamento só de conselheiro sabe, na tradição do Kaingang. Daí o conselho dele foi assim: Sentemos. Já era o escritório, já [do SPI]. Nós tinha o escritório velho, já. Ele disse, “olhem, meus filhos”, falou no idioma! “Vocês hoje tão casados, compromisso tem que ser, esse é um compromisso.” Quem nem ele disse, no idioma né, “casado, a gente... casou, casou”. Eu nunca esqueci, eu conto sempre pros meus filhos. E ele disse “agora você tem que começá o

<sup>687</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago.2010.

<sup>688</sup> KAMBANG, *Entrevista...*, op. cit., abr. 2007.

começo. A casa, o fogo, as roças, criar galinha, o porquinho, faze o começo né. Ciúme não tem, esquece de tudo. E cuida bem do filhinho. Uma vez nois criava nossos filhos no chão”, ele já falou isso, naquele tempo, veja... “nós criava no chão, hoje não tem mais”. Como tá agora, de assoalho, naquele tempo era chão, agora não. “Cuida bem dela. Não brigar com ela. E sobre a comida, quando ele chega tá feita a comidinha também”, ele disse pra mim. “Feita a comidinha. Quando ela tá doente, levante e faça”, ele disse pra ele. “Quando ela tá doente faça você, faça você, faça comidinha. Quando ela tá boa ela tem que aprontar a comida pra quando você chegar do serviço tá pronta a comida”. O conselho que ele dava.<sup>689</sup>

Identificamos que o casamento, na descrição de Divaldina, tinha uma atribuição de orientação da conduta moral, de transmissão dos referenciais da organização social Kaingang específicos para a relação do casal e a manutenção da tradição.

A presença de Igrejas pentecostais entre os Kaingang é um fenômeno recente. Ledson Kurtz de Almeida, que estudou a presença das Igrejas cristãs entre os Kaingang, confirma a tese da contemporaneidade do pentecostalismo referente a esse povo indígena:

Com relação à atuação não-católica nas Terras Indígenas pesquisadas, o dado mais antigo refere-se ao Posto Indígena Xapecó. Neste local, a Igreja Batista foi a primeira implantada no interior de seus limites territoriais em finais da década de 1940 e início da década de 1950. A Assembléia de Deus, maior igreja crente local nos dias de hoje, só se efetivou em meados de 1985.<sup>690</sup>

Cid Fernandes,<sup>691</sup> ao pesquisar a chefia entre os Kaingang, observou que na Terra Indígena Palmas, situada na divisa dos estados do

---

<sup>689</sup> LUIS, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2010.

<sup>690</sup> KURTZ DE ALMEIDA, op.cit., 2004a, p. 28.

<sup>691</sup> CID FERNANDES, Ricardo. Uma contribuição à antropologia política para análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO; MOTA; NOELLI, *op.cit.*, 2004, p. 128.

Paraná e Santa Catarina, “as práticas e crenças ético-religiosas ligadas diretamente às ‘Igrejas dos crentes’ é um fenômeno recente, que teve início em meados dos anos de 1980.” Esse antropólogo aponta que o aspecto religioso é um critério chave de definição de lideranças.

A tese defendida por Kurtz de Almeida<sup>692</sup> para a aceitação de que o tradicional é o católico, se deve à identificação do catolicismo praticado pelos Kaingang com a vida ritual indígena, ou seja, o catolicismo praticado pelos Kaingang seria distinto do catolicismo romano:

O catolicismo, por sua vez, possuiu características próprias entre os Kaingang de acordo com elementos expressos no *Kiki*. A mentalidade dualista transpassa por entre as festas de santos, os ritos de cura e os relatos conhecidos como “história dos antigos”. Nesse sentido, os principais elementos do catolicismo usados pelos Kaingang não ofereceram resistência substantiva à vida ritual indígena, nem aos elementos fundamentais da ideologia dualista.<sup>693</sup>

Segundo Kurtz, o *Kiki* é a referência mais expressiva da relação entre o catolicismo Kaingang e a vida ritual porque ele “aproxima a cosmologia à vida social.”<sup>694</sup> Porém, no universo sagrado, os Kaingang se apropriaram de outros elementos do simbolismo católico, adaptando-os e incorporando-os ao seu próprio sistema cosmológico. As pesquisas sobre os Kaingang sobre essa temática, especialmente Kurtz de Almeida (2004), Crépeau (2002), D’Angelis e Veiga (1994) são unânimes em afirmar que, entre os Kaingang ligados ao catolicismo popular, ser católico é participar de festas dos santos, reza do terço, das procissões e promessas, atuar no ritual do *Kiki* e crer em Deus/*Topé* e em São João Maria/Ipai Kofá. Afirmam os pesquisadores que essas práticas não significam sincretismo, mas “religião Kaingang”,<sup>695</sup> porque elas são expressas com autonomia em relação ao catolicismo oficial.

Pesquisas recentes sobre presença missionária entre povos indígenas vêm abordando enfoques de apropriações e relações entre

---

<sup>692</sup> KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. “História dos Antigos” como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang. In: TOMMASINO; MOTA; NOELLI, op.cit., 2004b, p. 288.

<sup>693</sup> Ibid.

<sup>694</sup> Ibid.

<sup>695</sup> Ibid.

religiões mais do que imposições. Trata-se de um “campo inter-religioso de identidade”, segundo a definição de Wright,<sup>696</sup> na perspectiva de que o indígena molda o cristianismo e o incorpora em suas práticas ritualísticas. Essa abordagem é utilizada por Kurtz de Almeida, ao observar que entre os Kaingang o contato engendrou um ordenamento da estrutura básica das culturas indígenas e não indígenas. Segundo Almeida:

A adoção do cristianismo por grupos indígenas pode expressar a ocupação de espaço na cosmologia, na vida social e nas práticas rituais desses povos por símbolos cristãos, não significando, necessariamente, a destruição de categorias significativas do sistema indígena.<sup>697</sup>

Em que pese a autenticidade dessas práticas religiosas, não nos interessa aqui discuti-las. À nossa pesquisa importa compreender o processo que levou à adoção da identidade católica e contextualizá-la na relação do conflito e da resistência. Para nossa pesquisa interessa ainda compreender a prática da Igreja Católica no meio dessa população nos séculos XIX e XX, perceber com que catolicismo os Kaingang dialogaram e como ocorreu a relação com a Igreja diocesana de Chapecó a partir da década de 1970. Para compreender o movimento indígena no oeste catarinense e a relação que estabeleceram com a diocese de Chapecó será necessário compreender minimamente os transcurso dos debates no interior da Igreja Católica sobre a temática indígena.

---

<sup>696</sup> WRIGHT, R. M. (Org.). Transformando em deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Apud KURTZ DE ALMEIDA, op. cit., 2004b, p. 292.

<sup>697</sup> KURTZ DE ALMEIDA, op. cit., 2004b, p. 290.

### 3.2 Os primeiros contatos dos Kaingang com o universo cristão

Pesquisas apontam para a presença de população Kaingang<sup>698</sup> nas reduções jesuítas do Guairá no século XVII,<sup>699</sup> e que teria sido esse o primeiro contato dessa população com algum tipo de catequese cristã. Melià afirma que *“tres pueblos em que se redujeron indios de filiación jê, denominados em la época Gualachos o Guayaná y también designados como camperos, coronados e cabelludos, posibles antepasados de los hoy conocidos como Kaingang o tal vez de los Xokleng.”*<sup>700</sup>

Apesar do curto espaço de tempo, os contatos e as relações estabelecidas internamente nas reduções entre Kaingang e Missionários foram intensos a ponto dos padres elaborarem catecismos na língua Kaingang.<sup>701</sup>

Com a destruição das reduções do Guairá pelos bandeirantes paulistas, em 1629, a experiência de catequese entre os Kaingang é interrompida e novos contatos com a catequização ocorreram

---

<sup>698</sup> No período referido, os indígenas que ocupavam os campos do Paraná não eram tratados pelo nome ‘Kaingang’. O padre Chagas Lima observou que havia diferenças entre os grupos, “existem diferentes hordas de gentios pelos sertões de Guarapuava”, e os descreve como: “Cames 152 indivíduos; Votorões 120 + ou -; Dorins pelos campos de Laranjeiras deve constar 400 indivíduos; e Xocrens entre os rio Iguassu e Uruguay, há pouco descoberto, julga-se não chegar a 60 indivíduos, somando, portanto 972 habitantes” (cálculo feito em 1826). CHAGAS LIMA, Pe. Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colonia de Guarapuava. **Revista Trimestral de Historia e Geografia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo IV, n. 13, 1842. p. 52. O termo Kaingang aplicado no texto relativo ao século XVII e até fins do século XIX é de responsabilidade do autor, uma vez que essa grafia não aparece no relato de Botelho, do padre Chagas Lima. Segundo Mota, o termo Kaingang e suas corruptelas surgem grafados como *Caengang* nos manuscritos do militar Camilo Lellis da Silva em 1865, ao descrever o acampamento no Chagu em 1849, por ocasião da demarcação da futura estrada que ligaria Guarapuava ao rio Paraná. Outra grafia surge nos escritos do engenheiro Franz Keller, em 1867, ao observar que esses indígenas eram chamados de coroados, mas “a si mesmo dão o nome de Caên-gang”. A partir de 1882 as grafias Caingangs ou Caingang-pé são publicadas por Telêmaco Borba e Frei Luiz de Cemitille. MOTA, Lúcio T. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO; MOTA; NOELLI, op. cit., 2004b, p. 5 e 6.

<sup>699</sup> MELIÀ, Bartomeu, 1986; CHMYZ, Igor, 1976; D’ANGELIS, Wilmar, 2006.

<sup>700</sup> MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Nacional Paraguaya, 1986. p. 72.

<sup>701</sup> CHMYZ, Igor. Arqueologia e história da vila espanhola de ciudad real de Guairá. **Cadernos de Arqueologia**. Museu de Arqueologia e Artes Populares de Paranaguá, n.1. Paranaguá, 1976. Passim; MELIÀ, Bartomeu. Introdução y notas. In: MONTOYA, Antonio Ruiz de. Tesoro de la lengua guaraní. Asunción: **Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”**, 2011. p. 18.

praticamente um século e meio depois, nas onze expedições do Tenente-Coronel Afonso Botelho - 1768 a 1774.<sup>702</sup>

As expedições eram formadas por militares de diferentes patentes, alguns civis, escravos e voluntários. Algumas delas foram acompanhadas por religiosos. A presença de membros da Igreja era justificada pelo próprio tenente-coronel Botelho:

(...), cujas causas, e outras infinitas, sendo a principal o plantar a fé no meio dêstes sertões povoados de várias nações do gentio e aplicar os meios mais possíveis para reduzir a estes bárbaros, e entrarem no grêmio da igreja e adorarem o verdadeiro Deus, e se fazerem civis (...) e que deles índios só queremos o comércio útil, e conveniente a ambas as nações.<sup>703</sup>

A presença de representantes da Igreja Católica tinha como atribuição tornar cristãos os gentios, fazê-los adorarem ao “verdadeiro” Deus e obedecerem ao Rei. Nada disso conseguiram.

Trinta e cinco anos após as fracassadas expedições de Botelho, o militar Diogo Pinto de Azevedo foi convocado pelo governador da província de São Paulo para fazer cumprir a Carta Régia.<sup>704</sup> Refez os caminhos de Afonso Botelho e em 1810 chegou aos campos de Guarapuava com uma expedição de mais de 300 pessoas, sendo que 200 delas eram soldados. Acompanhava a expedição o padre secular Francisco das Chagas Lima. Em 10 de junho de 1810 a expedição marchou e, “sem oposição do gentio”, chegou aos campos no dia 17 de junho do mesmo ano, às dez horas da manhã. Acamparam no lugar denominado Atalaia, último ponto alcançado pelo capitão Paulo Chaves em 1774.

O reverendo Francisco das Chagas Lima<sup>705</sup> foi o encarregado da missão de catequizar o indígena. Em sua obra “memórias sobre o

---

<sup>702</sup> MOTA; NOVAK, op.cit., p. 49.

<sup>703</sup> Ibid., p. 77.

<sup>704</sup> “Carta Régia – 1º de Abril de 1809 – Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilisar os índios bárbaros que infestam aquelle território.” BRASIL. Leis etc. **Colecção das Leis do Brazil**. Biblioteca da Câmara dos Deputados, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1809. p. 36-38.

<sup>705</sup> O padre Francisco das Chagas Lima teria nascido no ano de 1757, em Curitiba. Porém em seu relato (Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava, p.62), informa que em

descobrimto e colônia de Guarapuava” publicadas na “Revista Trimestral de História e Geografia”<sup>706</sup> descreve detalhes dos acontecimentos daquele início de século XIX, suas concepções filosóficas e ideológicas que fundamentavam a prática religiosa a qual viria a ser adotada com relação ao indígena.

A prática missionária do padre Chagas Lima limitava-se a realizar sacramentos e a combater e “desterrar d’elles todos os erros da sua crença e barbaridades”. Para Chagas Lima, os indígenas não “dão mostras de religião”, ou seja, eram gentios.

O dilema enfrentado por Chagas Lima, relatado diversas vezes em suas “memórias sobre as descobertas” esteve relacionado à frustração com a insubordinação dos indígenas, a não retidão e o pouco efeito dos valores morais ensinados no doutrinamento. Sua constante indagação dos poucos indígenas que permaneciam batizados é a expressão que melhor extrai sua insatisfação com o empreendimento religioso.

As fugas dos indígenas aldeados para os sertões inquietavam o representante da Igreja Católica nos campos de Guarapuava. Notemos que diferentemente de outras experiências de aldeamento praticada no Brasil colônia, em que grande parte dos indígenas era transferida para aldeamentos estranhos ao seu *habitat*<sup>707</sup>, no caso em estudo o aldeamento de Atalaia ficava no centro do território Kaingang. Há de se supor que os indígenas dominavam o território, e esse domínio facilitava a fuga e o convívio com os indígenas dos sertões: “Assim no anno de 1822 dois índios já casados e baptizados, segundo o rito catholico, abandonando as suas mulheres se retiraram para o sertão, e ahi se casaram com outras”.<sup>708</sup>

1827 estava com 69 anos, sendo assim teria nascido em 1758 ou que ainda não havia completado o aniversário aquele ano. Foi vigário em Curitiba desde julho de 1784 até setembro de 1795. Era presbítero secular, pertencente ao Bispado de São Paulo. Em 1800, o Governo de São Paulo o encarregou de catequizar e aldear o gentio, que andava errante pelos sertões de Mantiqueira, divisa de sua capitania. Nessa missão prestou relevantes serviços, como também em uma epidemia que reinou no Rio Parnaíba. Foi o fundador da Aldeia de São João de Queluz, de cuja igreja foi o administrador das obras. Em maio de 1804 era vigário de Guaratinguetá. Em 1809 foi provido no posto de primeiro Capelão da expedição a Guarapuava e Vigário colado da freguesia de Nossa Senhora do Belém de Guarapuava, com a missão de catequizar o gentio de Atalaia. Disponível em: <<http://bisblio.etnolinguistica.org/autor:francisco-das-chagas-lima>>. Acesso em: 20 set. 2011.

<sup>706</sup> CHAGAS LIMA, op.cit..

<sup>707</sup> MOREIRA NETO, op.cit.; CUNHA, op.cit., 1992.

<sup>708</sup> CHAGAS LIMA, op. cit., p. 57.

Nos últimos anos de missão, a frustração toma conta de Chagas Lima, quando ele percebeu que a catequese não conseguia converter os indígenas como desejava. Identifica falhas na própria missão, como a ausência de mais missionários e auxiliares, a dificuldade da língua, mas especialmente “o escasso aproveitamento que tece nos espíritos dos índios.”<sup>709</sup> (grifo nosso).

Mesmo com todos os percalços de sua missão, ele não deixa de exaltar a convicção da superioridade dos não indígenas. O problema, segundo Chagas Lima, foi que os indígenas não tiveram a oportunidade de perceber as “boas intenções dos brasileiros e reconhecer neles seus libertadores.”<sup>710</sup>

Chagas Lima termina seu relato lamentando a idade avançada, 69 anos, afirmando que já não tinha mais forças para continuar trabalhando, mas mesmo que as tivesse já não daria mais conta do trabalho em Guarapuava, “já não se pode só abranger a tudo o que se exige em Guarapuava dos deveres de seu ministério da missão”,<sup>711</sup> pois contava já com 17 anos de residência e trabalho nesse local e com 41 anos de sacerdócio. Nesse momento, final de 1827 e nos anos seguintes, inicia-se a penetração nos campos mais ao sul, na região de Palmas. Os fazendeiros podem contar com um importante aliado para se proteger dos grupos de indígenas nos sertões e que poderiam ser um empecilho à instalação das fazendas, o indígena aldeado, cristão católico. Em oposição ao indígena nos sertões, opunha-se agora o indígena aldeado e católico.

Concluída a primeira etapa da conquista do território Kaingang, a ação volta-se para “limpeza do território”, confinamento do indígena, liberação das terras, proteção às fazendas e criação de mão de obra através dos Aldeamentos Indígenas.

A formulação dessa política foi possibilitada pela publicação do Regulamento Acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios (Decreto n. 426 - de 24 de Julho de 1845), conforme mencionado no capítulo 1 desta tese. Manuela Carneiro da Cunha observa que esse decreto é o “único documento indigenista geral do Império.”<sup>712</sup> O

---

<sup>709</sup> CHAGAS LIMA, op.cit., p.61.

<sup>710</sup> Ibid.

<sup>711</sup> Ibid., p. 62.

<sup>712</sup> Manuela C. da Cunha informa que “com a revogação, em 1798, do Diretório Pombalino promulgado na década de 1750, havia-se criado um vazio que não seria preenchido.” Apenas no ano de 1845, com a promulgação do Decreto 426, se buscou estabelecer diretrizes

regulamento define pela administração leiga dos aldeamentos e o missionário aparece como assistente religioso e educacional do administrador. Porém, observa Cunha,<sup>713</sup> “essa solução parece ambígua (...) talvez pela carência de diretores de índios minimamente probos, é freqüentíssima a situação de missionários que exercem cumulativamente os cargos de diretor de índios.” Basicamente foi isso que ocorreu na província do Paraná em que a catequese aos indígenas Kaingang recebe atenção especial do poder público provincial. Ela passa a ser considerada estratégica e “redentora” na pacificação e disciplinamento do indígena, na liberação das terras e na formação de mão de obra. Para a nova província, a Igreja Católica representava mais que um guia espiritual, era a extensão do poder temporal, e a ela foi dada a tarefa de trazer o indígena para a “vida civilizada”, ou como afirma Carneiro da Cunha, “as missões continuam assim a servir de ponta de lança.”<sup>714</sup>

Desde o desmembramento da província do Paraná, em 1853, até 1940 o governo do Paraná publicou relatórios (o primeiro relatório foi publicado em 1854) e mensagens (no período republicano) com periodicidade anual. Interessou-nos analisar preferencialmente os relatórios e mensagens até 1916, quando o oeste catarinense era considerado território do Paraná, porém no início do século XX, os indígenas já não são mais vistos nos relatórios, apenas esporadicamente, com algumas menções aos Xokleng, que ainda representavam “perigo” ao imaginário local.

No primeiro ano de província, o conselheiro [presidente da província] Zacarias de Góes e Vasconcellos, político liberal que, entre outras coisas, defendia a redução do poder do imperador, informa aos deputados na abertura dos trabalhos legislativos, em julho de 1854, que ainda não havia missionários encarregados da catequese e civilização dos indígenas que pudessem orientar as ações do governo. Alertava que já havia solicitado do governo imperial um missionário<sup>715</sup> que “consERVE á religião e á vida social desses índios, já mansos, e chame á fé e á

---

administrativas gerais e políticas “para o governo dos índios aldeados.” CUNHA, op.cit., p. 138.

<sup>713</sup> Ibid., p. 140.

<sup>714</sup> CUNHA, op.cit., p. 140.

<sup>715</sup> Carneiro da Cunha esclarece que, desde que Pombal expulsou os Jesuítas em 1759, apenas em 1840 “os missionários são reintroduzidos no Brasil, (na década de 1840), ficando estritamente a serviço do Estado.” Op.cit., 1992, p. 133.

civilização outros, que por alli vivem em hordas errantes.”<sup>716</sup> A preocupação do conselheiro era a existência de “mais de 10 mil indígenas não aldeados”, que, para a Câmara Municipal de Guarapuava, ameaçavam a segurança da “gente civilizada” e que até aquele momento não havia nenhum aldeamento regular. Informa que os moradores do distrito de Ambrozios<sup>717</sup> estavam amedrontados com os ataques.

Naquele primeiro ano de província existia apenas um aldeamento, localizado na Freguesia de Palmas, mas, na opinião do governador, os indígenas foram vítimas de injustiças que os levou a sair de Guarapuava, e que lá estavam na miséria, sem terras suficientes e sem recursos. O aldeamento de Palmas era estratégico do ponto de vista do alargamento das fronteiras provinciais e da instalação de fazendas, e essa importância era reconhecida pelo governador: “e, entretanto os índios que a compõe, toda a vez que os selvagens das matas vizinhas espalhão o susto e o terror por entre a gente civilizada, tomão a defesa della, expondo a vida com generosidade tão mal retribuida.”<sup>718</sup> Esse argumento tinha também a função de justificar aos parlamentares os presentes dados à comitiva do cacique Virí, que esteve com o governador juntamente com 13 indígenas, pedindo ferramentas, espingardas, bois para auxiliar na construção de uma grande casa onde pudessem morar todos juntos e melhor se defender de ataques inimigos. O cacique pediu também a intervenção do presidente para a devolução de um filho seu tomado por não indígenas.

Esse aldeamento não contou com presença de missionário; eles recebiam atendimento religioso do missionário que atendia à população não indígena, fato esse que se deve à aliança estabelecida por esse grupo com o governo provincial, reforçando a perspectiva de que a catequese era mais essencial na atração e “domesticação” de grupos arredios do que propriamente na convicção de convertê-los ao cristianismo.

A vinda de missionários capuchinos,<sup>719</sup> solicitada pelo conselheiro provincial, encontrou dificuldades nas relações entre a Santa

---

<sup>716</sup> GÓES E VASCONCELLOS, op.cit., p. 61.

<sup>717</sup> Os indígenas ameaçavam os moradores de Ambrózios, distrito de São José dos Pinhais. Provavelmente seriam indígenas Xokleng, uma vez que os Kaingang localizavam-se a oeste da vila de Curitiba, e Ambrózios localizava-se a sudeste.

<sup>718</sup> GÓES E VASCONCELLOS, op.cit., p. 60.

<sup>719</sup> Em 21 de dezembro de 1843, o Império havia iniciado a importação de capuchinos italianos, os ‘barbudinhos’. Porém, até 1876 haviam desembarcado no Brasil apenas 57 capuchinos e seis franciscanos descalços. Diferentemente dos jesuítas dos séculos anteriores, os capuchinos

Sé e o Ministério da Justiça, conforme descreve o conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos. O Ministério desejava estabelecer regras para a presença de missionários nas províncias junto dos grupos indígenas “hostis”, especialmente Paraná, Espírito Santo e Minas Gerais. As regras estabelecidas pela catequese estavam direcionadas a grupos indígenas recém-contatados, o que excluía o grupo de Virí, em Palmas. Dentre as normas publicadas pelo ministro, destacam-se: o poder da religião para a civilização dos índios através da catequese; o pagamento, de obrigação do governo, não só de transporte e honorários aos missionários, mas também de quantias e objetos necessários para o desempenho na missão, o estabelecimento e a manutenção dos aldeamentos; a direção das aldeias cabendo, no início, exclusivamente ao missionário, sem intervenção da autoridade civil, até que os indígenas sejam considerados definitivamente civilizados; a exclusividade do missionário para a missão; e a obrigatoriedade de uma cadeira de língua indígena em cada província onde se estabelecer missão.<sup>720</sup>

A chegada dos missionários capuchinos em 1855 era bastante aguardada pelo presidente da província, que desejava muito colocar em funcionamento a catequese que não avançava. Ele se perguntava: “como então não faz progresso a catechese, e continuam os indígenas no estado primitivo?”<sup>721</sup> Aponta duas causas, sendo a primeira a imagem que o indígena construiu sobre a autoridade civil, que vê nela o “conquistador que o expulsou do território”. E, em segundo lugar, a inoperância da catequese desenvolvida até aquele momento.<sup>722</sup>

Tal como ocorria o debate no interior do IHGB, os presidentes de província também manifestam posições distintas quanto ao método de trazer o indígena para a “civilização”. O relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial no dia 1º de março de 1856 foi lido pelo vice-presidente em exercício, Henrique de Beaurepaire Rohan. Henrique de Beaurepaire seguiu carreira militar acompanhando o pai. Não acreditava na catequese como redentora, ao contrário, desejava a força das armas para deter o indígena. Defendia primeiro a força e

---

estavam inteiramente a serviço do governo, que os distribui segundo seus projetos. CUNHA, op.cit., 1992, p. 140-141.

<sup>720</sup> GÓES E VASCONCELLOS, op.cit., p. 46.

<sup>721</sup> Ibid., p. 63.

<sup>722</sup> Ibid., p. 64.

depois a catequese. Dizia que não bastava confiar o indígena ao missionário:

Que encarando a questão pelo lado puramente eclesiástico, entende satisfeita a sua missão, quando tem explicado, em linguagem ininteligível, a metafísica do evangelho, pregando e esses espíritos rudes, as vantagens do jejum e da castidade. Outros são os meios, a que devemos recorrer, para colher bons fructos das nossas tentativas, em favor dessas tribus, que jazem no mais lamentável estado de degradação.<sup>723</sup>

Via nesses grupos indígenas um potencial de mão de obra que, em sua opinião, um trabalho missionário mais efetivo poderia torná-los mais útil nos serviços do governo, como a abertura de estradas, além do cultivo da terra. Afirmava ainda que os indígenas precisavam de três coisas: “conquista pelos militares; catequese pelos padres; civilização pela indústria.”<sup>724</sup> Apostava na miscigenação para tornar o indígena uma “raça aproveitável”: “a presença da raça caucasiana tende certamente a extinguir todas as demais raças que se divide a espécie humana.”<sup>725</sup> Inclusive defendeu a tese de que os tupi não desapareceram, mas foram incorporados pela raça caucasiana, superior, e que todos terão de ser incorporados.

Seu relatório informava que no Paraná existiam três aldeamentos de índios mansos Jathay (Cayuá, da raça Guarani sob o mando do Barão de Antonina), Palmas e Guarapuava. Porém, conforme o que informa, os de Guarapuava já estavam todos miscigenados, alguns até falavam em seu idioma, mas muito provavelmente iriam logo desaparecer – isso era positivo em sua opinião. Dizia que as mulheres casadas com brancos eram boas donas de casa. Os índios de Palmas deveriam ser bem tratados uma vez que o cacique Virí atacou hordas selvagens e trouxe prisioneiras cinco mulheres e doze crianças, e que recebeu 100U000 rs por isso. Porém, Virí não se contentava apenas com pagamentos esporádicos; ele desejava ter salário mensal como ocorria

---

<sup>723</sup> ROHAN, op.cit., p. 49.

<sup>724</sup> Ibid., p. 50.

<sup>725</sup> Ibid., p. 51.

com o Kondá em Nonoai, que recebia do Estado do Rio Grande do Sul. Para isso, ameaçava abandonar Palmas, o que seria um prejuízo ao governo paranaense, que se viu forçado a pagar 15U000 rs mensais.<sup>726</sup>

Nesse mesmo ano de 1856, ocupou o cargo de presidente da província o sacerdote (além de jurista e professor) Vicente Pires da Mota. Apesar de ser religioso, praticamente não abordou o tema indígena em seu relatório (o referido relatório foi apresentado em setembro de 1856, na ocasião em que passou o cargo a seu vice), comentando apenas a promoção que recebeu o pároco de Palmas.<sup>727</sup>

Os desabafos dos presidentes de província sobre a ineficácia da catequese aplicada aos indígenas perpassaram praticamente toda segunda metade do século XIX. O relatório de 1865 é enfático ao observar que:

Os resultados obtidos neste ramo da administração estão longe, muito longe dos sacrifícios extraordinários de prudência, de resignação e de dinheiro empregados por todos os governos. Quantas vezes por amor da civilização dos indígenas deixaram-se immolar famílias inteiras, que, confiadas na protecção da sociedade, cultivamos os campos visinhos ás mattas infestadas de hordas selvagens!<sup>728</sup>

Consta nos relatórios a revelação de uma atmosfera de terror permanente, porém são esporádicos os relatos de ataques ocorridos, ou seja, havia um temor coletivo mais do que fatos comprovados. Mesmo assim, o presidente da província fazia questão de criar uma sensação de insegurança na população para justificar a catequese e os gastos públicos com o tema:

Nesta província, e em algumas outras do imperio, quasi annualmente registramos um assalto, que é recebido como accidente da natureza e logo esquecido, até que novas depredações despertam

---

<sup>726</sup> ROHAN, op.cit., p. 54-55.

<sup>727</sup> PIRES DA MOTTA, Vicente. **Relatório do presidente da província** do Paraná apresentado ao vice-presidente José Antonio Vaz de Carvalhares pelo presidente Vicente Pires da Motta, por ocasião de lhe entregar a administração da mesma província. Curitiba: Typ. Paranaense de C.M. Lopes, 1856. p. 7.

<sup>728</sup> FREURY, op.cit., p. 57.

apenas a compaixão para com os infelizes, assim abandonados pela civilização á barbaria.<sup>729</sup>

Consta nos relatórios da década de 1860 um caso de assalto atribuído aos indígenas na região de Laranjeiras, a oeste de Guarapuava, quando, segundo o relato, morreram 11 colonos. Há mais informações sobre “assaltos” na região fronteira com Santa Catarina, território habitado pelos Xokleng. O relatório de 1875<sup>730</sup> vem confirmar essa hipótese informando que já não havia mais correria de índios na região de Guarapuava, apenas no Rio Negro “índios coroados atacam” (por ser Rio Negro, fronteira com Santa Catarina não se tratava de coroados, mas de Xokleng).

Há uma percepção de martírio nos relatos dos presidentes da província, uma vez que a guerra justa não pode ser mais praticada e legalmente não resta alternativa, a não ser a catequese, para atrair os indígenas. Mas a catequese não responde aos propósitos desejados pelos governos provinciais. “E, quando a devastação e a morte são levadas ás habitações de nossos cidadãos, esquecemo-nos do dever rigoroso de justiça, para pregar e praticar o martyrio como meio de catechése.”<sup>731</sup>

O presidente da província Freury não poupa críticas ao Regulamento das Missões (decreto 426 de 24 de julho de 1845), dizendo que o regulamento não corresponde à demanda, inclusive citando o relatório do Ministro do Império para justificar sua crítica:

Tendo a experiência demonstrado, como por vezes se há feito ver, que o regulamento de 24 de julho de 1845 não era o mais adequado pra chamar ao grêmio da nossa sociedade o grande numero de hordas, que, errantes ainda, vagam por nossas mattas, cuida o governo em reforma-lo, de conformidade com as idéias que tive a honra de expor nos antecedentes relatórios. Entendeu porém que, antes de proceder á essa reforma, e de destruir o que está feito, convinha, para marchar

---

<sup>729</sup> FREURY, op.cit., p. 57.

<sup>730</sup> CARDOSO DE ARAUJO, Frederico José. **Relatório do presidente da província do Paraná** com que excellentissimo senhor doutor Frederico José Cardoso de Araujo Abranches abriu a 2.a sessão da 11.a legislatura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 15 de fevereiro de 1875. Curitiba: Typ. Paranaense de C.M. Lopes, 1875. p. 30.

<sup>731</sup> FREURY, op.cit., p. 57.

com prudência, proceder a alguns ensaios de outro systema, nas aldêas que de novo creasse.<sup>732</sup>

Percebe-se que havia uma crise para além da eficácia ou não da catequese, ela estava instalada no conceito das medidas propostas para resolver a questão de tornar o indígena civilizado. Um aspecto dessa crise era a incerteza das atribuições nos aldeamentos, tanto que novas diligências foram baixadas para dar conta da demanda:

Os directores tem por primeiro e mais importante dever esforçarem-se por attrahir ás colonias os indígenas, que vagarem pelas mattas visinhas, empregando para esse fim sempre meios brandos e suasórios, fazendo-lhes apreciar as vantagens da vida social, offerecendo-lhes brindes, tratando-os com a maior indulgencia e caridade, e instruindo-os nos princípios religiosos e nas primeiras letras.<sup>733</sup>

Essa regra se applicava somente aos novos aldeamentos, exatamente porque se acreditava no poder da catequese para atrair os indígenas “até que se achem em estado de conveniente emancipação”. Após a “emancipação”, dispensava-se o trabalho missionário. O presidente percebia que em todo processo “o elemento religioso só por si nada fará, sem o auxilio da força.”<sup>734</sup> Era o dilema da guerra justa ou catequese que a todo momento ressurgia diante das artimanhas dos indígenas em submeterem-se às regras impostas.

As tribus selvagens interpretam por fraqueza e abandono a caridade e resignação evangélica. A impunidade de seus crimes as acoroçoa á commetterem outros. A indolência e os hábitos da vida nomade lhes inspiram tédio ao trabalho e aversão aos aldeamentos.<sup>735</sup> (grifo nosso)

---

<sup>732</sup> FREURY, op.cit., p. 58.

<sup>733</sup> Ibid., p. 59.

<sup>734</sup> Ibid., p. 64.

<sup>735</sup> Ibid., p. 64.

O relatório do presidente José Feliciano Horta de Araujo, em 1868, também destaca a catequese como “um problema ainda não resolvido, apesar da boa vontade do governo e do enorme dispêndio dos cofres públicos.”<sup>736</sup> Enumera três condições fundamentais para tornar um indígena útil ao estado e à sociedade: “conquista, catequese e civilização.”<sup>737</sup> A conquista era o ato primeiro, que poderia ser realizada por militares ou mesmo pelas milícias de indígenas armados, o segundo ato era uma atribuição da religião e, por fim, chamá-los ao trabalho era uma atribuição dos aldeamentos. Igreja, escola e oficina eram as instituições fundamentais, na visão do presidente.

Em quanto o indígena puder evitar o contacto com o homem civilizado, fal-o-ha. E’ preciso pôr obstáculos á satisfação do instincto que o loca a continuar a ser o que é. Dahi a necessidade dos aldeamentos onde tem logar os serviços do catechista. Logo apoz cumprir chamar o indígena aos hábitos da civilização por meio do trabalho bem dirigido. Não confio só na palavra e na dedicação do religioso, principalmente do que não reconhecer a língua do selvagem.<sup>738</sup>

Reclama das avultadas despesas feitas a título de catequese e civilização dos indígenas sem obter resultados.

Em 1869 a catequese continuava sem resultados na função que desejavam os presidentes: “A catequese não tem feito professos na província”. Da mesma forma que critica a atuação do diretor-geral dos indígenas da província, o brigadeiro Francisco Ferreira da Rocha Loures, e tece elogios aos indígenas de Palmas, do cacique Virí, aliado do governo: “Estes índios são aos mais adiantados que vi na província, posto que ainda o seu estado seja o de barbaria. Expressim-se em

---

<sup>736</sup> HORTA DE ARAUJO, José Feliciano. **Relatório do presidente da província** do Paraná apresentado a Assembleia Legislativa na abertura da 1.a sessão da 8.a legislatura pelo presidente, bacharel José Feliciano Horta de Araujo, no dia 15 de fevereiro de 1868. Curitiba: Typ. de C. Martins Lopes, 1868. p. 41.

<sup>737</sup> Ibid.

<sup>738</sup> HORTA DE ARAUJO, op.cit., p. 41.

portuguez todos os maiores, o que não se dá nos outros que têm vindo a esta capital, durante a minha administração.”<sup>739</sup>

A década de 1870 se inicia sem que tenha havido mudanças na postura dos presidentes em relação à catequese. Ela continua “sem norte”. Reclama o presidente, Dr. Venancio José de Oliveira Lisboa, porque segundo ele havia somente dois missionários capuchinos encarregados de catequizar os índios que se apresentavam nos aldeamentos de São Jerônimo e São Pedro D’Alcantara para atender a todos os indígenas, sendo que a população girava em torno de três a quatro mil, mas só 800 nos aldeamentos.

As últimas manifestações contundentes a respeito da ineficácia da catequese indígena encontram-se registradas no relatório de 1876. Assim se manifestou o presidente Adolpho Lamenha Lins: “Este serviço marcha com lentidão á tarefa de vencer as tendências nômades dos selvagens, inculcar-lhes noções da vida social e hábitos de trabalho, chamando-os á fé e á civilização.”<sup>740</sup>

A crítica era relacionada menos ao aspecto administrativo da catequese que à “índole dos grupos indígenas”. “O caráter geral dos índios é o mais serio embaraço que se encontra nesta humanitária e civilizadora missão.”<sup>741</sup>

E para justificar sua postura, Adolpho Lamenha Lins transcreve em seu relatório a manifestação de um “dedicado catechista d’esta província”<sup>742</sup> [não o nomina] sobre a índole do indígena:

Os *Coroados*, como todos os outros índios, são indolentes para o trabalho e incapazes de outros esforços que não sejam os do primeiro arrojio; entretanto supportam as fadigas e soffrimentos a que os habitua sua vida grosseira e aventureira. E’ este o traço que desenha o caráter inerte ou passivo dos selvagens cuja vida é, por assim dizer, uma infância permanente em regiões tão favorecidas, onde a natureza lhes prodigaliza, quase que sem esforços de sua parte, méis

---

<sup>739</sup> FONSECA, Augusto. **Relatório do presidente da província** do Paraná apresentado pelo Presidente Augusto da Fonseca em 01 de setembro de 1869. Publicado como anexo do relatório 5 dezembro. Curitiba: Curityba: Typ. de C. Martins Lopes, 1869. p. 18.

<sup>740</sup> LAMENHA LINS, op.cit., p. 97.

<sup>741</sup> Ibid.

<sup>742</sup> Ibid.

abundantes de subsistência. Assim é que se á necessidade ou a paixão excita-os desenvolvem uma energia impetuosa, mas desde que se modificam estas causas, voltam á sua apathia habitual.

Se alguns mostram aceitar certos costumes, aproximam-se dos aldeamentos, fazem plantações, empregam-se momentaneamente em alguns trabalhos – indícios de um caracter que se abrande e inclina-se aos hábitos da vida sedentaria – não se deve suppor que estes índios troquem por ella a vida errante que amam com paixão e não tem abandonado apezar de todos os esforços.

Refractarios á constancia, demoram-se nos aldeamentos o tempo apenas de conseguir um objecto cubiçado como armas, enfeites, etc.; para alcançal-o não duvidam trabalhar e ser obedientes; satisfeita porem sua modesta ambição, ou ao menor desgosto ou desconfiança de que pretendem contrariar seus hábitos de independência, voltam a vida errante das florestas e não há meios de attrahil-os de novo.<sup>743</sup>

Conclui o presidente Lamenha Lins:

A transformação, pois, d'estes selvagens em homens civilisados, é o problema todo de ensino humano complicado com a grande differença de que se tem de applical-o não aos filhos de uma sociedade mais ou menos adiantada que lhes transmite as idéias sob cuja influencia nascem e se formam, mas a homens que vivem em um estado bárbaro fora do contacto das idéias civilisadoras, e nos quaes estão apagados os instinctos e sentimentos que elevam o homem e virificam os lados da sociabilidade.<sup>744</sup>

Esse depoimento é emblemático da incapacidade de a catequese transformar o indígena como desejam as autoridades civis e

---

<sup>743</sup> LAMENHA LINS, op.cit., p. 98.

<sup>744</sup> Ibid.

eclesiásticas. É o reconhecimento da capacidade do indígena de resistir às tentativas de mantê-lo nos aldeamentos. O indígena percebeu que pela força não conseguiria mais resistir e optou pela estratégia da aproximação por interesse. Na medida em que necessitavam de utensílios de metal ou mesmo alimentos, aproximavam-se dos aldeamentos, recorriam ao presidente da província.

Porém, os aldeamentos e a catequese cumpriram a função de manter o indígena Coroado afastado das fazendas. Mesmo não tendo transformado o indígena em cristão, a ação dos missionários, juntamente com a administração civil, conseguiu convencê-lo a aceitar o convívio com o não indígena. Os Coroados tiveram de desenvolver outras estratégias de sobrevivência e defesa do território, que foi em grande medida a negociação. Os aldeamentos cumpriam também a função de atrair em seu entorno núcleos coloniais.

Estes estabelecimentos, além dos serviços que prestam á catechese, são excellentes núcleos de colonisação nacional, que devem merecer todos os cuidados do governo, como um dos mais poderosos elementos de progresso e desenvolvimento de nossa lavoura.<sup>745</sup>

A referência às missões dos padres jesuítas na província do Paraguai, que muitos presidentes da província projetaram para a catequese em sua província, não se concretizou. “Os jesuítas deram a este respeito exemplos que devem se seguidos, além de religiosos eram elles excellentes administradores”<sup>746</sup>. Mais do que pouca dedicação dos capuchinos comparados aos jesuítas, tratava-se de povos Jê e não Tupi.<sup>747</sup> A finalidade da missão também era distinta, enfim, eram diferentes contextos.

---

<sup>745</sup> LAMENHA LINS, op. cit., p. 99.

<sup>746</sup> HORTA DE ARAUJO, op. cit., p.41.

<sup>747</sup> No Rio Grande do Sul a atribuição da catequese durante o governo provincial ficou a cargo dos Jesuítas, que também não tiveram os mesmos resultados alcançados em relação ao povo Guarani séculos anteriores, exatamente porque se tratava de outras populações, outros contextos e outros objetivos, porém esse tema não é nosso objeto de análise neste momento. MARCON, Telmo (Org.). **História e cultura Kaingang**. Passo Fundo: Gráfica ed. Universitária, 1994; NASCIMENTO, Ernilda Souza. **Há vida na história dos outros**. Chapecó: Argos, 2001.

Não era apenas a catequese que frustrara os presidentes de província, os próprios modelos de aldeamentos demonstraram incapacidade em reunir os indígenas em torno de uma administração central. O presidente Dantas Filho, em seu relatório de 1880, manifesta sua frustração dizendo que “os índios, que tem o nome de aldeados, estão longe de merecer este título, vivendo divididos em muitos grupos, onde melhor convém e apraz.”<sup>748</sup> O diretor de índios da comarca de Guarapuava, Luiz Daniel Cleve, enumera, apenas nessa região, cinco grupos de coroados com chefes e subchefes, perfazendo um total de 2.502 coroados. Continuam insistindo na catequese e aldeamento, apesar de reconhecer sua ineficácia. O presidente Dantas Filho ordena ao diretor Luiz Daniel Cleve que reúna esses indígenas numa única aldeia, ou no máximo duas, contando que deverá contar com um padre e um mestre-escola “que em breve tempo contará em seu seio 2.500 indivíduos trabalhando pela prosperidade desta esperançosa província”.<sup>749</sup>

Já com a República há pequenas menções à catequese. Nesse momento a perspectiva eclesial cede à ação temporal. Em 1902 o governador ainda mencionava a catequese: “o governo não tem se descuidado do serviço da catequese, já distribuindo instrumentos de lavoura e utensílios aos indígenas que tem vindo a capital solicitá-los.”<sup>750</sup>

### 3.3 Estado laico, desobriga e messianismo entre os Kaingang

Com a separação Igreja/Estado e posteriormente com a criação do Serviço de Proteção ao Índio - SPI, a Igreja Católica deixa de ser referência para os Kaingang. Nesse período de praticamente 80 anos – desde o fim do século XIX até a década de 1970 – o trabalho da Igreja com os Kaingang no oeste catarinense tem sido de sacramentalização.

A ausência da Igreja na TI Xapecó foi destacada no relatório da

---

<sup>748</sup> DANTAS FILHO, Manuel Pinto de Souza. **Relatório do presidente da província** do Paraná apresentado a Assembleia Legislativa no dia 16 de fevereiro de 1880 pelo presidente da província, o exmo. Sr. Dr. Manuel Pinto de Souza Dantas Filho. Curitiba: Typ. Perseverança, 1880. p. 43.

<sup>749</sup> *Ibid.*

<sup>750</sup> XAVIER DA SILVA, Francisco. **Relatório do presidente da província** do Paraná pelo presidente Francisco Xavier da Silva. Mensagem em 1º de fevereiro de 1902. Curitiba: Typ. Perseverança, 1902. p. 8.

Inspetoria do SPI em 1967. Ao relatar sobre as condições do posto, observa que os indígenas “não possuem salão de dança, igreja (...). A assistência religiosa é prestada por elementos de seitas protestantes e, esporadicamente, por religiosos católicos. O posto não tem Igreja; o culto da seita se processa no prédio da escola, fora do horário das aulas.”<sup>751</sup> Criticam a atuação ou ausência da religião católica, e destacam a presença de religião pentecostal.

*Sempre ausente a religião católica, dentro do critério de que santo de casa não faz milagres. Mais atuantes as missões protestantes, embora ministrem em ensino chocho e sem alegria. Não possuem o Pôsto capela, que possibilitasse um atendimento mais regular por parte de religiosos vizinhos.*<sup>752</sup> (grifo nosso).

Conforme mencionamos no capítulo 2, a escola da sede era coordenada pela Igreja Metodista, em convênio com o SPI.

A prática católica era considerada desobriga, porque não criava vínculos, apenas visitas esporádicas para sacramentalização. Conforme menciona o padre Adair Tedesco – que trabalha na diocese de Chapecó desde a década de 1950, período em que a administração eclesial católica no oeste ainda pertencia a Palmas/PR, prelazia de Palmas e posteriormente diocese de Chapecó –,<sup>753</sup> até o início da década de 1970

<sup>751</sup> SPI. **Documento.** Relatório de Inspeção n° 1/67. Posto Indígena Selistre de Campos. 1967. Processo Funai. n° 2221/97, Fls 100-104.

<sup>752</sup> Ibid.

<sup>753</sup> A paróquia de Palmas foi elevada à prelazia cuja circunscrição abrangia o oeste catarinense. A ligação com Palmas ocorreu até 1958, quando foi criada a diocese de Chapecó. Conforme destaca Tedesco: “A região toda do atual oeste Catarinense pertencia à jurisdição da paróquia do Senhor Bom Jesus dos Campos de Palmas, fundada ainda pelo segundo Império em meados do século XIX [1855] e entregue, em 1903, pelo primeiro bispo de Curitiba, D. José de Camargo Barros, aos cuidados dos Padres Franciscanos da Província da Imaculada Conceição de São Paulo, chegados à região em 1894. A presença da Igreja oficial era apenas uma superposição esporádica a um catolicismo popular. Essa presença oficial era do tipo itinerante, de um que outro Frei Franciscano vindo de Palmas, com sacrifícios enormes. Sabe-se que a primeira igreja do Oeste foi construída em Xanxerê, sede da Colônia Militar de Xapecó, entre setembro de 1882 a março de 1884, mas não se têm notícias de padre residente. Sabe-se também que a passagem do primeiro padre pela atual cidade de Chapecó teria acontecido na primeira década deste século; que, na terceira visita pastoral, feita por D. João Fraga, Arcebispo de Curitiba, à paróquia do Senhor Bom Jesus dos Campos de Palmas, em 1913, foi incluída também a região de Xanxerê, Irani e Limeira (hoje Joaçaba), donde o Prelado voltou de trem para Curitiba. Em 1933 (09/12) é criada a Prelazia de Palmas. E apenas em 1958

a prática da Igreja com relação aos indígenas era a desobriga, que se corporificava nas missas e nos sacramentos:

Sim se fazia, [visitas] aqui também. Mas eram visitas sem muita preocupação com a questão indígena propriamente dita. (...) a desobriga praticamente. Com boa vontade e tudo, a nossa preocupação maior era, a preocupação vocacional. Nos dois primeiros bispos [D. José Thurler, 1959-1962; D. Wilson Laus Schmidt, 1962-1968], o que eu me lembro é isso, não tínhamos trabalho com indígenas.<sup>754</sup>

Divaldina Luiz recorda dos “padres de vestidos”, montados em cavalos, que vinham de Palmas para celebrar missas, fazer batizados e crismas:

Vinha a cavalo, não sei de onde que vinha. Nossa igreja era na escola. Vinha de burrinho de Palmas. Estradinha assim. Chegavam. Eu era bem pequenininha. Eu já era batizada. Minha mãe se crismou, todo mundo se crismou. Hoje o padre vem de carro, não tem nem vestido mais.<sup>755</sup>

Foram nessas visitas de desobriga que ocorreram os batizados de diversos Kaingang, como o de Ana da Luz, filha de “Alfredo Fortes e

(14/01) é criada as Dioceses de Palmas e Chapecó, sendo nomeado o primeiro bispo de Chapecó, D. José Thurler em 21-02-1959 e instalada a diocese em 26-04-1959. A partir do início da colonização do Oeste, nos anos 20, os costumes trazidos pelos migrantes gaúchos passaram a exigir visitas mais frequentes por parte da Igreja Católica, iniciando assim aquela forma de catolicismo que nós conhecemos como fruto da Romanização, introduzida no Brasil com os Bispos Reformadores da segunda metade do século XIX e que se caracteriza mais pela sacramentalização, pela maneira clerical e romana de conduzir a religião e por Missões Populares de tempos em tempos. Essa forma de catolicismo tradicional não integrou o catolicismo popular existente. Apenas sobrepôs-se como uma exigência dos costumes do colonizador gaúcho, que era mais forte. Mas a camada subjacente do catolicismo popular caboclo não se extinguiu. Continuou viva como veio subterrâneo e resistente e pode ser detectada claramente ainda hoje nas populações assim chamadas caboclas. E é um desafio para a nossa pastoral.” TEDESCO, Adair Mário. **Diocese de Chapecó**. 25 anos de caminhada interpretação de alguns aspectos históricos dos últimos 15 anos. Monografia (Centro de Estudo da História da Igreja na América Latina). Belo Horizonte/Chapecó, novembro de 1984. passim.

<sup>754</sup> TEDESCO, Adair Mário, 75 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Chapecó/SC, jul. 2009.

<sup>755</sup> LUIS, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2010.

Julia Fortes (índios)” realizado no Passo Bormann, em 18 de janeiro de 1917, com quatro meses.<sup>756</sup>

A prática da desobriga com a população indígena não aldeada remonta o século XIX. Em 1882 foram batizados três Kaingang do Toldo Chimbanguê, a índia Maria, filha de Manoel Rodrigues Fortes e Maria Chimbanguê; José, de quatro meses, filho de Firmino e Ana Fortes; e o Joaquim, também de quatro meses, filho de Modesto Pica-Pau e Maria.<sup>757</sup> Os registros encontram-se nos Arquivo da Mitra Diocesana de Palmas/PR. Encontram-se também no mesmo arquivo registros de batismos de indígenas do Toldo Chimbanguê realizados em 1932 e 1942,<sup>758</sup> confirmando a memória de Divaldina, a prática da desobriga continuou pelo século XX.

Por outro lado, foi no final do século XIX e início do século XX que os Kaingang se relacionaram com as práticas dos monges, definidas por alguns como “catolicismo popular”, “mística do contestado”, “catolicismo caboclo”, “messianismo” em contraposição ao “catolicismo romano”.<sup>759</sup>

As práticas do catolicismo popular e do messianismo tiveram influência sobre a população indígena no oeste e meio oeste catarinense talvez maior que as décadas anteriores de catolicismo romano, embora as duas práticas fossem utilizadas concomitantemente. Sacramentos como o batismo eram realizados na “tradição do catolicismo popular”, “tradição romana” e na “tradição Kaingang”.

---

<sup>756</sup> Trata-se de Ana da Luz Fortes do Nascimento Fendô, do Toldo Chimbanguê. CIMI SUL. **Toldo Chimbanguê**: op.cit., 1984, p.44.

<sup>757</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 555.

<sup>758</sup> Ibid.

<sup>759</sup> Por Contestado, resumidamente compreendemos o conflito militar e social ocorrido entre 1912 a 1916, entre a população denominada “cabocla” que vivia na região do planalto e oeste catarinense, contra a polícia militar catarinense, paranaense e exército brasileiro, tendo como motivação a questão fundiária. O catolicismo popular praticado por monges influenciou essa população. Algumas pesquisas apontam para a existência de dois monges (VINHAS DE QUEIROZ, 1966; ÁVILA DA LUZ, 1999; CABRAL, 1979), um seria João Maria D’Agostini e o outro João Maria de Jesus. O primeiro teria nascido em Piemonte/Itália, em 1801 e morreu em Sorocaba/SP em 1870 (VINHAS DE QUEIROZ, 1966); já o segundo – Anastás Marcaf – entrou no Brasil via Argentina quando sofreu um naufrágio. Monarquista e defensor da Revolução Federalista percorreu do oeste ao planalto catarinense no final do século XIX quando teve contato com Frei Rogério (THOMÉ, 1983), e teria morrido na primeira batalha da guerra do Contestado em 1912, no atual Irani/Santa Catarina. Algumas obras sobre o tema se destacam: Gilberto TOMAZI, 2010; Paulo PINHEIRO MACHADO, 2004; Eli BENICÁ, 1994; VINHAS DE QUEIROZ, 1966; ÁVILA DA LUZ, 1999; Osvaldo Rodrigues CABRAL, 1979.

Divaldina Luiz relata a prática do batismo feita no costume Kaingang e na fonte de João Maria:

Quando a criança que nasce, os velhos diziam “não deixa de passar três dias”. Depois de três dias a gente batizava, no costume do Kaingang. Primeiro punha remédio na sola do pé. (Nós levemos o neto da Metilda no mato, coloquemos remédio. Ele caminhou com 10 meses). Daí ponha o nome Kaingang e aí batiza com erva do mato. Aquele da comadre Conceição batizava na água corrente. Água de São João Maria. 15 de setembro era o batizado na água de São João Maria.<sup>760</sup>

O monge João Maria é referência expressiva no universo religioso Kaingang. São atribuídos a ele poderes milagrosos: “aí fomo batizá, aí tava seco de água, seco! Eu disse meu Deus será possível! Aí conversei com ele, com São João Maria, como é que secaram? Às 8hs00 da noite eu fui lá oiá, mas água viu! tava escorrendo. Daí nós fizemos o batizado lá.”<sup>761</sup> Os monges do Contestado foram os responsáveis por introduzir entre os Kaingang as crenças e práticas do catolicismo popular. Segundo Oliveira<sup>762</sup> o catolicismo popular é uma “auto-produção do grupo camponês (...) por se contrapor àquelas dos especialistas que procuraram ter o monopólio dos sacramentos e dos ensinamentos, (...) é uma reinvenção do código oficial”. Brandão observa que o catolicismo popular situa-se “do lado de fora da vida cotidiana da Igreja, mesmo quando se considera submisso a ela, o agente popular esquece a história de uma instituição de que na verdade, não participa, ou participa pelas beiras, e reinventa a história da religião comunitária.”<sup>763</sup>

O catolicismo popular aproximou os indígenas e caboclos, mesclou crenças e práticas de curas, usos de ervas e plantas para curas e benzimentos, valorizou práticas comunitárias como a mesada dos inocentes, diferente daquela praticada pela eclesiologia romana.

---

<sup>760</sup> LUIS, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2010.

<sup>761</sup> *Ibid.*

<sup>762</sup> OLIVEIRA, Pedro R. de. **Religião e dominação de classe**: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 144.

<sup>763</sup> BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 204.

Tomazi observa que, no catolicismo popular praticado pelos caboclos do Contestado, instituiu-se:

Penitências, como carregar grandes pedras na cabeça durante as procissões, nas “formas”, ou medicinais, como as benzeduras e os chás. O uso do fogo, água, cruzes, imagens de santos, fitas, eram os símbolos sagrados mais usados durante as “formas” e em outros momentos celebrativos. E eram os mais comuns. Havia também outros tipos de rezas como a do rosário e a ladainha dos santos.<sup>764</sup>

Além dessas práticas, há consenso entre os pesquisadores da religiosidade popular na região do Contestado de que as práticas como a “mesada dos inocentes” e o “batismo feito em casa”, eram práticas comuns a caboclos e indígenas. Outros elementos incorporados pelos caboclos, como a cruz de cedro, são apropriações de expressões e elementos sagrados indígenas, dialogando com a tradição romana. A cruz de cedro representa o elemento comum entre tradições indígenas e do catolicismo caboclo, uma vez que essa planta é considerada sagrada pelos povos Kaingang e Guarani. O cedro, juntamente com o pinheiro, é usado também pelos Kaingang para confecção da gamela/cocho, local onde é preparada a bebida no ritual do *Kiki*. A cruz de cedro é colocada junto aos enterramentos. No Toldo Chimbangue a cruz de cedro plantada próxima da sepultura do velho Chimbangue foi um dos elementos que referendaram o direito indígena sobre as terras, conforme veremos no capítulo 5, quando camponeses destruíram esse referencial na tentativa de demonstrar que não se tratava de Terra Indígena. É também com essa planta que na região oeste e planalto catarinense se confecciona a cruz, símbolo cristão nas celebrações de tradição do catolicismo popular. Se ela gerar brotos, isso é sinal de vida e esperança.

Na Terra Indígena Xapecó, os Kaingang realizam rituais religiosos na fonte da “água santa” de São João Maria – inclusive há uma aldeia com esse nome. É comum o batismo na tradição católica, em casa e na fonte de João Maria. Além do batismo, a água da fonte de João Maria é considerada benta/santa, permitindo seu uso para curas e purificações. Elli Benincá informa que “a pregação dos monges

---

<sup>764</sup> TOMAZI, op.cit., p. 66.

acentuava o batismo nas fontes de João Maria, a devoção aos Santos e a Nossa Senhora.”<sup>765</sup> Observa ainda que “a influência mais forte, certamente, veio da convivência dos Kaingang com os caboclos da região do Contestado no início da república”. Teschauer relata que o padre Parés, ao atuar com os Kaingang em Nonoai/RS em meados do século XIX, afirmava que havia empatia entre os Kaingang e os caboclos, e que os casamentos entre ambos eram frequentes.<sup>766</sup> “Ao longo do período do Contestado, e mesmo depois, os monges e caboclos repassaram aos índios a “teologia da resignação”, assim denominada por se caracterizar como uma doutrina de resistência ao sofrimento.”<sup>767</sup>

### **3.4 Construção de novas abordagens em relação às religiões indígenas**

#### **3.4.1 Contribuições do Concílio Vaticano II**

A atuação pastoral da Igreja diocesana de Chapecó nas décadas de 1970 e 1980 foi influenciada pelas deliberações do Concílio Vaticano II - CVII, convocado pelo Papa João XXIII através da bula papal *Humanae Salutis no dia 25* de dezembro de 1961, conforme observa padre Tedesco.<sup>768</sup>

O Vaticano II era a modernização da Igreja, muitos cursos de atualização dos presbíteros e de todas as lideranças. Estava recém-criada a CNBB Sul IV, muitos cursos foram importantíssimos porque era a primeira vez que os padres receberam uma atualização, uma “recauchutagem”. E ele [Dom José Gomes] desenvolveu bastante isso. O que ele fez até 1975 foi a renovação da catequese, a catequese não mais tradicional, não ficou mais sendo aquela

<sup>765</sup> BENINCÁ, Elli. O religioso no mundo dos Kaingang. In: MARCON, op.cit., 1994, p. 221.

<sup>766</sup> TESCHAUER, C. Porambúda Riograndense. Apud BENINCÁ, op. cit., p. 220.

<sup>767</sup> BENINCÁ, op. cit., p. 221.

<sup>768</sup> Adayr Mário Tedesco é padre secular e está na região desde antes da criação da diocese em 1958, quando Chapecó pertencia à prelazia de Palmas/PR e posteriormente à diocese de Lajes/SC, e por esta particularidade é o padre mais velho na diocese. Tedesco publicou diversos estudos sobre a presença e ação da Igreja Católica no oeste catarinense, além de outros aspectos ligados à história regional.

catequese tradicional de perguntas e respostas, mas ele começou a atualizar a catequese de acordo com o Concílio Vaticano II. Ele mesmo com as irmãs ia dar cursos em toda a diocese. A grande preocupação dele no começo foi a catequese, o pessoal da catequese. Nesse tempo foi acontecendo com Egon e Lothário essa outra experiência, da opressão que estavam sofrendo os índios e os agricultores. Então de 1975 pra frente ele começa os grupos de reflexão.<sup>769</sup>

No documento *Ad Gentes*, resultante do Concílio Vaticano II, que aborda a atividade missionária, há críticas sobre a ausência das populações locais (também indígenas, no caso brasileiro) nas fileiras do clero católico e até mesmo como religiosos leigos. “A Igreja, efetivamente, lança raízes mais vigorosas em cada agrupamento humano, quando as várias comunidades de fiéis tiram dentre os seus membros os próprios ministros da salvação na ordem dos Bispos, dos presbíteros e dos diáconos.”<sup>770</sup> Esse é um critério, segundo o Concílio, de averiguação da “conversão perfeita”; na interpretação de *Ad Gentes*, de verificação de sucesso ou de falha na missão/conversão. Nesse caso a preocupação do Concílio não era estabelecer diálogo com as populações locais; ao contrário, era ordenar sacerdotes entre a população local para auxiliar na conversão da população e difusão do catolicismo romano.

Os setores da Igreja que desejavam estabelecer diálogo com as populações locais deram outra interpretação ao documento, como aponta Paulo Suess<sup>771</sup>: para o Concílio Vaticano II, “diálogo” é a palavra chave. Se por um lado foram mudanças tímidas diante do que almejava a sociedade, por outro, foram expressivas para a tradição da Igreja, resistente a mudanças. Porém, há concordância entre os autores citados sobre as mudanças gestadas naquele momento. Libânio<sup>772</sup> fala em ruptura, embora reconheça que não foi uma “exclusividade radical”, mas

<sup>769</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>770</sup> AD GENTES. **Sobre a atividade missionária da Igreja.** Documento do Concílio Vaticano II. 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html)>. Acesso em: 6 out. 2009.

<sup>771</sup> SUESS, Paulo. **A causa indígena na caminhada e na proposta do Cimi: 1972-1988.** Petrópolis: Vozes, 1989. p. 11.

<sup>772</sup> LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão.** São Paulo: Loyola, 2005. p. 13.

afirma que também não foi continuidade. Para esse teólogo o Concílio vaticano II trouxe mais fortemente à consciência do fiel a dialética entre mistério e história:

O Concílio Vaticano II significou real ruptura em relação à modernidade predominante na Igreja Católica até o final do pontificado de Pio XII. Essa ruptura caracterizou-se pela passagem de uma visão pré-moderna do mundo para uma visão moderna. E o Concílio foi esse divisor de águas, ao confeccionar os textos e ao dirigir-se precipuamente ao sujeito social moderno.<sup>773</sup>

“Renovação” é o termo empregado por Mascarenhas Roxo para definir o Concílio. Esse teólogo não concorda com visões “simplistas” de que o concílio modificou a teologia anterior ou então que o concílio não modificou o que a Igreja ensinava. Em suas palavras:

(...) não modificou o que a Igreja ensinava, quando se entende a Escritura, a Tradição divina, o magistério autêntico, e mesmo as elaborações comuns e amplas da escolástica. E modificou a teologia anterior (...) modificou, por exemplo, o conceito de duas fontes de revelação, de inspiração mecânica ou ditada, do magistério regra única da fé, da revelação apenas doutrina.<sup>774</sup>

Conclui dizendo que será fácil entender a renovação do concílio fazendo-se um balanço de suas características fundamentais. De todo modo, a mudança de postura da diocese de Chapecó na relação com o indígena era justificada pela leitura dos documentos do Concílio Vaticano II.

A partir do Concílio Vaticano II foi organizada a II Conferência do Episcopado Latino-Americano, na cidade de *Medellín*, Colômbia, em 1968 com o tema “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II.”<sup>775</sup> A Conferência foi a forma encontrada

---

<sup>773</sup> LIBÂNIO, op.cit., p. 13.

<sup>774</sup> MASCARENHAS ROXO, op.cit., p.16-17.

<sup>775</sup> CELAM. **A igreja na Atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 23.

pela Igreja Latino-Americana para recepcionar e introduzir em suas práticas o pensamento e a proposta do Concílio.

### 3.4.2 Aportes de Medellín à Igreja Latino-Americana

É consenso entre teólogos e historiadores da Igreja<sup>776</sup> que as principais mudanças ocorridas no interior da Igreja Católica na América Latina, na segunda metade do século XX, foram provocadas pela Assembleia da Conferência Episcopal Latino-Americana – CELAM, em 1968. Segundo Dussel havia imaturidade nas reflexões teológicas na Igreja da América Latina e pela primeira vez foi introduzida a ideia de uma Igreja Latino-Americana:

O Concílio Vaticano II deve inscrever-se dentro do processo cultural da Europa central e da coexistência pacífica, da hegemonia dos Estados Unidos (...). Nele, a participação dos latino-americanos pode ser considerada, teologicamente, nula. Era explicável, dado o grau de imaturidade da reflexão teológica no nosso continente desde o início do século.<sup>777</sup>

É consenso também de nossas fontes a permanência da concentração, hierarquização e uniformização da Igreja pós-Medellín, mas é possível perceber olhares para o cotidiano americano diferentes daquilo que até então existia:

A exigência de expor a teologia para participantes de todos os países latino-americanos (...) permitiu aos teólogos não “repetir” simplesmente o aprendido na Europa, mas ampliar seu discurso à realidade latino-americana e tomar consciência da problemática angustiante da pobreza e injustiça que sofria o continente.<sup>778</sup>

---

<sup>776</sup> Indicamos os principais expoentes com os quais construímos nossas arguições: Henrique Dussel, 1981; Paulo Suess, 1989; Gustavo Gutierrez, 1981; José Oscar Beozzo, 1981; Eduardo Hoornaert, 1981.

<sup>777</sup> DUSSEL, Enrique. Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492-1980). In: BEOZZO, José Oscar et al. **História da Teologia na América latina**. São Paulo: Paulinas, 1981. p.179.

<sup>778</sup> DUSSEL, op.cit., p. 180.

Para o teólogo indigenista Paulo Suess<sup>779</sup>, três elementos marcaram a identidade da Igreja Latino-Americana no contexto de Medellín: a opção preferencial pelos pobres, a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base. Segundo esse teólogo, se para o Vaticano II a palavra-chave foi “diálogo”, para a Conferência do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, foi “Libertação”.<sup>780</sup> É nesse contexto que é gestada a Teologia da Libertação.<sup>781</sup>

É a partir desta realidade que se produz no nível das ciências humanas, a partir de 1964 aproximadamente, uma ruptura epistemológica: a sócio-econômica do desenvolvimento se transforma em teoria da libertação por meio de um diagnóstico que propõe a “teoria da dependência”.<sup>782</sup>

O documento de Medellín sobre a Paz<sup>783</sup> critica a realidade latino-americana e o papel que caberia à Igreja de exercer para

---

<sup>779</sup> SUESS, op.cit., 1989. passim.

<sup>780</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>781</sup> A Teologia da Libertação nasceu num contexto de Medellín, embora em terreno ecumênico. Para o teólogo Afonso Murad (apud BIASI, Renato Estevão. **A caminhada eclesial pós-conciliar junto ao povo Kaingang**. 2010. 163 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática da Missão) – Instituto de Teologia do Estado de São Paulo, Pontifício Ateneu Santo Anselmo, São Paulo, 2010, esse pensamento “nasceu simultaneamente em espaços católicos e protestantes históricos”. Uma das primeiras obras que abordam esse tema é do teólogo presbiteriano Rubem Alves, em 1969. Por parte dos católicos ela começa a se tornar expressiva com a publicação do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, intitulada Teologia da Libertação, em 1971. Para Afonso Murad (apud BIASI, 2010), ela se propôs a rever a teologia tradicional introduzindo “os pobres e a pobreza como uma realidade coletiva, estrutural (...) causas sociais, políticas, econômicas e culturais” e conclamava os cristãos a não só “prestar assistência aos pobres”, mas a “lutar pela construção de uma sociedade justa e solidária”. Para esse teólogo, a pobreza “não é querida por Deus. Trata-se de um pecado social a ser superado”. A libertação, assim, torna-se a “manifestação da graça salvadora de Deus, na história”. Para essa tarefa, “todos são convocados, especialmente os próprios pobres, que se tornam sujeitos de sua libertação”. As Comunidades Eclesiais de Base – CEBs e as Pastorais Sociais são as expressões mais concretas da multiplicação dos sentidos da Teologia da Libertação entre os cristãos leigos.

<sup>782</sup> DUSSEL, op. cit., p. 181.

<sup>783</sup> Segundo Paulo Suess, a equipe que participou da elaboração do “Documento sobre a Paz”, era composta por Helder Câmara, Lucas Moreira Neves e Gustavo Gutiérrez. SUESS, Paulo. Por uma ‘Terra sem Mal’- Mito Guarani e projeto de sororidade. **Encontros Teológicos**: Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina, Florianópolis, n. 31, 2001. p. 85.

contribuir com a conquista da paz, partindo de uma concepção de que a “situação de injustiças constitui ameaças positivas contra a paz em nossos países.”<sup>784</sup> O documento divide-se em três partes: Primeiro faz uma análise da “situação latino-americana e a paz”<sup>785</sup> em que apresenta as “tensões entre classes e colonialismo interno”<sup>786</sup> dando destaque para os aspectos econômicos, para as “desigualdades excessivas entre as classes sociais”<sup>787</sup>. Nesse primeiro item percebe-se que a concepção de paz, para Medellín, está associada às injustiças sociais, às desigualdades econômicas, “a realidade descrita constitui uma negação da paz, entendida na tradição cristã”,<sup>788</sup> ou seja, a paz como “obra da justiça”.<sup>789</sup> Num segundo momento, enfoca os aspectos relacionados ao exercício do poder, o “poder exercido injustamente por certos setores dominantes”<sup>790</sup> as tensões entre os países da América Latina, especialmente o “armamentismo”.<sup>791</sup>

O documento ainda menciona a resistência armada também como forma de violência,<sup>792</sup> ou seja, condenam a proposta cubana de pegar em armas. Para Paulo Suess<sup>793</sup> “enquanto os movimentos de 1968 procuravam inventar novas normas de conduta para um projeto indefinido, a Igreja recorre aos seus fundamentos normativos, o Evangelho, nem sempre corretamente refletido em sua prática institucional.” No discurso que antecedeu a abertura da Conferência de Medellín, Paulo VI falou para mais de 200 mil pessoas, camponeses na sua grande maioria, e pediu para não confiarem “na violência nem na revolução.”<sup>794</sup>

Se a via revolucionária e a luta armada eram condenadas pela Conferência, os bispos propõem, como método para superar as desigualdades e criar esses “homens novos”, “uma ação dinâmica de

---

<sup>784</sup> DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Paz. In: CELAM. **A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio**. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 56.

<sup>785</sup> Ibid.

<sup>786</sup> Ibid.

<sup>787</sup> Ibid.

<sup>788</sup> Ibid., p. 57.

<sup>789</sup> Ibid.

<sup>790</sup> Ibid.

<sup>791</sup> Ibid., p. 59.

<sup>792</sup> Ibid., p. 61.

<sup>793</sup> Ibid., p. 89.

<sup>794</sup> SUESS, op.cit., p. 84.

conscientização e organização dos setores populares”.<sup>795</sup> Essa tarefa como uma ação ecumênica. Ao mesmo tempo em que Paulo VI condena a luta armada, o documento “Paz” a reconhece como legítima diante de governos ditatoriais e no âmbito da defesa do bem comum, afirmando que a “insurreição revolucionária”<sup>796</sup> é legítima, especialmente no caso de “tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa e prejudicasse o bem comum do país”.<sup>797</sup>

Medellín, representado por um episcopado heterogêneo com posições antagônicas, transforma-se num espaço de disputas por mudanças na Igreja Latino-Americana. O fato de ser convocado por Roma e por contar com a presença do Sumo Pontífice, converte-se em um mediador autorizado.<sup>798</sup> Os documentos de Medellín apontam para uma diferente linguagem da Igreja. Termos até então comumente usados nos espaços não eclesiais são incorporados e adaptados pelos conferencistas: sugerem uma aproximação com os “setores oprimidos”,<sup>799</sup> falam das “classes populares”.<sup>800</sup> Não utilizam os termos classes sociais ou classe operária, linguagem própria de movimentos com inspiração marxista, mas se referem a “setor camponês e operário”.<sup>801</sup> Não falam em “trabalhadores, uni-vos”, mas defendem que os pobres devem “ajudar-se a si mesmos”<sup>802</sup> e reconhecem a “autonomia legítima que têm as tarefas temporais”.<sup>803</sup> A leitura dos documentos nos permite crer que parte dos conferencistas de Medellín desejava mudanças sociais na América Latina, e os “pobres” eram os eleitos e os destinatários preferenciais desta transformação, demonstrando tendências de inversão da relação da Igreja Católica, de uma Igreja relacionada com o poder para uma Igreja povo. Os pobres como “agentes” e “protagonistas” da transformação irão, na prática, ser substituídos por “pacientes” e “destinatários” da ação da Igreja: “Esses ‘pobres’ de Medellín ‘ainda não têm um rosto latino-americano. Os textos poderiam da mesma maneira falar dos pobres da Ásia e dos da

---

<sup>795</sup> Ibid., p. 63.

<sup>796</sup> SUESS, op.cit., p. 66.

<sup>797</sup> Ibid.

<sup>798</sup> Ibid.

<sup>799</sup> Ibid., p. 57.

<sup>800</sup> DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Justiça. In: CELAM, op.cit., p. 47.

<sup>801</sup> Ibid., p. 50.

<sup>802</sup> DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Pobreza da Igreja. In: CELAM, op.cit., p. 148.

<sup>803</sup> Ibid., p. 149.

África, pouco dizem as *Conclusões* sobre o extermínio dos povos indígenas”, critica o teólogo Paulo Suess.<sup>804</sup>

Os indígenas, em Medellín, não aparecem nem como protagonistas nem como destinatários da ação da Igreja, mas estão mesclados, confundidos e quantificados nessa massa de pobres onde a evangelização não “prosperou”, porque continuam “gentios”, “pagãos”. Medellín retoma a referência do Vaticano II segundo a qual os indígenas não alcançaram a “conversão perfeita”.<sup>805</sup> São lembrados como “grupos étnicos semipaganizados”,<sup>806</sup> “marginalizados da cultura, os analfabetos, e especialmente os analfabetos indígenas privados por vezes até do benefício (sic) elementar da comunicação por meio de uma língua comum”,<sup>807</sup> ou seja, o idioma da sociedade dominante. Os indígenas “devem ser libertados de seus preconceitos e superstições (...) fanatismos, tendência fatalista (...) desconfiança e passividade”.<sup>808</sup> No aspecto religioso ainda eram consideradas apenas “crenças” as suas religiões, e na educação escolar já principiavam algumas propostas de respeito a valores culturais, de acordo com as quais eles não deveriam ser incorporados. Para Medellín os indígenas deveriam ser “capacitados para que eles mesmos, como atores de seu próprio progresso, desenvolvam, de maneira criativa e original (...). Deve-se respeitar os valores próprios de sua cultura, sem excluir o diálogo criador com outras culturas.”<sup>809</sup>

### 3.4.3 A Igreja no Brasil e as populações indígenas pós-Medellín

No final da década de 1960, não havia no Brasil uma pastoral indigenista de conjunto<sup>810</sup> que orientasse o trabalho da Igreja Católica

<sup>804</sup> SUESS, op. cit., p. 87.

<sup>805</sup> DOCUMENTO AD GENTES. **Sobre a atividade missionária da Igreja.** Documento do Concílio Vaticano II. 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html)>. Acesso em: 6 out. 2009.

<sup>806</sup> DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Pastoral Popular. In: CELAM, op. cit., p. 89.

<sup>807</sup> DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Educação. In: CELAM, op. cit., p. 72.

<sup>808</sup> Ibid.

<sup>809</sup> Ibid., p. 73.

<sup>810</sup> A Pastoral de Conjunto foi tema de Medellín e resultou num documento homônimo da Conferência. A crítica consistia “na estrutura tradicional das paróquias”, na estrutura burocrática das cúrias diocesanas, “atitude particularista de pessoas e instituições”. A conferência propunha “planificação pastoral”, ou seja, a articulação e o diálogo entre os

com as populações indígenas. Os poucos trabalhos que existiam estavam sob a orientação de dioceses, prelazias ou entregues às congregações e ordens religiosas que os desenvolviam isoladamente. A prática das congregações por meio de suas missões orientadas para os indígenas estava voltada para a cristianização dos indígenas pela catequese e educação escolar buscando sua crescente “integração” ao modo de vida não indígena. A partir de 1964, houve uma reaproximação entre regime militar e missões religiosas de modo que as missões assumiram funções do Estado, como o atendimento à educação escolar indígena. O depoimento de Álvaro Sampaio, do povo Tukano, durante o IV Tribunal Russell, que ocorreu em Rotterdam, Holanda, em 1980, demonstra, por um lado, a maneira repressora com que a Missão Salesiana no Alto Rio Negro/AM tratava os indígenas e, por outro lado, o tipo de educação escolar implantado, que tinha como meta a transformação do indígena em não indígena, através da proibição ao acesso aos conhecimentos próprios e da imposição de outros conhecimentos e valores.

As moças do colégio salesiano são as mais marginalizadas, pois muitas delas tomam cachaça e ficam dando escândalo à própria congregação educadora. Outras moças são mandadas, para a tristeza dos pais ou parentes, como empregadas domésticas na casa dos militares da FAB [força área brasileira] que as freiras mandam só pra agradar os militares pelos serviços que eles prestam a região (...) conversei com o Padre Norberto...ele me disse que nossos antepassados viveram **em estado de orgia**. Por que voltar a essa vida?(...) Os nossos jovens sabem como viveram os gregos e fenícios; pelo contrário, os nossos jovens não sabem como viveram nossos antepassados; tem vergonha de aprender ou medo de serem informados por pessoas que são contra nossa cultura porque eles não sabem que os nossos antepassados só se sentiam seguros quando eles possuíam a cultura de seus pais. Nossos

---

diversos órgãos da igreja, a sintonia com o “processo de desenvolvimento da América Latina”; os “estudos de realidades”; a “reflexão teológica sobre realidades”; e a “elaboração de planos de pastoral”, entre outros. DOCUMENTO DE MEDELLÍN. Pastoral de Conjunto. In: CELAM, op. cit., passim.

juvencs têm vergonha ou medo de conhecerem a cultura porque eles pensam que voltarão à vida primitiva segundo a pregação de alguns padres e freiras.<sup>811</sup>

Nas primeiras décadas do século XX, os Padres Jesuítas criaram sua missão na Prelazia de Diamantino/MT e, um pouco mais tarde, montaram o Centro Educacional do Utiariti. O objetivo se assemelhava aos da maioria das ordens religiosas que criavam suas missões indígenas, ou seja, “civilizar”, “catequizar” os indígenas e tirar-lhes o rótulo de “selvagens”. No contexto do Vaticano II, imbuídos de novas leituras da realidade, alguns estudantes jesuítas foram ao Utiariti, em 1963, fazer seu estágio de magistério, e entre eles estavam Egydio Schwade e Thomaz Lisboa, ambos do Sul do Brasil. Schwade relata:

Eu e Thomaz [Thomaz de Aquino Lisboa, colega de seminário de Egydio] começamos a questionar a forma da missão tradicional e propusemos acabar com as missões. Argumentamos que o trabalho da Igreja com a questão indígena deveria não ser localizado, mas ter uma visão a nível nacional e internacional. Esta proposta não foi aceita pela Missão.<sup>812</sup>

Como a congregação não aceitou a proposta, decidiram [Egydio e Thomaz] percorrer as aldeias indígenas no Sul do Brasil durante a “Semana Santa” de 1967. Lembra Egydio que eles tinham informações da existência de comunidade indígena somente em Nonoai e, para surpresa de ambos, ficaram sabendo que no Rio Grande do Sul havia mais aldeias indígenas. Recorda que visitaram as reservas de Nonoai, Votouro e Cacique Doble, e quando retornaram a Porto Alegre, publicaram diversos artigos no Jornal Correio do Povo destacando a situação de “miserabilidade que viviam esses indígenas, denunciando a exploração que o Serviço de Proteção ao Índio praticava nas

---

<sup>811</sup> SAMPAIO, Álvaro. Depoimento ao tribunal Russell. **Jornal Porantim**. Brasília: n° 25. 1980. p. 27.

<sup>812</sup> SCHWADE, Egídio. Depoimento por ocasião da XVII Assembléia do Cimi Regional Sul. In: CIMI SUL. **Relatório da XVII Assembléia regional**. Chapecó/SC, 1993.

comunidades indígenas. Essas denúncias provocaram a abertura de uma Comissão Parlamentar de Inquérito na Assembleia Legislativa.”<sup>813</sup>

A pedido do bispo Dom Ivo Lorscheiter, Egydio e Thomaz tentaram organizar o Primeiro Encontro de Pastoral Indigenista no Rio Grande do Sul, no ano de 1968, mas os superiores jesuítas não permitiram.<sup>814</sup> Egydio e Thomaz também não conseguiram organizar a equipe de leigos como desejavam. Dessa forma, decidem percorrer as áreas indígenas para conhecer a realidade. No ano de 1969, Egydio esteve na diocese de Chapecó, visitando a área indígena Xaçepó e em seguida fez visita ao Seminário Franciscano em Rio Negro/SC, onde organizou um encontro sobre a temática indígena. Deste encontro surgiu a Operação Anchieta – Opan, que, além de ter seminaristas religiosos, contava com seminaristas seculares, como Egon e Lothário<sup>815</sup>, os quais se deslocaram em seguida para conhecer a comunidade Kaingang de Xaçepó, em Xanxerê. Segundo Egydio, os seminaristas seculares não tinham “compromissos rígidos” com as “missões” e assim puderam pensar “em ações mais abertas”.

A Opan se destacou na formação de jovens para o trabalho voltado às populações indígenas. Com a criação do Conselho Indigenista Missionário - Cimi em 1972, alguns membros da Opan passaram a integrar a nova entidade. As duas entidades, uma ligada aos jesuítas e outra à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, conforme veremos adiante, seguiram juntas por alguns anos<sup>816</sup>.

---

<sup>813</sup> SCHWADE, op.cit., 1993.

<sup>814</sup> Ibid.

<sup>815</sup> Egon Heck e Lothário Thiel eram seminaristas da diocese de Chapecó e, posteriormente, após a ordenação, organizaram a Pastoral Indigenista na diocese ligada ao Cimi.

<sup>816</sup> Atualmente a Opan atua como instituição da sociedade civil, desligada de qualquer credo religioso. Alterou o próprio nome, passando a chamar-se Operação Amazônia Nativa, com sede em Cuiabá/MT. Em seu site, não menciona a vinculação histórica com os jesuítas e com a Igreja Católica: “A Operação Amazônia Nativa é uma organização da sociedade civil do direito privado, sem fins lucrativos, sediada na cidade de Cuiabá, Estado de Mato Grosso, Brasil. Fundada em 1969, desenvolve desde então Projetos de Trabalho junto aos povos indígenas nas regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil [...] Sua história está caracterizada por um itinerário muito singular, vivido passo a passo num trajeto que percorre desde o contexto da ditadura militar, passando pelos processos de redemocratização do país, e na atualidade mantém muitas das parcerias construídas e firmadas nesse percurso. Foi testemunha da emergência de inúmeras organizações e movimentos sociais que proliferaram na década de 80 e pós-ECO 92.” Disponível em: <<http://www.amazonianativa.org.br/opan-historico.php>>. Acesso em: 23 out. 2011.

Posteriormente o Cimi permaneceu ligado à CNBB, e a Opan transformou-se em uma organização não eclesial.

Até meados da década de 1960, a CNBB manifestava pouco interesse pelos indígenas, tampouco pelas missões que atendiam comunidades no interior do Brasil, especialmente nas regiões Centro-Oeste e Norte. O antropólogo e padre Vicente César, que trabalhava na assessoria da CNBB, descreve a situação em que se encontrava a relação entre a Conferência dos Bispos e os indígenas no Brasil:

Até 1967 avultavam meia dúzia de problemas, resumíveis nas preocupações subseqüentes: isolamento dos missionários, atenção prioritária dos prelados pela população não-índia, nas prelações real divisão de atribuições entre o bispo e o superior religioso, dependência financeira de fora, desatualização dos missionários com relação a pastoral indígena, escassos conhecimentos de antropologia, lingüística e ciências afins, pouco conhecimento do problema indígena por parte dos católicos em geral etc.<sup>817</sup>

Na opinião de Vicente César, não havia na CNBB qualquer referência ao aspecto da realidade indígena. Na tentativa de melhor qualificar a ação missionária aos indígenas, o Secretariado Nacional da Atividade Missionária – SNAM organizou um encontro de Pastoral da Desobriga, no ano de 1967, no qual os missionários indigenistas se mostraram descontentes pelo descaso com a pastoral. Para responder aos anseios dos missionários que participaram do encontro, o SNAM organizou o I Encontro de Estudos entre Missionários e Antropólogos, no Colégio de Santo Américo, no bairro do Morumbi, em São Paulo, em fevereiro de 1968. Dois aspectos merecem destaque nos resultados desse encontro: um primeiro diz respeito à postura do missionário indigenista diante do indígena, de aproximar-se e dialogar com o indígena, “tornar-se um membro da própria tribo”; “inculturar-se”; “conhecer, respeitar e prestigiar a cultura de cada grupo indígena”; o segundo diz respeito à aproximação e ao diálogo com o governo ditatorial, e à possibilidade de

---

<sup>817</sup> CÉSAR Vicente SJ, Pe. José. Os índios e a Missão – (VIII). A igreja Católica: Primeiros passos até 1971. *Boletim de Antropologia*, Belo Horizonte, n. 135/136, mar./abr. 1981, p.156.

o SNAM colocar-se à disposição para parcerias com o novo organismo oficial recentemente criado, a Funai.<sup>818</sup>

Dom Tomás Balduino, à época bispo da diocese de Goiás Velho/GO, na função de delegado do SNAM, ficou encarregado de escrever a carta ao governo indicando um dos membros do SNAM para integrar o Conselho Diretor da Funai e pôr a Igreja à disposição para apoio no trabalho com a temática indígena (figura 33).

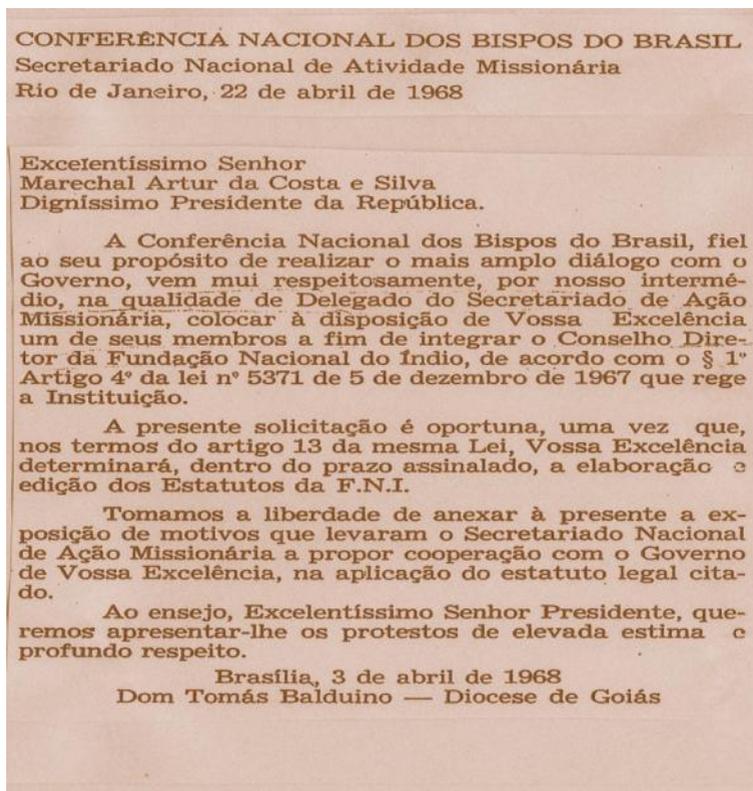


Figura 33. Carta de Dom Tomás Balduino ao presidente da República Marechal Arthur da Costa e Silva, indicando um membro da CNBB para integrar o Conselho Diretor da Funai.

Fonte: CÉSAR, J. V. Os Índios e as Missões – (VI). **Atualização**, Belo Horizonte, nº 135, 136, p.154-164, Março/abril de 1981. p. 158.

<sup>818</sup> CÉSAR Vicente, op. cit., p. 156.

A SNAM elenca cinco motivos que a levaram a indicar um de seus membros a integrar o Conselho Diretor da Fundação Nacional do Índio:<sup>819</sup> o primeiro motivo enaltece a decisão do governo de criar um “organismo que apresenta as reais condições técnicas de funcionamento de uma política indigenista eficaz, e de suscitar a colaboração espontânea de entidades interessadas no estudo do índio...”<sup>820</sup>; já o segundo motivo enaltece o trabalho das missões religiosas com os indígenas na história do Brasil – destaca seu “pioneirismo” e a importância de valores cristãos serem oferecidos aos índios; o terceiro motivo afirma que as missões estão atualizadas e prontas para “conduzir o tratamento dos grupos tribais sob sua responsabilidade”<sup>821</sup>; o quarto motivo faz crítica ao extinto SPI, que não dialogava com as missões, embora estivessem – o SPI e a SNAM – muitas vezes trabalhando “paralelamente na mesma área, sem reconhecimento mútuo, sem colaboração de parte a parte e até mesmo levando a efeito uma surda ou declarada política hostil entre ambos...”<sup>822</sup>; o quinto e último motivo, justificado pela multiplicidade de povos e situações distintas a que estavam submetidas as comunidades indígenas, propõe desenvolver um trabalho conjunto “em lugar de nos separar e nos hostilizarmos por uma intolerância ideológica que não se coaduna com a mentalidade brasileira [...]”<sup>823</sup>

A Conferência dos Bispos dialogava com o governo militar na temática indígena, e, mais que diálogo, desejava manter trabalhos conjuntos, demonstrando confiança nas ações do governo e acreditando que a Funai seria a “salvação” do indígena.

Animado pela proposta da CNBB, o governo se empenha para iniciar o diálogo de colaboração. As diretrizes dessa parceria são acordadas no encontro que acontece de 28 de julho a 2 de agosto em Brasília, denominado I Simpósio Indigenista entre a Funai e as Missões Religiosas. No relatório do encontro é possível perceber a dificuldade de definir concepções acerca da postura prática que seria adotada. Havia divergência entre os próprios representantes religiosos sobre se a ação deveria ser de “conversão” do indígena ou de “inculturação”.

---

<sup>819</sup> SNAM. Documento final. In: CÉSAR Vicente SJ, op.cit.

<sup>820</sup> Ibid.

<sup>821</sup> Ibid.

<sup>822</sup> Ibid.

<sup>823</sup> Ibid.

A Funai, representada pelo seu presidente, Dr. José de Queirós Campos, desejava integrar as missões religiosas no quadro do governo, com os mesmos direitos e deveres dos servidores da Funai, porém sem honorários. Os acordos seriam celebrados individualmente com cada missão em particular. Foi nesse encontro que surgiram as primeiras sugestões para o futuro Estatuto do Índio, que seria aprovado em 1973.

O II Encontro de Estudos Missionários e Antropólogos, promovido pela SNAM, aconteceu na sede do Instituto Anthropos do Brasil em São Paulo na data de 23 a 27 de fevereiro de 1970, e contou com a presença do presidente da Funai, Dr. José de Queirós Campos, e de antropólogos, entre eles, Herbert Baldus e Egon Schaden. O jornal Folha de São Paulo noticiou que esse era um “encontro ente a ciência e a fé a serviço do índio.”<sup>824</sup>

A Igreja Católica no Brasil, articulada em torno da temática indígena, no final da década de 1960 e início da década de 1970, estava inquieta propondo transformações em suas práticas internas, porém estava em sintonia com a política indigenista do Estado brasileiro. Nesse momento a Igreja no Brasil se apresentava parceira do governo ditatorial que criara o novo órgão indigenista. A busca do aperfeiçoamento no campo antropológico para trabalho missionário, aprofundando a ação para um comprometimento maior com o universo indígena, na perspectiva da integração, promoção humana e evangelização, estava mais presente do que a crítica à destruição das terras indígenas, ao arrendamento das terras, à prática repressiva nas aldeias, como veremos a seguir.

### **3.4.4 Rompimento com os princípios da conversão e emancipação**

Um marco na mudança de postura de um setor da Igreja Católica com relação às populações indígenas foi a crítica de antropólogos sul-americanos reunidos em Barbados, ilha do Caribe, entre os dias 25 e 30 de janeiro de 1971 no Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, quando lançaram a Declaração de Barbados I: pela Liberdade dos Indígenas.<sup>825</sup> Foi uma tomada de posição

<sup>824</sup> JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo: 28 de julho de 1970, p.16.

<sup>825</sup> Segundo Prezia, dos 17 antropólogos que estavam presentes, quatro eram brasileiros: Silvio Coelho dos Santos; Pedro Agostinho da Silva; Carlos de Araújo Moreira Neto; e Darcy Ribeiro, sendo que apenas este último assinou o documento. O motivo teria sido questão de segurança em vista do regime militar que vigorava no Brasil – Darcy Ribeiro estava refugiado

dos antropólogos sobre o que vinha ocorrendo com os povos indígenas da América Latina. Os antropólogos condenavam a prática das igrejas ao longo da história americana e pediam que se retirassem das aldeias indígenas.

O setor da Igreja Católica que atuava com a temática indígena respondeu aos antropólogos durante a Consulta Missionária de Assunção, em março de 1972, na cidade de Assunção - Paraguai, com missionários de nove países, “como também a presença de três antropólogos que haviam participado daquele famoso Simpósio [Barbados].”<sup>826</sup> O documento produzido em Assunção afirmava a tarefa da Igreja diante dos povos indígenas e apontava para uma nova postura: a de “aceitar o outro”, atitude que até então era estranha para a Igreja Católica.

O documento inovou no aspecto da organização indígena, porque praticamente não aparece esse tema nos documentos anteriores, nem mesmo em Barbados. Isso tinha a ver com o momento político de repressão pelo qual muitos países latino-americanos estavam passando.

A Igreja não deve temer, mas sim apoiar decididamente a formação de organizações propriamente indígenas. Além disso, com sua força moral deve empenhar-se em difundir, através dos meios de comunicação de massa, a imagem do indígena como sujeito de direitos inalienáveis.<sup>827</sup>

Além desses aspectos, propõe o documento investir na formação de seus quadros e estar em permanente diálogo com “especialistas em ciências humanas”.

Em abril de 1972 ocorre o III Encontro de Estudos Sobre a Pastoral Indigenista, organizado e coordenado pela CNBB, por ocasião da inauguração da nova sede da Anthropos do Brasil, em Brasília. No dia 23 de abril, ao término do estudo, é anunciada a criação de um organismo da CNBB, destinado a ser o coordenador de toda atividade da

---

no Chile. PREZIA, Bendito (Org.). **Caminhada na Luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 226-227.

<sup>826</sup> PREZIA, op. cit., p. 56.

<sup>827</sup> CONSULTA MISSIONÁRIA DE ASSUNÇÃO. Assunção-Paraguai, 1972. In.: PREZIA, op.cit., p.226-227.

Pastoral Indigenista da Igreja Católica do país, denominado Conselho Indigenista Missionário. Foram escolhidos sete membros, considerados *experts* na temática, ficando eleito como presidente e tesoureiro o antropólogo e padre salesiano Ângelo Jayme Venturelli e como secretário nacional o padre José Vicente César. Também foram escolhidos como conselheiros o padre Adalberto H. Pereira; padre Casimiro Beksta; Ir. Silvia Wewering; Thomaz Lisboa representando o Cimi na Funai e Dom Tomás Balduino representando o Cimi na CNBB.<sup>828</sup>

A efervescência dos debates em torno das posturas que a Igreja Católica deveria adotar naquele momento na relação com o Estado e na relação com as comunidades indígenas geravam inquietações e disputas.<sup>829</sup> O documento *A fundação do Cimi*, foi redigido por D. Alberto Gaudêncio Ramos, arcebispo de Belém/PA, que observou que “ninguém informou que ela [Catequese] é inútil ou desnecessária, mas deve ser feita por etapas, respeitando a diversidade cultural dos grupos tribais”.<sup>830</sup> Metaforicamente falando, diz que a catequese “não deve proceder como quem corta, mas como quem enxerta.”<sup>831</sup> Outra preocupação era relativa ao Estatuto do Índio que, naquela ocasião, já tramitava no Congresso Nacional. O encontro apontava algumas conquistas positivas e “outros pontos perigosos que poderão, se aprovados, redundar em graves prejuízos à conservação dos grupos tribais ou anesesiando completamente a atividade das missões religiosas.”<sup>832</sup> Apontava também preocupação relativa à “preservação das terras indígenas”, diante das invasões e problemas de demarcação.

Em 19 de maio de 1972, ocorre a primeira reunião do Cimi, na cidade de Campo Grande/MS [à época Mato Grosso], na qual á redigido o regimento interno:

Art. 1º - O objetivo do Cimi é estar a serviço do índio e de seus missionários:

1. Promovendo a pastoral indígena;

---

<sup>828</sup> CIMI. *Boletim do Cimi*. Campo Grande, n. 1, ano 1, set. 1972, p. 2.

<sup>829</sup> CIMI. Documento. *A fundação do Cimi*. In: PREZIA, op.cit., p. 226-227.

<sup>830</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>831</sup> *Ibid.*

<sup>832</sup> *Ibid.*

2. Desenvolvendo a formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio de cursos periódicos;
3. Conscientização do povo brasileiro a respeito da causa indígena;
4. Estabelecendo o relacionamento das missões indígenas com a CNBB, os órgãos governamentais, mormente com a Funai, e com missões de outros credos religiosos;
5. Assessorando juridicamente os missionários na defesa das terras e patrimônio indígena;
6. Planejando, em entendimento com a CNBB, a realização de outros Encontros de Estudos Sobre a Pastoral Indígena, pelo menos cada dois anos.<sup>833</sup>

Após a aprovação do regimento interno, as primeiras atividades organizadas pelo Conselho foram os “cursos regionais” em cada região do Brasil, seguindo a organicidade da CNBB. Seu presidente padre Ângelo Venturelli escreveu circular aos bispos das regionais Norte I e Norte II (Amazonas e Pará respectivamente) convocando para os cursos naquelas regiões. Na circular, Venturelli destacou o aspecto formativo: “aludido curso poderão e deverão participar também leigos que trabalhem nas missões. Cremos que ninguém escape à necessidade de cursos de atualização.”<sup>834</sup>

O Cimi Regional Sul, que abrangia a extensão geográfica do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro, foi criado durante o III Encontro de Pastoral Indigenista, que aconteceu na cidade de Palmas/PR, entre os dias 15 e 17 de outubro de 1974.<sup>835</sup> Essa prática de criar regionais contemplava um setor do Cimi que desejava tanto uma aproximação com as igrejas locais, como especialmente chamar a atenção para a realidade indígena em todas as regiões do país. Outro setor desejava manter o Conselho criado apenas em nível de pequeno e seletivo grupo que promovesse cursos de formação e oferecesse serviço de assessoria à CNBB, Dioceses e Prelazias. Essas

---

<sup>833</sup> CIMI. *Boletim do Cimi*, op. cit., set. 1972, p. 6.

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>835</sup> CIMI. *Boletim do Cimi*. Brasília, Ano 3, n. 016, nov. 1974, p.10.

diferenças de concepção e perspectiva foram distanciando os membros da entidade.

Ao assumir o cargo de secretário executivo da CNBB, Dom Ivo Lorscheiter convocou a IV Reunião do Conselho do Cimi, no dia 30 de junho de 1973. A CNBB desejava mais dinamismo do Conselho, maior intervenção na realidade social, e queria que a entidade criasse um secretariado executivo.<sup>836</sup> Essa movimentação da CNBB tinha como pressuposto os rumos políticos do país, em que não só se via aumentar a repressão sobre os movimentos sociais, mas também a tortura se fazia diária no governo do General Emílio Garrastazu Médici. O nome desejado primeiramente para assumir o cargo de secretário era do jesuíta padre Antonio Iasi, que rejeitou o convite alegando problemas pessoais. Assumiu, então, o posto de secretário executivo o padre Egydio Schwade. Na oportunidade foi criada a figura do vice-presidente, sendo indicado para o cargo o padre Vicente Cesar.<sup>837</sup>

Sobre as mudanças que vinham ocorrendo assim noticiou o Boletim do Cimi nº 3 de 30 de junho de 1973

No seu primeiro ano de atividade o Conselho Indigenista Missionário teve uma atuação muito positiva, expressa de modo marcante no Anteprojeto do Estatuto do Índio, na elaboração de seu regimento interno, no estudo das Diretrizes Antropológicas para as atividades das prelações junto às populações indígenas e na preparação do Curso para Missionários. (...) numa autocrítica foram apontadas as seguintes falhas: 1º o órgão está se omitindo atualmente diante da problemática indígena por motivo de recesso que se declarou no início do ano, por motivos financeiros; 2º O seu relacionamento com a CNBB ainda está indefinido. Apresenta-se como um órgão “oficioso”, e que se presta a equívocos; 3º A atividade do Cimi falha na continuidade. Até o momento restringiu-se quase que

---

<sup>836</sup> A função de secretário-executivo já havia sido criada não oficialmente na terceira reunião do Cimi em Merure/MT em novembro de 1972 e referendada pela Assembleia dos Bispos em Itaici/SP em fevereiro de 1973, mas faltava ser implementada, fato que ocorreu na reunião de junho de 1973.

<sup>837</sup> CÉSAR Vicente, op. cit., p. 212.

exclusivamente às atividades durante as horas de reunião. Foi desta falha que nasceu a urgência de ter um secretário executivo que desse mais continuidade aos projetos do Cimi.<sup>838</sup>

Na reunião de 30 de junho ficou aprovado um novo regimento interno para atender à nova realidade do Cimi, com os cargos de vice-presidente e secretário executivo e para redefinir sua relação com a CNBB, já que configurava como um órgão “intimamente relacionado com a CNBB.”<sup>839</sup> A Funai ainda estava no horizonte do Cimi como um órgão que deveria manter um bom relacionamento, por esse motivo ficou explicitado no regimento interno que “o Cimi deseja também aprofundar sempre mais as suas boas relações com a Funai.”<sup>840</sup>

Ao assumir a função de secretário executivo, Egydio Schwade implementou uma prática de ações que geraram tensões internas. Ocorre que Schwade já vinha de experiência com a temática indígena, desde 1968, com questionamentos às missões tradicionais, ao trabalho da Igreja com as comunidades indígenas e com críticas quanto às ações e às omissões do Estado brasileiro. A publicação do Boletim do Cimi, sob responsabilidade do secretário, tornou-se o principal instrumento pra externar suas críticas. A edição nº 4, de 10 de agosto de 1973, estampa diversas denúncias de violência contra os povos indígenas, especialmente a grilagem de terras indígenas no Mato Grosso. Essas denúncias geraram conflito interno no Cimi, uma vez que o presidente e o vice-presidente desejavam manter a entidade num permanente diálogo e cooperação com o Governo. Essas denúncias motivaram a renúncia do presidente:

Em 10 de agosto, sob orientação do novo secretário, sai mimeografado o Boletim nº 4 do Cimi, cujo teor e estilo não agradaram ao Sr. Presidente, Pe. Ângelo José Venturelli, em Campo Grande, Mato Grosso. A reação foi fulminante: em carta de 28 daquele mesmo mês apresentou “à Vice-Presidência e aos componentes do Cimi sua renúncia. Em caráter imediato e irrevogável, do cargo de presidente e da condição de membro do

---

<sup>838</sup> CIMI. **Boletim do Cimi**, Brasília, n. 3, ano 2, jun. 1973, p.1.

<sup>839</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>840</sup> *Ibid.*

Conselho, por não concordar com a linha de ação manifesta em seu Boletim nº 4 de 10/08/73.”<sup>841</sup>

Com a renúncia do presidente, assume o vice, padre José Vicente César. O final do ano de 1973 foi decisivo para marcar a nova postura adotada pelo órgão da CNBB recém-criado. Em dezembro é produzido um documento que se tornaria um divisor entre um setor da Igreja, defendido pelo presidente do Cimi que desejava a integração do “índio” nos moldes propostos pelo Estado, e de outro setor, representado na pessoa do secretário executivo, contando com apoio do secretário da CNBB, almejando denunciar aquilo que chamaram de “injustiças” contra os povos indígenas, mesmo que as denúncias custassem a relação com o Estado. O documento intitulado *Y-juca-Pirama. O Índio: aquele que deve morrer, documento de urgência de Bispos e Missionários* deveria ter sido lançado no dia 25 de dezembro de 1973, por ocasião dos 25 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas só foi lançado em março de 1974, por problemas gráficos, segundo César.<sup>842</sup> Benedito Prezia<sup>843</sup> acrescenta que até mesmo as impressoras católicas não queriam publicar o material com temor de represálias do governo militar.

O documento contendo dados da realidade indígena brasileira denunciava a violência e os abusos cometidos contra os povos indígenas pelo desenvolvimento capitalista da época, chamado de “milagre brasileiro”, e pela omissão do Estado. O padre Vicente César, presidente do Cimi em exercício, não concordou com o documento. Para ele, o documento estava dizendo que se tratava de “claras intenções ideológicas, tomando o índio como pretexto para severa crítica à política desenvolvimentista do governo.”<sup>844</sup>

Ele ficou voz destoante dentro do Cimi, evidentemente não dentro da Igreja, a qual mantinha suas contradições, conservando algumas missões ainda com velhas práticas. Sua maior frustração foi ver o Cimi afastar-se do governo. No dia 26 de junho de 1975, apresentou sua renúncia da presidência do Cimi.

### **3.4.5 Y-juca-Pirama: documento denúncia**

<sup>841</sup> CÉSAR, op.cit., p. 212.

<sup>842</sup> Ibid., p. 214.

<sup>843</sup> PREZIA, op. cit., p. 62.

<sup>844</sup> CÉSAR, loc. cit.

*Y-juca-Pirama. O Índio: aquele que deve morrer.*<sup>845</sup>  
*Documento de urgência de Bispos e Missionários* foi assinado por seis bispos, cinco padres e um frei. Do Sul do Brasil, consta apenas a assinatura de Dom Agostinho José Sartori, bispo da diocese de Palmas/PR.

O documento repercutiu no meio eclesiástico e na sociedade brasileira por enquadrar-se num contexto de acirramento da violência contra os povos indígenas, praticada pelas frentes de ocupação na Amazônia especialmente e pelo projeto de “desenvolvimento” do Estado brasileiro. O país vivia o “milagre brasileiro”: rodovias cortavam a floresta Amazônica e a mecanização da agricultura no centro sul do Brasil avançava sobre as terras indígenas. A repressão do governo militar sobre a sociedade civil organizada não permitia espaço de contestação, a Igreja, contraditoriamente posicionava-se entre a aliança e a oposição ao governo. Internamente, o documento marca uma nova postura de um setor da Igreja Católica, oficialmente representada por um organismo da CNBB, e marca uma cisão interna no próprio Cimi. Observa-se que, em nenhum momento, o nome do Cimi figura no documento. É um documento de autoridades eclesiásticas (padres e bispos), que individualmente o assinam, mas que eram adeptos das posições do Cimi, e alguns já faziam parte desta entidade desde sua fundação.

Com base em informações publicadas em jornais e revistas em nível nacional, o documento faz uma radiografia da realidade indígena brasileira, destacando as ameaças, em cada região do país, como as obras de infraestrutura e as investidas do Estado e de particulares sobre as terras indígenas e que ameaçavam a integridade física dessas populações. O diagnóstico tinha um tom dramático. Informava o documento que “nesta rápida amostragem da situação dos índios, ficou bem claro que o índio brasileiro está exterminado.”<sup>846</sup> Acusava a Funai de continuar as práticas do extinto SPI, especialmente aquelas que lhe

---

<sup>845</sup> O documento foi inspirado na obra do poeta maranhense Gonçalves Dias. Publicada em 1851, a obra de Gonçalves Dias faz parte do período em que o indianismo influenciou o romantismo brasileiro. O termo Y-juca-Pirama, de derivação do tronco linguístico tupi significa aquele que deve ser matado. DEL PINO, D.; SCARTON, G. *Leitura, língua e literatura*. São Paulo: Saraiva, 1983-1984, passim.

<sup>846</sup> DOCUMENTO. *Y-juca-Pirama. O Índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de Bispos e Missionários*. Brasília, 1973.

renderam a extinção: “Não obstante a criação do novo órgão para atender as populações indígenas, a situação destas continua a mesma, senão pior que a descrita pelo grupo de trabalho constituído pelo decreto presidencial, em maio de 1968.”<sup>847</sup> Porém, o documento observa que a Funai está inoperante para os indígenas em virtude de atender às demandas da política desenvolvimentista:

De nada adiantaria reformular a Funai se a psicose desenvolvimentista, motivada por exclusivos critérios econômicos e por um falso prestígio nacional, continuasse a dominar a política global do país. Seria o mesmo que reformar um vagão, não modificando o trilho-sistema que está estragado: o desastre é inevitável.<sup>848</sup>

Quais seriam “as causas da extinção dos índios”, indaga o documento. Primeiramente, aponta o problema da indiferença da sociedade brasileira:

Esse sucinto e incompleto levantamento da situação das nossas populações indígenas já teria sentido pra nós, se, com ele, conseguíssemos alertar a consciência de todos os brasileiros... cumpre alertar que tem sido farto o noticiário dos jornais sobre os índios, mas esbarra na indiferença de nosso povo que tem visão errônea, superficial e tendenciosa a respeito das populações indígenas.<sup>849</sup>

O segundo ponto destacado é a “política indigenista do governo”. Diz o documento que “as populações indígenas são vítimas de todas as injustiças. A própria política indigenista, por ser mais política que indigenista, está merecendo as mais severas críticas.”<sup>850</sup> Acusam a Funai de ser um amontoado de contradições, que “ressalvando uns

---

<sup>847</sup> DOCUMENTO. **Y-juca-Pirama**, op. cit.

<sup>848</sup> Ibid.

<sup>849</sup> Ibid.

<sup>850</sup> Ibid.

poucos e heróicos sertanistas”, os demais são “despreparados”, carecem de formação “antropológica” e o órgão é uma “máquina burocrática.”

O “terceiro elemento que vem causando a eliminação dos indígenas”, segundo Y-juca-Pirama, é a política do “modelo de desenvolvimento”. Nesse item, acusam o governo de aplicar uma política “desenvolvimentista” equivocada, e que essa política influencia a Funai nas suas ações para com as populações indígenas. Essa política visa a “ocupar a Amazônia”.<sup>851</sup>

No terceiro tópico, os signatários do documento perguntam sobre o “futuro do índio” e ponderam que diante de uma realidade cruel:

A conclusão imediata seria que não existe nenhuma solução para o problema (...) não obstante esta trágica perspectiva ou exatamente por isso é preciso salvar os povos indígenas, ameaçados de desaparecer. Eles, mais do que patrimônio-arquivo da humanidade, são humanidade viva.<sup>852</sup>

Porém, a solução que apontam restringe a atitude para pessoas e entidades “bem-intencionadas” ao propor que “se justifica que somente pessoas ou entidades conscientes, competentes e desinteressadas sejam mobilizadas para equacionar este problema.” Nesse aspecto o documento se apresenta contraditório, porque pela análise apresentada o “genocídio” contra os indígenas não era fruto de má intenção, mas de uma forma de “desenvolvimento” imposta pelo capitalismo.

O documento tece críticas à própria Igreja e ao seu papel de evangelizar pela conversão do outro. Diz que entidades cristãs cometeram muitos equívocos na tentativa de prestar assistência, “traíram sua missão evangélica de defendê-los tenazmente da morte física e cultural ou de recusar sua liberdade e dignidade de pessoa humana.” E completa:

A visão de uma nova política indigenista deveria ser possibilitada e favorecida pela transformação das missões religiosas... exigindo que só pessoas devidamente qualificadas e com uma prática conseqüente interfiram na solução do problema

---

<sup>851</sup> DOCUMENTO. Y-juca-Pirama, op. cit.

<sup>852</sup> Ibid.

indígena, pensamos na formação adequada que devem ter os missionários, pois seu trabalho de evangelizadores sempre vai atingir o coração, o núcleo central das culturas indígenas. Tocar no coração sem a consciência e a perícia de uma equipe de cardiologia seria causar fatalmente a morte àqueles a quem desejam fazer o bem.<sup>853</sup>

No quarto e último capítulo do documento *Y-juca-Pirama*, com o subtítulo, *Caminhos de Esperança*, os signatários olham com otimismo para a realidade e apontam os “sinais positivos”, como a “nova mentalidade missionária” que estava surgindo no Brasil e em toda América Latina. Convocam a todos para “assumir conosco este compromisso, nos propomos, em primeiro lugar, a continuar uma esperançosa luta pelos direitos dos povos indígenas.”<sup>854</sup> Reafirmam que não se trata de uma “causa perdida” e relacionam as ações da Funai em conformidade ao sistema capitalista. Com a publicação do documento, este grupo da Igreja Católica rompe com a Funai e, por extensão, com o governo brasileiro.

Nada faremos em colaboração com aqueles que visam “atrair”, “pacificar” e “acalmar” os índios para favorecer o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas. Ao contrário, tal procedimento será objeto de nossa denúncia corajosa ao lado dos próprios índios. Com ele, não aceitaremos um tipo de “integração” que venha apenas transformá-los em mão-de-obra barata.<sup>855</sup>

Rompendo com o passado da Igreja de conversão do indígena, evocam Bartolomé de las Casas ao afirmar que “o nosso trabalho não será ‘civilizar’ os índios (...) seria trair o evangelho reduzi-los a instrumentos de uma sociedade que se desumaniza.” O documento enfatiza que:

A única atitude válida será respeitá-los como povos e, num **diálogo real e positivo**,

---

<sup>853</sup> DOCUMENTO. *Y-juca-Pirama*, op. cit.

<sup>854</sup> Ibid.

<sup>855</sup> Ibid.

**progrediremos juntos como humanidade.** Qualquer tipo de intervenção que vise ensinar-lhes costumes e padrões de nossa cultura será ou dominação direta ou caridade farisaica. Só um diálogo assentado no reconhecimento de seus valores e direitos será autêntico e positivo para os dois lados. (grifo nosso).<sup>856</sup>

Na perspectiva de destacar os valores indígenas, afirmando que muitos “são mais humanos” do que os dos “civilizados” e que, portanto são uma “contestação” à nossa sociedade, elencam sete aspectos da vida social, cultural e religiosa dos povos indígenas e se propõem a viver esse “dinamismo” em vez de transmitir-lhes os valores do evangelho, “o evangelizador deve se encarnar no mundo dos indígenas.”

Concluem o documento, apontando para uma perspectiva otimista: “chegou a hora de anunciar, na esperança, que aquele que deveria morrer é aquele que deve viver.”

Não percebemos no documento manifestações que apontassem para uma perspectiva do protagonismo indígena. Esse apenas convocou a sociedade a modificar sua postura com relação ao indígena e a Igreja a repensar sua prática de evangelização e se pôr como defensora dos indígenas. Os indígenas não aparecem como sujeitos de seu processo, tampouco confiam na força dos indígenas para superar os desafios apontados.

### **3.5 A pastoral indigenista no Sul do Brasil**

Abordagens sobre indígenas no Sul do Brasil, na década de 1970, causavam estranhamento na sociedade regional. No senso comum da população não existiam mais indígenas nessa região do Brasil. Comumente, falava-se em bugres, caboclos, brasileiros, categorias sociais que em certa medida descendiam de indígenas. O indígena era uma referência no pretérito. Na Igreja Católica, a opinião não era distinta. Egydio observa que “à medida que os índios perdiam suas “penas” as missões diziam que os índios eram considerados integrados.”<sup>857</sup>

---

<sup>856</sup> DOCUMENTO. **Y-juca-Pirama**, op. cit.

<sup>857</sup> SCHWADE, op.cit., 1993.

As manifestações desse setor da Igreja Católica despertaram interesse dos militares em investigar as ações. Por ocasião do III Encontro de Pastoral Indigenista em outubro de 1974, na cidade de Palmas/PR, ocorreu a primeira intervenção do governo. Egydio Schwade relata que, ao término do encontro, a casa [seminário onde ocorreu o encontro] estava cercada pela Polícia Federal. O secretário do encontro dirigiu-se ao pátio interno e queimou todas as anotações pessoais do encontro.<sup>858</sup> Restaram apenas as anotações pessoais de Egydio.

O padre Vicente César, presidente do Cimi, também se fez presente no encontro e observou que “todos esses encontros tinham como objetivo descobrir as linhas de uma pastoral indigenista regional, partindo de conhecimentos concretos de cada regional para, em seguida, situá-la no contexto nacional ‘Igreja-Governo-Povo Indígena’.”<sup>859</sup> Na perspectiva do presidente do Cimi, a Igreja e o governo deveriam estar trabalhando em sintonia. Informa César que os pontos mais enfocados nesses encontros regionais eram: “respeito ao índio, possibilitar as visitas intertribais, encontros de chefes, reavivamento da história, reagrupamento de tribos divididas e dispersas etc. Promover as lideranças indígenas, prestigiar a educação dentro dos padrões nativos, defender seus direitos.”<sup>860</sup> E insiste que entre as definições constava sempre “estar com respeito a Funai.”<sup>861</sup>

Das anotações pessoais de Egydio Schwade saíram publicadas no Boletim do Cimi nº 16 de novembro de 1974 algumas informações sobre o contexto indígena no Sul do Brasil da visão dos participantes e sobre as propostas de ação dos participantes.

Quanto à situação social, o boletim destaca que “o índio está abandonando a sua civilização; continua se acaboclando (sic) e adquirindo vícios. Com relação à língua, dos sete mil Kaingang, mil não falam mais a língua.”<sup>862</sup> O boletim informa que os presentes ao encontro destacaram que “um grande problema continua sendo a presença do branco. Os índios encontram-se humilhados. Aceitam tudo que lhes dita. Abandonaram a sua cultura e tradição, vivem um grande drama, por não

---

<sup>858</sup> SCHWADE, op.cit., 1993.

<sup>859</sup> CÉSAR, op.cit., p. 219.

<sup>860</sup> Ibid.

<sup>861</sup> Ibid.

<sup>862</sup> CIMI. **Boletim do Cimi**, op. cit., nov. 1974, p. 9.

terem mais chefe.”<sup>863</sup> Informaram ainda que os indígenas praticavam uma “agricultura rudimentar” sem a utilização de máquinas agrícolas. As aldeias já não possuíam mais caça, nem o pinhão, “sua tradicional comida de inverno” e os cultivos mais frequentes nas aldeias eram o arroz, trigo, feijão, milho, além da erva-mate. Também apontaram problemas relacionados à ocupação das terras, que “vão lhes fugindo debaixo dos pés. (...) não são mais donos e uma retomada de suas reservas já se tornou utópico.”<sup>864</sup> Destacaram que as terras foram arrendadas e ninguém tomou providências, nem o Estado nem a Igreja. Informa o boletim que “em Nonoai [Terra Indígena Nonoai/RS] entram, em média, sete famílias “civilizadas” por dia na reserva indígena”.<sup>865</sup> Cobram da Funai a devolução da “renda indígena”, que não retorna às comunidades, renda essa que é fruto da exploração dos recursos naturais das terras, como as serrarias.

Os participantes relatam que uma das formas de controle exercido pela Funai é pela indicação das lideranças: “muitas comunidades indígenas vêem seus chefes serem nomeados pelos próprios chefes do posto.”<sup>866</sup>

Não eram apenas críticas ao Estado. Criticam a ação da Igreja Católica como “negativa e omissa”. Afirmam que os índios são considerados pagãos pelas Igrejas locais e que os padres realizam missas mensais nas reservas, “completamente *desadaptadas* (sic) à realidade indígena.” Dizem que as atitudes se resumem à ação sacramentalizadora ou de caridade.

Havia um descrédito quanto à possibilidade de pensar ações da Igreja na temática indígena. A Igreja encontrava-se dividida entre os que não se identificavam com as demandas indígenas do Sul, sendo exposto que “não podemos prejudicar os colonos, reivindicando terra pros índios”, e os que não desejavam continuar a “sacramentalização” e partir para uma ação de fortalecimento das comunidades indígenas.

No final do encontro elaboram um plano de ação em que ficou acertado entre os participantes que a Igreja deve manter um “convívio na simplicidade, no despojamento; trabalho apaixonado na busca da verdade e da justiça; fé nas “Sementes do Verbo” que estão no povo.”<sup>867</sup>

---

<sup>863</sup> CIMI. *Boletim do Cimi*, op. cit., nov. 1974, p. 9.

<sup>864</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>865</sup> *Ibid.*

<sup>866</sup> *Ibid.*

<sup>867</sup> *Ibid.*, p. 13.

Organizaram um plano de formação e um plano de estruturação que previa para o Cimi Regional Sul a abrangência geográfica dos estados do Sul, mais São Paulo. Cada estado deveria organizar uma coordenação para compor a coordenação do Sul e anualmente deveriam ocorrer assembleias regionais.

Egydio informa que:

Como esse encontro foram feitos mais três, em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul e São Paulo, cada encontro escolhia uma pessoa para coordenar a pastoral indigenista naquele estado. Assim ficou no RS o Pe. Hélio, em SC o Pe. Egon, no PR o Pe. Natalício e em SP o Pe. Geraldo Salene.<sup>868</sup>

Essa forma de organização não prosperou por muito tempo, “uns anos posteriores a coordenação se concentrou na Diocese de Chapecó/SC, na cidade de Xanxerê/SC, centrada numa única pessoa.”<sup>869</sup> Ocorre que na diocese de Chapecó havia um padre que dedicava atenção à temática indígena em tempo integral e contava com apoio do bispo local.

### 3.5.1 A inserção da Igreja diocesana na temática indígena

A repercussão da temática indígena na diocese de Chapecó não tinha como pressuposto dados quantitativos, uma vez que os indígenas na diocese eram cerca de 1.000 pessoas. Tampouco havia qualquer “tradição” da Igreja diocesana em trabalhar com essa temática. Na diocese de Chapecó, na década de 1970 o Estado brasileiro reconhecia apenas a TI Xapecó.

A memória de padre Tedesco destaca que “os primeiros que nos introduziram a questão indígena [na diocese], foi justamente o Lothário e o Egon”,<sup>870</sup> que eram seminaristas da diocese da primeira turma. Continua Tedesco:

Foram eles, que até no começo causavam espécie pra nós, porque eles insistiam demais na análise

---

<sup>868</sup> SCHWADE, op.cit.

<sup>869</sup> Ibid.

<sup>870</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

da realidade, na realidade dos indígenas, e nós estávamos estranhando, porque eles estudavam (...) depois eles estudavam em Viamão, mas num apartamento fora, só estudavam lá [no seminário]. Eles eram completamente voltados pra essa questão, foram eles o que introduziram tudo isso, sabe, a nossa consciência indígena, parte do Lothário e de Egon.<sup>871</sup>

Tedesco observa ainda que “o Concílio Vaticano II, foi um acontecimento espetacular de muitas esperanças, mas não entrou [a temática indígena]. Foi só com a vinda de Dom José e a ligação dele com esses dois [Egon e Lothário], de 1968 para frente, que entrou a questão indígena.”<sup>872</sup> Porém, Egon Heck atribui esse acontecimento ao acolhimento da proposta trazida por ele e seu colega Lothário, pela Igreja diocesana, a aquilo que ele denominou de “pedagogia” de Dom José Gomes, de conhecer a realidade em que estava inserido e deixar-se por ela sensibilizar.

A presença dele [Dom José] era de um pastor que tinha toda uma metodologia de conhecer as pessoas, as comunidades, as paróquias. Então ele tomou conhecimento da presença indígena, mas de uma forma superficial a partir de um informe da paróquia de Xanxerê na qual a paróquia tinha um trabalho de sacramentalização da comunidade.<sup>873</sup>

Lothário Thiel ordenou-se padre em 21 de fevereiro de 1975. Recorda que, “no tempo que estava estudando na teologia, um dos debates era o ‘sentido missionário da Igreja’. Era o período pós-conciliar, a Igreja tentando se abrir pro mundo.”<sup>874</sup> Relata que primeiramente conheceu a Opan, que em sua opinião era um organismo leigo articulado por um padre jesuíta que apostava na capacidade dos leigos: “Meu primeiro contato foi com a Opan em Porto Alegre, quando estava estudando teologia, e foi com o padre Egydio, ele organizava cursos de formação pra leigos. Depois

---

<sup>871</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>872</sup> *Ibid.*

<sup>873</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., mar. 2009.

<sup>874</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

comecei no Cimi.”<sup>875</sup> Conta que, como seminarista, passou um ano em Rondônia trabalhando na Opan com os indígenas Paacas Novas. Percebia que, à época, “não tava claro qual era de fato o compromisso da Igreja com os povos indígenas (...) A gente não tinha muita clareza, mas intuições.”<sup>876</sup> Apesar de setores da Igreja terem assumido uma linha de atuação mais aberta e voltada para compreensão da realidade social, qualquer atitude distinta ainda era vista com muitas reticências.



Figura 34. Dom José Gomes é ungido por um indígena por ocasião de sua eleição à presidência do Cimi em 1979.  
Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

---

<sup>875</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>876</sup> *Ibid.*

Na diocese de Chapecó os trabalhos iniciaram na Terra Indígena Xaçecó:

A gente passava as férias sempre nas áreas indígenas. Nós ficávamos na casa do chefe de posto, era o Mader na época [referindo-se a João Mader, chefe de posto da Funai]. Como ele não tinha secretário, eu e o Egon ajudamos a datilografar as intimações para os agricultores que estavam morando na área indígena para que eles se retirassem da área. As relações ainda não estavam tão tensas entre Cimi e Funai. Havia ingenuidade de ambos os lados.<sup>877</sup>

Heck também recorda desse fato e descreve como era a relação do chefe de posto com a comunidade indígena e com a Igreja:

Quando houve essa deliberação [de assumirem o trabalho com a temática indígena] eu e o Lothário voltávamos de férias e íamos à área indígena para começar conhecer a realidade (...) João Mader aceitou que nós pudéssemos ficar por um mês hospedados no posto, tínhamos um temor se ele autorizaria mas ele acabou autorizando.<sup>878</sup>

O ingresso na Terra Indígena era autorizado, consentido pelo representante do Estado na aldeia, uma vez que auxiliava seus trabalhos burocráticos. O período do estágio na TI Xaçecó ocorreu nos anos de 1973 e 1974, antes de Lothário e Egon sagrarem-se padres. Foi o período em que estava em elaboração e aprovação o Estatuto do Índio, Lei 6001/73, aprovado em dezembro de 1973. Egon recorda que, em função da deliberação do Estatuto de proibir o arrendamento das terras indígenas, o chefe de posto João Mader, coronel aposentado, buscou cumprir as deliberações da lei nacional e tratou de notificar os arrendatários para que desocupassem a terra indígena, “tinha que fazer os termos de notificação do fim do arrendamento e essas notificações

---

<sup>877</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>878</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., mar. 2009.

nós inclusive ajudávamos. E aí, ao prestarmos serviço em notificar, já nos possibilitou conhecer o conflito.”<sup>879</sup>

A aproximação com os Kaingang passou pelo consentimento do órgão indigenista oficial, já que “esperamos a autorização da delegacia da Funai em Curitiba”<sup>880</sup> a qual não tardou, porém, antes mesmo de chegar a autorização, já estavam residindo no interior da Terra Indígena.

Antes dos trabalhos dos seminaristas, a temática indígena não aparecia nos planos de ação da diocese. Perguntado sobre o assunto, padre Tedesco afirmou:

Você sabe que eu não lembro! O conceito geral era aquele mesmo entre as elites, e ainda hoje existe que o índio era alguém que tem terra demais, que é preguiçoso, vagabundo, era essa ideia, nunca me lembro de ter havido a colocação da problemática indígena antes de Dom José.<sup>881</sup>

A partir de suas memórias, Tedesco afirma que a ação da diocese e de Dom José Gomes com a temática indígena ocorre depois do conflito. “Então ele começou a tomar consciência e foram as duas grandes causas nas quais ele se envolveu, foram a causas dos indígenas e a causa dos pequenos agricultores,”<sup>882</sup> que eram justamente os sujeitos em conflito pela terra; no caso dos camponeses estavam os que ocupavam as Terras Indígenas e as famílias sem terra. Essas foram as primeiras temáticas sociais que Dom José Gomes, como bispo diocesano, orientou nos trabalhos na diocese. “No tempo dele não houve preocupação maior com outras, digamos assim, das causas das cidades, mas o pequeno agricultor explorado, porque estava acontecendo a “mutação” do oeste com a revolução verde, naquela época lá, de 60 pra frente.”<sup>883</sup> É a temática indígena que vai provocar mudanças na atuação da diocese:

Principalmente a questão indígena (...) eu acho que aconteceu nele [Dom José Gomes], um aprofundamento da sua consciência. Começou a tomar posição definitiva a partir, principalmente

---

<sup>879</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>880</sup> *Ibid.*

<sup>881</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op.cit., jul.2009.

<sup>882</sup> *Ibid.*

<sup>883</sup> *Ibid.*

da invasão das terras indígenas pelos brancos de Xanxerê e também depois do Natalina [encruzilhada Natalino/RS foi o local escolhido para iniciar a luta por terra das famílias de agricultores expulsas da TI Nonoai em 1978], onde ele se envolveu grandemente, e envolveu a diocese nisso. Aí o quente e forte a questão indígena.<sup>884</sup>

O envolvimento com a situação dos indígenas em Nonoai/RS, em 1978, se deve à forma como estava sendo constituída a pastoral indigenista no Sul. Havia ações articuladas entre as dioceses de Chapecó/SC, Frederico Westphalen/RS e Palmas/PR bem como entre os indígenas presentes nessas dioceses.

A temática indígena foi a responsável por transformar a atuação de Dom José Gomes, que, nos dizeres de padre Tedesco, gerou a “conversão”.

Ele veio pra diocese já com uma preocupação com os pobres um pouco mais do que os comuns dos bispos, [porém] **ele se converteu** a partir da realidade que os dois [Lothário e Egon] colocavam para ele, dos índios de Xanxerê e dos índios aqui debaixo [Toldo Chimbangue] que começou uma questão seríssima (...) os índios vivendo de agregados nas terras que eram deles.<sup>885</sup> (grifo nosso).

O movimento indígena que gerou maior tensão na diocese foi a demarcação da TI Toldo Chimbangue, na avaliação de Tedesco, ao afirmar com convicção que “o marco bastante forte pra nós foi o Chimbangue, onde ele [Dom José Gomes] enfrentou crises violentas, ataques violentos, foi pra rádio. Foram dias, semanas fortíssimas, assim, de tensão na cidade de Chapecó. Uns poucos contra a maioria.”<sup>886</sup>

Pela memória de quem presenciou mudanças e conflitos, é possível perceber que as transformações que ocorreram na diocese de Chapecó, tomando apenas o período pós 1968, ano que Dom José Gomes assumiu a direção da diocese, foram resultantes de um conjunto

---

<sup>884</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op.cit., jul.2009.

<sup>885</sup> Ibid.

<sup>886</sup> Ibid.

de intervenções internas e externas, ou seja, elas não ocorreram de maneira automática e espontânea; houve intencionalidade. A ação de Dom José Gomes bispo diocesano foi de permitir que elas ocorressem, num primeiro momento, e empenhar-se pra que elas ocorressem, num segundo momento. Como bem observou Tedesco,<sup>887</sup> até o final dos anos 1960, os indígenas na diocese não passavam de mais um “grupo de pobres na diocese.” A bagagem trazida de Bagé/RS (local de onde Dom José fora transferido para Chapecó) era uma atenção às orientações do Vaticano II pela “modernização da Igreja”,<sup>888</sup> que implicava estar sintonizado com o tempo presente, e uma preocupação com os pobres um pouco mais do que o comum dos bispos”, como aponta Tedesco.<sup>889</sup>

O que possibilitou a diocese assumir a temática indígena foi a situação em que se encontravam os indígenas pela convivência com eles e pela formação que essas pessoas adquiriram. A temática indígena não significou apenas um olhar diferenciado para aquela realidade e um projeto de intervenção na defesa de seus direitos, mas gerou mudanças na própria pessoa de Dom José Gomes. Nos dizeres de Tedesco, o bispo se “converteu” à causa indígena, às causas sociais e ao outro. Metaforicamente empregamos o sentido do “ritual de passagem” em diversos povos indígenas para exemplificar o ocorrido, não no sentido da naturalidade, mas como dissemos, da intencionalidade, do posicionamento diante do contexto. Dom José Gomes vivenciou aquilo que apontava o documento Y-Juca-Pirama: “muitos apelos da presença e da ação do senhor, sementes do Evangelho, há de receber o evangelizador que real e lealmente se encarne no mundo dos índios.”<sup>890</sup>

---

<sup>887</sup> TEDESCO, **Entrevista...**, op.cit., jul.2009.

<sup>888</sup> Ibid.

<sup>889</sup> Ibid.

<sup>890</sup> Ibid.



Figura 35. Substituição da mitra pelo cocar. Mulher Kaingang e filhos celebram com Dom José Gomes.

Fonte: Arquivo da Cúria diocesana de Chapecó.

### 3.6 Evangelização como valorização de práticas tradicionais

Os gritos do povo que sofre são os  
apelos de Deus e o  
conteúdo da nossa missão.<sup>891</sup>

A partir de 1975, com a criação da Pastoral Indigenista diocesana, ligada à Paróquia de Xanxerê, toda ação diocesana com a temática estava concentrada na TI Xaçecó, uma vez que a TI Toldo Chimbangue era praticamente desconhecida da equipe de pastoral. Já no ano seguinte, criaram um veículo de comunicação impresso para indígenas, missionários e sociedade civil, o *Boletim Luta Indígena*, dizendo tratar-se de um “Informativo dos Índios do Sul do Brasil”: “Esse Boletim é nosso: índios e missionários, por isso quem tiver alguma notícia ou quiser escrever qualquer coisa que possa ser interessante e ajudar a todos, coloque num envelope e mande para Luta Indígena Cx. P. 2. 89820 – Xanxerê – Santa Catarina.”<sup>892</sup>

A prática pastoral previa atuação direta com as comunidades indígenas, e para isso elaboraram um diagnóstico para identificar as principais demandas sobre as quais iriam intervir. No diagnóstico sobre a TI Xaçecó não observamos abordagens sobre o universo religioso de indígenas católicos ou protestantes, demonstrando que não era esse o tema central da pastoral. Deteve-se exclusivamente sobre as condições econômica, social e as relações entre os indígenas e o Estado e entre os indígenas e a sociedade regional. Isso não significa que os padres abandonaram as práticas dos sacramentos para os Kaingang que se identificavam como católicos. Em 22 de novembro de 1981, por ocasião da inauguração da nova capela na sede do Posto Indígena Xaçecó, foi celebrada uma missa pelo padre Lothário Thiel.<sup>893</sup> O atendimento às questões sacramentais católicas era percebido como uma prática já incorporada pelos Kaingang, conforme dissemos acima, e a equipe de pastoral indigenista incorporou esse tema em suas ações:

Os católicos batizavam os filhos, iam na missa  
(...) toda a religiosidade em torno do Monge João  
Maria é um traço forte, inclusive eles tem as

<sup>891</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975,

<sup>892</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê, nº 2, mai. 1976, p. 30.

<sup>893</sup> O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 29 de dezembro de 1981. p. 18.

fontes santas, no dia do nascimento do João Maria eles vão naquela fonte, batizam, então tem uma religiosidade muito forte em relação a isso. Então, já é uma religiosidade, vamos dizer, mesclada (...), já tem traços de catolicismo, tem traços de misticismo caboclo, já ta mesclado com a religiosidade deles. Não se pode falar que os índios sejam católicos, mas também não podemos dizer que eles tenham só a religiosidade Kaingang, ela já ta misturado.<sup>894</sup>

Uma das diferenças da prática desse período para as práticas anteriores era o não desmembrar as questões sacramentais dos aspectos sociais e culturais. Perceber que havia interligação de todos os aspectos da vida do povo e a atuação deveria incidir em todos eles. Pode-se dizer que a atuação da equipe estava fundamentada no contexto da comunidade indígena, ou seja, as linhas de ação do trabalho foram definidas com base no contexto social dos indígenas e referenciadas nas conceituações teóricas de teologia e da antropologia. Denominada “nova visão de evangelização”<sup>895</sup>, a ação previa encontros entre indígenas e missionários com conteúdo voltado para os contextos sociais das comunidades indígenas, abordando temas como “libertação”, “oprimidos”, “massacrados”, “explorados”, “dominados”. As teorizações sobre “evangelização”, “integração”, “sacramentalização” faziam parte dos debates nos encontros de pastoral indigenista. Em abril de 1978, o *Boletim Luta Indígena* publicou “reflexões sobre a atividade missionária indigenista no Sul do Brasil”<sup>896</sup> contendo críticas à ação tradicionalista da Igreja e propondo uma nova ação missionária com povos indígenas.

No preâmbulo, o documento justifica a formulação abordando a necessidade de contínuo processo de revisão da atuação e reavaliação das posições.

Certamente não basta basearmos nossa proposta nas palavras de Jesus: “Ide, pois, e fazei discípulos no meio de todos os povos” (MT 28,19;

<sup>894</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>895</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê, nº 4, dez. 1977, p. 07.

<sup>896</sup> CIMI REGIONAL SUL. Documento. Reflexões Sobre a Atividade Missionária Indigenista no Sul do Brasil.. In.CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê, nº 5, abr. 1978, p. 12.

MC 16,15; Lc 24,47). Não basta porque em nome do mesmo apelo é que também se cometeram os maiores erros e crimes contra as culturas de vários povos: imposições culturais, etnocídios, e estabelecimento e manutenção de diversos colonialismos. É necessário, portanto, que se esteja de acordo quanto ao sentido daquelas palavras para que não sirvam de justificação para quaisquer imposições.<sup>897</sup>

Ao chamar atenção para as imposições culturais, o documento observa que o mesmo ocorre com a questão religiosa, em que os cristãos desejam sempre julgar a cultura religiosa dos povos indígenas por seus referenciais e, como ação concreta, buscam mudar os costumes indígenas. O documento afirma que a nova ação de evangelização deve romper com essa postura:

Isso tudo nos torna incapazes de ir a um grupo indígena anunciar a Boa Nova de Cristo. Em vez disso, acabamos por impor-lhes o nosso modo de vida, a nossa cultura, a nossa língua, as nossas manifestações culturais, nossas manifestações religiosas. Deixando assim, de ser missionários para tornarmos agentes de dominação cultural. Isso, evidente, não os permite sequer desconfiar dos valores profundos das culturas indígenas. É uma posição que leva muitos a inclusive, considerar as culturas indígenas como inferiores. Não bastassem as provas científicas (da Antropologia, da Etnologia) para refutar essas idéias, ainda temos o testemunho de quantos missionários que vão aos índios numa atitude de busca, de ouvir o outro.<sup>898</sup>

O documento elenca ao menos sete virtudes que os novos missionários encontravam nas culturas indígenas, que perpassava desde o sistema de uso da terra, vida comunitária, relação com a natureza, organização social até relação afetiva entre os indígenas. Questiona as

---

<sup>897</sup> CIMI REGIONAL SUL, op. cit., p. 12.

<sup>898</sup> Ibid., p. 13.

afirmações de que os indígenas do Sul já haviam perdido a religião própria. Justifica a posição contrária à integração do indígena dizendo “que sentido teria ministrar sacramentos aos índios e deixá-los na miséria e sem ter um sentido para a vida? Certamente não serão os sacramentos que irão preencher, para o Kaingang, o vazio que a falta de sua cultura lhes causa.”<sup>899</sup>

Além dos aspectos acima, o documento conceitua distintamente “sacramentalização” e “evangelização”, sendo a primeira concebida como forçá-los a adotar as práticas cristãs, ao passo que evangelização estava concebida como atuar na defesa dos direitos indígenas, valorizando seus conhecimentos e práticas religiosas. No caso específico do Sul do Brasil, o documento definia a evangelização, na qual a atitude do missionário era se pôr ao lado do indígena e “ajudar a despertar para o reavivamento de sua cultura e de sua memória histórica, procurando ler a sua história a partir do seu ponto de vista (de massacrados, explorados, dominados) e não mais do ponto de vista da sociedade que os reduziu a esta situação.”<sup>900</sup>

Os defensores dessa concepção de evangelização foram taxados de “marxista europeus” por uma corrente de pensamento andino, de grupos Aymars-kheswa do Peru e Bolívia, durante o Primeiro Congresso Indígena Sulamericano. Os defensores do pensamento andino defendiam proposições nativistas, como a reconstrução do “império incaico”.<sup>901</sup> Diante dessa situação as delegações brasileira e venezuelana, consideradas “marxistas”, reagiram e afirmaram que não seria possível um retorno ao passado e que o projeto de liberação deveria ser conduzido no tripé: classe, raça e crença:

Nenhum projeto político de liberação global da sociedade pode tomar como marco referencial a população de uma só raça (índios, negros e brancos) (...). Também a classe dos oprimidos não deve operar como um ‘novo laboratório racial’. (...) Para os povos indígenas, que são minoritários nas suas respectivas sociedades nacionais, como é

---

<sup>899</sup> CIMI REGIONAL SUL., op. cit., p. 15.

<sup>900</sup> Ibid., p. 18.

<sup>901</sup> As afirmações ocorreram durante o *Primeiro Congresso Índio Sulamericano*, realizado entre 27 de fevereiro a 03 de março de 1980 na cidade de Cusco/Peru. CIMI. **Boletim do Cimi**. Luta indígena: a aliança necessária. Brasília: Ano 9, Nº 64, maio-junho de 1980, p. 18.

o caso do Brasil com 0,18%, pouco serve falar em ‘tomado do poder’ e ‘autodeterminação’ sem dizer logo: com quem se toma o poder e com quem se conquista a autodeterminação e se pratica a autodefesa. Num projeto de libertação da classe dos oprimidos e da raça dos índios embarca também a crença com sua força de unificar as lutas e de legitimar as decisões.<sup>902</sup>

O emprego do termo raça, comum a época, era sinônimo de etnia, conceito que apenas no final dos anos de 1980 penetrou no discurso dos setores populares e eclesiais adeptos da teologia da libertação. A concepção de luta de classes e questão étnica foi formulada e defendida por alguns pensadores dessas temáticas na década de 1970, definidos por Poutignat e Streiff-Fenart<sup>903</sup> como “etnicidade como expressão de interesses comuns: as teorias instrumentalistas e mobilizacionistas.” Dentre eles Van den Berghe que concebia como dois diferentes tipos de coletividade humana que podiam dialogar:

A classe é um grupo de indivíduos que compartilham interesses e destinos comuns em razão de suas posições no sistema de produção e da estrutura política; a etnia é um grupo de indivíduos que reivindicam uma ascendência comum e compartilham uma língua e uma cultura comuns.<sup>904</sup>

Autores, como Thompson, também distinguem interesses de classe e interesses econômicos étnicos, percebendo que eles se relacionam e conflitam.<sup>905</sup> Pensamento que é defendido por Bell, observando que o “conflito étnico tem uma base tão racional quanto conflito de classe.”<sup>906</sup>

Esses eram os pressupostos a partir dos quais a equipe de pastoral indigenista elaborou o diagnóstico e o plano de ação. No diagnóstico, são enumerados três aspectos. O primeiro aspecto apresenta

---

<sup>902</sup> CIMI. *Boletim do Cimi*. op.cit., jun. 1980, p. 18.

<sup>903</sup> POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op.cit., 95.

<sup>904</sup> BERGHE, apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op.cit., p. 95.

<sup>905</sup> THOMPSON, apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op.cit., p. 97.

<sup>906</sup> BELL, apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op.cit., p. 98.

um indígena desesperançoso, um indígena que não mais acredita nas instituições e pessoas que os assistem. Segundo o diagnóstico a descrença era fruto da experiência da própria comunidade com os órgãos oficiais, SPI e posteriormente Funai. A Funai havia sido criada devido a críticas à atuação do SPI e não se empenhou em desenvolver atuação na defesa dos direitos indígenas.

1 – O índio enganado e iludido não acredita mais no branco: Talvez a maior dificuldade que se tem encontrado desde o início é o descrédito total do índio com tudo o que alguém lhe venha propor. Com razão e muita amargura lembram todas as vezes que foram enganados, explorados em seu trabalho, iludidos por inúmeras promessas. Essa experiência negativa especialmente com relação aos órgãos oficiais fez com que relutassem em acreditar na boa intenção com que a gente estava querendo ajudá-los a superar esta situação. Aos poucos está se conseguindo superar essa barreira.<sup>907</sup>

O segundo aspecto destacado pelo diagnóstico observa as relações internas no grupo. No ideal dos missionários que acabavam de estabelecer relações com os indígenas, havia perspectiva de encontrar nas aldeias a vida comunitária, a unidade do grupo, a solidariedade e reciprocidade. Não foi essa a realidade que encontraram, segundo o documento. Perceberam que, longe da perspectiva comunitária, prevalecia o individualismo. Essa percepção frustrou os missionários, porque perceberam que o desafio era maior. No entanto, devemos salientar que os missionários não detinham conhecimento aprofundado da organização social Kaingang. Alguns aspectos destacados como organizativos eram parte da organização social do grupo e estratégias de sobrevivência.

2 – Individualismo e falta de esperança e ideal. O sentido comunitário da vida originária tribal desapareceu quase totalmente, se alastrando sempre mais o individualismo. A prepotência de

---

<sup>907</sup> BELL, apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, op.cit., p. 98.

nossa sociedade classista e competitiva se fez sentir fortemente, destruindo inclusive laços de solidariedade e fraternidade entre eles. Isso percebemos muito na resistência mostrada à organização de roças comunitárias ou ajuda mútua nas roças ou qualquer outro trabalho. De maneira geral o Kaingang está desintegrado sem ideal e sem esperança. Isso se percebe na apatia e conformismo com que aceitam tudo, sem coragem e iniciativa de lutar por uma vida melhor.<sup>908</sup>

O terceiro aspecto está relacionado à população regional. Constata o diagnóstico que a população regional explora as terras e a mão de obra indígena, além de manifestar-se com preconceito contra os indígenas. A população regional estava inserida nos arrendatários e nos moradores do entorno da TI.

3 - A população envolvente e intrusos interessados na desunião e destruição social e moral do índio: infelizmente a visão reinante entre a população, predominantemente de origem italiana, com relação aos índios é a mais negativa possível, calcada nos estereótipos e também na atual realidade de: o índio é preguiçoso, cachaceiro, traiçoeiro, ladrão. Isso é decorrência normal de quem vê exclusivamente no índio a presença de alguém indesejado que atrapalha o progresso do município, e é obstáculo à ganância desencadeada de um pequeno grupo. A partir dessa visão é evidente que essa gente só pode ter atitudes negativas com relação aos índios: exploram a mão de obra, facilitam a entrada de bebida alcoólica, espancam, logram na comercialização dos produtos, prostituem as mulheres.<sup>909</sup>

Propõe ações de intervenção na sociedade regional denominada mentalização: “Por isso se está buscando fazer um trabalho de mentalização com essa população envolvente, o que está sendo difícil e

---

<sup>908</sup> CIMI REGIONAL SUL, op.cit., p. 18.

<sup>909</sup> Ibid.

lento devido a toda pressão do modelo brasileiro de nossa sociedade capitalista.”<sup>910</sup>

A partir de 1976 a equipe amplia os deslocamentos para as TIs no Rio Grande do Sul, Paraná e São Paulo com o objetivo de conhecer os diferentes contextos e incentivar as reuniões entre indígenas. Foi criada a Equipe Volante para assessorar as paróquias a criar pastoral indigenista específica na linha teológica e pastoral do Cimi.

Foi em 76 (...) a gente tinha também um trabalho junto à paróquia na região, então esse deslocamento tinha que obedecer a certo cronograma de articulação e tal. Viajávamos os dois [Egon e Wilmar D’Angelis] pra áreas e o Lothário ficava mais na região, numa atividade de contato, de articulações do trabalho da paróquia junto ao Posto Xapecó.<sup>911</sup>

A dimensão religiosa da nova ação missionária católica tinha como pressuposto da evangelização o diálogo inter-religioso<sup>912</sup> Incentivaram a realização das celebrações e festividades da religião Kaingang. O ritual do *Kiki*, que não se realizava há mais de 20 anos, foi incentivado para que voltasse a acontecer. “No PI Xapecó vamos fazer o Fandango que é a nossa religião de índio”, era a manchete do *Boletim Luta Indígena* n° 1, de março de 1976. Fandango, como observou Divaldina, era a tradução para a língua portuguesa do *Kiki*.<sup>913</sup>

---

<sup>910</sup> CIMI REGIONAL SUL, op.cit., p. 18.

<sup>911</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., mar. 2009.

<sup>912</sup> A conceituação de diálogo inter-religioso que empregamos em nossa tese está sintetizada por Wolff, que compreende que “(...) não é propriamente um relacionamento entre duas religiões como instituições sociais, nem uma comparação entre os dois credos ou teologias, nem uma aliança tática para uma ação política. É um relacionamento entre fiéis, que estão comprometidos com a sua própria fé e enraizados nela, mas abertos ao outro fiel e ao Espírito no contexto da origem e fim comuns de todos os seres humanos. Portanto, compartilhar as convicções e experiências é mais importante que discussão de idéias.” WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil: História, Teologia e Pastoral**. São Paulo: Editora Paulos, 2002. p.61.

<sup>913</sup> “KIKI (fandango) realizado na sede do P.I. Xapecó em 1957. Nossa homenagem ao JĂKRÉ (Pedro Pica-pau), falecido em 1960, com quase 90 anos, que foi um dos últimos rezadores, que lutou pela preservação dessa prática cultural religiosa dos Kaingang.” CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., mai.1976, p. 27.

Depois de 20 anos que não fazia mais a festa do FANDANGO, esse ano nós vamo faze de novo. Tá custoso, porque os rezado velho já faleceram tudo, mais nós já tamo ensaiando com rezado do posto de Palmas. Senão o pessoal fica dizendo que o “Kaingang é um povo morto por dentro. Nós precisamos recomeça vive como antigamente e esperemo que nossos patrícios de outros postos, tudo comece fazê o FANDANGO!”<sup>914</sup>



Figura 36. “Primeira parte da dança dos índios Caigangues, do Posto Indígena do SPI de Chapecó”, em 21 de agosto de 1950.

Fonte: Foto cedida do Arquivo de Antonio Selistre de Campos ao Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

Após a realização do ritual, este foi destaque do *Boletim Luta Indígena* nº 2, de maio de 1976, com um encarte descrevendo-o: os instrumentos utilizados, a representação das pinturas corporais, os rezadores, o fogo, enfim, todos os passos e as simbologias empregadas. Destacou o sentido social do Kiki, afirmando que o refazer dessa prática encontrou simpatia no povo e significou grande sinal de esperança de unidade em torno de algo próprio. Também como elemento revitalizador

<sup>914</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., mai.1976, p. 27.

da língua, uma vez que as entonações em prosa ou poesia são todas na língua Kaingang, “desabafando no próprio idioma contra as opressões e explorações a que se encontram constantemente submetidos pelos brancos.”<sup>915</sup> Por fim, a Equipe de Pastoral Indigenista expressou seus agradecimentos a todos que auxiliaram e manifestou o objetivo de apoio ao ritual, destacando que “com esse pequeno trabalho esperamos colaborar com a luta do Povo Kaingang pelos seus direitos e suas terras, para a qual, a união de todos e a revitalização de sua cultura se tornam indispensáveis.”<sup>916</sup>



Figura 37. “Segunda parte da dança dos índios Caingangues, do Posto Indígena do SPI de Chapecó”, em 21 de agosto de 1950.

Fonte: Foto cedida do Arquivo de Antonio Selistre de Campos ao Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

A notícia da realização do *Kiki* na TI Xaçecó se espalhou pelas demais comunidades Kaingang no Sul. Diversas comunidades manifestaram desejo de realizar esse ritual: “Índios do PI Votouro/RS também querem fazer o KIKI e conhecer melhor meus irmãos de outros postos. Também os índios de posto de Palmas/PR vão fazer o KIKI.”<sup>917</sup>

<sup>915</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. op.cit., mai.1976, p. 27.

<sup>916</sup> Ibid.

<sup>917</sup> Ibid., p. 30.

O tema foi incorporado pelo movimento indígena. Os encontros de lideranças Kaingang eram espaços privilegiados para manifestações em defesa destas práticas culturais tradicionais. Na reunião que ocorreu na TI Nonoai em 3 de maio de 1976, com lideranças da referida TI e os Kaingang da TI Xaçecó, definiram como ação conjunta incentivar as comunidades a valorizar as práticas tradicionais, entre elas o Kiki: “Nois vamos continuar nossa vida de índio como antigamente com os costumes dos nossos véio, por isso vamos fazer o KIKI, que é nossa religião de índio.”<sup>918</sup>



Figura 38. Após mais de 20 anos o ritual do *Kiki* volta a ser praticado entre os Kaingang na TI Xaçecó, em 1976.

Foto: Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

A valorização das práticas tradicionais dos Kaingang estava inserida no contexto da evangelização, compreendida não como conversão ou cristianização das práticas Kaingang, mas como valorização da cosmologia indígena e da autoestima do grupo, destacando a importância do *ethos* social Kaingang. O *Kiki* foi considerado o elemento que melhor expressava a identidade no contexto do período, tanto que o cacique Xangrê Nelson Jacinto da TI Nonoai,

<sup>918</sup> DOCUMENTO. Encontro de Índios Kaingang em Nonoai/RS. In: CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**, op.cit., mai. 1976, p.8.

em entrevista ao *Jornal Zero Hora*, afirmou que, a partir da desintrusão da área, iria incentivar a comunidade a reavivar as práticas tradicionais e explicou que não se tratava de viver como antigamente, mas de valorizar aspectos fundamentais da cultura do povo:

Já tem tudo falado que depois dessa limpa nós vamos começa (...) não assim por exemplo de viver de tanga de índio, sabe? Mas vai ter um prazo de começa as danças de índios, como os índios fazia de primeiro. O Kiki que é a cachaça dos índio, tudo isso nos já conversamos e vai ser resolvido.<sup>919</sup>

Os Kaingang encontravam ressonância em suas propostas de romper com as imposições dos credos cristãos, a partir da convivência com outros povos indígenas, nos encontros e assembleias.

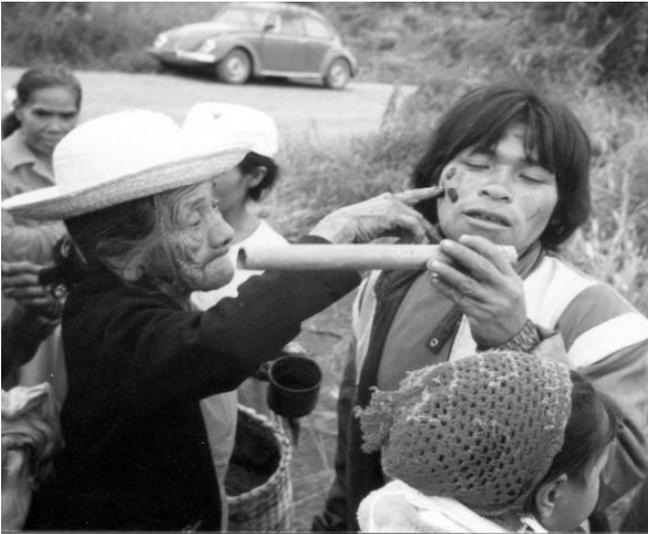


Figura 39. O *Kiki* continuou sendo praticado na TI Xaçecó até o final do século passado. Marcação para o ritual do *Kiki*. TI Xaçecó, 1989.  
Fonte: Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

<sup>919</sup> XANGRÊ, Nelson Jacinto. **Entrevista**. *Jornal Zero Hora*. Porto Alegre. 23.06. 1979, p. 34.

As missões católicas ou protestantes, ou seja, de outro credo, terão que remodelar sua estrutura de assistência ao índio, despojando-se de sua ideologia colonialista e reconhecendo os nossos valores culturais, para que dentro de um trabalho com base em antropologia, possamos dar força para que possamos ter uma sobrevivência física e cultural.<sup>920</sup>

O Kiki era um aspecto da vivência cultural. Outros aspectos estavam ligados à gestão e controle das Terras Indígenas, como desenvolver práticas agrícolas e de manejo do ambiente com base nos saberes e conhecimentos tradicionais Kaingang.

A atuação da Igreja na diocese de Chapecó incentivou as manifestações Kaingang que possibilitaram a vivência das práticas culturais, o fortalecimento de práticas consideradas abandonadas pelo povo, como o *Kiki*, e a valorização das práticas e saberes de manejo ambiental específicos do povo. Essas manifestações tinham como finalidade garantir a conquista de direitos. A legislação brasileira era parâmetro para as ações Kaingang apoiadas pela Igreja diocesana: “Funai devia garantir as terras, pelo título III Cap. V do Estatuto do Índio (...) temos o direito às madeiras pelo Art. 22 (..) e Art. 43 (...) Tem que haver reflorestamento pelo Art. 46; os índios podem usar as máquinas do DGPI, pelos artigos 40 e 42.”<sup>921</sup>

A temática indígena, como destacou Tedesco,<sup>922</sup> possibilitou a “conversão” de Dom José Gomes para as temáticas sociais. Após apoiar a desintrusão da TI Xaçapó e o início das ações em torno da conquista da TI Toldo Chimbangue, a diocese apoiou as lutas dos camponeses através da Comissão Pastoral da Terra - CPT, presidida por Dom José Gomes entre 1983 a 1987. Entre as principais ações de mobilização social destacam-se o movimento contra a “peste suína africana”<sup>923</sup> e

---

<sup>920</sup> MENSAGEM DO DIA DO ÍNDIO. Ruínas de São Miguel/RS. 19-04-1977. In: CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. op.cit., n. 3, 1977, p. 4.

<sup>921</sup> DOCUMENTO. VIII Assembléia Chefes e Representantes Indígenas. Ruínas de São Miguel. In: CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. op.cit., n. 3, 1977, p. 15.

<sup>922</sup> TEDESCO, *Entrevista*..., op.cit., jul. 2009.

<sup>923</sup> Até então totalmente desconhecida no Brasil, a peste suína africana teria sido detectada no Rio de Janeiro em 1979 e rapidamente se espalhou para o sul do Brasil. As informações eram de que não havia cura, era necessário sacrificar todo lote de porcos caso houvesse

contra as hidrelétricas na bacia do rio Uruguai. A diocese apoiou também o surgimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST, Movimento das Mulheres Camponesas – MMC,<sup>924</sup> além de outras lutas sociais.

A questão indígena e a questão do pequeno agricultor foram de grande destaque dele (...) A causa do Toldo Chimbangue caracteriza o envolvimento dele com os índios, e a famosa peste suína africana, caracteriza o envolvimento dele com o pequeno agricultor (...), ele simplesmente desmascarou a versão oficial, de que havia uma peste suína, diz “não há peste suína, o que há um interesse em trocar de criação, de um tipo de criação de porco”. Dizem que haveria uma ordem de prisão dele, na polícia militar, mas que não tiveram coragem de executar por medo do povo, porque ele, houve concentrações aqui, se você visse ficava admirado, um dia quase cheio o Índio Kondá [estádio municipal] pra defender o preço do porco, e tudo gente que participava do grupo de reflexão.<sup>925</sup>

Na memória de Pe. Ivo Oro, a ação da diocese a partir de 1975, tinha uma “linha libertadora”,<sup>926</sup> concebida como a tomada de consciência por parte da população de sua condição social e dos problemas concretos vividos pela população e as formas de superá-los.

---

comprovação de um caso, inclusive todas as instalações como pocilgas, deveriam ser queimadas. Na diocese de Chapecó os criadores, no geral famílias de camponeses, passaram a desconfiar da veracidade da existência da peste, uma vez que havia um único laboratório credenciado no Brasil para atestar a presença do vírus no animal, o Instituto de Variologia da Universidade do Rio de Janeiro. Dom José Gomes defendeu perante 20 mil pessoas que lotaram o estádio Índio Kondá, em Chapecó, no dia 15 de outubro de 1980, que era “peste inventada”. FIORENTIN, V.; ORO, I. P. Dom José e as lutas dos pequenos agricultores. In: UCZAI, P. (Org.) **Dom José Gomes, mestre a aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002. Passim.

<sup>924</sup> Em junho de 1980, cerca de 200 famílias de camponeses sem terra ocuparam uma fazenda de 6.300 ha, denominada Burro Branco, no município de Campo Erê. A ocupação contou com apoio de Dom José Gomes e da Comissão Pastoral da Terra, em novembro de 1980 a fazenda foi desapropriada para fins de reforma agrária. Essa ação é considerada uma das precursoras do MST na região oeste. ORO, I. P. Dom José luta dos sem terra. In: UCZAI, op.cit. passim.

<sup>925</sup> TEDESCO, A. **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

<sup>926</sup> ORO, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

A metodologia empregada pela diocese para informar e orientar a população católica se processava através dos “grupos de reflexão”, consistindo em reuniões semanais entre famílias que residiam próximas umas das outras, para estudar temas sociais com enfoque bíblico. Essa ‘linha libertadora’ ocorreu a partir da “tomada de decisão em nível de diocese de ter grupos de reflexão em toda a diocese, até aí havia alguma experiência isolada, como em Chapecó na paróquia da Catedral e na Paróquia de Xanxerê, os círculos bíblicos de Carlos Mesters.”<sup>927</sup> Durante a reunião em que foi tomada a decisão de expandir os grupos de reflexão, Pe. Ivo Oro recorda que Dom José Gomes apelou para a unidade diocesana:

‘Ou a nossa diocese caminha para a organização de grupos de reflexão de família, ou podemos dizer que não existe verdadeira pastoral na diocese,’ foi a afirmação do bispo, que a partir daí despertava bem mais a consciência da população, do povo simples das nossas comunidades, e junto com a organização da pastoral da terra com a presença do Cimi ele foi evoluindo na sua consciência e se aprofundando cada vez mais nesse compromisso com a libertação dos pobres.<sup>928</sup>

O discurso de Dom José Gomes, observa Tedesco, era uma fala aberta, “falava abertamente assim como se fosse um político hoje, entusiasmadíssimo, ele não tinha medo de falar, inclusive na catedral, ele faltava só dizer o nome, mas ele denunciava direto, a gente chegava a ficar com medo, no sermão dele ele era direto.”<sup>929</sup> Adepto dos ideais socialistas, defendia a participação da sociedade na política, “ele era fã da esquerda e o que ele fazia levava pra isso, ele queria um outro jeito de política, de sociedade.”<sup>930</sup> Dom José Gomes dizia que suas ações não eram socialistas ou comunistas, dizia que apenas atuava em defesa dos menos favorecidos: “Quanto ao fato de dizerem que minhas atividades são comunistas ou subversivas, elas são apenas atividades em favor da

---

<sup>927</sup> ORO, Entrevista..., op.cit., jul. 2009.

<sup>928</sup> Ibid.

<sup>929</sup> TEDESCO, Entrevista..., op.cit., jul. 2009.

<sup>930</sup> Ibid.

humanidade menos favorecida. Dizer que essa ação é comunista é prestigiar demais ao comunismo.”<sup>931</sup>

Para Dom José toda Igreja tinha mudado:

A igreja mudou. As classes dominantes não aceitaram sua nova postura. (...) Com o Concílio Vaticano II, a Igreja sofreu um processo de transformação de ação pastoral. A igreja sentiu o drama das populações marginalizadas e quando se voltou a elas recebeu a relação agressiva das classes dominantes que sempre tiveram na igreja uma força de sustentação dos seus privilégios. Muitas vezes até os pobres estranharam esta nova postura da igreja. Quando a igreja se coloca nesta caminhada, a astúcia do poder manda que se criem divisões para mostrar que organismos de pastoral, como a CPT, são instrumentos perigosos, com uma política altamente subversiva.<sup>932</sup>

As “classes dominantes” tinham seus representantes na Igreja Católica. Estes externavam suas divergências de concepções, utilizando-se, às vezes, do mesmo espaço de divulgação. Após as manifestações do bispo de Chapecó, no dia 14 de setembro de 1984, o *Jornal Diário da Manhã* trazia a opinião de Dom Pedro Fedalto, arcebispo de Curitiba/PR condenando a Teologia da Libertação. A pretexto de trazer informação sobre uma publicação do documento da ‘Doutrina da Fé’,<sup>933</sup> intitulado “Instrução Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação”, de 06 de agosto de 1984, que havia condenado a Teologia da Libertação, o jornal abriu espaço para criticar as posição de Dom José.

---

<sup>931</sup> GOMES, Dom José. **Entrevista**. JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 27 de julho de 1984.

<sup>932</sup> Ibid.

<sup>933</sup> Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (é a mais antiga das nove congregações da Cúria Romana, um dos órgãos da Santa Sé. Substituiu a Suprema e Sacra Congregação do Santo Ofício, que anteriormente chamava-se Suprema e Sacra Congregação da Inquisição Universal da Idade Moderna) publicou o documento: Instrução Sobre Alguns Aspectos da “Teologia da Libertação”. Na qual condenam vigentemente essa proposta teológica e seus adeptos. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html). Acesso em: 12 de março de 2012.



Figura 40. Posicionamento de Dom José Gomes a partir dos princípios da Teologia da Libertação

Fonte: Jornal Diário da Manhã em 27 de julho de 1984 – Arquivo da Biblioteca Pública Municipal de Chapecó.

A interpretação de Dom Pedro Fedalto sobre o documento era de que “a Teologia da Libertação confunde os pobres da Bíblia com os pobres de Marx. A opção pelos pobres, em Puebla, que é verdadeira, é interpretada como uma luta revolucionária de classes para se chegar à libertação dos homens”.<sup>934</sup> Era uma resposta direta às opiniões de Dom José Gomes externadas na entrevista concedida ao mesmo jornal no dia 27 de julho daquele ano.<sup>935</sup> Percebe-se intencionalidade na linha editorial do Jornal ao contrapor a opinião de Dom José Gomes, de fazer crer que a opinião do bispo diocesano não era aceita por Roma, e que a Igreja não “havia mudado” como defendia o bispo de Chapecó. Conforme veremos no capítulo 5, essa opinião é publicada num momento em que o conflito em torno do Toldo Chimbangue estava mais evidenciado com passeatas na cidade de Chapecó contra Dom José Gomes.

A condenação da Teologia da Libertação estava para além da opinião de um colega de bispado, mas eram ordens superiores, do próprio Vaticano. Dom José defendia suas posturas respaldadas em

<sup>934</sup> FEDALTO, Pedro. **Entrevista**. JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 24 de setembro de 1984.

<sup>935</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 27 de julho de 1984.

pessoas e pastorais (Pastoral da Terra e a Pastoral Indigenista) criadas para dar conta de atuar nos contextos específicos e por fazer acontecer as mudanças em favor daqueles que ele considerava “populações marginalizadas”: “Estou ligado ao Cimi e à CPT desde sua existência e sempre sofremos o combate sistemático das forças do poder.”<sup>936</sup> Essas forças do poder eram interpretadas como aquelas que não concordavam com o trabalho social da Igreja.

---

<sup>936</sup> GOMES, Dom José. **Entrevista ao jornal...**, op.cit., jul. 1984.

## CAPÍTULO 4 – AÇÕES DO MOVIMENTO INDÍGENA A PARTIR DA TI XAPECÓ

### 4.1 Assembleias indígenas e a construção de um movimento específico

A ação coletiva, planejada e articulada, dos indígenas do Sul do Brasil, de mobilizar-se contra a presença de intrusos, pela recuperação das terras e contra outras formas de exploração a que estavam submetidos tem a ver com o diálogo que estabeleceram com o movimento indígena em âmbito nacional o qual dava seus primeiros passos nesse princípio da década de 1970. João Pacheco de Oliveira observa que movimento indígena “é uma categoria operativa central no discurso dos indígenas e dos atores e instituições que com eles interagem.”<sup>937</sup>

Recorda Heck que “em 1974 começaram as assembleias indígenas” e, juntamente com elas, “começou a ter visita dos índios.”<sup>938</sup> As visitas eram momentos de diálogos e trocas entre indígenas e significaram mais que visitas cordiais, incidiram no ponto nevrálgico do controle exercido pela Funai: o regime “tutelar”. A exploração das terras só era possível com indígenas calados.

Este regime estava voltado precisamente para as situações de expansão da fronteira econômica, em que existiam populações que mantinham uma relativa autonomia política e atualizavam padrões culturais contrastantes com os dos regionais não indígenas. Tal política foi conduzida diretamente pelo Estado por meio de uma agência indigenista especializada, que, definindo as terras destinadas aos indígenas, promovia a pacificação das relações locais ente eles e os regionais.<sup>939</sup>

O oeste catarinense e praticamente todo Sul do Brasil, a partir da década de 1960, não eram mais fronteira econômica a ser expandida, mas as terras indígenas reservaram potencial de madeira e terras “ainda não exploradas” do ponto de vista do capital, com alto valor econômico. Sem a manutenção da tutela dificilmente tal potencial seria explorado.

---

<sup>937</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010, p. 34.

<sup>938</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>939</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010, p. 37.

A tutela ao indígena no Brasil remonta ao século XIX. Em 1831, com a revogação das Cartas Régias de 1808 e 1809, cessaram os efeitos da servidão então estabelecida. Os indígenas libertos foram considerados órfãos e entregues aos respectivos juízes. Porém, foi na República que a tutela foi aplicada a todos os indígenas no Brasil, através do Art. 6º do Código Civil Brasileiro de janeiro de 1916. Esse código estabelecia as normas da “incapacidade relativa dos silvícolas”, prevendo um regime tutelar, estabelecido em leis e em regulamentos especiais<sup>940</sup>. Enio Cordeiro analisa que:

O Decreto 5.484, de 1928, regulamentou a situação jurídica dos índios, colocando-os sob a tutela do Estado, representado pelo SPI, do qual poderiam emancipar-se progressivamente. Termina assim a tutela orfanológica, que de conformidade com a tradição legal anterior era exercida pelos juízes de órfãos.<sup>941</sup>

O antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima define o poder tutelar como:

Uma forma reelaborada de uma *guerra*, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a *conquista*, cujos princípios primeiros se repetem – como toda repetição, de forma diferenciada – a cada pacificação.<sup>942</sup>

A tutela se convertia em atitudes e práticas políticas:

---

<sup>940</sup> Código Civil de 1916: Art. 6º São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer: III - os silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País. Esse Código foi revogado pela Lei nº 10.406, de 10/01/2002.

<sup>941</sup> CORDEIRO, Enio. **Política indigenista brasileira e promoção internacional dos direitos das populações indígenas**. Brasília/DF: Instituto Rio Branco, 1999. p. 62.

<sup>942</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco da paz**. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 43.

O melhor produto da dinâmica tutelar seria, talvez, a figura das *reservas indígenas*, i.é., porções de terras reconhecidas pela administração pública, através de seus diversos aparelhos, como sendo de posse de *índios* e atribuídas, por meios jurídicos, para o estabelecimento e a manutenção de povos indígenas específicos.<sup>943</sup>

A tutela era, portanto, a legalização do controle e da repressão. O movimento indígena rompeu com a tutela através de ações locais como a expulsão de arrendatários, denúncias de venda de madeira, e como ações nacionais de mobilizações e intervenções na política indigenista.

Em 1975, depois da assembleia indígena nacional realizada em São Miguel/RS, “os Xavante e os Bororos decidiram vir [na TI Xapecó]. A gente ajudava a fazer essa visita, a percorrer a área (...) eles ver conversar com os índios.”<sup>944</sup> A visita ocorreu em outubro de 1975, pelo Xavante Eduardo Tseremey’wa’orobew’w e José Psonopré, além do Bororo Egídio Recobgeba, “eles acharam nossa situação muito difícil (...) eles deram a ideia de nós ir falá em Brasília com nosso Presidente pra resolver logo o problema da intrusão de nossas terras (...) Nois gostamo muito da visita de nossos patrícios e vamo devolve a visita logo que dé.”<sup>945</sup> Essas visitas e conversas geraram conhecimento e fortalecimento das lideranças indígenas para enfrentar as questões consideradas “injustas”. “Então essas conversas internas, essas informações que começaram a chegar, os índios começaram a circular, então isso criou uma dinâmica que passou a ser altamente perigosa pro sistema e passou a ser visto como algo a ser reprimido, a ser evitado.”<sup>946</sup>

A VIII assembleia de chefes e representantes indígenas ocorreu nas Ruínas de São Miguel/RS,<sup>947</sup> de 16 a 18 de abril de 1977, com participação de 26 chefes e representantes de oito povos – Bororo, Xavante, Apiaká, Terena, Kaiyabi, Kaiowa, todos do estado do Mato

---

<sup>943</sup> LIMA, op.cit., p. 76

<sup>944</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>945</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **Xavante e Bororós vieram visitá nós**. Xanxerê, ano 1, 1976, p. 21.

<sup>946</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>947</sup> Faremos um destaque a essa assembleia por ter sido realizada no sul do Brasil e contou com participação Kaingang e Guarani em maior número, auxiliando na compreensão do movimento gestado pelos Kaingang para a desintrusão das terras e conquistas de novas áreas.

Grosso (incluindo o atual Mato Grosso do Sul); e Kaingang e Guarani, dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Consta nos anais da assembleia que “esta foi a primeira reunião de caráter nacional declarada pelos índios e também foi a primeira da qual participou uma mulher.”<sup>948</sup>

A dinâmica da assembleia consistiu em quatro partes: 1. Autoapresentação dos participantes e depoimento sobre suas situações; 2. Discussão e aprofundamento dos problemas apresentados; 3. Busca de solução embasada nas possibilidades e potencialidades dos participantes; 4. Elaboração de documentos à imprensa e à presidência da Funai. Na pauta da assembleia consta também estudo sobre o Estatuto do Índio.<sup>949</sup>



Figura 41. Leitura do documento final da VIII Assembleia de Chefes Indígenas proferida por Daniel Cabixi. São Miguel da Missões/RS, abril de 1977

Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

<sup>948</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **VIII assembleia de chefes e representantes indígenas**. Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977.

<sup>949</sup> SUL. Boletim Luta Indígena. **VIII Assembleia...**, op.cit., n. 3, jun. 1977.

Observa-se que a metodologia adotada era uma adaptação da metodologia empregada nas comunidades eclesiais católicas adeptas da Teologia da Libertação: ver-julgar-agir.<sup>950</sup> No entanto, os indígenas modificavam a metodologia à sua prática e aos seus contextos, burlando os momentos estanques empregados pela metodologia. O ver-julgar-agir era aplicado num mesmo discurso, conjuntamente, ou seja, os discursos mesclavam-se entre a análise da situação das TIs, a percepção do Estado (SPI e Funai) como responsável por praticamente todos os problemas e a identificação de ações concretas, que passavam basicamente pela criação de unidade entre os indígenas, formação política nas comunidades para conhecimento dos direitos e pelo controle sobre as terras e meio ambiente das aldeias.

Antes do SPI entrar – foi em 1941 que ele entrou – então nós cuidava nossa terra, nossa riqueza, nós índios não deixava ninguém botar a mão. Medição, corte de madeira, nós cansamos de embargar. A gente não aceitava, então nós tinha mais força. Depois que entrou o SPI foi um fracasso, começou a fazer propaganda pro índio e ali começou. E nós acreditamos, sabe como é . Então entraram já cortando a madeira. Depois veio a Funai sempre com aquelas promessas pro índio (...) então com isso nós tamos enfraquecendo. Nós vamos piorando, piorando e bem pro fim os brancos quer tomar conta de nossa terra.<sup>951</sup>

---

<sup>950</sup> Para Marins, o método foi adotado pelos setores da Igreja Católica ligados à linha popular. Foi adotado há mais de 40 anos, antes que se falasse da Teologia da Libertação e que foi plenamente aceito desde Pio XI e Pio XII, dois papas nada adeptos às ideias socialistas e que não poderiam ser acusados de horizontalismos. Os críticos (eclesiásticos) veem no método um relativismo implícito, como se a verdade pudesse ser elaborada mediante consensos obtidos através do processo “ver-julgar-agir”. Muitos veem também o esquema dos três passos sobrepor uma espiritualidade “horizontal” associada à Teologia da Libertação, o que leva a aceitar a análise marxista e suas perspectivas tanto ideológicas como operativas. MARINS, José. **Idas e vindas do método –ver-julgar-agir**. A metodologia do ver, julgar e agir, um “ikon” da teologia e da pastoral latino americana e caribenha. Disponível em: <[www.cnl.org.br/pub/.../56489bf910d9c234d6e6837293c41a06.doc](http://www.cnl.org.br/pub/.../56489bf910d9c234d6e6837293c41a06.doc)>. Acesso em: 23 de jan. 2012.

<sup>951</sup> FAGNHOTÊ, Kaingang Kofá. Depoimento a VIII assembleia. CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**, op. cit., jun. 1977.

No discurso de Nelson Xangrê, da TI Nonoai/RS, após tecer severas críticas à ação do Estado por intermédio da Funai, especialmente sobre o arrendamento de terras, exploração de madeira e controle tutelar, enfoca sua proposta para a unidade dos indígenas:

Não é certo a gente viver governado pelos outros quando a gente tem capacidade de fazer, então tá errado!(...) Já passou o tempo de dizer que o índio não sabe se expressar, que somos criancinhas. O Índio tem capacidade de resolver os problemas dele dentro da área. Os índios tão se orientando por si mesmos. (...) Nós estamos aqui para ajudar todos aqueles índios que ficou em casa.<sup>952</sup> (grifo nosso).

No discurso de Xangrê, a tutela é condenada e a sua superação passa necessariamente pela unidade dos indígenas. Observa a necessidade de reunir-se com os caciques que não estavam presentes, porque conhecia o controle que a Funai exercia sobre eles. Alguns dos participantes eram caciques em suas terras, como Cará e Verá-Kutchywy Guarani, Peny Kaingang; outros eram apenas representantes com ou sem apoio dos caciques. Naquele contexto, ser cacique não significava ter a aceitação da comunidade, já que nem sempre ela própria escolhia suas lideranças; por vezes, era a influência dos Chefes de Posto que determinava tais líderes, especialmente nas terras pelas quais o órgão indigenista tinha interesse econômico. Como resolução da VIII Assembleia e no documento encaminhado ao presidente da Funai, os presentes na assembleia pedem “que seja respeitado o nosso direito de escolher nossos chefes conforme o nosso costume tradicional. A comunidade inteira deve escolher o cacique. O chefe de posto não pode escolher o cacique. Ele trabalha pelo dinheiro e não pelo índio.”<sup>953</sup>

Nelson Xangrê percebeu a necessidade de visitar as Terras Indígenas e trabalhar com os caciques e lideranças de cada local sobre os problemas existentes e os direitos indígenas: “agora, nós índios Kaingang temo que sair nos postos para interessar os índios e os

<sup>952</sup> FAGNHOTÊ, op.cit.

<sup>953</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **VIII assembleia...**, op. cit., jun. 1977.

caciques que ainda não tão entendendo.”<sup>954</sup> Da mesma maneira, manifestou-se Kleiton Kaingang da TI Mangueirinha: “através desses encontros com os caciques de outros postos, outras aldeias e estados, é que faz problemas que precisam ser debatidos.”<sup>955</sup> Xangrê e Kleiton sabiam que, sem o respaldo dos caciques, pouco podiam. Além desse aspecto, apontam para a necessidade da escolha dos chefes de posto, afirmando que alguns Chefes apoiam mais “o intruso do que o índio (...) o Chefe de Posto que é bom, a Funai tira (...). Antes de ser mudado o Chefe de Posto, devia ser consultada a comunidade indígena.”<sup>956</sup>

Onizokay Pareci destacou, em seu discurso, a necessidade e a importância de conhecer as diversas situações em que se encontravam os povos indígenas no Brasil. “Fazia muito tempo que eu queria conhecer os irmãos do sul, queria conhecer a problemática mais de perto. (...) Existem coisas que podem sair solucionadas daqui. Vamos cumprir as propostas nas aldeias e não deixar só no papel.”<sup>957</sup>

Os participantes das assembleias percebiam a necessidade de tornar pública a situação na qual viviam. Levar isso ao conhecimento da sociedade, pelos jornais, era uma das estratégias do movimento indígena, porque sabiam da importância de fazer aliados e romper o controle exercido pela Funai. “Grande parte da opinião pública não sabe da realidade do índio e nós ficarmos no silêncio, nunca vão ficar sabendo de nada. E vocês vejam que a opressão é tão grande que nós perdemos até nossa coragem.”<sup>958</sup>

Entre 1974 e 1984 ocorreram 57 assembleias indígenas nas várias regiões do Brasil. A título ilustrativo e de exemplificação

---

<sup>954</sup> XANGRÊ, Nelson Jacinto. Depoimento à VIII assembleia. CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **VIII assembleia...**, op. cit., jun. 1977. No Discurso de Marçal Tupa-y Guarani Kaiowa do Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, a referida assembleia informava que “houve um capitão [cacique] lá na minha aldeia, ele se uniu ao encarregado [chefe do posto] para perseguir os índios (...) para escravizar a nossa gente. Eram presos, amarrados com arame, levados para o Posto. As moças não podiam sair, eram presas pela polícia indígena...”. Esse depoimento demonstra que a prática da Funai de controle sobre as comunidades indígenas utilizando-se de caciques não era exclusividade do sul do Brasil, tampouco com relação ao povo Kaingang. Ele incidia proporcionalmente em áreas onde o potencial de bens a serem explorados eram maiores, ou seja, quanto mais bens, maior controle.

<sup>955</sup> KAINGANG, Cleiton. Depoimento a VIII assembleia. CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **VIII assembleia...**, op.cit., jun. 1977.

<sup>956</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **VIII assembleia...**, op.cit., jun. 1977.

<sup>957</sup> PARECI, Onizokay. Depoimento à VIII assembleia. CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **VIII assembleia...**, op.cit., jun. 1977.

<sup>958</sup> PARECI, op.cit.

indicaremos alguns estados e o ano em que ocorreram algumas assembleias: em 1974, em Mato Grosso; em 1975, no Pará, Mato Grosso e no Rio Grande do Sul; em 1976, no Amapá e em Mato Grosso; em 1977, em Roraima, Rio Grande do Sul, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul; em 1978, em Mato Grosso e Goiás; em 1979, em Pernambuco e no Amazonas. Esses dados confirmam a análise de Pacheco de Oliveira de que “as décadas de 1970 e 1980 foram os momentos mais visíveis dessa modalidade de ação política.”<sup>959</sup>

Concomitantemente à realização das assembleias nacionais, foram organizados encontros regionais e, em 1978, o movimento indígena iniciou mobilizações nacionais dentro da estratégia de intervenção nas políticas públicas. As mobilizações eram atos públicos em defesa de determinado tema comum a todos os povos indígenas ou de tema de interesse de um povo somente ou de uma região, que o movimento indígena incluía em suas pautas comuns. A primeira mobilização ocorreu em Brasília contra o projeto de “emancipação do índio”, apresentado pelo Ministro do Interior Rangel Reis.

Naquela distante época, estávamos sendo acuados pela geopolítica modernizadora da ditadura — era o final dos anos 1970 —, que nos queria enfiar goela abaixo o seu famoso projeto de emancipação. Esse projeto, associado como estava ao processo de ocupação induzida (invasão definitiva seria talvez uma expressão mais correta) da Amazônia, consistia na criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio. O propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania (o respeito a esse regime, bem entendido, era e é outra coisa).<sup>960</sup>

---

<sup>959</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010, p. 37.

<sup>960</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. São Paulo. Disponível em:

Os temas abordados durante as assembleias giravam em torno de três eixos básicos: o primeiro eixo propunha o rompimento do isolamento a que estavam submetidas as comunidades indígenas no Brasil, pela ação tutelar e pela repressão imposta pelo órgão indigenista. À medida que rompiam o isolamento, percebiam que as realidades eram semelhantes, que os problemas que desafiavam uma comunidade de determinada região do Brasil se assemelhavam aos problemas de sua comunidade. Nesse aspecto, o conhecimento da realidade e a construção de laços de solidariedade entre comunidades e povos era a primeira etapa na construção das bases do movimento indígena. Havia situações de povos que eram “inimigos” em suas realidades históricas e culturais, mas percebiam que, diante de um inimigo maior, denominado “branco”, essas diferenças ficavam em segundo plano. Destacamos abaixo fragmentos dos pronunciamentos indígenas durante algumas assembleias. O pronunciamento de João Marcelino, do povo Kaimbé, do estado da Bahia, elucida a novidade que eram esses encontros no contexto indígena. Era sua primeira participação em encontros, como o era de muitas outras lideranças. Ao certo não sabia o que iria acontecer. Partiu inseguro de sua aldeia, mas destaca que o importante era dar e buscar apoio:

Então, meus irmãos, todos brasileiros, nós viemos aqui, eu não sabia o que eu ia fazer. Pra bem dizer, eu nunca saí, nunca tive numa reunião e em Euclides da Cunha saí até assustado: eu não sabia o que eu ia fazer. Agora saí de lá, no futuro de dizer aqui, o que é que esses conterrâneos índios Xokó, o que é que sofri. Cheguei aqui e achei uma situação dessa. Pensava que eles moravam em casa e era com rua, até que me acanhava. Nós lá tamo sofrendo e chego aqui e vejo uma situação maior. Então viemos aqui dar um apoio a eles e dá apoio a todos.<sup>961</sup>

---

[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf). Acesso em: 10 de outubro de 2009

<sup>961</sup> MARCELINO, João Kaimbé. Depoimento na XIII Assembleia de chefes Indígenas. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 9, n. 63, 1980.

Eugênio Rondon, do Povo Bororo, no estado do Mato Grosso, participou da terceira assembleia e se manifestou no sentido da unidade entre os indígenas no Brasil, da necessidade de tomada de consciência, e conclamou a lutar sempre pelos direitos e pelo futuro dos filhos:

Estamos despertando a consciência dos índios (...) estamos na mesma luta. Temos que ajudar uns aos outros nessa questão. Portanto, meus amigos, não vamos esmorecer. Vamos lutar sempre, custe o que custar. Vamos fazer como Tiradentes. Vamos sofrer e se preciso até morrer para a melhoria pros nossos filhos (...) a gente tem que morrer pelo que é da gente, custe o que custar. Não vamos esmorecer.<sup>962</sup>

Tururin, do povo Pataxó no estado da Bahia, conclama para o apoio mútuo entre os povos indígenas e manifesta sua satisfação em estar presente na décima terceira assembleia, realizada em 1979.

Esta parte, nós irmãos, aquele que tiver conhecimento abaixo de Tupã dá apoio para os outros. Como eu vim muito de longe, eu estou aqui na presença dos irmãos. To muito satisfeito. O prazer é meu estar com todos aqui. Agora, eu a minha tribo, o que puder ajudar a parte dos irmãos, eu ajudo.<sup>963</sup>

Durante a sexta assembleia, o indígena Marakanã, do povo Nanbikwára, estado do Mato Grosso, também se manifesta no sentido da novidade que significavam as assembleias e solicita a união de todos em torno da liderança da comunidade. Também observa a importância de conhecer as realidades distantes de outros parentes.

Primeira vez convidar chefes [caciques] de outras tribos para falar como se faz na área. Conversa que nós vai falar, conversa séria. Nós não sabe o

---

<sup>962</sup> BORORO, Eugênio Rondon. Depoimento na III Assembleia de chefes indígenas. CIMI. **Boletim do Cimi** Brasília, ano 5, n. 32, 1975.

<sup>963</sup> TURURIM, Povo Pataxó. Depoimento na XIII Assembleia de chefes Indígena. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 9, n. 63, 1980.

que acontece, o que está acontecendo lá longe está na hora de falar, ajudar o chefe. Tem chefe forte, outro não é tão forte, outro mais que forte.<sup>964</sup>

O indígena Luis Soares dos Santos (povo não identificado no documento da assembleia), do estado do Amapá, à época ainda Território Nacional, observa o sentido de ser “civilizado”, em oposição à noção de “selvagem” sob a qual eram tratados ao longo da história brasileira. O sentido de ser civilizado era exatamente estar reunidos, discutindo seus problemas.

Ser civilizado significa fazer o que estamos fazendo hoje. Todos reunidos pra falar sobre os nossos problemas e encontrar juntos as soluções. Eu, por exemplo, não devo procurar meu próprio interesse particular. Mas o interesse de toda comunidade. Eu isso entendi que é ser civilizado.<sup>965</sup>

Ainda com relação à oposição ao poder tutelar e à criação de mecanismos de solidariedade interpovos, identificamos uma insurgência contra o controle exercido pela Funai sobre as comunidades. Durante a décima primeira assembleia, na aldeia Xavante, em São Marcos/MT, os participantes elaboraram uma “declaração sobre o direito de ir e vir, referente aos índios: O índio tem o direito de viajar e participar da reunião da outra tribo, para discutir o problema da reserva. Deve ser respeitada a reserva do indígena. Respeitar as pessoas e a cultura do indígena”.<sup>966</sup>

Identificamos um segundo eixo de manifestações relacionadas à dificuldade de acesso e ocupação das terras. Os pronunciamentos incidiam em situações reais e concretas que viviam as comunidades, como problemas com a não demarcação, com terras invadidas por ocupantes não indígenas, com problemas de arrendamento, entre outros. Analisar esse eixo é importante na medida em que as terras

---

<sup>964</sup> MARAKANÁ, Nanbikwára. Depoimento na VI Assembleia de chefes indígenas. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 6, n. 35, 1977.

<sup>965</sup> SANTOS, Luis Soares dos. Depoimento na Assembleia dos chefes indígenas do Oiapoque. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 5, n. 32, 1976.

<sup>966</sup> DOCUMENTO. Declaração sobre o direito de ir e vir. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 7, n. 47, 1978.

representavam a possibilidade de sobrevivência física e cultural, apesar da presença e controle do Estado. Ao analisarmos a presença de indígenas nas assembleias, constatamos que a grande maioria vivia em terras demarcadas, porque nesse período a luta pela demarcação das terras não havia iniciado, os indígenas viviam no que restava das antigas reservas e, em virtude da existência do poder tutelar, eram impedidos de manifestar-se. Porém, quase todas as terras indígenas no Sul do Brasil estavam com problemas, especialmente reduções, extinções de antigas aldeias e presença de intrusos.

Outro aspecto importante é que nesse período cada qual falava por si, ou pelo seu chefe (cacique), não havendo mecanismos de representações.

Durante a assembleia que ocorreu no ano de 1978, o pronunciamento do indígena Kaingang da TI Xapecó, nome não revelado no documento, é elucidativo no sentido de identificar o problema que sua comunidade vivia e de pedir urgência na solução.

Nós viemos de longe e queria levar uma solução daqui. Faz três anos que eu estou lutando. O problema de nossa terra são os brancos que estão intrusando a nossa área. Eles pegam só terras boas pra plantar. E o índio sempre planta na coxilhas, nas pontas das serra. A minha área é registrada: tem 15 mil ha. Tem 1.300 índios: Guarani,150; Kaingang, 1.150. Tem muita exploração dentro da minha área, no posto (da Funai).<sup>967</sup>

No terceiro eixo de depoimentos identificamos o enfrentamento com as políticas públicas de várias ordens, desde invasores nas terras, exploração do patrimônio indígena, problemas com escola e atendimento a saúde, passando para o enfrentamento ao projeto de “emancipação”, aglutinando propostas de autonomia e respeito à diversidade. O depoimento do Kaingang da TI Xapecó ilustra a

---

<sup>967</sup> KAINGANG. Depoimento na Assembleia de chefes indígenas. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 7, n. 47, 1978. Em algumas assembleias em nível nacional, os nomes dos indígenas da região sul não eram citados para evitar repressão em seu regresso na aldeia, já que participavam sem autorização ou consentimento – portaria – do chefe de posto. Da TI Xapecó, o convite foi enviado ao Kaingang Vicente Focão, conforme (figura 51) interceptação de convite pelo chefe de posto no retorno da assembleia.

preocupação com relação à exploração da madeira praticada pelo DGPI da Funai:

Tem uma serraria da FUNAI que serra cento e poucas dúzias por mês. Dizem que a madeira é do índio, mas o índio não ganha. Madeira nós temos de sobra, mas não temos ordem de derrubar. Destes 1300 índios a maior parte não tem casa. Está morando em casa de capim, no mato: não tem madeira pra eles construir. Nós vamos falar no posto e eles falam que madeira só vendida. Mas eu não vou comprar o que é meu.<sup>968</sup>

No final dos anos de 1970, os documentos das assembleias sugerem que o movimento indígena passou de uma visão local para um olhar mais amplo da realidade com formulações de críticas e propostas elaboradas com base em análises mais profundas. Começaram a externar críticas às ações das missões religiosas: “Pelas missões porque nos matam por dentro, esquecem as nossas tradições cultura e religião. Impõem-nos outra religião desprezando os valores que já possuímos. Isso descaracteriza ao ponto de envergonharmos de sermos índios.”<sup>969</sup> O documento critica também o Estado, por meio do órgão indigenista: “Pela Funai, porque em quase todas as circunstâncias, principalmente o problema da terra, que ultimamente precisou ter chegado a casos extremos, para que o órgão pudesse se apresentar e procurar uma solução imediata.”<sup>970</sup> O caso extremo a que se refere o documento diz respeito a ações nas Terras Indígenas Rio das Cobras/PR e Nonoai/RS, em que os indígenas haviam expulsado de suas terras centenas de famílias de arrendatários. No documento a assembleia presta solidariedade às referidas comunidades indígenas, mas lastima a situação em que se encontram os colonos expulsos, vítimas também da inoperância do Incra - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Fazem críticas ao projeto de emancipação proposto pelo executivo: “O mesmo diz respeito à mudança de certos termos do

---

<sup>968</sup> KAINGANG, op.cit.

<sup>969</sup> DOCUMENTO. Declaração lida por um participante da XI Assembleia de chefes indígenas. CIMI. *Boletim do Cimi*. op.cit., n.47.

<sup>970</sup> Ibid.

Estatuto do Índio. O que pudemos apurar foi através da imprensa, que diz da emancipação do índio e a distribuição de terras em lotes de famílias indígenas.”<sup>971</sup>

Em dezembro do mesmo ano ocorre outra assembleia de chefes indígenas na cidade de Goiânia/GO. Ao final, os participantes enviam documento ao presidente da Funai reiterando a contrariedade do movimento indígena com relação ao projeto de emancipação,

Ante a iminência de ver o novo projeto de decreto de emancipação que ‘regularizará’ o Estatuto do Índio assinado por V. Excia. viemos respeitosamente cientificar o Sr. Presidente dos problemas levantados e concluídos nesta assembléia. (...) deixamos aqui o nosso parecer, o parecer do índio. O único indivíduo que não foi convidado a dar o seu parecer a respeito da emancipação que o vai atingir.<sup>972</sup>

A legitimidade do movimento, a todo instante, era questionada. Esse questionamento levou o movimento indígena a externar, perante a sociedade brasileira, a autenticidade e a legitimidade do movimento:

Antes de tudo, queremos deixar claro que a iniciativa do encontro e as declarações são puramente e somente dos índios. É o contrário do que pensam muitos, especialmente aqueles que estão interessados em exterminar com as sociedades indígenas, dizendo que os “padres são os instigadores dos índios”. Isso simplesmente é um grave erro, por não querer reconhecer que também somos capazes de procurar, discutir e solucionar nossos problemas.<sup>973</sup>

---

<sup>971</sup> DOCUMENTO. **Declaração lida...**, op.cit., n. 47.

<sup>972</sup> DOCUMENTO. Depoimento e exigências da assembleia de chefes indígenas. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 7, n. 52, 1978.

<sup>973</sup> Ibid.

Na memória da VIII assembleia realizada em 1977, está explicitada que “todas as sessões foram feitas em plenário sem a intervenção ou participação de nenhum branco. A elaboração do documento foi feita por Onizokay Pareci, escolhido em plenário como mais hábil na redação em português (...) os documentos foram lidos para aprovação.”<sup>974</sup> Havia entendimento, por parte dos missionários, de que não deveriam interferir nas deliberações dos indígenas. O fato de reunir os indígenas já era uma intervenção na realidade.

Em 1980 os indígenas criaram a União das Nações Indígenas – UNI, mas não deixaram de realizar assembleias e encontros independentemente da organização criada. A UNI foi implantada entre os dias 7 a 9 de junho de 1980, durante reunião indígena em Campo Grande/MS, com a sigla “Unind” (mais tarde denominada UNI), tendo como presidente o indígena Terena Domingos Veríssimo. Porém foi somente no final daquele mês, dos dias 26 a 30, que a Unind foi formalizada, durante a XIV assembleia nacional de chefes indígenas, realizada em Brasília/DF, com presença de “54 líderes de 25 povos.” Do Sul do Brasil, fizeram-se presentes: Francisco Luis dos Santos (PR), Juvêncio Paulo Farias e João Isaias Niré (RS), Vicente Focão Fernandes, Divaldina Luiz e Ana Maria Jacinto (SC).<sup>975</sup> Outros quatro líderes Kaingang da TI Nonoai foram presos pela Funai para impedir de que participassem da assembleia.<sup>976</sup> O *Jornal Porantim* noticiou que somente na solenidade de abertura da assembleia houve participação de não indígenas. Dom José Gomes, presidente do Cimi, falou aos indígenas: “O CIMI pensou em apoiar esta reunião com representantes de todos os lugares do Brasil pra vocês se conhecerem melhor, todos os líderes das nações indígenas, e ao mesmo tempo conhecer e discutir os problemas de vocês. Só vocês podem ajudar a vocês mesmos.”<sup>977</sup>

Entre os dias 26 e 29 de abril de 1981 foi eleita a nova diretoria da UNI. Domingo Veríssimo deixou a presidência da organização, em seu lugar foi eleito Marcos Terena (27 anos, estudante de Administração de Empresas na Universidade de Brasília – UnB), Álvaro Tukano, como vice presidente e Lino Cordeiro Miranha, como secretário. O encontro

---

<sup>974</sup> DOCUMENTO FINAL. VIII Assembleia de chefes e representantes indígenas. CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., n. 3, jun. 1977.

<sup>975</sup> JORNAL PORANTIM. 14ª Assembleia de chefes indígenas: uma lição de democracia. Manaus: Ano III, n. 21, ago. 1980, p. 3.

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>977</sup> *Ibid.*, p. 3.

que resultou na eleição foi realizado em São Paulo/SP, com representação de 32 povos. Foi promovido “pelas entidades de apoio à questão indígena e coordenado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo – CPI.”<sup>978</sup>

A estrutura organizativa encontrou problemas com a Funai. Os indígenas denunciaram que estavam sofrendo repressão por parte da fundação: “Da mesma forma que os operários estão proibidos de criar a CGT e os estudantes a UNE (...) já houve repressão e tentativa da FUNAI para desmobilizar os índios.”<sup>979</sup> O Cel. Zanoni falou em nome do órgão indigenista afirmando que a criação da UNI se tratava de um ato ilegal, porque “somente a FUNAI pode representar os índios.”<sup>980</sup> A UNI não pôde ser registrada, “foi considerada pelo último governo militar como uma inspiração secessionista e contrária à unidade nacional.”<sup>981</sup>

Até o final de 1970, as assembleias e encontros indígenas eram apoiados financeiramente pelo Cimi e pela Opan. A partir da criação de organizações indígenas como a UNI, o movimento indígena passou a gerenciar grande parte dos recursos destinados às suas reuniões e mobilizações. Nos anos 1980 essa prática de Organizações Indígenas rendeu diversas críticas, especialmente no tocante à representatividade. Nesse momento também são criadas algumas organizações indigenistas nos centros urbanos e universitário, formadas por antropólogos, juristas e simpatizantes, como a Associação Nacional de Apoio ao Índio – Anai de Salvador, Porto Alegre, Ijuí e Pelotas<sup>982</sup>, e a CPI de São Paulo e Rio Branco. Essas organizações passaram também a apoiar o movimento indígena, os encontros, as assembleias e as mobilizações, além de manifestar publicamente à sociedade e ao governo brasileiro suas posições em defesa dos povos indígenas.<sup>983</sup>

O movimento indígena surgido no período de 1970 marcou sua posição na relação da alteridade. Nos registros dos pronunciamentos das lideranças indígenas é possível perceber com bastante profundidade a

<sup>978</sup> CIMI. Boletim do Cimi. **São Paulo: Os índios se encontram**, Brasília, ano 10, n. 71, abr./maio 1981, p.12.

<sup>979</sup> JORNAL PORANTIM. **14ª assembleia de chefes indígenas...**, op. cit., p. 5.

<sup>980</sup> Ibid.

<sup>981</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010, p.40.

<sup>982</sup> DOCUMENTO. **Manifesto da Associação Nacional de Apoio ao Índio**. BOLETIM DO CIMI, Brasília, ano 7, n. 46, maio 1978, p.34.

<sup>983</sup> JORNAL PORANTIM. **14ª Assembleia de chefes indígenas...**, op.cit., passim.

dimensão do “nós” indígena em relação ao “outro”, ao não indígena. Essa dimensão permeia e gera laços de afinidades, de pertencimento, mesmo em grupos histórica e culturalmente rivais. Ao mesmo tempo, essa relação afirma uma identidade indígena (a maioria dos grupos se identificavam por nomes próprios e não pelo genérico indígena e as assembleias marcam essa nova identidade: o Xavante, Kaingang, Guarani, na assembleia, é indígena), criada para dar conta da superação dos isolamentos das identidades dos grupos locais, portanto, ela vai além do enfrentamento dos problemas individuais, ela rompe fronteiras marcadas por necessidade de se diferenciar. Essa identidade é nova no indigenismo brasileiro. Bourdieu<sup>984</sup> traz importante contribuição ao observar que “o caráter e estratégia da identidade não implica necessariamente uma perfeita consciência dos objetivos buscados pelos indivíduos e tem a vantagem de dar conta dos fenômenos de eclipse ou de despertar de identidade”. O depoimento de João Kaimbé<sup>985</sup> ilustra bem esse despertar da identidade ao se posicionar perante os demais “chefes”: “Então, meus irmãos, todos brasileiros, nós viemos aqui, eu não sabia o que eu ia fazer. Pra bem dizer, eu nunca saí, nunca tive numa reunião.” Assim Cuche completa: “Trata-se na realidade de reinvenção estratégica de uma identidade coletiva em um contexto completamente novo: o contexto do aumento dos movimentos de reivindicação das minorias étnicas nos Estados-Nações contemporâneos.”<sup>986</sup> As estratégias podem provocar deslocamentos da identidade, desse modo, a identidade se constrói e se desconstrói dependendo do contexto, ou seja, está em permanente movimento. E foi a construção da identidade indígena que possibilitou ao movimento indígena avançar na conquista das terras e na luta por direitos.

Havia também no movimento indígena a necessidade de construir relações com o movimento sindical e o movimento social brasileiro. Na XIII Assembleia, realizada na Ilha de São Pedro/SE, assim descreveu Fábio Alvez:<sup>987</sup>

---

<sup>984</sup> BOURDIEU apud CUCHE. **A noção de culturas nas ciências sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru/SP: EDUSC, 2002. p. 198.

<sup>985</sup> MARCELINO, op.cit..

<sup>986</sup> CUCHE, Denis. **A noção de culturas nas ciências sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru/SP: EDUSC, 2002. p.198.

<sup>987</sup> ALVEZ, Fábio. Documento final da XIII Assembleia dos chefes indígenas. CIMI. **Boletim do Cimi**. Brasília, ano 9, n. 63, 1980.

De todas as partes do nordeste vieram brancos se solidarizar com a luta indígena. Merecem destaque os pronunciamentos de Manoel de Oliveira, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto da Folha. Dom José Gomes, Bispo de Chapecó/SC e presidente do Cimi; Dom José Brandão, bispo da própria [diocese]; Pe. Joaquim Antunes de Almeida, presidente da sociedade sergipana de defesa dos direitos humanos; João Francisco dos Santos, pelo DCE e Diretório Acadêmico do Centro de Educação e Humanismo da Universidade Federal de Sergipe; Danilo Garcia, pela Associação dos Engenheiros Agrônomos do Sergipe; Josefa Naide, pelo movimento feminino pela Anistia-Sergipe.

A participação dos movimentos estudantil, social e sindical refletia o contexto do novo pensamento sobre a temática indígena que estava em construção no Brasil. Para Lacerda

As lutas do movimento indígena e dos setores com eles comprometidos não se fizeram isoladamente. Estavam inseridos no contexto das lutas dos movimentos sociais contra as brutalidades do regime de exceção implantado pelo Golpe Militar de 1964, sobretudo em sua versão “anos de chumbo” da década de 1970.<sup>988</sup>

Para além dos “anos de chumbo”, o movimento indígena estava criando bases de rompimento de “séculos de chumbo” porque foi a ação do movimento indígena, com apoio de expressiva parcela da sociedade nacional, que permitiu criar o alicerce para que, pela primeira vez, o Brasil reconhecesse a organização social, os costume e as línguas indígenas, rompendo definitivamente, mesmo que ainda na esfera legal, com o paradigma da transitoriedade.

---

<sup>988</sup> LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a constituinte**: 1987-1988. Brasília/DF: CIMI, 2008. p.29.

## 4.2 Desintrusão das Terras Indígenas

Ações indígenas pela desintrusão da TI Xapecó iniciaram quando os primeiros arrendatários, com conivência do SPI, se instalaram na área. As ações desenvolvidas pelo chefe de posto para deslocar famílias Kaingang liberando espaço para arrendatários geravam inquietação entre indígenas. As primeiras iniciativas de reclamar da presença de camponeses no interior da TI foram realizadas no final da década de 1940. Floriano Belino, Kaingang de 84 anos, recorda de quando o chefe de posto obrigou sua família deixar a terra em favor dos camponeses:

Daí aconteceu que nós morávamos do outro lado da estrada. Ele [chefe do posto] queria que passássemos pra cá. Eles estavam entregando pro pessoal [arrendando]. Ele foi recolhendo pessoal de fora, que a terra ia servir (...) foi recolhendo, foi recolhendo. Tinha mais de 700 alqueires. Foi invadido. Era tudo pessoal de fora, italianos (...) cheio.<sup>989</sup>

A família Belino já havia experienciado transferência, quando em 1941 foi transferida do Toldo Imbu para Terra Xapecó.<sup>990</sup> Apesar de jovem, Floriano recorda que o chefe de posto<sup>991</sup> convidou seu pai para

---

<sup>989</sup> BELINO, *Entrevista...*, op. cit., jun. 2006.

<sup>990</sup> Em 16 de abril de 1940, o chefe da 7ª IR do SPI Deocleciano de Souza Nenê, enviou ofício ao Sr. Gregório Belino da Maia, capitão dos índios do Toldo Imbu, pai de Floriano Belino, informando que teria recebido visita de três Kaingang do Toldo Imbu, Domingos Jacyntho, Antonio Jacyntho e João Estanislau, que relataram um conflito havido no último baile que ocorreu na aldeia, onde Otaviano Belino, no cargo de Tenente, teria bebido e, em virtude da embriaguez, teria agredido uma mulher, mãe do Domingos. Pedia que Gregório solucionasse o caso, pois além de ser Capitão, era tio de Otaviano. Pedia também que os denunciantes não fossem punidos. Esse fato demonstra a influência e prestígio que Gregório mantinha com o SPI, e, portanto, diminuir seu poder perante os indígenas de Toldo Imbu era uma ação importante para enfraquecer o grupo e destruir qualquer potencial de resistência à transferência forçada que ocorreria nos anos seguintes. NENÊ, Deocleciano de Souza. **Ofício a Gregório Belino**. Abril de 1940. Arquivo do CIMI, Brasília/DF.

<sup>991</sup> De acordo com a memória de Floriano Belino, a transferência ocorreu no período em que o Posto Indígena era chefiado por Francisco Fortes, que substituiu Leodônio de Quadros, que teria assumido em 1941, quando da criação do posto, permanecendo por oito meses no cargo. Francisco Fortes assumiu a chefia em março de 1942, permanecendo até 1948, sendo substituído por Wismar da Costa Lima. SANTOS, op.cit., 1970. passim.

morar na Terra Xapecó. O chefe que o substituiu transferiu, anos depois, todas as famílias.

O poder desempenhado pelo chefe de posto era algo difícil de ser contestado em virtude da ação repressora/tutelar do SPI bem como do respaldo da liderança institucional da comunidade indígena, representada pelo cacique e seus comandados. A liderança da comunidade, segundo Belino, tinha dificuldade de se opor à ação do chefe, “ele já tinha dominado o cacique, o capitão, tudo tava com ele.”<sup>992</sup> Diante da recusa, ameaçou transferi-lo para Mato Grosso. Recorda que enfrentou o chefe: “Aí encrenquei com o chefe. ‘Isso aí tá errado!’ eu disse. ‘Quem cruzar aqui eu prendo (...) prendo e te mando pro Mato Grosso!’ digo: ‘olha, você não é o dono da terra’.”<sup>993</sup>

Internamente na Terra Indígena, a correlação de forças estava desproporcional. Belino percebeu que, diante do cacique subordinado ao chefe de posto, não conseguiria reverter a situação, e recorreu a auxílio externo. “Me apronte! Levei um índio junto comigo, o João Modesto. Daí fomos a Chapecó. Daí peguemos um ônibus, tinha só um que passava, a estrada era ruim. Chegemos lá já era bastante tarde, daí no outro dia fomos conversar com o Dr. Selistre.”<sup>994</sup>

Falei pro Selistre, “lá tá ruim, eles querem me pegar e me mandar pro Mato Grosso. Antes dele mandar a polícia nós escapemos”. Daí ele passou pro outro juiz. Fez um documento dizendo que eu podia ir até o Rio de Janeiro, falar com o governo, porque o SPI tava perseguindo o índio e vendendo as terras.”<sup>995</sup>

O documento e as ações de Selistre de Campos resultaram na permanência de Belino no interior da TI e na não prisão, porém, não causaram mudanças no processo de arrendamento no interior da área indígena.

A exemplo de Belino, os Kaingang da TI Xapecó buscavam com frequência a ajuda de Selistre de Campos, desde que o conheceram

---

<sup>992</sup> BELINO, F. *Entrevista...*, op. cit., jun. 2006.

<sup>993</sup> *Ibid.*

<sup>994</sup> *Ibid.* Antonio Selistre de Campos foi Juiz de Direito em Chapecó e teve atuação de defesa do povo Kaingang, vindo a falecer em 5 de dezembro de 1957. MANFROI, op.cit.

<sup>995</sup> BELINO, F. *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

em 1933, quando as lideranças Kaingang participaram de uma Audiência em Xanxerê entre funcionários do SPI, o agrimensor do estado de Santa Catarina e o comerciante Berthier de Almeida, a qual visava reduzir as terras indígenas, e assinaram o acordo em que os Kaingang se comprometiam entregar as terras ao comerciante. O Kaingang João Modesto liderou um grupo de indígenas que foi reclamar com Selistre de Campos e pedir a anulação do documento firmado na audiência.<sup>996</sup> Nos registros de Selistre de Campos, consta que o líder indígena que compareceu à audiência era Chrispím Chaves, “o dito índio e mais dois companheiros compareceram à audiência do Sr. Agente do Comissariado de Terras Catarinense e, em sua linguagem simples e rude, formularam seu protesto, que então não foi levado em consideração.”<sup>997</sup>

Em 1949, em artigo publicado no jornal *A Voz de Chapecó*, Selistre de Campos confirma que “diversos índios, ora uns ora outros, vieram queixar-se, há semanas atrás, às autoridades locais, contra as opressões que estavam sofrendo da parte do Sr. Encarregado do Posto do S.P.I. no Toldo do Chapecózinho, Sr. Wismar C. Lima, neste município.”<sup>998</sup>

As ações e atitudes de Belino e os registros de Selistre de Campos permitem concluir que havia inquietações no interior da

---

<sup>996</sup> D’ANGELIS, op.cit., 2006, p. 321.

<sup>997</sup> CAMPOS, Antonio Selistre. Os índios estão morrendo. **Jornal A Voz de Chapecó**, 19 de dezembro de 1949. Na matéria jornalística, Selistre dizia também que Chrispím Chaves era índio apenas por parte de mãe embora fosse nascido e criado no Toldo.

<sup>998</sup> CAMPOS, Antonio Selistre. Ainda os índios. **Jornal A Voz de Chapecó**, 20 de março de 1949.

Uma sintética e contundente biografia de Wismar da Costa Lima foi escrita por Ney Land do SPI, em 19-3-1964, ao descrever o quadro de funcionário da 7ª IR do SPI. “Agente de índios nível 6-B com instrução primária. Não possui atribuição na Inspetoria. Acha-se lá apenas, porque também é pernicioso e ‘ladrão’, segundo o que informaram. Esteve em todos os povos da 7ª IR e sempre os arrasou. Soubemos que em Xanxerê ele e seus filhos ‘brincavam de bang-bang’. Os filhos dentro de casa e êle do lado de fora a trocaram tiros. Ele e os ditos bebiam na cidade e voltavam bêbados, caindo pelos caminhos, onde eram apanhados pelos próprios índios. É homem de espancar os indígenas. Segundo o que disseram, já praticou várias vezes esse esporte. Vende tudo que o posto produz e possui, ‘enfianando o dinheiro no bolso’. O chefe da Inspetoria lhe disse que, enquanto fosse chefe [ilegível] coisa alguma em posto algum.” LAND, L. **Relatório**. Museu do índio. 1964. Microfilme 322, p.423. O chefe da 7ª IR do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, em documentos pessoais, se referia a Wismar da Costa Lima como o “limpa posto”, devido a sua prática de explorar as terras indígenas em benefício próprio. NENÊ, D. S. Documento. **Carta a Francisco Fortes**. 25 de junho de 1950. Arquivo do CIMI Brasília/DF.

comunidade com relação às práticas de redução das terras e dos arrendamentos. Mas a dominação praticada pelo SPI transformava práticas repressoras em ato legítimo. Externamente, a sociedade regional e pesquisadores como Silvio Coelho dos Santos consideravam o arrendamento como um mal necessário diante da oferta de emprego aos indígenas, observando que o valor da indenização oferecida era um apelo que os indígenas não podiam resistir.<sup>999</sup>

Algumas famílias camponesas abandonaram a TI assim que o SPI começou a firmar contratos de arrendamento, a partir de 1963. Novello recorda que “quando começaram as confusões em 1977, 1978 eu já tava (...) já tinha saído de lá. Quando começou a se acirrar mais [o conflito], 1968 em diante, aí que o pessoal ia ter que sair de lá, aí o sindicato fez uma reunião.”<sup>1000</sup> Observa também que ocorreu um processo de tensionamento em virtude da tentativa de controle sobre os camponeses por iniciativa do SPI, “depois que eu saí a coisa começou a complicar cada vez mais. E aí foi indo. E aí depois de uns anos o pessoal tinha insegurança até de plantar, que aí começaram a dizer que os índios iam colher as lavouras.”<sup>1001</sup> Na opinião de Novello, os camponeses não saíram da TI como consequência das ações da Funai, foi a insegurança com relação ao que estava ocorrendo, ou seja, a ação do movimento indígena em Rio das Cobras e Nonoai gerou o apressamento dos intrusos da TI Xapecó para desocuparem a TI. A saída da maioria dos arrendatários ocorreu sem que houvessem sido criadas condições para reassentamento, “saímos o que tava em cima, as benfeitorias, sem direito nenhum, sem cobrar direito, cobrar coisas, né. Saiu livre e tranqüilo.”<sup>1002</sup>

O jornal *O Estado de São Paulo* noticiou que “os 750 colonos que ocupam cerca de 15 mil hectares pertencentes aos índios nos municípios catarinenses de Xaxim, Xanxerê e Abelardo Luz, receberam da Funai mais 30 dias de prazo para abandonarem essas terras.”<sup>1003</sup> Informava o jornal que diversas famílias já haviam abandonado a terra, transportando os pertences em caminhões cedidos pela prefeitura municipal de Xaxim. O prefeito de Xaxim lamentava ao jornal que, com

<sup>999</sup> SANTOS, op.cit., 1970. passim.

<sup>1000</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1001</sup> *Ibid.*

<sup>1002</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1003</sup> O Estado de São Paulo. **Funai amplia prazo em Santa Catarina**. São Paulo, 04 de julho de 1970.

a saída dos camponeses, perdera 10% da produção agrícola do município.<sup>1004</sup> O Cimi e a CPT divulgaram um documento informando as tentativas de intervir no caso para evitar que os camponeses ficassem sem terra. Faziam menção às visitas e buscas de terras na região oeste, contrapondo-se à posição do Inca de ofertar terras no Mato Grosso para reassentar os camponeses: “Diante da problemática o Inca se caracteriza por uma omissão total. Apenas apoia, contra a vontade dos colonos, a ida deles pro Mato Grosso.”<sup>1005</sup>

Na TI Xaçecó, o chefe de posto da Funai, João Franklin Mader, burocraticamente iniciou a notificação aos arrendatários para que desocupassem as terras. Egon Heck, que conhecera pessoalmente o chefe de posto, descreve-o como “um ex-militar aposentado, um coronel reformado, extremante rígido na sua atuação e na política de controle sobre a questão indígena”. Essa atitude era percebida por Heck como coerente com a legislação, “ele teve certa coerência, como veio a determinação de acabar com o arrendamento e impedir a presença dos colonos lá dentro.”<sup>1006</sup> Foi nesse período, em 1974, que as notificações começaram a ser enviadas aos arrendatários. Heck recorda que em seu estágio, no período de férias universitárias, permanecia na TI, auxiliava no preenchimento dos termos das notificações.

Ali em Xaçecó, engraçado, porque diferente de outras áreas, o próprio João Mader (...) não sei se era uma questão um pouco de coerência, que é de direito, de fato fez pressão por parte do posto, no sentido de não renovar, de mandar as ordens de saída, de retirada dos arrendamentos, e isso fez com que se desfez um pouco a resistência dos colonos. Eles [arrendatários] tinham apenas alguns políticos, deputados, que diziam “não, vocês têm que ficar ali”.<sup>1007</sup>

O preenchimento das notificações, o dia a dia no posto indígena e as conversas com os indígenas ajudavam no conhecimento da situação interna da comunidade: “E aí nós prestamos serviço em notificar, já

<sup>1004</sup> O Estado de São Paulo. **Funai amplia prazo...**, op.cit.

<sup>1005</sup> CIMI e CPT. Manifesto a opinião pública. **O Estado de São Paulo**. op.cit., jul. 1970.

<sup>1006</sup> HECK, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2009.

<sup>1007</sup> *Ibid.*

trouxe já por um lado o conhecimento de como é que estava a situação indígena (...) centenas de fichas que a gente teve que preencher.”<sup>1008</sup>

Na perspectiva dos arrendatários o arrendamento estava consolidado, e a presença na TI já estava enraizada, com isso, qualquer tentativa de alterar o contexto poderia gerar conflito, “com certeza a gente sabia que os colonos não iriam aceitar essa notificação, iriam reagir.”<sup>1009</sup>

Lothário Thiel estagiou juntamente com Egon Heck na TI e colaborou no preenchimento dos termos de notificação aos arrendatários. Recorda que percebera desde o princípio que o processo “formal” de notificações por escrito não iria resultar em mudança.

Na época isso, por exemplo, a FUNAI queria fazer isso de uma forma bem formal, legal jurídico e tal. Nós conversávamos entre nós, eu e o Egon, que isso não ia dar em nada, que esse tipo de coisa não daria em nada. Pode mandar uma intimação esse tipo de coisa pro agricultor, ele vai, ele vai no presidente do sindicato, ele vai se apegar num político, onde ele vai achar cobertura pra ele.<sup>1010</sup>

Na interpretação de Heck e Thiel, a ação do chefe de posto pode ser caracterizada como “desobriga”, ou seja, como burocraticamente dizer que estava agindo, e fazer os indígenas acreditarem que a solução estava em curso e, assim, impedir manifestações indígenas.

Me lembro que a partir de então, a partir daquele ano de 1974 não poderia mais haver arrendamento. E isso estabeleceu então uma relação extremamente conflitiva e tensionada, e foi nesse momento que nós entramos, quando terminamos a teologia, em 1974. A partir do início de 1975 a gente se estabeleceu na paróquia de Xanxerê e a partir daí tendo uma presença junto aos índios mais permanente.<sup>1011</sup>

---

<sup>1008</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1009</sup> *Ibid.*

<sup>1010</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1011</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

Se num primeiro momento essa presença significava colaborar com o ato burocrático do chefe de posto, em seguida iniciaram processos de formação política relativos aos indígenas e aos arrendatários:

A gente também fazendo reuniões, encontros, tentando inclusive intermediar um diálogo, explicação do que significava isso, a importância de cumprir essa lei. Então é que Dom José Gomes começou a tomar conhecimento daquilo. Se antes existia certa tranquilidade nas relações, no momento que se proibiu o plantio, especialmente o mecanizado dos arrendamentos, aí que começou a se transformar numa situação de discriminação, onde o racismo começou a aparecer com relação aos índios.<sup>1012</sup>

Egon recorda ainda que os indígenas começaram a se “mobilizar”, ou seja, a manifestar sua contrariedade com relação à situação a que estavam submetidos. Nas palavras de Heck, “os índios começaram a ver que os pedacinhos de roças estavam realmente ocupados e não podiam ocupar, então essa pressão começou a existir.”<sup>1013</sup> Nesse processo, que Heck define como “tomada de consciência” por parte dos indígenas, começam a ocorrer manifestações, “então esse processo começou a gerar mudanças com a movimentação indígena, acho que desde aquele momento, de 1973 em diante, começou a haver um processo de reflexão dos próprios índios, a partir de encontros.”<sup>1014</sup>

Na TI Xapecó, a Funai se apressa em promover a retirada dos arrendatários antes que ocorresse a expulsão por parte dos próprios indígenas, que poderia gerar efeitos incontrolláveis sobre todas as TIs arrendadas no sul do Brasil, gerando efeito dominó, e, com isso, sair do controle da Funai, não apenas o arrendamento das terras, mas principalmente o controle sobre a exploração madeireira. “Então, a partir desse momento, em que os índios começaram a se movimentar passou a ser uma função da FUNAI tentar controlar e evitar essa saída

---

<sup>1012</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1013</sup> *Ibid.*

<sup>1014</sup> *Ibid.*

dos índios, que isso era algo que podia desencadear um processo que fugia do controle dele.”<sup>1015</sup>

Belino recorda que, com a nomeação do João Mader como chefe de posto, o quadro se alterou. O fato de ele ser “Policia Militar”, na interpretação de Belino (tratava-se de um coronel do exército), iniciou as medidas para “atropelar” os brancos. Observa também que pouco efeito surtiram as medidas pra “atropelar” os brancos. O próprio Floriano Belino recorda que, como cacique, teve de tomar medidas mais fortes para efetivar a retirada dos arrendatários:

E aí que a gente recomendava, eu reuni todos os índios, 50, 60 e aí tava fervendo. Eles [arrendatários] estavam todos armados, bandidagem! Eles tinham a polícia junto com eles, pra assustar o índio. Eu não tinha nada [armas], deixava assim a turma trabalhando na lavoura com eles e eu ia no meio deles prosiá com eles. “Vou esclarecer pra vocês que a terra é nossa.” “Vocês plantaram aí” (...), alguns não sabiam (...) “então vocês vão colher aquele pedaço lá e nós vamos colher esse aqui. Vocês acham bem assim? A minha turma tá ali, a indiada”. Aí eu ia em um, ia no outro, ia passando em todos. Fui fazendo assim. E saíram!<sup>1016</sup>

Em outra entrevista<sup>1017</sup> acrescenta que, juntamente com esse grupo de 50 a 60 indígenas, havia a presença do chefe de posto, o qual notificava os arrendatários para que desocupassem as terras e que, durante as notificações, alertava os camponeses para não usarem a violência. ““Eu não deixo um índio bater em vocês, mas também não quero que vocês batam em nenhum índio”. Aí o pessoal tiveram que sair tudo. Eles saíram tudo”<sup>1018</sup>. A narrativa construída por Belino é de bravura de sua parte e de seus pares sem o emprego da força física. O grupo estava determinado a usar a força, mas não desejava fazê-lo. Por outro lado, os arrendatários são descritos como “bandidos”, pois portavam armas de fogo.

---

<sup>1015</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1016</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

<sup>1017</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., abr. 2007.

<sup>1018</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

Divaldina é mais enfática ao afirmar a existência de tensionamento e de conflito no processo de retirada dos arrendatários. Ocorre que alguns arrendatários se recusaram a sair por livre vontade.

Veio ordem... conversaram sobre a justiça. Daí que tiraram fora (...) isso que me lembro bem. O Alcides [filho] tinha dois dias, gora o Alcides tá com 34. Daí lá tinha o José Pedro e o outro era o Alexandrão. Não queriam sair, se não matasse um índio não queriam sair. O índio se reuniu, o meu marido que era o capitão, o Vicente era vice dele e veio Chico Fernandes. Aí o Chico Fernandes era major, se reuniram, naquele tempo tinha os Forte, pai dos Jacinto que é dos meus filho, Titiu, Juvêncio, Antonio - morreu baleado depois. Era 10 hs quando ele voltou da roça. Não preparou arma, só de facão, foice, só existia isso. De certo ele viu né. O nome dele era Avelino (?). Daí gritaram: “abra a porta filho!” “dá licença!” pediram licença! A mais começou tremer ele na janela (...). Aí gritaram, vai trabalha sim, agora vai pagar nós.

Ninguém bateu, ele que atirou primeiro! Aí pegaram o machado e bateram na porta, quebraram a porta dele. O homem pulou a janela, quase que atorou pescoço dele. Caiu (...) aí ele foi se engasgando, gritando pra mãe dele. Aí tinha um nenê e a mulher dele, aí agarraram eles e botaram na carroça, não machucaram eles. Daí entraram na casa, tiraram as coisas. Não jogaram, foram colocando na rua, sabe. Colocando na rua sal, açúcar, bolsa, tudo o que tinha. O home foi se arrastando. Os índios atacaram um carro que levou ele pro hospital. Arlindo era o nome dele. Arlindo, pai dele era Alexandro.<sup>1019</sup>

A narrativa de Divaldina revela a ética – ao menos idealizada – no conflito. O ato de pedir licença ao arrendatário, de apenas reagir à agressão, de não portar arma de fogo, de evitar danos aos bens pessoais

---

<sup>1019</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

e aos familiares do arrendatário e de auxiliar no transporte do ferido ao hospital revelam o não desejo da violência, o não desejo de ações enérgicas como já havia ocorrido nas demais TIs, mas ao mesmo tempo revelam a necessidade de liberar a área para a comunidade indígena.

Em seguida, Dona Divaldina busca mais justificativa para o ato de expulsão, argumentando que o arrendatário fora atacado porque maltratava os indígenas, ou seja, o ato se justificaria diante de agressões e maus tratos sofridos.

Ele não pagava as terras, não pagava a renda, “era o dono”, não da terra. Quem queria alguma coisa tinha que compra. Eram escravos, nossos filhos eram escravos, apanhavam. Daí tiraram. Daí o capitão disse não pegue, nenhuma coisa não pegue. Pegue e coloque tudo na rua. Não quebra. Só quebraram a porta.<sup>1020</sup>

Vicente Focã relata, em documento encaminhado ao Presidente da Funai, que os tensionamentos iniciaram em 1975 e que houve momentos de maior conflitividade, quando tiveram que usar a força para retirar arrendatários.

Eu sofri muito com esses intrusos, no toldo do Pinhalzinho estavam tomando conta dos índios eles é que mandavam nas terras. O índio só fazia suas roças nas serra onde não dava pra trabalhar de lavrador. Então começamos um tipo de despejos, fomo, pegamos o lavrador e começamos a plantar e outros cuidando (...) o intruso disse pra mim a licença que tem é bala, como de fato começou a briga.<sup>1021</sup>

Belino relata que depois de dado o aviso para desocuparem a área, veio “um homem lá de fora, ele era um general do Rio de Janeiro”,<sup>1022</sup> e fizeram uma seleção da permanência na TI. Aplicaram o conceito de “identidade” com base na definição Kaingang, liderados pelo Cacique Belino. Quais foram os critérios adotados: “Não era índio

<sup>1020</sup> LUIS, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2010.

<sup>1021</sup> FERNANDES, Vicente Focã. Posto Indígena Xapecó. **Documento encaminhado ao presidente da FUNAI.** Arquivo do CIMI. Brasília, 1975.

<sup>1022</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., abr. 2007.

aquele que não se criou, morou junto com o índio. Eu sabia se mandava embora ou não. Deixei uns três ou quatro só, que se criou junto, morava na casa do índio. E o homem escreve junto comigo, na outra casa, quem não era índio teve que sair.”<sup>1023</sup> Em outro momento enfatiza: “ficou alguém que era casado com índio, que era de acordo, trabalhava bem, esse podia ficar, mas se não era índio não ficava.”<sup>1024</sup> Havia uma percepção por parte dos Kaingang de que alguns não indígenas desejavam casar-se com indígenas a fim de usufruir das terras: “e assim como me dizia um índio: ‘o branco que diz que quer casar com índia, não é com índia que ele quer casar, mas com a nossa terra’.”<sup>1025</sup> Um dos conceitos empregados pelos Kaingang era o pertencimento baseado na vivência, ou seja, é Kaingang quem desenvolve práticas sociais e econômicas tal qual os indígenas, “morou na casa indígena”, não bastava estar casado com indígena. Esse conceito marca a fronteira com os arrendatários, porque a maioria deles era de “origem” e estabeleceu relações distintas das dos indígenas com o meio ambiente. A fronteira estava situada também na relação política e de lealdade, mais do que na relação cultural ou linguística, embora a língua e a cultura também fossem consideradas.

Os não indígenas casados com mulheres indígenas eram considerados “indianos”. Dona Sebastiana<sup>1026</sup> se identifica como Kaingang, mas no processo de equacionamento do pertencimento foi rejeitada a sua permanência na TI por estar casada com um “indiano”. Atualmente, parte de seus descendentes são aceitos como indígenas e vivem e trabalham na TI, porém ela não foi reincorporada ao grupo.

Na TI Nonoai/RS, no processo de expulsão dos arrendatários, conforme veremos a seguir, ocorre um processo semelhante. O diálogo entre os indígenas Menfá e Imorua é revelador do desafio a que estavam submetidos ao definir quem poderia permanecer na TI. Ao manifestar-se para Menfá sobre não pretender abandonar a TI, Imorua afirmou:

---

<sup>1023</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

<sup>1024</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., abr. 2007.

<sup>1025</sup> HECK, Egon. *Encontro-debate* de D. José, bispo de Chapecó com os intrusos do Posto Indígena Xapecó. Samburá, jul. 1976. Arquivo do CIMI – Brasília/DF.

<sup>1026</sup> PEDROSO, Sebastiana de Oliveira. *Entrevista concedida a Carina Santos de Almeida*. Bom Jesus/SC, mai. 2012.

“Eu sou índia, e a terra é minha.” [Menfá responde] “Você é índia, mas teu marido é branco. Você casou com indiano então tem que seguir com ele. Você é igual ao branco, você está acabando com a nossa raça”. “E o meu pai? Ele também é índio, tem mais de 90 anos. E como fica o caso dele?” “Se ele ainda fala Kaingang, então fica. Mas você não. Você esqueceu a nossa língua, não é mais nossa irmã”<sup>1027</sup>.

A fronteira foi estabelecida pela liderança indígena. A autoidentificação não foi usada como critério de pertencimento. No discurso de Menfá, o uso da língua e o casamento são definidos como fronteira, ou seja, não bastava falar a língua, não bastava se autoidentificar. O matrimônio como fronteira denota preocupação com a perspectiva de futuro do povo, já que o não indígena era o que estava destruindo a terra indígena. Em outros momentos, esse critério poderia ser relativizado, mas naquela situação em que as tensões estavam em evidência, essa posição acabou por prevalecer.

Tommasino e Fernandes observam que, na organização social deste povo, a nomeação e o pertencimento à metade *Kamé* ou *Kairu Kré* segue a linhagem paterna, desse modo, ser Kaingang é ser filho de pai Kaingang: “A concepção de descendência mantém-se operante entre os Kaingang. O próprio critério de identidade étnica passa pelo conceito de descendência paterna.”<sup>1028</sup> Os autores identificam algumas categorias operativas da identidade: mestiços – filhos de Kaingang com brancos; misturados – filhos de Kaingang casado com indígena não Kaingang; Indianos – brancos casados com mulheres Kaingang; cruzados – filhos de mães Kaingang e pai branco que não falam a língua nativa.<sup>1029</sup>

Belino se considera Kaingang por ser filho de pai Kaingang e mãe não indígena, criada no meio indígena: “minha mãe era branca, mas se criou no meio dos índios”<sup>1030</sup>, dessa maneira utilizou o mesmo

<sup>1027</sup> BARCELOS, Caco. **Fon-koréin tun Kaingang/Intrusos**, fora da terra Kaingang. Revista Repórter. São Paulo, ago. 1978. p. 50.

<sup>1028</sup> TOMMASINO, Kimiye; FERNANDES, Ricardo Cid. **Kaingang**. Artigo eletrônico. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/print>>. 2010. Acesso em: 13 abr. 2010.

<sup>1029</sup> *Ibid.*

<sup>1030</sup> BELINO, **Entrevista...**, op.cit., jun. 2006.

critério de sua própria existência para a separação entre os que permaneciam e os que deveriam sair da TI.

Nesse momento, Belino faz questão de frisar que permaneceu a amizade que tinha com todos eles, “sabe que eu fiquei amigo de tudo essa colonada, de tudo as partes. Lá pra Bom Jesus, pra onde quer que eu vá, sou amigo deles.”<sup>1031</sup> Em outra entrevista faz questão de frisar a amizade que mantém com esses ex-arrendatários, porém, esclarece com convicção que “dentro da área indígena eles não moram mais.”<sup>1032</sup>

Internamente nas comunidades, os critérios de pertencimento foram modificados e questões como falar a língua nativa foram flexibilizadas. Para o movimento indígena em nível nacional também ocorreu processo semelhante, embora se perceba que aspectos culturais estão em evidência, pois são eles que marcam a fronteira e o pertencimento. Um dos elementos mais visíveis é a adoção do cocar como marca da identidade indígena, mesmo que de um indígena genérico. Na atualidade, Maria Celestino de Almeida observa que:

Os movimentos indígenas (...) evidenciam que falar em português, participar de secessões políticas, reivindicar direitos através do sistema judiciário, enfim, participar intensamente da sociedade dos brancos e apreender seus mecanismos de funcionamento não significa deixar de ser índio e sim a possibilidade de agir, sobreviver e defender seus direitos. São os próprios índios de hoje que não nos permitem mais pensar em distinções rígidas entre índios aculturados e índios puros.<sup>1033</sup>

Os povos indígenas se apropriaram de mecanismos e instrumentais organizativos. À primeira vista alheios às suas práticas tradicionais, adaptaram-nos e criaram formas próprias de acordo com seus contextos culturais.

Em 1978 praticamente todos os arrendatários deixaram a terra indígena, restando apenas algumas famílias que foram retiradas no início dos anos 1980. A demora na desocupação e a necessidade de fazer

---

<sup>1031</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

<sup>1032</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., abr. 2007.

<sup>1033</sup> ALMEIDA, op.cit., 2010, p.20.

uso de ações enérgicas têm a ver com o sentimento de propriedade sobre a terra indígena alimentado pelos arrendatários. Essa atitude indica que o arrendamento não era concebido como tal, era tido como uma etapa para a efetivação do domínio. Silvestre Bosseti recorda que sua família trabalhava com a certeza de que futuramente teria de sair da TI, porém sempre lhes restava a esperança de permanecer.

Eram duas hipóteses. Uma a gente sabia que uma hora tinha que sair. A outra a gente achava que ia ganhar a terra, por causa, (...) os políticos enfiavam na nossa cabeça. Os políticos diziam que nós íamos ganha a terra, que íamos ganha a terra enquanto que eles ficavam no poder ganhando voto do pessoal.<sup>1034</sup>

Outros arrendatários já haviam desocupado as terras em tempos anteriores, como no caso da família de Thomaz Novello, que desocupou as terras em 1968:

Eu saí de lá em 1967. Aí houve uma mudança porque daí começaram a proibir a entrada e aí também não podia mais vender o sítio. Aí eu por exemplo, comecei a perceber que aquilo lá, na verdade não era futuro. Comprei uma terra fora. Eu saí em 1967. Em 1968 eu comprei um pedaço de terra e fui morar em outra terra.<sup>1035</sup>

Bosseti atribui a saída de Novello uma década antes de sua família a uma melhor capacidade de analisar a realidade, “o Thomaz tinha visão melhor que a nossa, daí ele saiu antes. A gente ficou. A gente sempre naquela (...), naquela (...), os políticos levando a gente.”<sup>1036</sup>

O primeiro semestre de 1978 foi decisivo. A eclosão de dois outros movimentos – Rio das Cobras e Nonoai – levou a Funai a apressar a retirada dos arrendatários. “Daí quando numa época em 1978, março e abril, o pessoal deram um jeito e saíram. Uns antes, uns depois, foram dando prazo pra sair. O chefe do posto dava o prazo.”<sup>1037</sup>

<sup>1034</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1035</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1036</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1037</sup> *Ibid.*

A saída foi apressada, porque não houve tempo para buscar um local apropriado, adquirir uma terra ou mesmo arrendar terras fora da área indígena. Bosseti recorda que tiveram de recorrer ao auxílio de um vizinho da TI, que abrigou sua família na própria casa.

Nós saímos no dia de São João de 1978. Daí fomos morar junto com o Armando [Bianchi], nós não tínhamos pra onde ir. Uns tinham comprado uma terrinha, um lote em Xanxerê, assim. Mas nós não tínhamos nada. Nós queríamos ficar na região, daí o Armando ofereceu o porão pra nós morarmos. Chegamos lá deixamos as coisas no porão e fomos morar junto em cima, na casa.<sup>1038</sup>

Nesse momento, a ação de “políticos” não garantiu a permanência dos arrendatários e tampouco possibilitou que eles alcançassem novas terras a partir das intervenções do Incra. Além da ação da Igreja em levar famílias de arrendatários a visitar terras para possíveis assentamentos no município vizinho de Campo Erê, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais – STR também se empenhou, porém ofereceu aos camponeses terras no estado de Mato Grosso:

Aí o sindicato fez uma reunião com o pessoal, chamando o pessoal pra ir pra uma área lá no MT, no tal de Canarana. E aí inclusive eu até participei da reunião, eu era líder do sindicato na época, mas não era da diretoria. Eu dizia naquela época que não era pra ir visitar lá que lá não era futuro. Mas enfim. Uma parte do pessoal até entendeu o que eu falei, uma parte não, foram pra lá. Daí os que foram pra lá, algumas famílias acabaram perdendo, porque alguns faleceram com malária. Lá dava muito malária, outros vieram embora e se tornaram empregados aqui.<sup>1039</sup>

Mas a maioria das famílias se organizou individualmente dentro de suas possibilidades, alguns permaneceram no meio rural

---

<sup>1038</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1039</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

desenvolvendo atividades agropecuárias, outros migraram para as cidades em busca de trabalhos assalariados.

Após a expulsão dos arrendatários, os indígenas sentiram-se mais fortalecidos e autoconfiantes. A primeira atitude foi expulsar o chefe de posto João Franklin Mader. Em entrevista ao jornal *O Rio Grande Semanal*, em nome do cacique José Domingo, Salvador Kapanema, Kaingang da TI Xaçecó, explicou os motivos da expulsão: “Eu não queria briga, mas o chefe do posto chamou a polícia e deu um tiro de fuzil na parede da cozinha. Ele provocou a comunidade que estava reunida no posto.”<sup>1040</sup>

O *Boletim Luta Indígena* noticiou o fato, informando que as desavenças ocorreram porque o chefe de posto trocou o cacique da comunidade.

Liderados pelo cacique José Domingos Paliano, os Kaingang do PI Xaçecó expulsaram de sua área, no dia 19 de junho [1979], o chefe de Posto João Franklin Mäder, conhecido como Velho João. (...) Era chefe há mais de 10 anos e exercia grande poder repressivo sobre os índios. Durante todos esses anos os Kaingang vêm lutando pelo direito de eleger seus próprios líderes e contra a exploração dos pinheiros de suas terras e as plantações de soja. (...) Há alguns meses o chefe de posto teve uma desavença com o cacique (...) e levou João Mäder a impor como cacique à comunidade o Kaingang João Modesto.<sup>1041</sup>

A atitude demonstra a tentativa de retomar o controle repressor do chefe de posto, já que sua autoridade estava ameaçada pela nova dinâmica do movimento indígena. A ação dos Kaingang gerou um clima tenso na terra indígena, obrigando as lideranças a se deslocarem a Brasília a fim de encontrar uma solução para o caso: “João Franklin ameaça voltar ao posto e os índios, desta vez, prometeram matá-lo. A Polícia Federal segue um estranho inquérito para saber quem participou

---

<sup>1040</sup> TUBINO, Najar; SCHMIT, Caco. Índios do Sul ameaçam retomar suas terras. **Jornal O Rio Grande Semanal**, Porto Alegre/RS, 2 a 8 ago. 1979.

<sup>1041</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **Kaingang do Xaçecó expulsam João Mader**. Xanxerê, ano 3, n. 10, 1979.

da expulsão do chefe do posto. E os índios reclamam que estão sendo coagidos a depor em favor de Franklin.”<sup>1042</sup>

O jornal *O Estado de São Paulo* noticiou que a expulsão do chefe de posto, João Mader, foi apoiada pelo Cimi.

O Conselho Indigenista Missionário – Cimi apoiou a atitude dos índios Kaingang que expulsaram o chefe do posto indígena Xaçecó, João Franklin Mader. “A revolta dos índios significa uma reação a um século e meio de extermínio, exploração e opressão enfrentados por todas as comunidades indígenas do Sul do País”.<sup>1043</sup>

Atribuir a responsabilidade para o Cimi significava desqualificar a ação dos indígenas, insinuando que eles não teriam capacidade para desenvolver ações dessa natureza e que agiam manipulados; por outro lado, implicava criar tensões entre a Igreja Católica e a Funai.

Ao analisarmos os acontecimentos de 1978 na TI Xaçecó, duas questões estão intrinsecamente ligadas à ação dos indígenas, uma relacionada às desintrações das TI Rio das Cobras/PR e Nonoai/RS e outra referente à participação dos indígenas da TI Xaçecó em encontros entre indígenas, estudos, formação e assembleias dos chefes indígenas, que começaram a ocorrer em 1974 e se espalharam por todo Brasil.

### **4.3 Manifestações dos Kaingang da TI Xaçecó por documentos escritos**

Identificamos nas fontes escritas duas formas de manifestações Kaingang da TI Xaçecó perante instituições públicas, especialmente a Funai, e perante a sociedade brasileira, para denunciar as questões que consideravam “injustiças”. Um expediente empregado com frequência, na década de 1970, eram os documentos individuais e coletivos, manuscritos ou datilografados encaminhados ao presidente da Funai, expressando a vontade de indivíduos e da coletividade; outra

<sup>1042</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. op.cit., n.10, 1979.

<sup>1043</sup> JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. **Ação dos índios em Xaçecó tem o apoio do Cimi.** 4 de julho de 1979.

manifestação ocorria por meio de resoluções de encontros e assembleias, que também eram levados a conhecimento público.

O documento produzido pelo Kaingang Vicente Focã Fernandes, em 19 de novembro de 1975 – à época morador da aldeia Pinhalzinho na TI Xaçecó – e encaminhado ao Presidente da Funai é praticamente um relatório denúncia do que estava ocorrendo.<sup>1044</sup> Inicia dizendo que “aqui nesta área indígena existe muitos problemas.”<sup>1045</sup> O principal problema denunciado era a invasão das terras. “(...) A invasão estão tomando conta grande de nossa terra estes intrusos, tem uns que o tempo que outros arrendatários pagavam o arrendamento e outros não pagavam. Então não quero daqui em diante os brancos na minha área.”<sup>1046</sup> Descreve os intrusos, dizendo que eles têm terras fora da TI, que têm tratores, que eles estariam “ricos trabalhando dia e noite na área indígena, entram pobres e agora estão podre de ricos.”<sup>1047</sup> Aponta os arrendatários como responsáveis pelo desmatamento, derrubadas de capoeiras, e perguntava se não haveria lei para punir o “intruso, o índio queima vai pra condenação, preso.”<sup>1048</sup> Observava que as iniciativas para retirada dos ocupantes não indígena não eram novas, “há tantos anos os índios do P.I. Xaçecó – Santa Catarina vivem com lutas de terras pois esta área era grande e agora estamos num cantinho e assim mesmo os intrusos estão invadindo.”<sup>1049</sup> Denunciava conflitos e discriminações que os indígenas sofriam, “eles parecem que são donos disso. E eles botam a boca no índio, que o índio é bêbado, que o índio é vadio, índio é ladrão, o índio não trabalha, o índio é de baixo, mas não é isso.”<sup>1050</sup>

Focã faz uma análise do comportamento e da mudança de postura dos indígenas nos últimos anos e revela que, diferentemente de tempos passados, os Kaingang estavam conhecendo melhor os direitos e enfrentando os problemas. Dizia que o “índio é muito obediente, ele não anda contrariando, mais agora eles estão enfrentando os problemas, conhecendo os direitos deles e a verdade escrevendo para o meu presidente que venha tomar providências urgentes, que estamos muito

---

<sup>1044</sup> FERNANDES, *Posto Indígena Xaçecó*. op.cit., 1975.

<sup>1045</sup> Ibid.

<sup>1046</sup> Ibid.

<sup>1047</sup> Ibid.

<sup>1048</sup> Ibid.

<sup>1049</sup> Ibid.

<sup>1050</sup> Ibid.

preocupados com a invasão.”<sup>1051</sup> Essa postura revela as mudanças que estavam ocorrendo, fruto da participação e do envolvimento do movimento indígena nascente nesse período do início dos anos de 1970. Critica a existência e a função do posto da Funai na TI, dizendo que “depois que entrou o Posto comeram grande pedaço de terra que nós ficava olhando o outro desfrutando de minha riqueza.”<sup>1052</sup>

A extração de madeira era outro aspecto que inquietava. No documento citado, Focã relata:

A situação de estragança de madeira tem a serraria do posto e sempre que eu vejo montes de tora de cerno [cerne] e pinheiros caídos apodrecendo, e pinheiro secando (...) se a gente vai pedir a madeira diz que é só costaneiras e uns pedaço de tábuas e assim mesmo é vendido para o índio a 75 cruzeiros a dúzia, pois o índio gastou 1200 cruzeiros pra fazer um rancho, e não deixam um índio tirar madeira (...). Se um índio derruba uma madeira de lei ou pinheiro o índio vai preso (...) só na aldeia Pinhalzinho que é pouco índio ainda tem mais ou menos 34 famílias que não têm casas que dirá outros toldos.<sup>1053</sup>

No documento, Focã deixa claro que não estavam contra a Funai, apenas queriam ser melhor atendidos e respeitados. Pede, inclusive, que no Pinhalzinho tenha uma condução própria para facilitar o atendimento do chefe de posto, “precisamos um chefe que cuida as necessidades do índio.”<sup>1054</sup>

No ano seguinte, 1976, Focã encaminha novo documento ao presidente da Funai com conteúdo e teor semelhante ao de 1975 (figura 42). Diversos outros indígenas também encaminham documentos.

Avelino Alípio Fongrê envia documento ao presidente da Funai, relatando, com indignação, a tensão gerada pela presença dos arrendatários na TI. Acusa os arrendatários de não mais pagar a renda e de desejarem se apossar das terras indígenas. “Então em nome da tribu

---

<sup>1051</sup> FERNANDES, **Posto Indígena Xapecó**. op.cit., 1975.

<sup>1052</sup> Ibid.

<sup>1053</sup> Ibid.

<sup>1054</sup> Ibid.

Caingangue e tribu Guarani resolvemos dar fim em tal assunto que se refere aos arrendatários.”<sup>1055</sup>

Outro documento encaminhado ao presidente da Funai, com assinatura ilegível, considera os arrendatários “pestes” e pediu urgência na retirada, antes que ocorresse violência mais grave: “Tirando essa peste, para não suceder coisas pior para ambos os lados é por isso que nós estamos pedindo para V. Ex<sup>ma</sup> providência.”<sup>1056</sup>

O Kaingang Getulio Luiz Pakáy escreve indignado ao presidente da Funai informando que os intrusos “estão trabalhando sossegados, parece eles são donos eles tão até radiando para torneio de futebol dentro de nossa área. (...) nó pedimos que o Sr. presidente providência nosso, meio logo.”<sup>1057</sup>

---

<sup>1055</sup> ALIPIO, Avelino Fongrê. Posto Indígena Xaçecó. **Documento encaminhado ao presidente da FUNAI.** Arquivo do CIMI. Brasília, 1976.

<sup>1056</sup> POSTO INDÍGENA XAPECÓ. **Documento encaminhado ao presidente da FUNAI.** Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1976.

<sup>1057</sup> LUIZ, Getulio Pakáy. Posto Indígena Xaçecó. **Documento encaminhado...**, op.cit., 1976.

Porto Indígena de Xapico 5<sup>o</sup> bat.  
 S. S. S. S. S.  
 Presidente da Funai  
 Ismarthe de Araújo Oliveira  
 Cordiais  
 Escrevo aqui neste papel  
 acusando sobre o nosso rela-  
 tório que foi apresentado sobre os  
 Entruzos, eu quero saber se vão  
 sair da área indígena ou não?  
 imediatamente quero saber a decisão.  
 S. S. S. S. S. Inera Nacional.  
 Escrevo ao sr que aqui está  
 continuando o trabalho dos Entruzos  
 na área Indígena P. J. Xapico  
 nos estamos informado pelos entrus  
 intruzos. Que a inera e a funci-  
 ão terra para os que trabalham  
 na área indígena esta terra que os  
 intruzos que a inera e a funai e o  
 governo me amei n'he para colocar  
 esta gente, no outro lugares fora da  
 área indígena.  
 Eu quero saber o interesse sobre  
 o indio ou não. Que eu que esta pedindo  
 de interesse sobre o nosso  
 Reclamação  
 (1976)

Figura 42. Fragmento de documento de Vicente Focãe Fernandes ao presidente da Funai em 1976  
 Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

Além dos documentos acima citados, outros indígenas escreveram ao presidente da Funai. Todos os documentos foram entregues em mãos ao presidente, sob a coordenação de Vicente Focãe, que, ao regressar da viagem, relatou que “o presidente da FUNAI recebeu nosso relatório (...) disse que não é só uma preocupação dos índios, mas é também uma preocupação da FUNAI.”<sup>1058</sup>

Além dos documentos individuais, em dezembro de 1975, foi entregue ao presidente da Funai, Ismarth de Araujo, um documento das lideranças da TI Xapecó denunciando violência praticada pelos arrendatários e exploração de madeira e exploração agrícola e pecuária exercidas pelo DGPI.<sup>1059</sup> Elencam uma série de medidas que deveriam ser adotadas pela Funai. A primeira medida continha um tom de alerta e ameaça, ou seja, estavam no limite da tolerância com relação aos arrendatários: “1. Tirá quanto antes os intrusos da nossa área senão nós vamo agi.”<sup>1060</sup> Outras medidas propostas tinham caráter propositivo como o fim das atividades de exploração das terras e o incentivo à formação de cooperativas indígenas:

5. Não precisamos de projeto grande da Funai, nem que derrubem os pinheiros que ainda tem na nossa área, mas só queremos ajudem a nós mesmo se desenvolvê. (...) 2. Ajuda nós com dinheiro pra a nossa cooperativa e botá um armazém e consegui semente boa pra nós plantá.<sup>1061</sup>

Manifestam-se também contra a tutela, exigindo respeito por parte da Funai e autonomia no livre-arbítrio, mas não desejam rompimento com o órgão tutor; ao contrário, desejam que a Funai intervenha nos assuntos relacionados à exploração, inclusive demonstram confiança no seu presidente, afirmando que “nós confiamos

<sup>1058</sup> FERNANDES, Vicente Focãe. **Relato de visita ao Presidente da FUNAI**. Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1976.

<sup>1059</sup> “No posto tem serraria, até o ano passado tinha grande lavoura de soja, tinha uns 4 trator, uma fazenda de gado, mas nós índio continuamos na miséria, muitos moram em ranchinhos parece que voceis pensam que nós semo rico (...) o dinheiro desses projeto cai tudo pra fora, e não fica um tostão pra nós, nem sabemo o que se faz com o dinheiro.” DOCUMENTO. **Ofício Kaingang do Xapecó ao Presidente da FUNAI**. Arquivo do Cimi, Brasília/DF, 1975.

<sup>1060</sup> DOCUMENTO. **Ofício Kaingang do Xapecó ao Presidente...**, op.cit., 1975.

<sup>1061</sup> *Ibid.*

que o senhor mostre seu interesse por nós (...). Pedimos que o senhor nos ajude a tirá esses branco de nossa área (...). 3. Nois não semo criança pra ser considerado de menor, por isso queremos que sejam encaminhados os nosso documentos (...).<sup>1062</sup> Pedem também solução para outras comunidades indígenas em Santa Catarina, já que, a nosso ver, os Kaingang da TI Xaçecó sentiam-se responsáveis, no caso do Toldo Imbu, por diversas pessoas terem nascidas lá e, no caso do Toldo Chimbangue, por considerá-los fragilizados, necessitando de apoio. “4 – que os nossos patrícios do Toldo Irani recebam quanto antes a terra onde eles se criaram e sempre viveram (...). Que a área do Toldo Imbu nos seja dada de volta.”<sup>1063</sup>

Nas medidas apresentadas pela liderança da TI Xaçecó<sup>1064</sup> estão contidos os elementos que nortearam o surgimento do movimento indígena no oeste catarinense, quais sejam, denúncia das violências e exploração da terra pelos arrendatários, exploração de madeira e agropecuária do DGPI; em segundo lugar, o rompimento da tutela; e, em terceiro, a solidariedade entre comunidades.

Manifestações coletivas com lideranças de outras TIs da região que viviam situações similares também ocorriam e delas resultavam manifestações e propostas de abrangência regional, fruto de reflexões coletivas e de apoio de assessoria. Entre 21 e 22 de outubro de 1975 ocorreu um encontro de lideranças indígenas do Sul do Brasil, no qual contaram com a presença dos indígenas Xavante da “Reserva São Marcos” e um Bororo da Aldeia Meruri, ambas do estado de Mato Grosso. Do povo Kaingang estavam presentes indígenas do Rio Grande do Sul, das TIs de Nonoai (7 pessoas), de Iraí (2 pessoas), e de Rio da Várzea (2 pessoas). Já de Santa Catarina, contava-se com a presença de Kaingang da TI Xaçecó (2 pessoas); e, do Paraná, indígenas da TI Mangueirinha (1 pessoa).<sup>1065</sup> O encontro centrou-se na análise da situação das respectivas terras e comunidades indígenas, tendo destacado como principais problemas o arrendamento das terras, a exploração da madeira e da agropecuária praticadas pelo DGPI/Funai.

---

<sup>1062</sup> DOCUMENTO. **Ofício Kaingang do Xaçecó ao Presidente...**, op.cit., 1975.

<sup>1063</sup> Ibid.

<sup>1064</sup> O documento contém as assinaturas dos três representantes da comunidade que se deslocaram a Brasília. São eles: Gilson Tolé da aldeia Pinhalzinho, Vicente Focõe também da aldeia Pinhalzinho e Avelino Alípio Fongrê da aldeia Jacu.

<sup>1065</sup> RELATÓRIO. **Índios Kaingang, Xavante, Terena e Bororo discutem seus problemas.** Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1975.

Destacamos alguns fragmentos do encontro que estiveram relacionados à necessidade de organizar-se politicamente para enfrentar os problemas: “O índio precisa se uni pelas crianças que vem vindo. O índio tá isolado na sua área, invadido.”<sup>1066</sup> Manifestou-se também Gilson Terena:

Ninguém melhor que os índios pra defender o que é deles. A força maior deve partir dos índios. E ele defendendo o que é seu não está errado. Pelo que dizem estão quase escravizados. É necessário que saibam a lei e saibam defender o que é seu e não estarão errados. Senão vai chegar o dia em que terão só o pedaço de terra onde está a sua casa.<sup>1067</sup>

Eduardo Xavante propôs aos Kaingang que usassem arma de fogo para se defender. “Qual é o problema de voceis não arrumá rifles? Nois temo ordem do pres. da Funai. Tendo arma, os índios tem direito de se defender e defendê as terras, de qualquer intruso.”<sup>1068</sup> Porém, os Kaingang disseram que não tinham armas e nem condições de comprá-las, manifestam-se pelo direito de uso das armas, mas afirmam que pra eles não convém, que ainda acreditam nas instituições e na lei, “aqui não convém fazê força com armas, porque a arma que nós temos é a nossa lei.”<sup>1069</sup>

Após o encontro, decidiram que deveriam formar uma comissão para deslocar-se a Brasília para conversar com o presidente da Funai. Levaram documentos específicos relatando a situação de cada Terra Indígena, e um documento coletivo. A viagem ocorreu em dezembro de 1975. A comissão que se deslocou a Brasília, formada por 10 pessoas das TIs Nonoai/RS, Rio da Várzea/RS, Iraí/RS, Xapecó/SC e Mangueirinha/PR,<sup>1070</sup> se declarava representante de todos os indígenas

<sup>1066</sup> NASCIMENTO, Nico. Depoimento ao encontro indígena. **RELATÓRIO**. Índios Kaingang, Xavante, Terena e Bororo discutem seus problemas. Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1975.

<sup>1067</sup> SOBRINHO, Gilson Manoel. Depoimento ao encontro indígena. **RELATÓRIO**. op. cit., 1975.

<sup>1068</sup> TSEREMEY'WA'OROBWEÉ, Eduardo. Depoimento ao encontro indígena. **RELATÓRIO**. op. cit., 1975.

<sup>1069</sup> DOCUMENTO. **Ofício dos indígenas do sul do Brasil ao Presidente da FUNAI**. Arquivo do CIMI, Brasília/DF, 1975.

<sup>1070</sup> Compunham a comissão: João dos Santos Käreig e Vitorino Kanheró da TI Rio da Varzea/RS; Marculino Mineiro Kãgdete, Ênes Mineiro Defei e Angelo Garcia Jakãg da TI Nonoai/RS; Nelson Jacinto Xangrê da TI Iraí/RS; Gilson Manoel Sobrinho Tolê, Avelino

do sul: “Nós, em nome dos 6.000 índios da nação (Caingangue), dos 700 Xokleng e dos 1.500 índios da nação Guarani [...]”<sup>1071</sup> As formas de representatividade adotadas pelo movimento indígena foram controversas ao longo do processo de organização, porém, nos primeiros momentos de surgimento da articulação no Sul do Brasil, esse aspecto ainda não era questionado, porque os temas abordados eram comuns a todos os povos indígenas dessa região do Brasil. Eram pautas praticamente unânimes, possibilitando que levassem demandas de comunidades que não se fizessem presentes nos encontros. Para o encontro com o presidente da Funai, a delegação levou demandas das TIs Inhacorá, Toldo Chimbanguê, e das várias áreas do Paraná, reduzidas pelo governo de Moises Lupion (1949), sem, no entanto, ter contado com a presença de membros dessas TIs. As fontes escritas demonstram que, pela primeira vez na história Kaingang, desde que começaram a ser produzidos registros escritos, constata-se um sentimento de solidariedade entre comunidades, de apoio mútuo e de mecanismos de representatividade na perspectiva da defesa de aldeias geograficamente distantes. Percebe-se a construção, ainda que embrionária, de um sentimento de pertencimento político a uma coletividade Kaingang. Anos posteriores esse sentimento vai se traduzir em solidariedade concreta na expulsão de intrusos e outras formas de lutas.

O documento entregue ao presidente da Funai tem um tom de apelo, ao lembrar da luta dos antepassados e da situação difícil pela qual passam:

(...) lembrando a luta e o sofrimento dos nossos antepassados que morreram e derramaram seu sangue, para que nosso povo indígena sobrevivesse viemos aqui fazer um apelo, porque a nossa situação é muito difícil, vivendo na maior aflição e ameaçados pela invasão das nossas terras.<sup>1072</sup>

---

Alipio Fongrê e Vicente Fernandes Focão da TI Xaçecó/SC; e Francisco Luis dos Santos Klinton da TI Mangueirinha/PR. DOCUMENTO. **Ofício dos indígenas...**, op.cit., 1975.

<sup>1071</sup> DOCUMENTO. **Ofício dos indígenas...**, op.cit., 1975.

<sup>1072</sup> Ibid.

As demandas do movimento indígena estavam todas relacionadas a contextos concretos e locais, a fatos do cotidiano, sempre amparados pela legislação indigenista, que eles consideravam “nossa lei”, demonstrando, com isso, conhecê-la.

(...) nos ajude a tirar os intrusos das nossas terras, conforme a nossa lei o Estatuto do Índio, Art. 34 o Órgão Federal de assistência ao índio poderá solicitar a colaboração das Forças Armadas e auxiliares e Polícia federal, para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e pelas comunidades indígenas.<sup>1073</sup>

Desejavam que os intrusos fossem removidos de dentro dos marcos legais, com intervenção das forças públicas e ação do Estado. Em seguida, o documento elenca uma série de demandas com relação às terras que afirmavam terem sido perdidas, e pedem a devolução. Para o Rio Grande do Sul, pedem “que o estado do Rio Grande do Sul devolva as terras que ele tirou do nosso povo, especialmente a Reserva Florestal, parte do que é nossa área de Nonoai, e Estação Experimental que é da área do Posto Indígena Inhacorá.”<sup>1074</sup> Já no caso do Paraná, pedem intervenção da Funai para fazer com “que o Estado do Paraná devolva as terras que foram tiradas dos índios, especialmente na época do Governador Moisés Lupion, e que a parte tirada da área de Mangueirinha atualmente em questão com a firma Slaviero, seja decidido logo para os índios.”<sup>1075</sup> Com relação às Terras Indígenas em Santa Catarina, pedem a intervenção da Funai para a devolução das terras do Toldo Imbu e do Toldo Chimbangue. “Que o estado de Santa Catarina devolva as terras que ele ajudou (sic) do PI Xapecó, especialmente a área do Toldo Imbu. Que o senhor nos ajude a conseguir de volta a terra dos nossos patrícios do Toldo Irani [Toldo Chimbangue].”<sup>1076</sup>

Além de propor ações ligadas à devolução das terras e desintrusão, desejam também reorganizar-se internamente nas atividades de subsistência. Buscam apoio da Funai para desenvolver lavouras

---

<sup>1073</sup> DOCUMENTO. **Ofício dos indígenas...**, op.cit., 1975.

<sup>1074</sup> Ibid.

<sup>1075</sup> Ibid.

<sup>1076</sup> Ibid.

individuais e coletivas. “Que a Funai nos ajude dando um impulso para nós mesmos se desenvolver através das nossas roças comunitárias e particulares, e da formação de uma cooperativa e armazem [armazém] nosso.”<sup>1077</sup> Essa demanda se insere na perspectiva da busca de mecanismos de controle e gestão da vida da aldeia, até então subordinada aos ditames do chefe de posto. Inclusive a determinação de buscar outros apoios que não seja exclusivamente da Funai: “Nós estamos procurando nossos direitos e fazendo [fazendo] força para melhorar nossa situação, por isso pedimos apoio de todas as pessoas que querem nos ajudar em nossos planos, tanto gente da FUNAI, MISSIONÁRIOS e outras pessoas.”<sup>1078</sup> Não omitem ao presidente da Funai o objetivo de continuar as reuniões entre lideranças e comunidades tampouco pedem autorização, já que o órgão indigenista se considerava tutor e, portanto, os indígenas não teriam o direito de manifestar-se livremente. “Vamos também por isso fazer reuniões dos nossos chefes e líderes de todos os nossos Patrícios do Sul, creio que essa vai ser a nossa força.”<sup>1079</sup>

O presidente da Funai Ismarth de Araujo responde com um documento contendo os compromissos do órgão indigenista, para que os representantes indígenas levem a suas aldeias. Compromete-se a atender às demandas e diz que o “índio deve dar um crédito de confiança” à Funai. Pelo exposto no documento indígena, percebe-se que havia confiança dos indígenas de que a Funai iria equacionar os conflitos. Os indígenas tratam o general Ismarth de Araujo como “nosso presidente”.<sup>1080</sup> Do mesmo modo, pedem “mais forças e apoio aos nossos Chefes de Posto.”<sup>1081</sup> A Funai em seus primeiros anos de atuação gozava da confiança dos indígenas. As atitudes do chefe do PI Xaçecó, João Mader, de notificar os “intrusos” demonstrava para os indígenas uma atitude de seriedade e comprometimento com os Kaingang. Apenas anos mais tarde, pós 1978, os indígenas percebem com maior nitidez a postura do chefe de posto e decidem pela sua expulsão.

---

<sup>1077</sup> DOCUMENTO. *Ofício dos indígenas...*, op.cit., 1975.

<sup>1078</sup> Ibid.

<sup>1079</sup> Ibid.

<sup>1080</sup> Ibid.

<sup>1081</sup> Ibid.

MINISTÉRIO DO INTERIOR  
 FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI  
 Gabinete do Presidente

ÀS COMUNIDADES KAINGANG, GUARANY e XOKLENG

Com prazer recebi a visita dos representantes dessas comunidades.

Os problemas de terras invadidas não é só uma preocupação de vocês. É também uma preocupação da FUNAI.

Sabemos perfeitamente que o índio do Sul do país há vários anos vem sendo espoliado em suas terras e em seu patrimônio. Vamos dar um paradeiro à essa situação. A FUNAI já começou a trabalhar para a retirada de todos os intrusos das diferentes áreas, começando pelo Rio Grande do Sul. E esse trabalho prosseguirá até que todas elas fiquem completamente limpas e o índio na posse plena de suas terras.

Essa é uma promessa que faz o Presidente da FUNAI, a quem o índio deve dar um crédito de confiança.

*Ismarth de Araujo Oliveira*  
 ISMARTH DE ARAUJO OLIVEIRA  
 Presidente

Figura 43. Resposta do presidente da FUNAI à delegação indígena do Sul  
 Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.1975.

A viagem da comissão indígena a Brasília foi noticiada pelos jornais regional e nacional. O jornal *O Estado*, de Florianópolis, noticiou que “índios de Xanxerê vão a Brasília levar queixa à Funai”;<sup>1082</sup>

<sup>1082</sup> JORNAL O ESTADO. 18 de dezembro de 1975. Apud CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. Xanxerê, ano 1, n. 1, mar. 1976, p. 7.

*O Estado de São Paulo* informou que “índios levam à Funai o protesto de tribos do sul”.<sup>1083</sup>

Em 3 de maio de 1976, a comissão que havia se deslocado a Brasília em dezembro de 1975 voltou a se reunir com outras lideranças Kaingang, num total de 20 pessoas, a fim de avaliar as ações e estabelecer um plano de ação, “o que fazer, o que está acontecendo, o que foi prometido e como vai ser.”<sup>1084</sup> Entre as atividades futuras, foram planejadas sequências de reuniões e formação em ambas as TIs e um plano de ajuda mútua para a retirada dos intrusos:

Precisamos agir dentro da área nem que seja pela violência, pro intruso aprender a respeitar nós. Os índios do PI Xapecó se colocaram a disposição dos seus patrícios de Nonoai pra ajudar a expulsar os intrusos. O mesmo fazendo os índios de Nonoai com relação aos do PI Xapecó. Quando precisa pra executá qualquer plano é só chegá e pedi que nós vamo pra lá.<sup>1085</sup>

Os indígenas continuaram as viagens a Brasília para cobrar do presidente da Funai soluções aos problemas enfrentados pelas comunidades. Após a expulsão dos intrusos em meados de 1978, uma delegação Kaingang da TI Xapecó se desloca a Brasília, em dezembro do mesmo ano, para denunciar a venda ilegal de madeira e pedir a paralisação dessa atividade

---

<sup>1083</sup> JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. 19 de dezembro de 1975. Apud CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., mar. 1976, p.7.

<sup>1084</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., maio 1976.

<sup>1085</sup> Ibid.

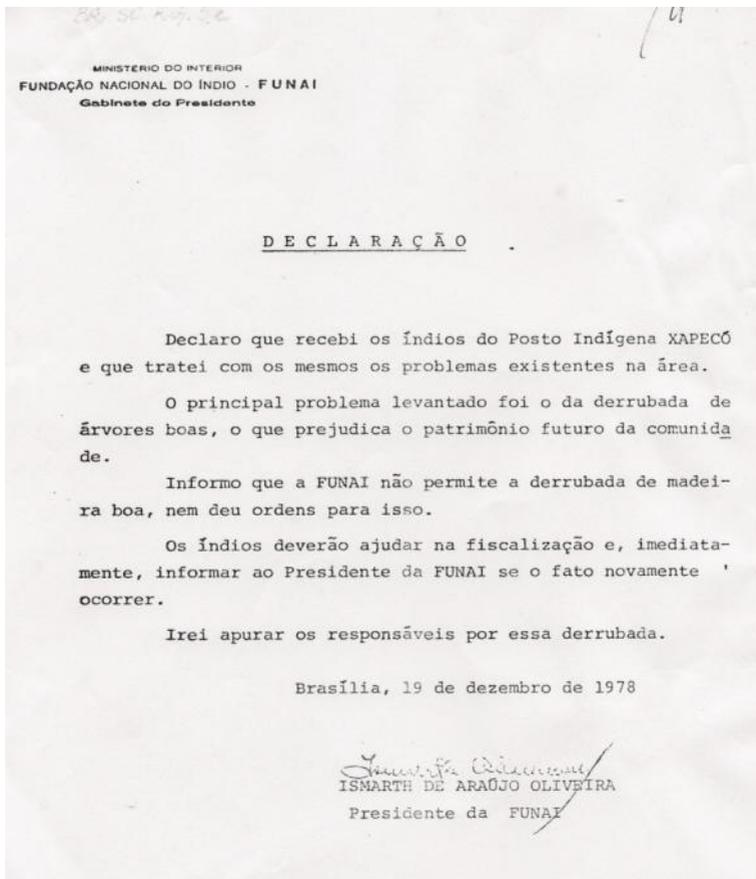


Figura 44. Declaração do presidente da Funai atestando que recebera os Kaingang da TI Xapecó e que não permitia a venda de madeira  
Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

#### 4.4 A ação de expulsão dos arrendatários

Por ocasião da posse do presidente da República General Ernesto Geisel, em 1974, este prometeu aos indígenas e à sociedade brasileira que “até 1978 todas as terras indígenas estarão demarcadas. E não haverá mais brancos dentro delas”.<sup>1086</sup> O ano de 1978 era

<sup>1086</sup> BARCELOS, op.cit., 1978, p. 46.

emblemático porque findava o prazo de cinco anos, estipulado pelo Estatuto do Índio de 1973<sup>1087</sup>, para demarcações das TIs. Findo o prazo estipulado, as terras continuavam intrusadas e muitas não demarcadas. O Estatuto do Índio também proibia arrendamento das terras indígenas.<sup>1088</sup>

Na TI Rio das Cobras/PR, com presença de maioria Kaingang e minoria Guarani, havia 263 famílias de intrusos. Na TI Nonoai/RS, também de maioria Kaingang e minoria Guarani, havia 974 famílias de intrusos.<sup>1089</sup> Os indígenas aguardaram o prazo final estipulado pelo Estatuto do Índio e confirmado pelo presidente da República, mas as situações de tensões e conflitos estavam cada vez mais intensas. À medida que os indígenas acessavam informações relativas aos direitos assegurados na legislação, percebiam que nos contextos das suas aldeias as práticas de arrendamento eram totalmente ilegais: “é interessante que esse processo depois desemboca num crescente na consciência dos índios que se transforma em movimento, aos poucos vai se articulando num grande movimento.”<sup>1090</sup>

A desilusão com as promessas da Funai e as constantes reuniões indígenas encorajava as lideranças a decidir pela expulsão dos intrusos. “O índio nunca quis criar violência, a gente tem que tomar uma atitude pra garantir comida dos nossos filhos.”<sup>1091</sup> Em entrevista concedida ao jornal *Folha da Manhã*, em 12 de maio de 1978, o Kaingang João Albino informava que a ação que ocorrera em Nonoai fora planejada com muita antecedência e com presença de lideranças de diversas áreas. Segundo declarações de João Albino:

Em janeiro desse ano [1978] as lideranças indígenas – chefes e caciques de tribos – se reuniram para estudar uma maneira de expulsar os

---

<sup>1087</sup> Lei 6001/1973, Art. 65. *O poder executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas.*

<sup>1088</sup> Lei 6001/1973. Art. 18: *As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.*

<sup>1089</sup> Os dados da quantidade de famílias de intrusos foram informados pelo presidente da Funai, Ismarth Araujo, (op.cit.) em depoimento à CPI do Índio no congresso Nacional, em 17-03-1977. O Boletim Luta Indígena, (Xanxerê, ano 3, n. 6, agosto de 1978, p.85), informava que na TI Rio das Cobras havia mais de 1.500 intrusos.

<sup>1090</sup> HECK, **Entrevista...**, op.cit., ago. 2009.

<sup>1091</sup> ALBINO, João. Entrevista. Jornal Folha da Manhã. Apud CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**, Xanxerê, ano 3, n. 6, ago. 1978, p. 98.

posseiros que estavam tomando suas terras. Há cerca de 20 dias, segundo João Albino, foi realizada a última reunião dos indígenas em Xanxerê. E foi nessa reunião que decidiram desencadear a ação contra os posseiros.<sup>1092</sup>

A primeira ação foi desencadeada na TI Rio das Cobras/PR. Em julho de 1977, a madeireira Marochi avançou sobre os pinheirais localizados próximos à aldeia Guarani. Foram retiradas cerca de 300 árvores, o que renderia mais de Cr\$ 10.000.000,00 (dez milhões de cruzeiros). Sobraram somente aqueles próximos à aldeia Guarani porque esses “viviam abraçados aos pinheiros,”<sup>1093</sup> ou seja, não permitiam a derrubada.

Em 9 de dezembro de 1977, três Guarani da referida TI se deslocaram a Curitiba, na sede da Funai, para conversar com o Delegado Regional Sr. José Carlos Alvez. O motivo da visita era denunciar o chefe do posto Leonardo Aparecido Machado.

Denunciaram que Leonardo Machado favoreceu a entrada de fazendeiros e outras pessoas de posses dentro da área indígena, inclusive provocando a saída de alguns intrusos paupérrimos para, em seu lugar, colocar aqueles. (...) Por fim, os Guarani ainda denunciaram a madeireira Marochi, que continua explorando a madeira da área.<sup>1094</sup>

A atitude de denunciar a invasão da terra e a exploração de madeira acobertada pelo chefe do posto, provocando seu afastamento por 30 dias, não ficaria impune aos Guarani. Tão logo regressaram, o cacique Guarani foi destituído do cargo por um “processo eleitoral forjado”<sup>1095</sup>, sendo substituído por um Guarani que não vivia na Terra Indígena, “além disso ameaçou os índios que foram a Curitiba, de prisão. Em face disso, os Guarani voltaram a Curitiba no dia 15, para

<sup>1092</sup> Jornal Folha da Manhã, apud CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**, op.cit., ago. 1978, p. 98.

<sup>1093</sup> CIMI. Boletim do Cimi. **Rio das Cobras: a terra conquistada**. Brasília, ano 7, n. 45, mar./abr. 1978. p.18.

<sup>1094</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **O que acontece com um chefe de posto corrupto?** Xanxerê, ano 2, n. 4, dez. 1977. p.18.

<sup>1095</sup> Ibid.

conversar com José Carlos Alves.”<sup>1096</sup> Uma sindicância foi realizada por dois indígenas da TI Mangueirinha/PR, que comprovou as denúncias dos Guarani. O chefe do posto não gostou do resultado e resolveu investigar quem teria orientado os Guarani: “‘Quem foi que orientou os Guarani? Índio não se mexe...deve ter sido o missionário desconhecido de Chapecó que esteve fazendo levantamento’. Mas depois concluiu: ‘Foi o Pe. Chico, me traiu!’”<sup>1097</sup>

O resultado dessa primeira investida foi a transferência do chefe de posto para o Amazonas e a abertura de uma sindicância interna na Funai para investigar as denúncias. Um novo chefe de posto foi nomeado (Isaac Bavaresco) e tudo continuou como antes, especialmente a tensão entre indígenas e arrendatários, inclusive o próprio Bavaresco foi ameaçado por jagunços.<sup>1098</sup>

A revolta dos índios era contida somente pela pressão da Funai, que durante anos pregou paciência a eles. Uma faísca era o que faltava para explodir em ação o que ia nas mentes e corações dos Guarani. Um ataque aos índios por jagunços armados foi a faísca. Foi o primeiro conflito armado, dia 17 de janeiro de 1978.<sup>1099</sup>

A Funai não atua imediatamente no sentido de resolver o problema exposto pelos indígenas, ela age no sentido de evitar que os indígenas reajam, conforme noticiou o jornal *O Estado do Paraná*: “A FUNAI, ainda na terça-feira [17-01] enviou uma equipe de funcionários com o intuito de acalmar os índios.”<sup>1100</sup>

Diferentemente do ocorrido nas TIs Nonoai e Xapecó, na TI Rio das Cobras a iniciativa pela mobilização partiu dos Guarani, conforme atestam os documentos e a memória de Lothário: “No início

---

<sup>1096</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **O que acontece com um chefe de posto corrupto?** op.cit dez. 1977. p.18.

<sup>1097</sup> Informação registrada em relato dos Guarani ao BOLETIM DO CIMI. **Rio das Cobras...**, op.cit., 1978. p. 20

<sup>1098</sup> CIMI. Boletim do Cimi. **Rio das Cobras...**, op.cit., 1978. p. 21.

<sup>1099</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. Xanxerê, ano 3, n. 6, ago. 1978. p. 85. Uma casa Guarani foi queimada por jagunços, o Guarani Jerônimo foi sequestrado e solto na semana seguinte nas proximidades da cidade de Cascavel/PR, cerca de 130 km da TI. CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. **Rio das Cobras...**, op. cit., 1978. passim.

<sup>1100</sup> JORNAL O ESTADO DO PARANÁ. Curitiba, 19 jan. 1978.

foi em Rio das Cobras no PR, não por iniciativa dos índios Kaingang, mas por iniciativa dos Guarani,<sup>1101</sup> conforme dissemos, nas três terras Kaingang [Rio das Cobras, Nonoai e Xaçepó] havia presença Guarani, embora em menor número. “Os Guarani declaram guerra, pintaram-se e armaram-se com arcos, flechas, facões e armas de fogo. Os Kaingang seguiram e uniram-se a eles. Começaram a ordenar a retirada dos posseiros, mas muitos já estavam fugindo amedrontados.”<sup>1102</sup> O cacique Kaingang, segundo o que noticiou o Boletim Luta Indígena, era “comprado” pelo chefe de posto destituído.

Além de contar com o apoio dos Kaingang da mesma TI, que ocorreu logo que eclodiu a ação, o movimento contou com apoio dos Kaingang de outras terras indígenas e dos Xokleng de Ibirama (atual José Boiteux).<sup>1103</sup> “No dia 21 de janeiro, o cacique Kaingang de Mangueirinha [TI Mangueirinha/PR] Ângelo Kretã, esteve em Rio das Cobras. No dia 25 de janeiro estiveram lá dois Kaingang de Nonoai [TI Nonoai/RS]: o cacique Xangrê e um auxiliar, Kakrê.”<sup>1104</sup> Nossos colaboradores são unânimes em afirmar que a ação em Rio das Cobras motivou a ação dos indígenas em Nonoai:

Depois esse movimento se alastrou para Nonoai, PI Xaçepó, e assim foi indo. Não era coisa, não era competência do Cimi, a gente tinha que organizar os índios e discutir com eles, agora a estratégia, os jeitos de como fazer isso, isso era coisa que eles definiam, mas foi na época, foi uma época de muita tensão, em todo o sul do Brasil, quando começaram a pipocar esses movimentos indígenas para desintrusar as áreas indígenas.<sup>1105</sup>

<sup>1101</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1102</sup> CIMI SUL. Boletim Luta Indígena. *Rio das Cobras...*, op.cit., ago. 1978, p. 86.

<sup>1103</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>1104</sup> *Ibid.*

<sup>1105</sup> Lothário Thiel (*Entrevista...*, op.cit., jul. 2009) observa que o movimento indígena apressou o surgimento do Movimento Sem Terra, “o primeiro grande acampamento lá a Encruzilhada Natalino, surgiu em grande parte a partir dos colonos que tiveram que sair lá da área de Nonoai, então aí, o padre de Ronda Alta assumiu essa questão, o Movimento dos Agricultores Sem Terra, e acompanhou, e a partir dali surgiu o grande acampamento da Encruzilhada Natalino, que marcou história, não só no sul, mas em todo o Brasil, ficou conhecido esse acampamento, e depois foram surgindo outros acampamentos de agricultores sem terra, porque o problema da terra era muito grave e muito sério, e, só que o início, o foco, para se organizarem os agricultores sem terra, foi a partir dos colonos que tiveram que sair das áreas (...). Mas havia muitos agricultores sem terra, não era só esses que tiveram que sair das

Há concordância e semelhança de pensamento entre Lothário Thiel e Egon Heck sobre esse contexto.

E o primeiro “grito”, a primeira ação e reação contrária à ocupação e o saque vem dos Guarani do Rio das Cobras, no começo de 1978 quando então se desencadeia todo esse processo, depois vai. Acho que tem um grande êxito na expulsão de 10 mil agricultores em Nonoai. Tinha mil índios e 10 mil colonos - mais pro segundo semestre de 1978. Começa em Rio das Cobras, no PR com os Guarani depois lá tem o apoio dos Kaingang.<sup>1106</sup>

A ação era pela retirada dos intrusos, mas também contrária à venda de madeira e às serrarias do Departamento Geral de Patrimônio Indígena da Funai, já que os recursos com a comercialização da madeira não revertiam em melhoria às comunidades. Ainda sobre o movimento na TI Rio das Cobras, observa Egon:

[Os indígenas] queriam paralisar a venda da madeira na madeireira Marchete [Marochi] se não me engano, que na época tava derrubando na região que tavam os Guarani, que tiveram a primeira reação e começam a pressionar os colonos pra sair e se cria um clima de tensão, que de fato os colonos são colocados pra fora, nesse momento, os índios conseguem com mobilização e pressão.<sup>1107</sup>

O movimento na TI Rio das Cobras principiou a partir da revolta do grupo Guarani, que não participava ativamente do movimento indígena, mas tão logo esses indígenas iniciaram a ação, foram imediatamente apoiados por outros indígenas de diversas áreas,

---

áreas indígenas, e a partir dali que o movimento, o Movimento dos Sem Terra começou a criar corpo, começou se organizar, e se firmar”.

<sup>1106</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1107</sup> *Ibid.*

especialmente Kaingang. Os Guarani contavam com apoio do padre Francisco Sozzi, da paróquia de Nova Laranjeiras.<sup>1108</sup>

Como já existia uma articulação, com visitas entre os índios, participação em assembleia indígena e principalmente várias reuniões entre os índios das áreas do sul, e isso a gente entendia na época como mecanismo que poderia dar essa consciência e essa força. Nem precisa ficar falando muito, era só possibilitar que as lideranças fossem se encontrando e discutindo sua situação, isso se transformou logo numa força articulada que então (...) saiu a faísca em Rio das Cobras e foi se espalhando nas demais áreas.<sup>1109</sup>

Imediatamente a Polícia Militar e o Exército são acionados. A Funai não esperava que os indígenas tivessem iniciativa de expulsar os intrusos. Segundo noticiou o *Boletim Luta Indígena*, o conflito se estendeu até meados daquele ano, quando os camponeses foram retirados e a Funai retomou o controle da área. Não encontraram elementos que permitissem afirmar que os indígenas eram contrários à Funai ou não desejariam sua presença na área indígena. Ao contrário, percebe-se que eles eram contra as atitudes dos servidores do órgão indigenista. Assim se manifestou o cacique Guarani Waldomiro Pires de Lima, que liderou o movimento: “A FUNAI quer mesmo que os índios se terminem, porque assim ela não mais vai ter problemas e ainda fica com a nossa terra.”<sup>1110</sup>

Na TI Nonoai/RS a relação dos Kaingang e Guarani com as quase mil famílias de arrendatários não era distinta da relação da TI Xaçecó e de outras TIs no sul do Brasil: redução da área reservada, exploração de madeira, omissão da Funai e controle dos indígenas pela polícia indígena, portarias e repressão. Talvez uma realidade um pouco mais violenta, já que indígenas e intrusos seguidamente conflitavam, levando indígenas à morte.<sup>1111</sup> Da mesma forma que ocorrera na TI

<sup>1108</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., ago. 1978, p. 86.

<sup>1109</sup> HECK, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2009.

<sup>1110</sup> PIRES DE LIMA, Waldomiro. Depoimento. *JORNAL DO BRASIL*. Rio de Janeiro, 20 fev. 1978.

<sup>1111</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., mai. 1976, p.13; SIMONIAN, Lígia T. L. *Terra de Possesores: um estudo sobre as políticas de terras indígenas*. 1981. Tese (Programa

Xapecó, no início de 1975 a Funai notificou os intrusos, com documento cartorial dando prazo até 31 de julho pra que desocupassem a terra.<sup>1112</sup> Segundo documentos da época, o prazo fixado não foi cumprido, algumas famílias de menor poder aquisitivo ou que não tinham respaldo de autoridades externas saíram, mas a grande maioria permanecera, contando com apoio de vereadores, prefeitos e deputados. Egydio Schwade chamou essa atitude da Funai de “brincar de expulsar os intrusos”<sup>1113</sup> e acalmar os indígenas, que já não mais toleravam a presença dos arrendatários. Findo o prazo de 31 de julho, noticiou o jornal *O Estado de São Paulo* que os indígenas tentaram intimidar os camponeses, soltando animais nas plantações, ocupando lavrados, ameaçando incendiar as casas, mas nada disso os inibia. O mesmo jornal ouviu os indígenas, que acusavam os intrusos de portar armas durante as atividades agrícolas com receio dos indígenas.<sup>1114</sup>

Os Kaingang se rebelam também contra a Funai. Em agosto de 1977 decidem que o DGPI não poderia mais fazer lavoura na Granja Ressurreição, no interior da TI. Decidem tomar os galpões e maquinário do DGPI que se localizava na sede do posto, no entanto, a Funai aproveitou-se do poder que exercia sobre o cacique Peny, que havia 15 anos estava comandando a comunidade, e era fiel ao órgão indigenista, para reverter a situação: “Pressionado – não se sabe por quais meios e ou com que promessa – o cacique foi até o fim na decisão de seus grupo e com isso a Granja Ressurreição permaneceu.”<sup>1115</sup> A granja permaneceu, mas o cargo do cacique Peny estava com os dias contados.

Para Simonian, os Kaingang em Nonoai tinham outro desafio interno, o de substituir o velho cacique Peny, havia 15 anos no poder, “sempre com apoio da chefia de posto.”<sup>1116</sup> Na eleição marcada, após tensões e ameaças, vence o cacique Nelson Xangrê, que “tinha propostas concretas a apresentar e o fez; apontava o caminho para uma transformação radical na situação presente de Nonoai.”<sup>1117</sup> No encontro de Pastoral Indigenista, que ocorreu na cidade de Xapecó, de 20 a 22

---

de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981. p.154.

<sup>1112</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., ago. 1978, p. 29.

<sup>1113</sup> SCHWADE, Egydio. Depoimento. JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 8 ago. 1975.

<sup>1114</sup> JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 30 ago. 1975.

<sup>1115</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., ago. 1978, p. 78.

<sup>1116</sup> SIMONIAN, op. cit., p. 171.

<sup>1117</sup> *Ibid.*, p. 172.

de novembro de 1977, o cacique eleito falou aos presentes sobre seu desejo de ser um jovem cacique:

Nós índios devemos entender as coisas que deve de ajudar a gente. Nós temo que conscientizar a nós mesmo os nossos irmãos índios. Também eu, também falo um pouco que o povo de Nonoai acharam que o primeiro cacique não tinha mais condições de tocar assim o serviço e deu tempo de eles nomear outro, de acordo com o desejo deles, não é serviço do chefe de posto. Muito índio ainda acha que não é bom que seja um novo, muito moço. Mas outros acharam que não adianta ter mais idade se não sabe os problemas dos índios, não sabe se envolver. Então foi assim que eles acharam que eu podia ser o cacique.<sup>1118</sup>

Simonian observa também que a conjuntura estava favorável à posição de Xangrê, já que setores da sociedade vinham denunciando a política indigenista do governo brasileiro, especialmente pelo desrespeito à legislação a pelas invasões das terras indígenas. Heck observa que Xangrê tinha um potencial e capacidade de definir articulação e estratégias, de pôr fim à situação que se arrastava há anos.

Essa ação estratégica a partir principalmente do Nelson Xangrê em Nonoai, que eram lideranças que tinham assim uma, realmente uma visão estratégica e que conseguiam aquilo que parecia impossível – quer dizer, mil índios colocarem pra fora 10 mil não índios numa área com uma ação articulada e realmente muito estratégica.<sup>1119</sup>

Os próprios Kaingang, como Pénry, perceberam as estratégias de Xangrê e apoiaram suas ações:

Ele começou a entrar na reserva, de noite, na casa de um, na casa de outro índio, discutiu, procurou

---

<sup>1118</sup> XANGRÊ, Nelson. Depoimento. **Encontro Macro-regional de pastoral Indigenista**. Chapecó, 1977. In: CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., ago. 1978, p.80.

<sup>1119</sup> HECK, **Entrevista...**, op. cit., ago. 2009.

os índios mais desenvolvidos prá ajudar a montar um esquema de trabalho na área. Aonde foi achando um grupo de 6 índios; daí o Xangrê colocou eles de fiscal, para fiscalizar as derrubadas de mato, capoeira e proibir qualquer tipo de roça nova; proibir os posseiros de fazer casa, de tirar madeira e preparar terra pro plantio.<sup>1120</sup>

O destaque do processo eleitoral e capacidade de mobilização, realizado por Xangrê, evidencia o quanto as lideranças indígenas estavam controladas pela Funai, pois não conseguiam fugir do seu controle e tampouco tinham iniciativas para fazê-lo. Xangrê, conforme veremos a seguir, teve participação destacada no movimento indígena no Sul do Brasil, desde meados da década de 1970, o que lhe possibilitou capacidade de perceber os contextos internos de exploração e de romper com a perspectiva da tutela.

Um dos auxiliares de Xangrê de nome Niré/João Isaias, já no dia 1º de janeiro de 1978, iniciou os preparativos para a desintrusão. Conforme entrevista ao jornalista Caco Barcelos, da revista Repórter,<sup>1121</sup> ele começou a organizar seu exército e preparar um plano de ação. Já no dia seguinte, a equipe de cinco pessoas partiu de casa em casa dos intrusos para avisar que o prazo final era o mês de maio, coincidindo com o fim da colheita. Janeiro também é o período que coincide com o fim da safra do cedo, como é denominada pelos camponeses. Algumas variedades de plantas são de colheita tardia e algumas, quando plantadas mais tardiamente, também não estão maduras em janeiro. Ao contrário do mês de maio, que é quando ocorre o fim de toda colheita, exceto de tubérculos de cultivo perene. Há de se destacar também que a atitude dos Kaingang não era para prejudicar os camponeses, apenas desejavam ter de volta suas terras. Por esse motivo, o prazo de quatro meses era tempo suficiente para que buscassem outro local. No aviso aos camponeses, Niré informava: “De agora em diante, é proibido plantar em nossas terras. Vocês ganharam muito à custa do índio. Então chega, cansamos de esperar. O prazo final é maio, quem não sair será massacrado aqui dentro (...) estão bem entendido?”<sup>1122</sup>

---

<sup>1120</sup> PÉNNRY, Kaingang. Entrevista. In: SIMONIAN, op. cit., p.173.

<sup>1121</sup> BARCELOS, op.cit., p 46.

<sup>1122</sup> Ibid.

Conforme informou a reportagem da revista *Repórter*, os camponeses “não deram importância às ameaças. Uma semana antes do primeiro ataque dos índios, nenhum branco havia abandonado a região. E, 48 horas antes da revolta...os avisos de Niré serviam de piada para os agricultores.”<sup>1123</sup> A ação iniciou pelas escolas. Eram sete escolas que serviam aos camponeses. Na noite de quatro de maio, em grupos, os Kaingang colocaram palha seca com gasolina sob as escolas e atearam fogo.

Na aldeia Pinhalzinho obteriam junto ao chefe de posto o combustível necessário para o incêndio das escolas, sem que este soubesse sobre o destino da gasolina cedida. Alegaram que dariam uma “volta com a rural” no Cruzeiro (localidade próxima à reserva). Teriam se decidido pela queima das escolas, pois consideravam estas como mecanismos retentores dos posseiros na reserva. Em pequenos grupos se deslocaram, todos à mesma hora (alta madrugada) pra realizar o “serviço”<sup>1124</sup>

Heck recorda que não foram apenas escolas queimadas, mas também as Igrejas que serviam aos camponeses.

Foi só botá fogo nas Igrejas e nas escolas numa noite que em três quatro comunidades que tavam dentro da área indígena, os colonos se vieram sem perna que de uma hora para outra e com um pouco de pressão foram saindo, foram se assentando, se aranchando nas proximidades e aí formaram acampamento aí próximo.<sup>1125</sup>

Vimos no capítulo 1 o papel desempenhado pelas escolas no universo cultural dos colonos de origem. Para os indígenas, a escola era vista como sinônimo de imposição do sistema externo, de mudança cultural, de adoção da língua portuguesa. Simonian observa que no caso da TI Nonoai as escolas representavam mecanismos retentores dos

---

<sup>1123</sup> BARCELOS, op.cit., p 46.

<sup>1124</sup> SIMONIAN, op.cit., p. 177.

<sup>1125</sup> HECK, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2009.

posseiros, na sua maioria formada por colonos de origem. Portanto, os Kaingang destruíram a referência da coletividade, um dos mais importantes elementos da organização social e política dos camponeses.

No dia 5 de maio, uma sexta-feira, os Kaingang iniciaram a intimação de casa em casa, conforme registrou o *Boletim Luta Indígena*:

Grupos de 20 a 50 homens, armados de arco e flechas, lanças, bordunas, facas, facões e alguns revólveres que um ou outro possuía, iam de casa em casa dos colonos invasores, dando o prazo de 24 horas para que se retirassem de suas terras (...). No sábado de manhã, dia 06, os índios invadem as primeiras casas dos colonos, nos arredores do Posto (aldeia) das Bananeiras (...). No início da noite de sábado, alguns colonos começam a abandonar a terra dos índios. As primeiras três famílias saíram completamente perdidas, sem conseguir entender direito o que estava acontecendo.<sup>1126</sup>

Foi a partir do domingo que começaram a chegar brigadianos (Polícia Militar). Na quarta-feira, dia 10, a Funai ainda não havia decidido se daria continuidade à ação indígena ou se os impediria de prosseguir com os despejos.<sup>1127</sup>

Foi toda uma história que tinha chegado numa situação extrema. De fato tinha duas decisões, uma decisão política do sistema da ditadura, do desenvolvimento do milagre brasileiro a partir da década de 1970, que era realmente de lotear e acabar com isso, tanto é que no RS já tinham acabado com Ventarra, Serrinha, que o próprio Brizola já tinha loteado e jogado os índios (...) os confinamentos. Tinha várias, muitas outras aldeias espalhadas pela região e foram, depois de feitas as

---

<sup>1126</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*, op.cit., ago. 1978, p. 94.

<sup>1127</sup> Ibid. p. 95. Segundo o *Boletim Luta Indígena*, ocorreu um único incidente na manhã de terça-feira, quando um dos camponeses reagiu e esfaqueou o Kaingang Avelino Pedroso, de 24 anos. Outros indígenas também se feriram, além do próprio camponês.

áreas pelo SPI, colocando os índios nesses depósitos de índios que eram essas áreas.<sup>1128</sup>

Um velho indígena se manifestou ao *Boletim Luta Indígena* sobre a desintrusão: “Os novos vão sofrer como eu também tô sofrendo. A solução é limpar a área, não deixar ninguém. Ficar só os índios de novo. Aí seria uma beleza! Então aí se forma o fandango [*Kiki*] dos índios de novo.”<sup>1129</sup> O cacique Xangrê, em entrevista ao jornal *Zero Hora*, após a expulsão dos intrusos, manifestou que seriam retomadas atividades culturais, proibidas pela Funai, como o *Kiki*.<sup>1130</sup> Além dos aspectos culturais, os indígenas estavam dispostos a retomar as terras retiradas pelo governo em anos anteriores.<sup>1131</sup>

#### 4.5 Repercussões das ações do movimento indígena

Como continuidade do movimento indígena no Sul do Brasil, os Kaingang da TI Cacique Doble/RS resolveram expulsar os arrendatários de suas terras, que somariam 132 famílias, segundo dados da Funai.<sup>1132</sup> O jornal *Correio do Povo* noticiou que:

A exemplo dos silvícolas de Nonoai, os índios da Reserva de Cacique Doble estão invadindo as lavouras dos posseiros daquele município desde a madrugada da última segunda-feira. Um grupo de 70 a 80 índios invadiu duas lavouras de posseiros e colheu cerca de 200 sacas de milho, além de outros produtos. Os índios estariam armados com revólveres e facas, e mandam as mulheres e crianças na frente, para colher a produção dos posseiros, segundo informam os colonos (...). Os colonos da região estão com medo e não reagem

<sup>1128</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1129</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*, op.cit., ago. 1978, p. 51.

<sup>1130</sup> JORNAL ZERO HORA, Porto Alegre, 23 de junho de 78. Apud CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., ago. 1978, p. 77.

<sup>1131</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*, op.cit., ago. 1978, p. 111. Implicava em retomar as TIs Serrinha, Ventarra, Monte Caseiros, Iraí, Inhacorá dentre outras, no Rio Grande do Sul, e Toldo Chimbanguê, Toldo Pinhal em Santa Catarina, que atualmente (2012) já se encontram com posse indígena. Como resultado desse processo houve o surgimento do MST.

<sup>1132</sup> ARAUJO, op. cit., 1977.

até agora à invasão dos indígenas, que sempre se organizaram em grupos muito grandes.<sup>1133</sup>

No Paraná, na TI Mangueirinha, a revolta dos Kaingang foi contra a extração de pinheiros pela serraria do DGPI e a favor da retomada das terras ocupadas pelo grupo empresarial F. Slaviero D & Filhos Ltda. Diferentemente de outras TIs no sul, em Mangueirinha não havia arrendatários, apenas a firma F. Slaviero, que havia se apropriado de cerca de 50% da terra indígena, com cerca de 120 mil pés de pinheiro, uma das maiores florestas de araucárias do PR. Em fevereiro de 1979, o cacique e vereador Kaingang Ângelo Kretã iniciou um movimento para recuperar a terra. As terras teriam sido griladas pelo Governo de Moysés Lupion com base num acordo com o Ministério da Agricultura em 1949, que as vendeu para a firma Forte-Khoury, e esta, depois, as teria revendido à firma F. Slaviero.<sup>1134</sup>

Além da invasão da firma Slaviero, o DGPI/Funai havia instalado uma serraria na TI contra a vontade dos Kaingang. O *Boletim Luta Indígena* sobre isso noticiou:

Meio ano após a instalação em Mangueirinha os indígenas estavam inconformados com a exploração indiscriminada de pinheiral de suas terras, e com o fato de não terem recebido os benefícios prometidos em troca. Tomaram e executaram uma decisão: no final de fevereiro de 1977 pararam a serraria do DGPI. Expulsaram da reserva dois gerentes da serraria e foram a Brasília negociar com o presidente da FUNAI. O primeiro golpe mais forte sofrido pelo DGPI seria um estímulo aos indígenas de outras reservas que se viam explorados pelo mesmo monstro. A FUNAI conseguiu que a serraria voltasse a funcionar em março, porém teve que dar aos índios, que fiscalizassem a saída dos carregamentos.<sup>1135</sup>

---

<sup>1133</sup> JORNAL CORREIO DO POVO, Porto Alegre. 17 mai. 1978.

<sup>1134</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê, ano 4, n. 8, 1979, p. 17.

<sup>1135</sup> *Ibid.*, p. 61.



Figura 45. O contexto das ações Kaingang nas diferentes TIs

Fonte. Jornal *Folha de São Paulo*, 21 de maio de 1978.

Em seguida, os Guarani da TI Guarita iniciavam um movimento pela expulsão dos arrendatários, conforme noticiara o jornal *Folha de São Paulo*:

A exemplo do que ocorreu em Nonoai e Cacique Doble, os índios guaranis da reserva de Guarita

começaram a revoltar-se. Uma guarnição da Brigada Militar de Três Passos deslocou-se até a reserva (...) As primeiras informações davam conta que os índios estariam colhendo milho e a soja plantada pelos posseiros em terras dentro da reserva e os que tentavam reagir acabavam intimidados pelos revoltosos, que agiram em numerosos grupos armados.<sup>1136</sup>

No dia seguinte, o mesmo jornal fez matéria buscando compreender as razões de tantos conflitos e observou que a retirada dos intrusos não ocorrera no prazo definido pelo Estatuto do Índio, porque o “deputado federal João Linhares, por exemplo, é um ardente defensor da permanência dos colonos na terra indígena e garante ter conquistado ao ministro Rangel Reis, do Interior, o compromisso de ‘não mexer com os colonos das reservas do sul’.”<sup>1137</sup>

O Pe. Ivo Oro recorda que o movimento pela retirada dos arrendatários na TI Xapecó se deu em seguida ao da TI Nonoai. “Primeiro aconteceu na vizinhança nossa, no RS, na área indígena perto de Nonoai, na região de Planalto, e logo em seguida aqui em Xanxerê.”<sup>1138</sup>

As ações nas três terras indígenas foram distintas. Enquanto que na TI Rio das Cobras e na TI Nonoai foram os próprios indígenas que expulsaram os arrendatários, na TI Xapecó os indígenas não precisaram intervir da mesma maneira que nas demais TIs porque não houve tempo, os camponeses saíram antes. Sobre esse aspecto, tem significativa contribuição a memória de Lothário:

Depois foi mais demorado, é, o jeito como foi feito, e a iniciativa o desentrosamentos entre Nonoai e o PI Xapecó foi diferente, é em Nonoai, os próprios índios expulsaram os agricultores, eles se organizaram por grupos e simplesmente chegavam e expulsavam. O PI Xapecó, não me consta, que os índios tenham tomado essa iniciativa, eu acho que ali foi mesmo iniciativa do poder público, da Funai, da Polícia Federal que se

---

<sup>1136</sup> JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo, 20 de maio de 1978.

<sup>1137</sup> *Ibid.*

<sup>1138</sup> ORO, *Entrevista...*, op. cit., jul. 2009.

envolveu, mas no PI Xaçecó, não foram os índios que tiraram os agricultores, em Nonoai sim.<sup>1139</sup>

O fato de ter havido menor participação dos índios na retirada dos camponeses na TI Xaçecó não reduz a importância da ação do movimento indígena, que já estava agindo pela expulsão. Ocorre que o movimento na TI Xaçecó, por questões específicas daquele contexto, não necessitou de uma intervenção indígena nos moldes das TIs Rio das Cobras e Nonoai. Embora, como recorda Floriano Belino, o clima “tava fervendo”.<sup>1140</sup>

A responsabilidade pela efervescência das mobilizações indígenas recaía sobre a Igreja, conforme observa Lothário: “A leitura que a elite fez na época é que nós estávamos por trás, e estávamos de fato, não tínhamos como negar, então a acusação mais forte, vinha por cima da gente, como Igreja, no sentido de apoiar os índios.”<sup>1141</sup>

#### **4.6 Apoio ao movimento indígena e manifestações da Igreja Católica**

Em 1975, ainda na condição de diácono, Egon Heck criou a Pastoral Indigenista na Paróquia de Xanxerê.<sup>1142</sup> Pela localização em Xanxerê, do ponto de vista geográfico, ela se tornou a paróquia mais próxima da Terra Indígena que atendia à comunidade indígena. Do ponto de vista eclesial, era a paróquia responsável pelo atendimento religioso aos católicos indígenas no interior da TI, restrito à sacramentalização e à desobriga.

No relatório da Pastoral Indigenista relativo ao ano de 1975, estão registradas as estratégias adotadas para a ação direcionada aos indígenas. A metodologia empregada foi definida como “convivência” com os indígenas. Egon Heck subscreveu o relatório e informou: “durante os meses de março, abril e maio procurei conviver com os índios, residindo no próprio posto.”<sup>1143</sup> A “convivência” tinha como objetivo “sentir a vida e suas preocupações, conhecer os principais problemas, trabalho, saúde, luta pela sobrevivência, lideranças,

---

<sup>1139</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1140</sup> BELINO, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2006.

<sup>1141</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1142</sup> Em 1975 a TI Xaçecó localizava-se nos municípios de Xanxerê e Xaxim, porém a paróquia de Xanxerê atendia a toda comunidade indígena.

<sup>1143</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

manifestações culturais e religiosas.”<sup>1144</sup> Informava o relatório que o objetivo geral era ser aceito no meio deles, conquistar a sua confiança, para isso, Heck participava das atividades diárias da comunidade nas lavouras, no futebol, nos cultos, nas escolas, nas reuniões, desejando, com isso, que os indígenas tivessem consciência da situação em que se encontravam.



Figura 46. “Alunos Kaingang da escola Bilingue – sede do PI”

Fonte: Arquivo do Cimi Brasília/DF, 13 de março de 1975. Autor: Egon Heck.

A partir dessa tomada de consciência, ajudar o índio a se unir e organizar para defender seus direitos e assumir seus destinos de povo. Isso se procura conseguir lentamente através da formação de grupos a partir de coisas concretas, como roças, alfabetização, grupo de saúde e higiene, conselho indígena, organização de esportes, festas e encontros religiosos, equipe de cultura.<sup>1145</sup>

<sup>1144</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

<sup>1145</sup> Ibid.

A figura 46 é um registro do cotidiano da comunidade, relativo ao ano de 1975, e exemplifica a “convivência” nos diferentes aspectos da vida cotidiana dos Kaingang, como no caso das crianças Kaingang na escola bilíngue “São Pedro”.

Com base no conhecimento do cotidiano da aldeia, “embora limitado e um tanto superficial”,<sup>1146</sup> é elaborado um “plano base de trabalho (...) em resposta às necessidades e problemas principais que eles estão enfrentando.”<sup>1147</sup> A metodologia de trabalho era o “experimento”, sendo a comunidade o próprio laboratório, e “nessa etapa a preocupação maior é ir testando a maneira mais correta de se ir encaminhando qualquer trabalho, por mínimo que fosse.”<sup>1148</sup> Observava o relatório que essa etapa era a mais difícil, porque com “apenas conceitos teóricos é quase impossível encaminhar corretamente as ações.”<sup>1149</sup> Com o conhecimento da realidade, Heck constatava que os saberes adquiridos nas faculdades de filosofia e teologia não davam conta de compreender o dinamismo da comunidade indígena, e que se necessitava de estudos empíricos, de definição de novos referenciais teóricos para compreender o contexto da TI. Em agosto de 1975 é formada a “equipe de Pastoral Indigenista”, composta por cinco membros, com reuniões semanais para “avaliar as atividades, refletir sobre a problemática indígena e planejar as atividades.”<sup>1150</sup>

A Pastoral Indigenista definiu um plano de atividades de atuação nas comunidades Kaingang que previa quatro aspectos: o primeiro aspecto era a formação política das lideranças da comunidade, baseada na compreensão do contexto social da TI e potencializando e canalizando possíveis divisões e disputas internas em ações de defesa da comunidade.

Cada 45 dias se faz reunião com um ou dois líderes de cada comunidade ou núcleo indígena [atualmente denominado aldeias ou setores] para refletir com eles os problemas que mais os angustiam, procurando encontrar soluções em conjunto. O objetivo desses encontros é ajudá-los

---

<sup>1146</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

<sup>1147</sup> Ibid.

<sup>1148</sup> Ibid.

<sup>1149</sup> Ibid.

<sup>1150</sup> Ibid.

a sentir a necessidade de se unirem como povo. Inicialmente tem sido bastante difícil motivá-los para essa reunião e superarem certas brigas e divisões internas, o que lentamente está se conseguindo, e eles mesmos já sentem a necessidade de se encontrarem e discutirem os problemas juntos.<sup>1151</sup>

Esses encontros de lideranças resultaram nos documentos produzidos pelos indígenas (figura 42) e encaminhados ao presidente da Funai solicitando a retirada dos intrusos da Terra Indígena e denunciando questões de violências e explorações. Outras deliberações desses encontros foram as definições de participação em encontros indígenas, sejam regionais, com os indivíduos do Paraná e do Rio Grande do Sul, sejam assembleias indígenas nacionais, com indivíduos de estados de outras regiões do Brasil.

O segundo tema abordado pela Pastoral Indigenista incidia em aspectos da saúde indígena:

Sentindo os problemas de saúde que existem entre eles, e percebendo ao mesmo tempo a impossibilidade de solucionar os problemas apenas a partir do órgão oficial [Funai], foi resolvido formar um grupo de membros da própria comunidade indígena que lentamente iria se preparando para assumir esse setor básico dentro da comunidade. Para isso iniciou-se uma série de estudos e reflexões, sem prazo determinado, nem conteúdo pré-estabelecido. Existe grande interesse em torno deste setor.<sup>1152</sup>

O objetivo do trabalho com a saúde previa orientar os indígenas para desenvolver ações na própria comunidade, como práticas de higiene e uso de plantas medicinais.

No ano seguinte, 1976, as atividades continuaram. Na cronologia das atividades realizadas durante os meses de abril e maio, consta que no dia 10 deste último mês ocorreu “à noite reunião na escola

---

<sup>1151</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

<sup>1152</sup> Ibid.

e homenagem às mães, metalização sobre saúde, profecção [projeção] de slides e assuntos práticos. Foi grande o comparecimento dos índios.”<sup>1153</sup>

O terceiro aspecto estava voltado para atendimento específico a uma aldeia ou núcleo indígena, como chamavam à época, denominado Pinhalzinho, por perceber que essa aldeia apresentava maiores dificuldades de organizar-se internamente.

Tendo se percebido a divisão gerada entre os membros dessa comunidade a partir de lideranças estabelecidas pelo posto e não aceitas pela maioria do grupo, procurou-se superar esse problema criando um conselho composto por membros indicados por eles, mais a enfermeira e a professora. Tem a finalidade de debater e encontrar soluções para os problemas da comunidade.<sup>1154</sup>

O quarto aspecto estava voltado para as atividades econômicas, no auxílio às práticas agrícolas com realização de roças individuais e comunitárias também denominadas desenvolvimento comunitário. Conforme vimos no capítulo II, a exploração da mão de obra indígena em lavouras do posto, nos ervais da região, não permitia, segundo a avaliação da Pastoral Indigenista, que eles cultivassem a terra para sobreviver. A venda da mão de obra era encarada como precariedade, exploração, caracterizando um círculo vicioso, em virtude de sua sazonalidade dentro e fora da TI, não possibilitando aos indígenas preparar suas lavouras, tampouco acumular dividendos para manter-se no período entressafras: “Tendo que trabalhar fora para sobreviver, o índio não pode fazer roças para si e dessa forma continua sempre dentro de um círculo vicioso de exploração e miséria.”<sup>1155</sup> Diante do contexto, a Pastoral Indigenista decide auxiliar a comunidade no desenvolvimento de lavouras comunitárias e individuais, apontadas com “sendo a única saída para superar a situação de miséria em que se encontravam.”<sup>1156</sup>

---

<sup>1153</sup> HECK, Egon. Documento. **Cronologia do Posto Indígena Xapecó**. Xanxerê, 1976. Arquivo do CIMI. Brasília/DF.

<sup>1154</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op.cit., 1975.

<sup>1155</sup> Ibid.

<sup>1156</sup> Ibid.

O que aconteceu foi que a partir de 1976 quando o processo de articulação dos Kaingang começou a tomar um rumo mais forte, tendo em vista a retirada dos não indígenas, dos intrusos, daí aumentou a pressão para não continuidade do nosso trabalho junto aos índios. Tanto aquele problema da saída dos índios, como o nosso apoio. Foi nesse momento que a gente tendo a base de grupos formados, com as lavouras comunitárias, aí surgiu a possibilidade.<sup>1157</sup>

Na avaliação do primeiro ano de atividades consta que houve grande interesse dos indígenas em aumentar as roças.



Figura 47. Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Mutirão na TI Xapecó, aldeia Pinhalzinho. s/d [1976 a 1978].  
Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

---

<sup>1157</sup> HECK, Egon Dionísio. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Luziânia/GO, jun. 2012.

Divaldina Luis recorda quais eram as atividades, denominadas por ela como “projeto do padre Egon”:

É daí, começaram fazer lavoura. Daí que veio esse projeto do Pe. Egon, daí que entrou esse projeto pra nós, plantou né. (...) Só pra lavoura. Não tinha nada de projeto de casa. Era só planta. Pra comunidade era bom. Era pra ser na reserva, mas o Zé Domingos [cacique] não deixou. Aí transferiram pra aqui [Pinhalzinho].<sup>1158</sup>

O projeto era destinado a todas as famílias da TI Xaçecó, mas, em virtude de tensionamentos internos, a aldeia Pinhalzinho foi a que ofereceu as melhores condições para seu desenvolvimento.

A equipe de Pastoral Indigenista partiu do pressuposto, sob uma “perspectiva cristã”, de que os indígenas tinham uma tendência a trabalhos comunitários. No título do projeto – “Projeto de Desenvolvimento Comunitário” – fica evidenciada a concepção da Pastoral Indigenista sobre a organização social Kaingang.

Nós fazia comunitária. Então nós repartia por quilo. Não lembro se vendia. Tinha que pagar a despesa porque vinha rancho. Tinha muita coivara, lareira, daí não entrava máquina de mão, tinha que plantar assim, de “xaxo”. Ensinei o Pedro a plantar. Meu filho era metido! Ele disse: “mãe, você me ensina carpir?” aí fiz uma enxadinha pra ele. Aí fui ensinar ele plantar. Plantar ervilha.<sup>1159</sup>

Essa forma de organização não prosperou, a perspectiva comunitária da equipe de Pastoral Indigenista se sobrepôs às “unidades domésticas” através das famílias extensas da organização social Kaingang,<sup>1160</sup> conforme avalia Heck:

---

<sup>1158</sup> LUIS, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2010.

<sup>1159</sup> *Ibid.*

<sup>1160</sup> Sobre a dinâmica das unidades domésticas na organização social Kaingang, ver FERNANDES, op.cit., 2003.

Teve várias dificuldades. A gente não teve uma visão suficientemente clara do ponto de vista da organização social do povo Kaingang e do seu momento histórico em que vivia. Então a gente projetou um trabalho comunitário como sendo em primeiro lugar, um momento de organização política dos índios, estarem juntos. Mas não deu certo por essas faltas de informações, por não ter constituído pequenos núcleos a partir do parentesco da organização social kaingang, teria muito mais chances de não dar problemas. Logo em seguida deu uma safra boa de milho, mas a dificuldade de passar a enxada – fazer a roça, preparar e plantar foi tudo bem, iam umas 30, 40 pessoas – mas depois quando começou a ter que limpar o milho e depois pra repartir teve problema bastante sério.<sup>1161</sup>

O projeto intervinha na produção de alimentos e na geração de renda às famílias indígenas, quebrando o círculo vicioso da exploração da mão de obra.

Na aldeia Pinhalzinho, no Posto Indígena Xapecó (Xanxerê, SC) continuam se desenvolvendo as lavouras comunitárias, num trabalho com todo o apoio da Diocese de Chapecó. Neste ano a Diocese auxiliou também com a construção de um galpão para os produtos, velha reivindicação daquele grupo Kaingang nunca atendida pela Funai. Neste ano os Kaingang do Pinhalzinho vão colher arroz em bastante quantidade pela primeira vez, o que lhes permitirá ter esse produto durante todo ano. Os grupos de lavouras comunitárias do Pinhalzinho tiveram sorte de plantar arroz muito tarde, de modo que escapou da seca que mais uma vez se abateu sobre a região. As lavouras comunitárias do Pinhalzinho, do Posto Indígena Xapecó, já estão completando uma boa quantidade de recursos depositados no Fundo Comunitário que será usado para auxiliar outras aldeias ainda não beneficiadas com este projeto.

---

<sup>1161</sup> HECK, *Entrevista ...*, op.cit., jun. 2012.

Em cada colheita os grupos depositaram 20% no Fundo Comunitário.<sup>1162</sup>



Figura 48. Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Plantio de “Xaxo” (Haste pontiaguda que rasga o solo onde são projetadas sementes que são transportadas a tiracolo) s/d [1976 a 1978].  
Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

<sup>1162</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê, ano 3, n. 8, abr. 1979, p. 34.

Na avaliação de Heck, o projeto de desenvolvimento comunitário estava diretamente relacionado à perspectiva da manutenção da comunidade indígena com o fim dos arrendamentos:

Nós tínhamos em vista que na medida em que os intrusos iam sendo retirados, os índios pudessem reocupar os espaços e continuar tendo uma produção pra se manter. Sempre vinha aquela acusação, na hora que os colonos saírem os índios vão morrer de fome, era a grande expressão daquele momento. Então a gente tava trabalhando antes disso pra construir certos instrumentos que garantissem um tipo de produção pra manutenção da comunidade e das famílias.<sup>1163</sup>

Posteriormente o projeto foi estendido para a TI Nonoai, que, como vimos acima, também estava passando pelo processo de exploração de mão de obra:

Em Nonoai está no primeiro ano esse projeto de Lavouras Comunitárias, sendo que os Kaingang e Guarani já receberam juntas de boi (10) e trilhadeiras. O projeto de Nonoai atinge também o grupo de Rio da Várzea, dirigido pelo capitão João Elias. Em Nonoai atinge as aldeias de Pinhalzinho, Bananeiras e Lajeado Grande, além dos Guarani.<sup>1164</sup>

A comunidade Kaingang de Votouro/RS também foi beneficiada com projetos desenvolvidos pela diocese de Chapecó. O jornal *O Estado de São Paulo* noticiou que o plano agrícola desenvolvido com recursos do Cimi incluía a compra de 100 juntas de bois e maquinários. No entanto, os indígenas denunciaram ao jornal que o dinheiro do projeto havia sido desviado pelo chefe do posto.<sup>1165</sup>

No ano de 1977 o projeto desenvolvido na TI Xaçecó foi executado numa parceria entre a Funai e a Diocese de Chapecó. Foram aplicados Cr\$ 1.831.906,00, sendo Cr\$ 420.000,00 da diocese e Cr\$

---

<sup>1163</sup> HECK, *Entrevista* ..., op.cit., jun. 2012.

<sup>1164</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., abr. 1979, p. 34.

<sup>1165</sup> JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 9 out. 1979.

1.411.906,00 da Funai (Projeto de Desenvolvimento Comunitário – Prodec).<sup>1166</sup> Recorda Heck que o aporte da Funai foi pontual para construção de um galpão e aquisição de ferramentas:

Os índios falaram, como a Funai tira tantos recursos nossos através da serraria e de outros projetos, então vamos solicitar um tipo de apoio, uma infra-estrutura básica daquilo que vamos precisar. (...) Era um galpão grande de 20m x 10m, que era o depósito, o armazenamento da produção e algumas ferramentas.<sup>1167</sup>

Essa parceria Funai/Diocese foi utilizada discursivamente pelo presidente da Funai, Ismarth de Araujo, perante os membros da Comissão Parlamentar de Inquérito do Congresso Nacional, para desqualificar as denúncias que a Igreja havia produzido contra a Funai, afirmando que “esse convênio com a Diocese de Xapecó [Chapecó], demonstra que quando o interesse primordial está voltado exclusivamente para o índio, é possível a realização de um trabalho conjunto.”<sup>1168</sup>

É atribuído a Dom José Gomes o discurso abaixo, que justifica a necessidade do projeto:

Era necessário partir para uma solução concreta: manter o índio trabalhando em sua própria área e garantindo o sustento de sua família. O propósito fundamental dessa experiência é o de despertar no índio a confiança em si mesmo e dar-lhe condições de sobrevivência humana e digna (...) não é fácil transformar “bóias-frias”, de um dia para outro, em homens radicados a sua terra. O problema mais grave é que eles trabalham nas roças dos colonos para ganhar a sua diária e com elas comprar o sustento de cada dia. Se o índio

---

<sup>1166</sup> ARAUJO, op. cit., p. 39.

<sup>1167</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2012.

<sup>1168</sup> ARAUJO, op. cit., p. 41.

cuidar apenas de sua lavoura, não terá o que comer no dia-a-dia, no primeiro ano.<sup>1169</sup>



Figura 49. Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Colheita de milho nas lavouras comunitárias na aldeia Pinhalzinho, TI Xaçecó. s/d [1976 a 1978].

Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

Recorda Heck que o presidente da Funai, general Ismarth, intervinha nos assuntos internos da Igreja Católica, na tentativa de criar divisões internas e desqualificar trabalhos:

Acontece, que o presidente, general Ismarth, desde o início teve como objetivo claro, semear a divisão entre os missionários, se aproximando de uns e jogando estes contra os outros, esse processo ele fez desde os encontros Funai Missões

---

<sup>1169</sup> Discurso atribuído a Dom José Gomes, pelo deputado federal Francisco Libardoni (MDB/SC), publicado no Diário do Congresso Nacional em 29.09.1977. ARAUJO, op.cit., p. 40.

realizado no MS, fez isso no Rio Negro com os salesianos. Tentou usar esse mesmo esquema, essa mesma argumentação com a diocese de Chapecó contra nosso trabalho. Mas nem a diocese nem nós que estávamos em Xanxerê tivemos qualquer ilusão quanto às possíveis manipulações desse apoio. Foi um apoio pontual de galpão.<sup>1170</sup>

Para a diocese de Chapecó, esse projeto significava a possibilidade de continuar desenvolvendo trabalho no interior da TI Xaçepó. À Funai interessava a parceria para justificar suas ações e desqualificar as denúncias que recebia do Cimi.

Pelos documentos analisados é possível concluir que a Igreja Católica também não incentivava atos de “violência”. Ela tinha como pressuposto a “justiça” como um valor referencial tanto para indígenas como para camponeses. Esse conceito, aplicado ao contexto, significava a devolução das terras aos indígenas e o reassentamento aos camponeses.

Aliás, esta é uma questão que até hoje não tá resolvida, em caso de conflito entre agricultores que moram em áreas indígenas e as comunidades indígenas, o posicionamento da Igreja sempre é claro, no sentido de defender os direitos dos povos indígenas e defender os direitos dos agricultores, que muitas vezes compraram a terra de boa fé, porém, a terra não é deles, quer dizer, quem errou? Foram os agricultores? Não. Quem errou foi quem vendeu a terra que não podia ser vendida, então na verdade a leitura que os agricultores sempre fazem, é que a Igreja apoia os índios e não eles, os agricultores.<sup>1171</sup>

A memória de Ivo Oro confirma que havia um entendimento na Igreja diocesana de que a terra deveria ser devolvida aos indígenas e os arrendatários deveriam ser reassentados. Fruto dessa compreensão, a diocese de Chapecó criou a Comissão Pastoral da Terra – CPT, em 1978, com a atribuição de desenvolver trabalhos pastorais, porém não necessariamente sacramentais, com os camponeses.

---

<sup>1170</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., jun. 2012.

<sup>1171</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

A primeira peleia [ação enérgica] dele foi no sentido de apoiar o surgimento da Pastoral da Terra. Pelo ano 1978 começaram, como se dizia por aqui - alguns chamam de intrusos - os agricultores que estavam nas áreas indígenas. Na verdade foram expulsos das áreas indígenas, esses agricultores que muitas vezes também estavam ocupando um pedaço da área, levados aí por favorecimentos de políticos, de autoridades municipais que ajeitaram terras para eles dentro das áreas indígenas.<sup>1172</sup>

As ações da diocese de Chapecó de apoiar o movimento indígena nascente estavam de acordo com demandas apresentadas pelas comunidades indígenas no Sul do Brasil. Uma primeira questão que precisou ser resolvida internamente era relativa ao território eclesiástico, que não coincidia com o território Kaingang. A estrutura organizativa da Igreja Católica, ordenada em torno de Dioceses e Paróquias, teve de ceder.<sup>1173</sup> O trabalho com a temática iniciou com a articulação entre as dioceses, porque os indígenas estavam presentes em mais de uma delas e os temas abordados eram comuns às diversas TIs.

O trabalho surgiu na diocese de Chapecó, no novo contexto da Igreja Católica, partia do pressuposto de que os limites geográficos diocesanos não eram intransponíveis. Os trabalhos articulados iniciaram com três dioceses - Chapecó/SC, Palmas e Francisco Beltrão/PR e Frederico Westphalen/RS - e passaram a apoiar o movimento indígena e a se posicionar sobre as questões que julgavam “injustas” nas terras indígenas. Nas circunscrições eclesiásticas das três dioceses havia as Terras Indígenas de Nonoai, Guarita, Irani, Rio da Várzea e Inhacorá no Rio Grande do Sul; Xapécó, Imbu e Toldo Chimbangue em Santa Catarina; Palmas e Mangueirinha no Paraná, com presença de pelo

---

<sup>1172</sup> ORO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1173</sup> Na estrutura organizativa da Igreja Católica vigora o sistema hierárquico vertical, em que as paróquias devem obediência às dioceses e estas ao Vaticano. Os padres seculares devem obediência ao bispo diocesano, que é autoridade máxima em suas regiões eclesiásticas (dioceses ou prelazias), e esse, por sua vez, está subordinado a Roma, ao Papa. A participação dos bispos nas organizações horizontais, como a CNBB e pastorais nacionais, depende da concepção política do bispo. Não há nada que os obrigue a dialogar com outros bispos.

menos 4.220 indígenas dos 9.500 que havia no sul do Brasil, mais São Paulo, naquele momento.<sup>1174</sup>

Fora criada, inicialmente, uma coordenação de trabalhos indigenistas entre as três dioceses a qual envolvia um padre de cada diocese, mais um padre do estado de São Paulo.<sup>1175</sup> Essa articulação possibilitava conhecer e se posicionar sobre os contextos para além da circunscrição eclesial diocesana favorecendo também a perspectiva de articulação dos indígenas. Lothário recorda desse momento:

Então, esses quatro padres referenciais, um em cada estado, eles de vez em quando se reuniam também pra articular o Cimi em nível regional. Então a gente tinha contato, sabia também da realidade das áreas indígenas nos outros estados, não só aqui de Santa Catarina, e aí o quadro foi se ampliando, então, por exemplo, se sabia que tinha políticos que faziam campanha política em cima dessa questão, incentivando a invasão dos agricultores das áreas indígenas em troca de votos. Em Nonoai tinha para cada pessoa indígena oito pessoas agricultores, na época. No PI Xapécó, eu não saberia dizer a proporção, mas ela estava também bastante intrusada, havia agricultores que moravam na área, e havia granjeiros que arrendavam a área, e moravam fora, havia também essa situação dupla, aquilo ali, quando começou todo esse movimento indígena para desintrusar as áreas indígenas, aí foi uma época, muito, mas muito difícil, muito complicada.<sup>1176</sup>

O primeiro gesto concreto de solidariedade e apoio aos povos indígenas no Sul do Brasil, externado conjuntamente pelas três dioceses,

---

<sup>1174</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., mai. 1976, p. 4. Paróquias de outras dioceses, como a de Laranjeiras do Sul/PR, também participavam.

<sup>1175</sup> Em 1975, quando foi criado o CIMI Sul, além das três dioceses citadas, havia a participação de um padre do interior de São Paulo que atuava com a população indígena daquele estado. Essa iniciativa era a tentativa de criar um Conselho envolvendo os quatro estados. Os padres eram os responsáveis pela 'animação' dos trabalhos em seus respectivos estados. Posteriormente ficaram apenas os três padres.

<sup>1176</sup> THIEL, **Entrevista...**, op. cit., jul. 2009.

foi um documento produzido em 1975, durante um encontro de indígenas e missionários.

Nós, bispos, missionários das dioceses de Frederico Westphalen, Chapecó e Palmas, reunidos com representantes dos povos Kaingang, Terena, Xavante e Bororo com a finalidade de pensar uma Pastoral Indígena especial para os Estado do Sul, tomamos conhecimento mais uma vez, dos graves problemas que atingem os índios, dessa área.<sup>1177</sup>

Do encontro resultou um documento denominado “Em defesa dos índios do sul”.<sup>1178</sup> O documento foi direcionado ao presidente da Funai e entregue em mãos pela delegação dos indígenas do sul durante audiência com o presidente da Funai, em dezembro de 1975. Todo conteúdo girava em torno das questões sociais, não há manifestações de cunho sacramental, doutrinal, tampouco assistencial ou particular à ação das dioceses. Ao contrário, incidia diretamente nas questões relacionadas aos problemas que os povos indígenas enfrentavam, como a questão das terras: “Constatamos que a causa fundamental da situação difícil em que os diferentes grupos se encontram, está na terra, porque sem esta, nenhum desses povos indígenas poderá sobreviver física e culturalmente.”<sup>1179</sup> E também temas ligados à necessidade de preservação do meio ambiente das TIs, especificamente as matas: “Da mesma forma pedimos que a Funai procure, por todos os meios, preservar as matas ainda existentes nas áreas, bem como evitar a derrubada e comercialização de qualquer espécie de madeira, tanto pela sociedade envolvente como pela própria Funai.”<sup>1180</sup>

---

<sup>1177</sup> DOCUMENTO. Em defesa dos índios do Sul: Manifestações dos bispos. CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**, op.cit., mai. 1976, p. 4. O documento é elaborado em 22 de outubro de 1975 e divulgado para a sociedade, porém somente no ano seguinte foi publicado no Boletim Luta Indígena. Foi assinado por Dom Bruno Maldaner, Bispo de Frederico Westphalen/RS; Dom José Gomes, Bispo de Chapecó/SC; e Dom Agostinho José Sartori, Bispo de Palma/PR.

<sup>1178</sup> DOCUMENTO. **Em defesa dos índios do Sul...**, op.cit., 1975.

<sup>1179</sup> Ibid.

<sup>1180</sup> Ibid.

Ao referir-se à prática de arrendamento das terras, o documento partiu do pressuposto legal, ou seja, da referência para os bispos que é o Estatuto do Índio.

Cristãos que somos, solidários, portanto com todos os que sofrem, assumimos nesse encontro o compromisso de lutar para que seja respeitado e cumprido o Estatuto do Índio e seu Artigo 18, que assim reza: “As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas”.<sup>1181</sup>

Apresenta demandas específicas ao estado do Rio Grande do Sul, referente ao arrendamento de terras e à necessidade de devolução de algumas áreas retiradas pelo estado em tempos pretéritos. Fazem uso das deliberações do CPI da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul em 1968 para enfatizar a legalidade e legitimidade na devolução das terras aos indígenas:

Solicitamos que o Governo do estado do Rio Grande do Sul, sob pena de perder o último resquício de confiança por parte desses povos historicamente espoliados, dentro da maior urgência:

1º Recupere progressivamente todas as terras dos índios, e reincorpore as áreas destinadas às “reservas florestais” (CPI da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul – novembro de 1968) e estações experimentais.

2º Se empenhe efetivamente na retirada imediata dos latifundiários e arrendatários que se enriqueceram nas terras indígenas;

3º Resolva a situação não menos angustiante dos agricultores intrusos e que são pobres, mediante projeto amplo e global de Reforma Agrária que lhes garanta terras em outros lugares, aqui mesmo, no sul, com outros meios, “inclusive doação de

---

<sup>1181</sup> DOCUMENTO. *Em defesa dos índios do Sul...*, op.cit., 1975.

recursos imediatos” (CPI – Novembro de 1968).<sup>1182</sup>

As recomendações à Funai são dúbias. Ao tempo que condenam e pedem o fim do arrendamento e da destruição florestal, concordam com a prática da Funai de explorar as terras indígenas com lavouras, porém pedem apenas a melhor distribuição da renda para os indígenas. Ao justificar outra forma de distribuição de renda, fazem referência a um documento de 1969, resultado do encontro Funai-Missões, época em que a postura da Igreja Católica não era crítica com relação à exploração das TIs:

Lembramos à Funai, que mantém grandes projetos agrícolas e serrarias nestas áreas, auferindo daí grandes somas de dinheiro em que esses lucros revertam para as respectivas comunidades indígenas, o item aprovado no Simpósio FUNAI-MISSÕES – 28 de julho a 4 de agosto de 1969 – em Brasília: Propõe-se que a Renda dos postos indígenas da FUNAI e das Missões Religiosas, que provenham do trabalho do índio, do produto do arrendamento de suas terras, da extração de madeira, ou de outras fontes, seja aplicado no posto, exceto o dízimo sob a fiscalização da FUNAI, ao menos enquanto o posto padeça de necessidades. Esta proposta foi aprovada por unanimidade. Alertamos sobre a mesma problemática da Renda Indígena os artigos 24 e 43 do Estatuto do Índio.

Para a execução da disposição da lei, sugerimos:  
1º 45% da renda fique para a comunidade indígena de onde provém o rendimento; que seja aplicada em projetos que tenham aprovação das comunidades; que os índios tenham acesso a essa renda e que eles próprios possam manipulá-la;  
2º 45% se destine para reinversão em projetos de outras áreas indígenas;  
3º 10 % seja para a FUNAI.

Isto fazemos na certeza de que esses povos, reconquistando sua dignidade, serão sinal de

---

<sup>1182</sup> DOCUMENTO. Em defesa dos índios do Sul..., op.cit., 1975.

esperança e um caminho de maior fraternidade entre o povo brasileiro.<sup>1183</sup>

A dubiedade na posição pode ser compreendida por dois fatores, o primeiro era ainda a expectativa de que a Funai pudesse cumprir com as previsões legais, de desintrusar as terras. Por outro lado, por parte dos Bispos de Palmas e Frederico Westphalen, não havia a mesma compreensão e determinação encontradas na postura de Dom José Gomes. Lothário, que testemunhou o momento, melhor explica o ocorrido:

Ele em algumas reuniões, em 1975 a gente fez uma reunião com outros bispos, especialmente o Sartori de Palmas o de Frederico Westphalen... então eles passaram a criar um posicionamento mais conjunto, dentro dos quais, então eu acho que o Dom José começou a se destacar, inclusive como uma figura que já tinha um certo conhecimento da questão, da conflitividade especialmente e que tinha uma orientação em termos de Igreja e de pastoral assim da defesa do direito do índio, se coloca ao lado dele nessa questão do direito à terra.<sup>1184</sup>

Os encontros passaram a ser realizados anualmente em forma de assembleias regionais. As tensões com o governo federal foram aumentando, à medida que as ações não eram realizadas e as denúncias e pressões se ampliavam.

#### **4.7 Metodologia empregada pela Igreja em apoio à desintrusão da TI Xaçecó**

A ação da Igreja Católica, no caso da desintrusão da TI Xaçecó, partia de pressupostos políticos, morais e jurídicos. Legalmente os indígenas deveriam deter a posse e o usufruto exclusivo sobre as terras, e a presença de arrendatários e intrusos era considerada ato ilegal. A Igreja considerava que, moralmente, os camponeses deveriam ser

---

<sup>1183</sup> DOCUMENTO. **Em defesa dos índios do Sul...**, op.cit., 1975.

<sup>1184</sup> THIEL, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

reassentados, já que parte das famílias não possuía outra terra, e “não seria justo” simplesmente expulsá-los de onde vivam. Na perspectiva política, a opção pela “classe social” determinou as ações. Mesmo que não explicitamente em termos teóricos, o discurso versava sobre os mais pobres, os oprimidos, trabalhadores. Mesmo entre os intrusos, a distinção é perceptível, na documentação da época e na memória oral, de que havia os “grandes” e os “pequenos” e de que a disputa pela terra era considerada como “guerra dos pobres”<sup>1185</sup>

A Igreja diocesana iniciou ações pela desintrusão da Terra Indígena quando Egon e Lothário decidiram conviver com os indígenas e conhecer o contexto da TI. O conhecimento do contexto local despertou para a percepção do conflito existente. Ao posicionar-se pelo direito indígena resultou em tensões com os arrendatários, “o aumento do tensionamento [ocorreu] a partir da postura anti-indígena da população regional que inclusive morava e explorava”.<sup>1186</sup> Observa Lothário que, até aquele momento, os padres da paróquia Bom Jesus em Xanxerê faziam unicamente missas no interior da Terra Indígena: “eram missas esporádicas. Acho que missas pros índios também não diziam muita coisa, mas os padres achavam que era obrigação deles também rezar missa pros índios.”<sup>1187</sup> Contudo, eles não se posicionavam pela devolução da terra aos indígenas, tampouco denunciavam a exploração florestal.

Na medida em que o processo de desintrusão começou a ser executado, mesmo que burocrática e timidamente pela Funai, as manifestações de preconceito foram sendo externadas com mais ênfase:

Antes tava tudo bem, quando eles [arrendatários] podiam trabalhar lá tava tudo bem. Quando começou a se dizer, a terra é dos índios e só eles podem plantar aqui, então começou a se dizer ‘isso aí vai virar um matagal (...) esses bugres não trabalham (...) só tão sobrevivendo porque nós tamo aqui’, e todo aquele discurso que depois começou. Nisso que eu acho que começou também o choque a Dom José Gomes. Começou a perceber que havia uma forte discriminação e

<sup>1185</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., ago. 1978, p. 93.

<sup>1186</sup> HECK, **Entrevista**..., op.cit., ago. 2009

<sup>1187</sup> THIEL, **Entrevista**..., op. cit., jul. 2009.

atitudes racistas com relação aos índios. A partir das informações do processo legal, de que era proibida, a partir da reação dos colonos que então passaram a ter uma atitude de discriminação aberta e na imprensa com relação aos índios é que Dom José Gomes também começou a se posicionar.<sup>1188</sup>

Até aquele momento a existência de arrendatários no interior da Terra Indígena era percebida como natural pela diocese. Essa postura modificou-se pela presença continuada de pessoas, no caso seminaristas, que percebem a violência a que os indígenas estavam submetidos e publicizam o fato.

Então esse momento de conflitividade, a partir de 1973, foi um momento que Dom José, de alguma maneira, mesmo a gente não estando aí o ano inteiro, mas ficando um mês (...) foi que a partir de 1974 Dom José passou a ter mais informação desse conflito que se estabelecia pelo fim do arrendamento da terra. Eu não me lembro o número, mas eram muitos os arrendatários.<sup>1189</sup>

Assim que tomou conhecimento, Dom José Gomes interferiu no conflito, se posicionou e defendeu o direito dos “pequenos”, indígenas e camponeses.

Quando esse fato começou a acontecer, eu acho que Dom José teve, a partir de uma sensibilidade inicial, a partir de uma informação que foi se ampliando, a partir de uma reação maior anti-indígena, tomou uma atitude clara. Isso foi numa das reuniões. Depois tem também as atas, eu não lembro se foi em 74, 75 que teve com os próprios colonos, então a atitude dele inicial foi esta: “a Igreja vai intermediar um diálogo para que o direito dos índios seja respeitado e que se veja uma saída para os colonos”. Isso iria fazer com que aqueles que vivem aí dentro e dependiam dessa terra pra viver pudessem ter outra terra.<sup>1190</sup>

---

<sup>1188</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1189</sup> *Ibid.*

<sup>1190</sup> *Ibid.*

Havia um agravante para a tomada de postura da Igreja, já que muitos dos arrendatários, senão todos, se identificavam como católicos. Esse fato é possível de se comprovar por entrevistas e documentos, bem como pela existência de templos católicos no interior da terra arrendada.

Então ele [referindo-se a Dom José] via claro, ele via e sentia enquanto bispo, enquanto pastor que ali as comunidades eram comunidades católicas, essas vilas ali dentro tinham Igreja e escola. Então ele se propunha a intermediar esse diálogo na afirmação do direito indígena. Então aí foi o momento que ele passou a ser claro, quando ele sentiu que havia por parte dos colonos uma resistência em reconhecer o direito dos índios sobre a terra e eles de alguma forma já não se consideravam mais arrendatários, mas queriam o direito sobre as terras. Eles queriam que os índios trabalhassem pra eles e não quisessem ser os donos da terra, permitir que eles continuassem produzindo.<sup>1191</sup>

Armando Bianchi recorda a realização de uma reunião na localidade de Samburá, na comunidade não indígena fora da Terra Indígena, no limite oeste. Nessa reunião, segundo a memória de Bianchi, teria participado Dom José Gomes e ele teria alertado os camponeses sobre a necessidade de saírem da área: “Quando o conflito aconteceu, o Dom José veio com a lei na mão, colocar pro povo. Fizemos uma reunião aqui na nossa capela. Ele [Dom José] disse “olha tá aqui a lei que vocês têm que sair dali. Não fui eu que “fiz a lei”, mostrou bem claramente.”<sup>1192</sup>

Conforme destaca Egon Heck, a partir de 1975, “a gente se estabeleceu na paróquia de Xanxerê e a partir daí tendo uma presença mais permanente junto aos índios, a gente fazia reuniões, encontros, tentando inclusive intermediar um diálogo, explicação do que significava isso, a importância de cumprir essa lei”.<sup>1193</sup> Uma das intermediações ocorreu em julho de 1976, na localidade de Samburá, atual município de Ipuacu, na qual participaram arrendatários e a Igreja

<sup>1191</sup> HECK, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2009.

<sup>1192</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op. cit., dez. 2008.

<sup>1193</sup> HECK, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2009.

diocesana representada pelo seu bispo Dom José Gomes e Egon Dionísio Heck, responsável pela relatoria do documento final.<sup>1194</sup> Segundo a cronologia produzida por Egon Heck, até 26 de abril de 1976 “todos os intrusos e arrendatários foram “notificados” por cartório, tendo de deixar a área dentro de seis meses. Todos se negaram a assinar a notificação.”<sup>1195</sup> Armando Bianchi recorda que o chefe de posto era considerado uma autoridade, e quando este começou a avisar que os arrendatários deveriam desocupar, convocou uma reunião com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e o prefeito municipal, mas os resultados não foram satisfatórios porque o “sindicato também era contra. Tava atrelado com o grande. (...) os políticos que diziam que o bispo era contra e que eles eram a favor deles. (...) Falar a verdade, os políticos, os políticos que eram os sabedores, os interesseiros dos votos é que ludibriavam eles”<sup>1196</sup>

Os arrendatários constituíram uma organização política, não institucionalizada, mas formal, com liderança e reconhecida pelos pares.

Na verdade não era associação, era uma liderança. Mas daí teve coisas aí que, hoje a gente começa entender melhor, teve influência de políticos no meio e incentivava que se brigasse em Brasília, que desse a terra pros colonos, mas aí sabe quando pega fervente aí a coisa começa pegar. As promessas começam chegar e isso atrapalhou muito.<sup>1197</sup>

Novello também concorda que o STR não era a favor da saída dos arrendatários.

No começo o sindicato brigava que tinha que ser medida a terra e dividida entre os colonos. É aí no fim quando houve essa mudança, que perceberam que não adiantava brigar por terra lá dentro, começaram a incentivar pra ir pra lá em Canarana/MT (...). Na verdade naquela época era um sindicato assistencialista. Mais trabalhava a questão do assistencialismo, até porque se fosse

---

<sup>1194</sup> HECK, Relatório. **Encontro-debate...**, op.cit., jul. 1976.

<sup>1195</sup> HECK, **Cronologia...**, op. cit., 1976.

<sup>1196</sup> BIANCHI, **Entrevista...**, op. cit., dez. 2008.

<sup>1197</sup> NOVELLO, **Entrevista...**, op. cit., dez. 2008.

mais combativo acho que o sindicato não atendia as famílias lá por aqueles lados. Na verdade foi uma briga naquela reunião lá e eu saí da reunião muito decepcionado, porque a gente tinha conhecimento daquela área lá em cima [MT], que não era lugar pros colonos ir, e eu acho que o Sindicato devia ter priorizado uma desapropriação de áreas de terra aqui na região onde o pessoal podia se instalar bem.<sup>1198</sup>

Bianchi observa que a estratégia foi convocar a Igreja, para auxiliar na busca de soluções: “Daí o Pe. Egon trabalhava como padre e colocava alguma ideias se caso acontecesse. Mas aí eles [arrendatários] estavam muito pego ao politíqueiros, estavam do lado de lá.”<sup>1199</sup> A convocação ao padre Heck foi porque nem todos os padres estavam comprometidos com as questões étnicas e sociais.

Naquela época nós tinha o [Pe.] Levino, o [Pe.] Lothário e um padre paroquial um tal de Benetti que não tava muito do nosso lado, tava meio atrelado (...) o Benetti dizia ‘vocês podem fazer’ mas ele não assumia (...). Foi convocado todo mundo [referindo-se aos arrendatários] alí na nossa capela, encheu a Igreja. Naquele tempo eu era líder, eu liderei todo o pessoal.<sup>1200</sup>

O documento faz referência a 158 famílias de camponeses que arrendavam as terras Kaingang. Conforme dito anteriormente, com a aprovação do Estatuto do Índio, Lei 6001/73, é enfatizada a proibição do arrendamento das terras. Essa informação é importante porque a

---

<sup>1198</sup> Novello (**Entrevista...**, op. cit., dez. 2008) informa que as famílias que foram ao Mato Grosso regressaram: “Mas depois eles fizeram uma excursão pra lá, foram várias famílias lá, aí teve famílias que enxergaram que não era o lugar pra eles ir, mas teve algumas famílias com a ambição de que lá era mato, tinha caça e não sei o que, se enfiaram pra lá. Mas daquelas famílias não tem mais ninguém. As que não morreram lá com malária voltaram. (...) Eu entrei [no STR] em 81 como tesoureiro e em 83 como presidente. Eu fui bem mais tarde. Mas na época eu lembro que até o Pe. Benetti, falou um dia pros colonos numa reunião aqui no centro comunitário: ‘ó, existe uma área bastante grande aqui, que é a fazenda Caldato, aqui em Campo Erê, vamo brigar pra desapropriar essa área de terra aí’. Mas aí não houve concordância da liderança lá dentro.

<sup>1199</sup> BIANCHI, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2008.

<sup>1200</sup> Ibid.

legislação passa a ser referência para a ação da Igreja católica. O processo de cumprimento da legislação, porém, era lento. Havia resistência por parte dos camponeses, que desejavam permanecer nas terras indígenas e contavam com apoio de setores organizados da sociedade local, como partidos políticos e sindicatos.

Armando Bianchi recorda as dificuldades de diálogo com os camponeses porque, na sua interpretação, havia muita interferência de “politiqueiros” que os impedia de ouvir as propostas da Igreja católica.

Os politiqueiros esconderam essa verdade. Seguraram escondida. A Igreja chegou e colocou a verdade. Só que tem uma coisa a dizer. Foi esclarecido tanto pra esse povo e não aceitaram a verdade. Queriam continuar morando ali dentro. Esclarecido foram. E a teimosia de não querer sair aí culpava a Igreja.<sup>1201</sup>

A população local desconhecia Dom José Gomes, segundo Novello:

O pessoal sabia que a Constituição não permitia – o caso do padre Benetti e o bispo Dom José. Por várias vezes tiveram conversando com o pessoal dizendo que aquilo ali jamais poderia ser legalizado. Mas muita gente que tava lá dentro, na verdade não conhecia o bispo. Então achavam que aquilo ali futuramente poderia ser medido e distribuído entre eles.<sup>1202</sup>

Porém, Novello concorda com Armando Bianchi sobre a vontade que as famílias camponesas nutriam de permanecer na Terra Indígena, e dessa maneira preferiam seguir as orientações de políticos às da Igreja. Chegaram a fazer um cadastramento das famílias que ali viviam a fim de regularizar as terras: “Então fizeram um cadastramento, foi em 64 quando houve a revolução, aí teve gente, meio metido a político, que se meteu no meio dizendo que isso ia ser legalizado, e não sei o que, que cada um ia receber a terra...”<sup>1203</sup>

---

<sup>1201</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1202</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op. cit., dez. 2008.

<sup>1203</sup> *Ibid.*

Silvestre Bosseti também observa que havia interferências de “políticos” que desejavam manter as terras nas mãos dos camponeses ao mesmo tempo em que articulavam manifestações de hostilidades contra a Igreja católica:

Prefeito, deputados (...) vinha o prefeito de Xanxerê, os vereador, os deputados da região, faziam reunião, diziam “fiquem, vocês vão ganha a terra”. E daí nós não tínhamos organização de sindicato, nada. O sindicato nós ganhamos em 82. Nós estávamos perdidos. Na primeira época o Pe. Egon trabalhou aqui na região. Fez um plano pro pessoal, ele levou os caras lá pra ver uma terra lá em Campo Erê. O Egon levou com a Kombi. O pessoal se agradou, mas ficou assim meio murcho, ninguém mais falou, ficou quieto. O Pe. Egon conhecia umas terras lá e o pessoal foi. Mais aí ficaram meio murcho, sem organização, ficaram contra o Pe. Egon, os políticos jogam a Igreja contra nós.<sup>1204</sup>

Esse processo de buscar novas áreas para reassentamento dos camponeses foi resultado da reunião que ocorreu em 1976. A Igreja buscava formas de garantir que a terra fosse devolvida aos indígenas ao mesmo tempo em que desejava ver os camponeses reassentados em novas áreas. Na referida reunião, Dom José Gomes fez a seguinte declaração:

Saiu nos jornais ‘158 famílias serão expulsas do posto indígena<sup>1205</sup> de Xanxerê’. Então vieram falar comigo o presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, o presidente da Arena [Aliança Renovadora Nacional, partido político do regime Militar], o prefeito, presidente da Câmara de Vereadores e mais uns três representantes de vocês. Daí eu falei que é uma questão de direitos e que vocês também fizessem que nem os índios fossem falar com o órgão encarregado de dar

---

<sup>1204</sup> BOSSETI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1205</sup> O termo Posto Indígena era usado como sinônimo da terra reservada aos indígenas. É uma referência à presença do Estado brasileiro nas terras indígenas com sua estrutura de assistência e controle. Com a Constituição Federal de 1988, a categoria jurídica Terra Indígena substitui a referência Posto.

condições de trabalho pra vocês, pra exigir que dessem terra para vocês em outro lugar.<sup>1206</sup>

O pronunciamento de Dom José Gomes revela sua liderança na Diocese não apenas no meio eclesial, mas também no meio político. Representantes de partidos políticos, de categorias sociais e da administração municipal desejavam uma intervenção do Bispo. O documento não revela explicitamente, mas deixa entender que desejavam do Bispo uma manifestação favorável aos intrusos. Em sua fala ressalta a organização indígena como uma forma para garantir a aplicação dos direitos, através da cobrança das autoridades competentes e sugere que os camponeses assim o façam.

No pronunciamento, Dom José Gomes mostrou aos camponeses que a saída deles da TI era um desejo e um direito dos indígenas. Os indígenas vinham exigindo da Funai a devolução da posse das terras e já haviam se deslocado a Brasília em dezembro de 1975, com apoio da diocese de Chapecó, para exigir da Funai a desintrusão da área indígena. A viagem da delegação indígena, com apoio da diocese, incomodou o presidente da Funai, Ismarth de Araújo Oliveira. Este os recebeu e se comprometeu a retirar os ocupantes não indígenas das terras Kaingang, porém pede aos Kaingang que confiem em sua palavra (figura 43).

Além de enfrentar a Funai, Dom José Gomes enfrentou também a resistência dos arrendatários, que identificaram a Igreja diocesana como a responsável pela reação indígena e contrária a eles.

Estão dizendo que nós somos contra vocês. E até andam dizendo por aí que queriam surrar o bispo e o Pe. Egon. Nós não somos contra vocês, pelo contrário, somos os primeiros a lutar para que vocês tenham terra, tenham onde trabalhar, sustentar vossa família. Só não podemos concordar com que vocês fiquem aqui na terra dos índios. Por que eles têm mais necessidade de ajuda para que seus direitos sejam respeitados. Essa terra é deles por lei e por direito. E nós como Igreja temos que lutar para garantir essa terra pra eles, como único jeito de garantir a sobrevivência deles. O índio está sendo massacrado, esmagado.

---

<sup>1206</sup> HECK, Relatório. *Encontro-debate...*, op. cit., jul. 1976.

Como cristãos temos que acabar com isso, respeitar eles como seres humanos iguais a nós, com direito a uma vida digna, a sua terra.<sup>1207</sup>

A proposta apresentada pela Igreja diocesana estava ancorada na legislação que passou a ser referência para equacionar o conflito. Assim, se a terra fosse indígena por lei e por direito, então ela deveria ser de uso exclusivo dos indígenas, na interpretação do Bispo. Ao referir-se aos indígenas como “massacrados” e “esmagados”, Dom José levantou aspectos relativos ao preconceito, à discriminação, fundamentando-se nos preceitos cristãos e humanistas, como o princípio da igualdade, do respeito ao outro como um atributo humano. Com base nesses princípios também defendeu o direito dos camponeses de terem suas terras, “mas em outro lugar”, fora da Terra Indígena. O discurso do bispo recorre sistematicamente aos preceitos cristãos para fundamentar a necessidade da aplicação da lei. Esse sentimento de justiça era interpretado como contrário aos não indígenas, em sua grande maioria fiéis católicos:

Também alguns falaram que vão virar de religião porque nós estamos contra eles. Já disse que isso não é verdade, mas se alguém quer virar de religião por causa disso vire logo, porque já vai tarde. Se nós estamos ajudando a defender essa pobre gente existe algum mal nisso? Existe algum pecado? Eu me lembro quando estava na reunião em Frederico [Frederico Westphalen, RS] chegou pra mim o índio Xavante, José, e me disse: - Lá no norte os missionários tão defendendo nós, e aqui no sul o que a Igreja ta fazendo pelos índios? Isso ele me jogou na cara.<sup>1208</sup>

Mais do que fatos concretos, houve muita especulação em momentos de tensões. O discurso apela para a interpretação do ser cristão e o seu compromisso com a justiça social até as últimas consequências. A proposta apresentada por Dom José Gomes aos camponeses exigia uma atitude individual e coletiva e passava necessariamente pela ruptura da divisão índios x brancos, inserindo em seu discurso o debate em torno do conceito de classe social:

---

<sup>1207</sup> HECK, Relatório. **Encontro-debate...**, op. cit., jul. 1976.

<sup>1208</sup> Ibid.

Olha gente, vocês aqui são 150 e poucas famílias morando na terra dos índios. Mas só em Santa Catarina tem mais de 100 mil famílias que como vocês não têm a sua terra. E no Brasil são mais de 10 milhões de famílias sem terra. O que é preciso fazer então? Precisa unir toda essa gente. Tomá consciência dessa situação e gritar para que se faça a reforma agrária. A nossa lei de Reforma Agrária, dizem que é a mais perfeita do mundo. Mas está só no papel. Por isso precisamos ajudar a todos tomar consciência disso, para que todos os brasileiros que não têm terra, juntos comecem a martelar o governo para botar em prática essa reforma agrária. Por isso precisamos nos unir e organizar, e tendo essa consciência do problema em âmbito nacional, sentirmos todos unidos e pressionar.<sup>1209</sup>

Os camponeses teriam de deixar a terra indígena com brevidade. Nesse momento percebe-se que Dom José Gomes buscou elementos da estrutura nacional de concentração fundiária e da legislação agrária para demonstrar aos camponeses que essa realidade vivida na terra dos Kaingang fazia parte de um contexto nacional, que apresentava ausência de políticas públicas para o campo. O primeiro passo proposto deveria ser a tomada de consciência da situação vivida e consequentemente a união destes com outros camponeses para pressionar pela realização da reforma agrária.

O problema das terras está cada vez mais sério de norte a sul do nosso país. Por exemplo, no nordeste a “reforma agrária” é feita para os ricos que arrematam grandes extensões de terras, pegam a polícia e limpam a área. É o que acontece em toda a região da Amazônia, onde grandes empresas compram extensões de 500 mil ha a mais. E o pior ainda que muitas são empresas estrangeiras, multinacionais. Os posseiros são jogados pra rua. Despejos são noticiados a toda hora na imprensa. Por exemplo, é só olhar no Boletim da Comissão Pastoral da Terra da CNBB

---

<sup>1209</sup> HECK, Relatório. *Encontro-debate...*, op. cit., jul. 1976.

para vocês ver as barbaridades que acontecem. Por isso que eu digo que é preciso vocês lutar unidos com toda essa gente que não tem terra, e não ficar brigando ou teimando na terra dos índios. Por que os índios também são fracos, estão vivendo uma situação de miséria.<sup>1210</sup>

A consciência da condição de explorados era algo distante para indígenas e arrendatários. As informações de que havia mais de 10 milhões de famílias sem terra no Brasil contribuía mais para desmotivar e distanciar essas pessoas de uma luta mais ativa, do que para mobilizar. Porém, o discurso de Dom José Gomes apontava para alternativas de médio e longo prazo, que implicavam mudanças das estruturas agrárias do país. O agravamento da situação levou D. José a ressaltar a importância da solução imediata do caso. Independentemente da decisão tomada, a consciência e a organização dos arrendatários viria a constituir-se em fator determinante na mudança desejada.

Podemos ver juntos algumas saídas. Por exemplo, a Comissão FUNAI/INCRA e governo do estado de Santa Catarina, fizeram aquele levantamento e depois apresentaram uma solução para ser estudada. E conforme podemos ler no jornal O Estado de São Paulo do dia 1º diz assim<sup>1211</sup>: “O relatório sobre Santa Catarina, divulgado ontem, indica a existência de 183 ocupantes ilegais nas áreas indígenas. Propõe-se no relatório o reassentamento dos colonos no próprio Estado. Foram sugeridas, e estão em estudo áreas disponíveis nos municípios de Campo Erê e Palma Sola, situadas na faixa de fronteira e consideradas prioritárias para fins de reforma agrária.” Como vocês podem ver aí está indicada até a área em que pensam colocar vocês. E é logo perto aí. Aliás, é o que os missionários e nós bispos defendemos em nosso documento:<sup>1212</sup> colocar o pessoal aqui no sul mesmo e não jogar lá no norte. Acredito que está aí um caminho para

<sup>1210</sup> HECK, Relatório. **Encontro-debate...**, op. cit., jul. 1976.

<sup>1211</sup> JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 01 de jul. 1976.

<sup>1212</sup> Dom José Gomes se refere ao documento **Em defesa dos índios do sul...**, op. cit.

resolver o problema de vocês. Agora a questão é vocês pressionar o INCRA para eles encaminhar vocês para essa área. Para isso vocês poderiam primeiro ir ver as terras e começar exigir a transferência de vocês para lá.<sup>1213</sup>

A presença de Dom José Gomes no Encontro-Debate ajudou também a equacionar supostos problemas que vinham ocorrendo entre arrendatários e o padre Egon Heck, em função de comentários que atribuíam ao padre o incitamento aos indígenas para ocupar as terras dos arrendatários. Padre Egon era visto como um defensor incondicional dos indígenas e contrários a eles: “O Pe. Egon não foi muito bem visto lá dentro pelos brancos, não, nós não gostávamos dele. E aí a questão do Dom José que fazia as reuniões visitas, meio parou porque as lideranças de lá não gostou muito.”<sup>1214</sup> Dom José Gomes defendeu a postura e a presença do padre e buscou uma interpretação para os fatos. O bispo se manifestou dizendo que, “acredito que o padre Egon não tenha dito isso pra eles. Talvez ele tenha dito pra eles que devem zelar e defender como incentivo a suas terras, e eles tenham interpretado invasão das terras que vocês estão ocupando.”<sup>1215</sup>

Padre Egon, presente no encontro-debate de Samburá e relator do documento, também se manifestou negando que tenha incentivado os indígenas a ocupar as terras usadas pelos arrendatários:

[...] Nas reuniões de líderes indígenas tenho ajudado a eles a ver que é responsabilidade deles defender suas terras e mesmo pressionar para a Funai retirar os colonos. Também tenho conversado muito com eles sobre a “amizade” que muita gente dizia ter por eles, que no fundo não era amizade, mas “interesse” para continuar em cima das terras deles ou aproveitar deles para o trabalho. A gente tem assistido inúmeros casos desses. Por isso eu falei pra eles olharem um pouco pra isso.<sup>1216</sup>

---

<sup>1213</sup> HECK, Relatório. **Encontro-debate...**, op. cit., jul. 1976.

<sup>1214</sup> NOVELLO, **Entrevista...**, op. cit., dez. 2008.

<sup>1215</sup> HECK, E. Relatório. **Encontro-debate...**, op. cit., jul. 1976.

<sup>1216</sup> *Ibid.*

Pela análise dos documentos é plausível crer que a diocese de Chapecó tenha iniciado tardiamente sua atuação com os indígenas na Terra Indígena Xaçecó. A nova postura da Igreja diocesana, de denunciar a violência contra os indígenas e de exigir a retirada dos camponeses foi possível por dois fatores, um foi a mudança de postura da Igreja, como presença sistemática no meio da comunidade indígena e o outro foi a mobilização e pressão dos indígenas. Esses dois elementos somados provocaram a saída dos arrendatários. Evidentemente que o amparo legal, postulado pela Lei 6001, foi importante, mas como ficou demonstrado, a lei não era suficiente para gerar mudanças, sendo necessária a ativa participação indígena. A participação indígena não pode ser resumida unicamente aos Kaingang da TI Xaçecó, mas à ação conjunta com outros Kaingang do Sul do Brasil e com o movimento indígena em nível nacional. Apesar da postura do chefe de posto João Mader, lembrada pelos indígenas e não indígenas, de tomar iniciativa de notificar os arrendatários e de pedir a saída, isso não passava de mero formalismo, porque foram cinco anos de notificações e avisos. Os arrendatários somente desocupam a Terra Indígena quando percebem que em situações semelhantes no Paraná e no Rio Grande do Sul os indígenas haviam retirado os camponeses. Inclusive desocupam rapidamente, conforme ficou registrado na memória de Bosseti, tendo de ficar vivendo por algum tempo no porão da casa de amigos porque não tinham para aonde ir. De fato, não esperavam e não acreditavam que teriam de sair.

Sobre os camponeses a posição da Igreja era “lutar pra que houvesse uma recolocação desse povo nessa região, para que se veja algumas terras aqui”<sup>1217</sup> Partiam da informação que havia fazendas improdutivas na região de Campo Erê, “E aí tinha, não sei se aí por perto, Campo Erê, umas regiões que de fato tinham área que em situações facilmente desapropriáveis, que não estavam ocupadas, em condições de receber boa parte desses colonos, se começou a apontar perspectivas.”<sup>1218</sup>

Uma nova reunião foi agendada para 8 de julho de 1976 na localizada de Serro Doce, interior da TI, desta vez apenas com padre Egon, sem a presença de Dom José Gomes. Na memória da reunião está registrado que “estiveram presentes naquela noite mais de 50 pessoas

---

<sup>1217</sup> HECK, *Entrevista...*, op. cit., ago. 2009.

<sup>1218</sup> *Ibid.*

representando os diversos núcleos de intrusos, bem como o presidente do STR de Xanxerê.”<sup>1219</sup> Como deliberação do encontro, ficou formada uma comissão de arrendatários, e estabeleceram que deveriam conversar com o Incra e com prefeitos da região sobre possíveis áreas a serem desapropriadas. Cinco dias após a reunião, a comissão formada por 20 arrendatários reuniu-se na sede do STR de Xanxerê para “ultimar a ida ao local indicado para o reassentamento.”<sup>1220</sup> O local indicado pelo Incra era uma fazenda em Campo Erê denominada Araçá, mas o “representante do Incra de Chapecó achou que não seria conveniente ir até a área, mas apenas obter algumas informações nas prefeituras.”<sup>1221</sup> No dia 15 de julho a comissão visita o local, conhece superficialmente a fazenda Araçá, conversa com lideranças da região. “O prefeito entusiasticamente mostrava a fertilidade e as belezas daquele local. Todos se agradaram das terras e do local. Ficaram entusiasmados.”<sup>1222</sup> Definiram que o prefeito de Campo Erê e o STR de Xanxerê enviariam documento ao INCRA e ao governo do Estado solicitando a desapropriação para reassentamento dos arrendatários. Em 10 de agosto de 1976 o governador do estado de Santa Catarina, Antonio Carlos Konder Reis, envia ofício-resposta ao STR de Xanxerê dizendo que encaminhou o documento ao Incra e que o tema teria sua atenção.

---

<sup>1219</sup> HECK, Egon. Documento. **Reassentamento dos Intrusos**. Xanxerê: 1976. Arquivo do CIMI, Brasília/DF.

<sup>1220</sup> Ibid.

<sup>1221</sup> Ibid.

<sup>1222</sup> Ibid.

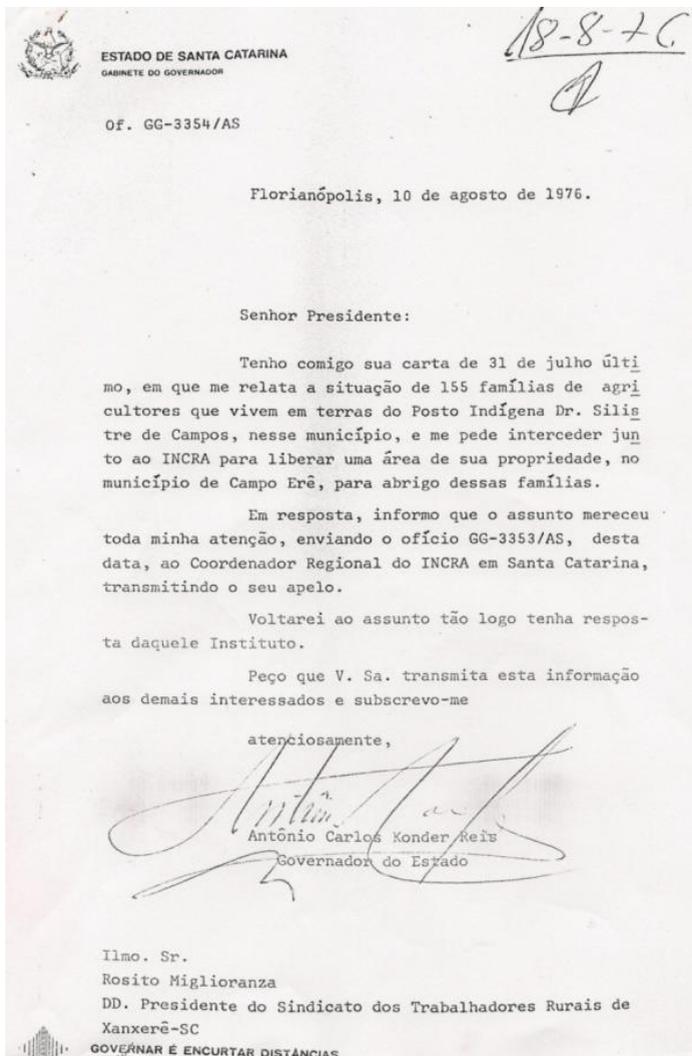


Figura 50. Documento do governador do estado de Santa Catarina Antonio Carlos Konder Reis manifestando-se sobre o reassentamento dos intrusos da TI Xaçepó

Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

A memória desse momento é partilhada por Bianchi, que percebia na intenção da Igreja a vontade de auxiliar no reassentamento dos arrendatários e não a simples expulsão deles da TI.

A Igreja ainda ajudou. O Incra tinha uma área de terra em Palma Sola [município de Campo Erê e Palma Sola], por aí. O Egon levou o pessoal e disse que era uma terra que tava disponível – tava na mão do Incra. O povo se agradaram da terra, era bonita. Daí uma semana um grande passou a mão na terra do Incra. Mas eles ficaram sempre com a ideia de ficar na área não queria sair. Queriam ficar aí.<sup>1223</sup>

A morosidade do Incra, a intransigência de famílias camponesas que optaram pela interlocução com “políticos” e a agilidade do movimento indígena fizeram com que os arrendatários desocupassem a TI Xapecó sem reassentamento. Individualmente cada família buscou um local para estabelecer-se.

#### 4.8 Proibição, repressão e controle às assembleias e seus apoiadores

Ao se posicionarem a favor de que as terras devessem ser devolvidas aos indígenas e os camponeses assentados em outras terras, os membros da Pastoral Indigenista (inclusive o padre Benetti, que não era adepto dessa concepção de trabalho social) passaram a ser ameaçados, conforme recorda Bianchi: “Ele [Pe. Benetti] dizia pra mim, ‘apareceu uma carta dependurada lá no porão da paróquia’ (que era o Cimi, onde trabalhava), ‘te cuida você também,’ ou seja, ameaças aos padres da paróquia.”<sup>1224</sup> Thomaz Novello recorda que os arrendatários ficaram com raiva do Bispo, identificando nele o principal inimigo, “esse aí [referindo-se a um arrendatário], queria ver o diabo mas não queria ver o Dom José”.<sup>1225</sup> A revolta contra Dom José Gomes era exatamente pela defesa dos indígenas e pela postura em relação ao reassentamento dos arrendatários: “A orientação da Igreja é que o pessoal deveria sair, inclusive na época o D. José veio aqui, visitar, pro

<sup>1223</sup> BIANCHI, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1224</sup> *Ibid.*

<sup>1225</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

peçoal sair. O peçoal se revoltou contra o bispo, porque não queriam sair (...) e aí teve um peçoal de lá contra o bispo.”<sup>1226</sup>

As ações, reuniões, encontros e manifestações dos indígenas do Sul repercutiam negativamente na Funai. Em nota pública,<sup>1227</sup> o Cimi questionava:

(...) a Funai, acostumada à submissão imposta às sociedades indígenas. Tais atitudes, como a de cobrar os inúmeros prazos marcados, inclusive indo a Brasília algumas vezes, provocaram na Funai uma reação, que a princípio limitou-se ao envio de investigadores às reservas indígenas pra descobrir os motivos da não submissão dos índios.<sup>1228</sup>

Egon recorda que nos primeiros anos de atuação, apesar de a Funai exigir portaria para ingresso na TI, ela não era cobrada pelo chefe de posto, podendo circular livremente. Posteriormente, com as manifestações indígenas e as manifestações dos missionários identificando problemas e cobrando soluções, as tensões entre Funai e Igreja Católica começaram a aumentar. A Funai acusando a Igreja de agitadora e baderneira, e a Igreja acusando a Funai de ser responsável por tudo o que de ruim corria nas TIs:

Tinha que ter uma autorização por escrito, e ali eu me lembro inclusive, no começo, daí eles deixavam, faziam vistas grossas alguma que outra viagem, até deixavam, mas depois eu me lembro que eu devo ter sido chamado a atenção de Brasília o general Demóstenes e outros lá, sobre a periculosidade, que podia significar isso (...) que tinha gente, agitador no meio deles. Aí vinha toda aquela questão que depois passou a ser, que eles generalizavam e diziam que eram agentes agitadores, comunistas e tal, com todo aquele linguajar típico do período, da guerra fria, como pretexto, pra tentar impedir o trabalho do Cimi.<sup>1229</sup>

<sup>1226</sup> NOVELLO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2008.

<sup>1227</sup> JORNAL O ESTADO, 30-04-1978, apud CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., n. 6, 1978, p. 91.

<sup>1228</sup> *Ibid.*

<sup>1229</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

Em 1977 foi criada uma Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI, no Congresso Nacional, para “apurar a situação do índio e suas causas”. O Boletim do Cimi<sup>1230</sup> noticiou que a CPI proposta pelo Cimi era para ter sido criada em 1976, mas não houve consenso entre parlamentares da Aliança Renovadora Nacional – Arena, partido governista. No ano seguinte, em 1977, o Movimento Democrático Brasileiro – MDB, partido que congregava os oposicionistas, desejava uma CPI pra investigar as violações dos direitos humanos. A Arena se apressou em criá-la e assim esgotou, regimentalmente, as possibilidades de criar novas CPIs. Segundo depoimento do Secretário do Cimi ao jornal *O Estado de São Paulo* a proposta da CPI tinha como objetivo “levantar não só o trabalho do governo das áreas indígenas, mas também das missões católicas e protestantes, para que sejam afastados aqueles que realmente estão prejudicando o índio.”<sup>1231</sup>

O *Boletim Luta Indígena* divulgou uma carta atribuída a um indígena Kaingang da TI Xaçecó endereçada ao presidente da Funai, questionando a proibição de participar das assembleias indígenas. A carta teria sido escrita em 2 de novembro de 1977:

Eu estou fazendo uma pergunta se nós temos direito de sair procurar os nossos irmãos de outros estados para nos idear, planejar o que nós podemos fazer junto. Eu pergunto por que a gente foi proibido de sair encontros com outros nossos irmãos índios. O Estatuto do Índio não diz. Porque nós precisamos conversar juntos. A gente tem que lutar junto sobre os nossos interesses de trabalhos na terra.

Pedimos o nosso governo eu de uma idéia a nosso favor. Se eu pudesse falar com o meu governo Brasileiro, presidente da república. Eu queria ter um prazer de conversar os problemas de minha terra.<sup>1232</sup>

---

<sup>1230</sup> CIMI. Boletim do Cimi. Brasília, ano 6, n. 41, out. 1977, p 5.

<sup>1231</sup> JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO, 4-01-77 apud CIMI. Boletim do Cimi. op.cit., out. 1977, p 5.

<sup>1232</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., n. 4, 1977, p.10.

A resposta do General Ismarth de Araujo Oliveira veio no seu depoimento prestado à Comissão Parlamentar de Inquérito no Congresso Nacional.

(...) o que está representando a tutela para o índio? Como tutelado, ele está praticando todos os atos como qualquer cidadão: tirar o serviço militar; tirar o seu título de eleitor, votar e ser votado; movimentar conta bancária; conseguir financiamento e empréstimo; ter liberdade religiosa; ter liberdade de locomoção; ter carteira funcional, de identidade, etc...

Os senhores poderão perguntar: e a liberdade de reunião? Esta também tem e os mesmos vêm participando de várias. A FUNAI coíbe a participação em determinadas reuniões que nada trazem em benefício para o mesmo. O índio fala, levanta problemas, mas o que a reunião trouxe de solução para esses problemas pelo mesmo levantado? Mesmo assim, a FUNAI não acorrenta o índio e apesar de qualquer recomendação contra, alguns vem participando, o que demonstra liberdade de locomoção. Em alguns casos, além de nada lucrar, o mesmo é prejudicado.<sup>1233</sup>

As acusações contra as atitudes da Funai não eram exclusivas dos indígenas, já que o Cimi também a culpava por impedir a participação indígena e boicotar assembleias. A Funai decide usar do mesmo expediente para se contrapor às assembleias, ou seja, passa a reunir caciques “aliados” para confrontar as lideranças “rebeldes”.

Porém, diante da crescente resistência indígena à atuação espoliatória e dominadora da Funai, o órgão projetou um meio mais eficaz de boicote do movimento dos índios. Convidando para uma reunião os caciques das diversas reservas do sul – a maioria dos quais escolhidos pelos chefes de posto – nela o órgão renovou suas gastas

---

<sup>1233</sup> ARAUJO, op. cit., p.71.

promessas aproveitou pra criticar e confundir os índios sobre seus movimentos de liberação.<sup>1234</sup>

O deslocamento da delegação indígena em dezembro de 1975 a Brasília, com apoio da Igreja Católica, foi considerado uma provocação pelo presidente da Funai. A partir do início de 1976, aumentou o controle sobre a presença de missionários nas TIIs e a saída de indígenas.

Então, a partir de certo momento (...), eu lembro inclusive de uma cena. Eu fui um dia com a assistência social da Paróquia de Xanxerê. A gente ia com os índios, ia numa comunidade pra outra, íamos conversar, fazer reuniões e a gente ia com eles [indígenas]. Aí eu fui lá pra avisar que uma ou outra liderança (...) não sei se era Xangrê (...) estava fazendo uma assembleia, não sei se era uma reunião ou era uma viagem a Brasília, pra ir conversar com o presidente da Funai sobre a questão das terras, em 1976. Eu sei que quando eu tava saindo, desceu de um opala, (um opalão [Opala], que na época era um carrão branco) o velho Mader [chefe do posto]. Chegou e cruzou na frente da Kombi, e parou, desceu com o revólver assim (risos) “o que que tá fazendo aí?” Gritando! “A gente sabe que você tá instigando os índios a levar não sei pra onde? E já pra fora!” Eu saí meio tremendo na realidade (risos), que a região lá não era (...)<sup>1235</sup>

No relatório produzido em 1975 pela Pastoral Indigenista de Xanxerê, um dos desafios a ser enfrentado era o poder exercido pela Funai sobre os indígenas, órgão esse que consideravam “patrão exclusivo”:

FUNAI – O patrão exclusivo: com a aprovação do Estatuto do Índio em 1973, a FUNAI ficou responsável por todos os índios do território nacional. Por isso todo o trabalho ou presença junto às comunidades precisa de autorização da

<sup>1234</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. Xanxerê, ano 3, n. 6, 1978, p. 91.

<sup>1235</sup> HECK, **Entrevista...**, op. cit., ago. 2009.

FUNAI. Como aqui no sul todos são postos da FUNAI só é possível um trabalho com benevolência da mesma. E sabemos que devido a atitude corajosa de denúncias dos missionários através do CIMI, os missionários estão tendo resistência, dificuldades e até proibição de atuar nos postos.<sup>1236</sup>

A Funai optou por fazer valer seu poder tutelar e impede a participação de indígenas em atividades organizadas pela Igreja ou pelo movimento indígena. O Kaingang João Maria Ferreira (Modesto) foi demitido do seu emprego na serraria do Posto Xapecó por ter participado da assembleia dos chefes indígenas que ocorreu de 16 a 19 de abril de 1977, em São Miguel das Missões/RS.<sup>1237</sup> Ao regressar da assembleia, além de demitido, conclui-se, pelo contexto de perseguição, que foi obrigado a assinar uma declaração afirmando ter abandonado o trabalho e ter ido participar da assembleia contra sua vontade.

Eu JOÃO MARIA FERREIRA (MODESTO), índio, residente e domiciliado no Posto Indígena Xapecó, declaro para todos os fins e na melhor forma de direito, que não declarei nada, nem tão pouco autorizei a imprensa falada, escrita deste país a fazerem declarações de qualquer ordem em meu nome.

Declaro também que abandonei o serviço na serraria porque fui participar de uma reunião do CIMI, em Santo Angelo, depois de muita insistência do Pe. Dionísio Egon. Na oportunidade falei a ele que não podia faltar ao serviço, mas o mesmo disse que não haveria problema com as faltas.<sup>1238</sup>

“Os Srs. verificam que a culpa no caso cabe ao Padre Egon”<sup>1239</sup>  
declarou Ismarth Araujo em seu pronunciamento à CPI.

---

<sup>1236</sup> PASTORAL INDIGENISTA, op. cit., 1975.

<sup>1237</sup> Sobre a referida Assembleia Indígena, ver CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., jun. 1977.

<sup>1238</sup> Documento transcrito da declaração do presidente da FUNAI Ismarth de Araujo à CPI., op. cit.

<sup>1239</sup> ARAUJO, op. cit.

Concomitantemente ao descrédito à legitimidade, havia também a tentativa de impedir através da coerção a participação dos chefes indígenas nos encontros e assembleias. A VII Assembleia dos Chefes Indígenas que ocorreria em Roraima, na aldeia Surumú, ficou prejudicada porque “a Funai, por meio da Polícia Federal interrompeu e suspendeu a reunião dos tuxauas. A partir daí começou um clima crescente de repressão para impedir a organização dos povos indígenas da região.”<sup>1240</sup>

Nada fugia ao olhar controlador e repressor do chefe do posto. No Sul do Brasil o controle exercido pela Funai ficou registrado no serviço de inteligência e controle, através da Assessoria de Segurança e Informação – ASI/Funai, que era responsável por fiscalizar as ações de indígenas e indigenistas na gestão do governo militar.<sup>1241</sup> Em 6 de fevereiro de 1978, o cacique Xavante da aldeia São Marcos/MT, Aniceto Tsudzawèrè, encaminhou convite à reunião que iria ocorrer em sua aldeia. O convite chegou ao líder Kaingang Vicente Focãe Fernandes, da TI Xaçecó. O chefe do posto, Franklin Mäder, tomou conhecimento do convite, após a assembleia. Fez cópia dele e enviou ao Delegado Regional da 4ª DR da Funai, José Carlos Alves, comunicando a referida reunião:

Of. Nº 08/70-Pix<sup>1242</sup>

Do chefe do PI. Xaçecó

Ao Senhor Delegado Regional

Assunto: Reunião do CIMI em São Marcos – MT

Prezado Senhor

Anexo estou remetendo a Vossa Senhoria, cópia do CONVITE, para reunião de índios na aldeia São Marcos MT., realizada pelo CIMI, de 15 a 19 de maio PP. O original do convite anexo, está em

<sup>1240</sup> CIMI. **Outros 500**. Construindo uma nova História. São Paulo: Ed. Salesiana, 2001. p. 127.

<sup>1241</sup> “Das primeiríssimas providências do regime militar foi criar o SNI – Serviço Nacional de Informação, montado em cima de 3.000 dossiês e 100.000 fichas com informações que o general Golbery de Couto e Silva vinha juntando fazia anos, sobre as principais lideranças políticas sindicais e empresariais do país. Dentro do aparelho repressivo do Estado os órgãos de informação obedeciam a uma hierarquia. O SNI dava assessoria direta ao presidente da República. As Divisões de Segurança e Informação – DSIs atendiam aos ministérios; e as Assessorias de Segurança e Informações – ASIs operavam junto aos ministérios civis, autarquias, empresas e órgãos públicos”. REVISTA CAROS AMIGOS. Coleção Caros Amigos. Fascículo 6. **Governo Médico – O “milagre”**. São Paulo, 2007, p.168.

<sup>1242</sup> MÄDER, Franklin. Of. Nº 08/70-Pix. Xanxerê – Santa Catarina, 29 de maio de 1978. Arquivo Nacional. ASI/FUNAI, Caixa 1 – Missões Religiosas/CIMI.

mãos dos índios Vicente Fernandes e Salvador Capanema deste PI., que a revelia desta chefia participaram da reunião realizada em São Marcos – MT... (Grifo nosso).

Observemos que o chefe do posto informa aos superiores que desconhecia o convite. Analisando esse discurso, podemos compreendê-lo com duplo significado, tanto no sentido de criminalizar os indígenas como de defender-se de responsabilidade perante sua chefia. Em qualquer das hipóteses, fica patente a demanda por controle sobre os indígenas. O chefe do posto faz questão de frisar que a reunião é do Cimi. Continua o ofício: “Tendo Vicente comparecido às reuniões de ruínas de São Miguel em 27 de abril e em cidade de Chapecó do dia 28 também de abril PP (...)”. Essa informação de que os indígenas teriam já participado de outras reuniões demonstra o controle que desejam efetuar e o descontrole que de fato ocorria. Continua:

Referidos índios, apesar de advertidos e conscientizados por esta chefia por diversas vezes sobre a atuação do CIMI, veem participando de quasi todas as reuniões realizadas nesta zona. Informo mais, que as passagens de ônibus para a viagem a São Marcos foram adquiridas na rodoviária de Xanxerê pelo padre Egom Dionisio Hach, e referidos índios em companhia de outros quatro índios residentes na localidade de Rio da Vargem dentro da reserva florestal proxima ao PI. Nonoai, foram acompanhados pelo individuo tambem do CIMI Vilmar da Rocha Dangeles, elemento este atuante nas lavouras da Diocese, no núcleo Pinhalzinho. Informo ainda que por duas vezes adverti o Bispo Dom José Gomes, sobre Egom, Vilmar e outros elementos do Cimi, que constantemente visitam as lavouras da Diocese e procuram contato com os índios. Na oportunidade, apresento a Vossa senhoria cumprimentos respeitosos [erros ortográficos no original].

Os nomes dos dois indígenas, dos missionários do Cimi e de Dom José Gomes estavam grafados com nota manuscrita com data de

20-09-1978, no cabeçalho do documento de João Mader. A anotação dos nomes fora efetuada pela ASI, órgão do Ministério do Interior para efeito de controle das pessoas investigadas pelo órgão. Eram “nomes anotados na ficha de entrada”.<sup>1243</sup> Ou seja, essas pessoas estavam sendo investigadas pelo governo militar por meio da ASI.

O delegado substituto da Funai em Curitiba encaminhou o ofício nº 08/78-Pix, ao chefe da ASI/Funai, anexando a carta convite para a reunião em São Marcos/MT, insinuando que a referida reunião fora realizada pelo Cimi e não pelos indígenas: “reunião esta, realizada pelo CIMI.”<sup>1244</sup>

As tentativas de impedir a participação dos indígenas em encontros e assembleias partiam do Departamento de Segurança e Informação – DSI, órgão do Ministério do Interior – Minter, que, por sua vez, acionava a ASI/Funai e, esta, os Delegados Regionais e, conseqüentemente, os chefes dos postos. Consta no Arquivo Nacional um telegrama do Gabinete do Presidente da Funai, de abril de 1978, endereçado às doze DRs, determinando que “essa DR deverá impedir comparecimento índios reunião CIMI prevista 11 a 14 abr em Xaçepó et 27 abr em ruínas São Miguel PT – PRES.”<sup>1245</sup> Em seguida foi expedido telegrama ao DSI/MINTER dando ciência das providências adotadas pela Funai.

---

<sup>1243</sup> ARQUIVO NACIONAL. ASI/FUNAI. Cx. 1. Missões Religiosas/CIMI.

<sup>1244</sup> *Ibid.*

<sup>1245</sup> *Ibid.*

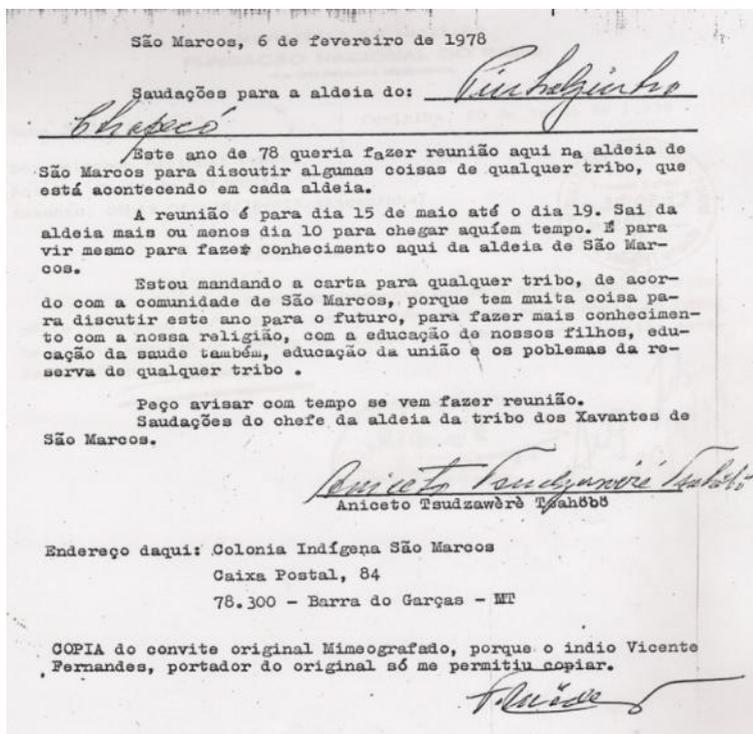


Figura 51. Carta convite à reunião indígena na Aldeia São Marcos/MT, encaminhada aos Kaingang da Terra Indígena Xaçepó. No rodapé do convite observação do Chefe de Posto Franklin Mäder informando que o indígena permitiu apenas fotocopiar. Fonte: Arquivo Nacional. ASI/Funai. Cx. 1. Missões Religiosas Cimi.

A interceptação de missionários do Cimi que estavam mobilizando indígenas para participar dos encontros em Chapecó e São Miguel das Missões, acima referidos, também ficou registrada na Assessoria de Segurança e Informação da Funai. Telegrama da 4ª DR da Funai em Curitiba, encaminhada à Funai Brasília, no dia 10 de abril, informando que:

O Padre Natalício [Pe. Natalício J. Weschenfelder] procurou CH [cacique] Palmas [TI Palmas- PR], sentido de levar índios da comunidade reunião do Cimi cidade Chapecó/SC

dias 13 e 14 corrente. CH solicitou ao Padre Natalício que se dirigisse sede 4A. DR. Reunião mesmo dia visita Pres Funai, poderah ter objetivos escusos.<sup>1246</sup>

No dia 12 de abril de 1978 novamente o delegado da 4ª Delegacia Regional da Funai em Curitiba encaminha ofício “confidencial” à Funai Brasília, informando que no dia 12 de abril o “Chefe do Posto Indígena Xaçecó interceptou no interior da área indígena, uma Kombi do Conselho Indigenista Missionário, com integrantes da Diocese de Xaçecó (sic) e mais um indivíduo desconhecido que tentava arrebanhar índios para a reunião na cidade de Xaçecó (sic).”<sup>1247</sup>

A ASI/Funai também ocupou-se de investigar a assembleia indígena que ocorreu em abril de 1977, em São Miguel das Missões/RS. O relatório da assembleia, arquivado pela ASI/Funai, havia sido encaminhado ao presidente da Funai com cópia ao presidente da República e ao ministro da Justiça, fazendo denúncias contra a Funai por ela impor caciques às comunidades, impedindo-as da livre escolha de suas lideranças, e por ela se apoderar dos bens naturais e da produção agrícola das terras indígenas. Acusava também as chefias de posto de apoiar a invasão das TIs. Enfim, faziam-se acusações que incomodavam o órgão indigenista.<sup>1248</sup>

Durante a XIII Assembleia dos Chefes Indígenas em outubro de 1979, ocorrida em Sergipe, a Funai tentou impedir a participação dos indígenas no Nordeste. Não conseguindo tal feito, buscou infiltrar-se no movimento. Assim relatou Fábio Alves dos Santos:

O Cel. Hércio Gomes da divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior, comandando os antropólogos da Funai, Delvair

<sup>1246</sup> ARQUIVO NACIONAL. Radiotelegrama. 10-04-1978. Procedência da 4ª DR FUNAI Curitiba à FUNAI Brasília. Arquivo Nacional. ASI/FUNAI, Caixa 1 – Missões Religiosas/CIMI.

<sup>1247</sup> ARQUIVO NACIONAL. Informe nº 11-A/78, 12 de abril 1978. E TIX 049/ASI. Da 4ª DR FUNAI Curitiba a FUNAI Brasília. Arquivo Nacional. ASI/FUNAI, Caixa 1 – Missões Religiosas/CIMI. O episódio da interceptação da Kombi consta do relato de Egon Heck, transcrito acima.

<sup>1248</sup> ARQUIVO NACIONAL. Documento Final da Assembleia Indígena. Anexo I: Painel dos problemas discutidos. Ruínas de São Miguel – RS, 19 de abril de 1977. Arquivo Nacional. ASI/FUNAI, Caixa 1 – Missões Religiosas/CIMI.

Melatti e Sidney Possuelo, queria todo custo embarcar na lancha que conduziria os índios, missionários e imprensa até a Ilha de São Pedro. Apesar da insistência nada conseguiu esse lídimo representante da repressão (...) mal começaram os trabalhos um corpo estranho tenta penetrar na assembléia. Era o coronel-espião e seus comandados. Os índios reagiram prontamente. Somente depois de uma discussão entre eles é que permitiram sua presença, *para ouvir o que temos a dizer sobre essa Funai*. Em Pão de Açúcar – AL, a doze quilômetros do local uma Veraneio de placa AO-0844 Aracaju, com quatro agentes da polícia federal, captava as mensagens do “gravador” do coronel e as gravava. Tudo pronto para uma intervenção na ilha, diziam eles. A espionagem eletrônica e o aparato bélico montado pela repressão denunciavam a falsa abertura do regime vigente.<sup>1249</sup>

Apesar dos impedimentos e perseguições, as assembleias indígenas foram acontecendo. Os indígenas, aos poucos, iam ocupando espaços nos cenários regionais e nacional e se faziam ouvir. Algumas vezes tentavam aplicar imediatamente as propostas formuladas nos encontros e assembleias, porém as mudanças internas nas comunidades foram as que mais demoraram a acontecer. Como é possível perceber na figura 52, o Delegado Regional da 4ª DR em Curitiba encaminha telegrama confidencial à Funai Brasília comunicando que líderes indígenas da TI Nonoai desejavam controlar as lavouras dos Projetos de Desenvolvimento Comunitário, por influência das reuniões indígenas:

Líderes indígenas Nonoai João Canilenoroh e Adelson Moreira após terem participação reunião Cimi ocorrida recentemente essa capital, compareceram ontem sede PI comunicando chefe PI que partir aquela data tocariam sozinhos projeto DEC. Alegaram que sempre são lesados Funai e se apoderaram máquinas PRODEC, dizendo não precisaram mais órgão. Desloquei

---

<sup>1249</sup> ALVEZ, op.cit.

local Engenheiro Agrônomo e assist/social. Índios vem mantendo reuniões constantes com elementos do Cimi na cidade de Xapecó, Nonoai e Planalto. Dei ciência primeiro agrupamento Fronteira Santo Ângelo pedindo observações. Temendo atos semelhantes outras comunidades do sul (grifo nosso).

MINTER - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO		RADIOTELEGRAMA RECEBIDO	
DE	CURITIBA	NR	117
PLS	100	DT	1408
HS	0930	AS	1055
POR	WD	IV	
RECEBIDO DE PP124		1408	
SUP/ADM URG CONFIDENCIAL		CONTROLE Nº 4452	
<p>39/4A DR DE 140879 PT COMUNICO AH VSA LIDEREES INDIGENA S / / / / /</p> <p>NONOAI-JOAO CANILEMOROH ET ADELSON MOREIRA APOS TEREM PARTICIPADO REUNIAO</p> <p>CIMI OCORRIDA RECENTEMENTE ESSA CAPITAL VG COMPARECERAM ONTEM SEDE PI ET</p> <p>COMUNICARAM CHEFE PI QUE PARTIR AQUELA DATA TOCARIAM SOZINHOS PROJETO PRO</p> <p>DEC PT ALEGARAM QUE SEMPRE SAO LESADOS FUNAI ET SE APODERARAM MAQUINAS</p> <p>PRODEC VG DIZENDO NAO PRECISAREM MAIS ORGAO PT DESLOQUEI LOCAL ENGE-</p> <p>GENHEIRO AGRONOMO ET ASSIST/SOCIAL PT REF INDIOS VEM MANTENDO REUNIOES</p> <p>CONSTANTES COM ELEMENTS CIMI NAS CIDADES DE XAPECOH VG NONOAI ET PLANAL-</p> <p>TO PT C DEI CIENCIA PRIMEIRO GRUPAMENTO FRONTEIRA SANTO ANGELO PEDINDO /</p> <p>OBSERVACAO PT TEMENDO ATOS SEMELHANTES EM OUTRAS COMUNIDADES DO SUL VG</p> <p>TOMO LIBERDADE SUGERIR ABERTURA CONTAS NOME FUNAI / COMUNIDADES NAS CIDA-</p> <p>DES PROXIMAS PIS ONDE EXISTAM PROJETOS PT SDS JCARLOS 4A DR / / / / - / / /</p>			

Figura 52. Telegrama confidencial comunicando insurgência indígena  
Fonte: Arquivo Nacional. ASI/Funai, Caixa 1 – Missões Religiosas/Cimi.

A atitude da Funai de proibir indígenas de participar de encontros e assembleias não pode ser explicada somente pelo regime de exceção vivido no Brasil com os militares no poder a partir de 1964. Percebe-se que, no período em que o Brasil esteve governado por militares, a repressão e as ameaças eram maiores, mas não podemos tomá-las de maneira absoluta, visto que a repressão ao indígena remete a

contextos anteriores a 1964, remonta ao SPI e tem a ver com o regime tutelar e a exploração das Terras Indígenas.

Mortes e ameaças a lideranças indígenas também ocorreram. No dia 22 de janeiro de 1980, Ângelo Kretã, cacique Kaingang da TI Mangueirinha/PR, sofreu um atentado que o levou à morte sete dias depois, segundo noticiou o *Jornal Porantim*.<sup>1250</sup> Depois de ter participado das desinstituições das TI Rio das Cobras, Nonoai e Xaçupé, o cacique da TI Mangueirinha e vereador do MDB na câmara municipal de Mangueirinha estava liderando a retomada da terra ocupada pela firma Slaviero, além de enfrentar diversos atritos com a Funai devido a extração de madeira em sua terra.<sup>1251</sup> O cacique Nelson Xangrê, após liderar a expulsão dos intrusos da TI Nonoai, passou a sofrer ameaças, segundo ele, de um funcionário da Funai.<sup>1252</sup> Após três meses escondido, concedeu entrevista ao *Jornal Porantim*, informando que a ameaça de morte “foi por um funcionário da FUNAI. É que eu não deixava a FUNAI torcer meu braço. Ultimamente mataram o Ângelo Kretã e o Ângelo Pankararé”.<sup>1253</sup> Com o ocorrido, Xangrê não mais voltou a ser cacique na TI Nonoai.<sup>1254</sup>

A Funai conseguiu novamente o controle sobre as comunidades e, numa atitude de acusações contra a Igreja Católica na pessoa do Cimi, proibiu o ingresso de missionários na maioria das terras indígenas no Sul do Brasil, especialmente nas terras Kaingang.<sup>1255</sup> A antropóloga Lígia Simonian pesquisou esse contexto e falou ao *Jornal Porantim* que “os indígenas encontram-se manipulados e explorados por parte das elites econômicas e políticas regionais.”<sup>1256</sup> Segundo Simonian, a Funai treinou lideranças para executar as serrarias e os arrendamentos das terras, criando divisões internas nas comunidades.<sup>1257</sup> O controle sobre os indígenas foi rigoroso, de tal forma que, com exceção da luta pela

<sup>1250</sup> JORNAL PORANTIM. **Ângelo Kretã**: outro guerreiro tomba. Manaus, ano 2, n. 16, mar. 1980, p.5.

<sup>1251</sup> Ibid.

<sup>1252</sup> JORNAL PORANTIM. **Xangrê, ameaçado de morte**. “O certo é tomar as terras de latifundiários”. Manaus, ano III, n° 19/20, jun./jul. 1980, p. 9

<sup>1253</sup> Ibid.

<sup>1254</sup> Em 25 de novembro de 1983, outro líder indígena que figurava entre os encontros e as assembleias, Marçal de Souza Tupa'y Guarani Kaiowá, do Mato Grosso do Sul, foi assassinado. JORNAL PORANTIM. Brasília, ano 6, n° 44, dez. 1983.

<sup>1255</sup> Mais informações sobre esse período em: CIMI SUL. **Relatório da XVII ...**, op.cit., 1993.

<sup>1256</sup> JORNAL PORANTIM. **FUNAI quebra unidade indígena**. Manaus, ano 3, n. 23, out. 1980, p. 9.

<sup>1257</sup> Ibid.

demarcação da TI Toldo Chimbangue que ocorre no início dos anos 1980, a participação dos indígenas do Sul do Brasil em assembleias e encontros nacionais vai ocorrer somente no final da década de 1980, início de 1990, no período do governo do presidente Fernando Collor de Melo quando a Funai perde seu poder e prestígio no espaço governamental, e já havia se esgotado o potencial de madeira nas TIs.<sup>1258</sup> É nesse momento que vai ocorrer a reaproximação de grande parte do movimento indígena no Sul do Brasil com as diversas organizações que já eram realidade na Amazônia brasileira.<sup>1259</sup>

---

<sup>1258</sup> Em 4 de fevereiro de 1991 o presidente Fernando Collor de Melo promulgou o decreto nº 23 transferindo a responsabilidade pela gestão da saúde indígena da Funai para o Ministério da Saúde; e o Decreto n. 26, transferindo a responsabilidade pela gestão da educação escolar indígena da Funai para o Ministério da Educação. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D0023.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0023.htm)>. Acesso em: 4 mar. 2012.

<sup>1259</sup> Sobre o contexto do final dos anos 1980 ver: PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010; NOTZOLD A. L.; BRIGHENTI, C.A., Movimento indígena brasileiro na década de 1970: Construção de bases para rompimento da invisibilidade étnica e social. In: SCHERER-WARREN, I; LÜCHMANN, L.H. (Org.). **Movimentos sociais e participação: abordagens e experiência no Brasil e na América latina**. Florianópolis: Ed UFSC, 2011.

## CAPÍTULO 5 – RETERRITORIALIZAÇÃO: MOVIMENTO PELA RETOMADA DA TI TOLDO CHIMBANGUE

### 5.1 A reinvenção do Toldo Chimbangue

Valeu, valeu! iii! Valeu muito à pena. Às vezes eu digo pros meus netinhos, que tão brincando por aí, digo: “olha, se a vó velha e eu e os teus tios não lidasse, não sofresse, não tinha o que vocês tem. Tem médico, tem casa pra morar, tem terra pra plantar, tem dentista, tem enfermeiro, tudo o que é cuidado!”<sup>1260</sup>

A demarcação da Terra Indígena Toldo Chimbangue inaugurou um novo processo de demarcação de TI no Brasil. Os indígenas recuperaram uma terra que, em sua totalidade, estava ocupada por não indígenas, com registro cartorial dos imóveis. A demarcação da TI Toldo Chimbangue recuperou o instituto do *indigenato*<sup>1261</sup> e os direitos assegurados na Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras. Foi também pela primeira vez que os indígenas conseguiram retomar uma terra considerada perdida. Foi um caso em que, além da terra ter de ser recuperada em sua totalidade, a comunidade indígena precisou ser recriada, reinventada.

Esse processo caracterizou-se também por ter posto em evidência as contradições da Nova República, demonstrando que em diversos aspectos a política indigenista do governo José Sarney era uma continuidade do regime militar, uma herança do período de repressão. Pela conquista do Toldo Chimbangue o movimento indígena inspirou processos de retomada de outras terras indígenas em Santa Catarina e no Brasil.<sup>1262</sup> A fundamentação antropológica e jurídica empregada no processo do Toldo Chimbangue contribuiu para a formulação dos novos direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, além de fortalecer o movimento indígena.

<sup>1260</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1261</sup> Alvará Régio de 1º de Abril de 1680. MENDES JUNIOR, João, op.cit.

<sup>1262</sup> Após a conquista do Toldo Chimbangue, o movimento indígena no oeste catarinense recuperou mais quatro terras e diversas outras pequenas glebas a partir dos anos 1990: Toldo Pinhal (dois processos), Toldo Imbu, Kondá, Araçai, Toldo Chimbangue II, Canhadão e Pinhalzinho na TI Xapecó.

Por outro lado, o processo contribuiu para que fossem externadas divergências políticas e ideológicas entre a ação da igreja diocesana, de colocar-se ao “lado dos pobres”, com o empresariado local, e os partidos de “direita”. Permitiu também, que fossem externadas divergências no interior da própria igreja diocesana.

Para os Kaingang, o processo representou a possibilidade do reconquistar seu espaço. Num exercício imaginativo, Angelim Gandão e Maria da Conceição ficam a se perguntar como seria se a terra não tivesse sido recuperada: “Não, não tava mais aí. Tinha só os colonos. Se você banca o bonzinho não, não tinha ficado aí. Nós tínhamos saído todos fora, pra outras áreas.”<sup>1263</sup> “Eu vou dizer uma coisa pra você, se fosse nessa época a luta pela terra, nós padecia muita coisa, muito mesmo, porque a própria lei branca eles dão contra. Não querem. É capaz de entrar com a polícia aqui e matar. Eles atropelam. É bem assim. Nós vivia só na cadeia daí.”<sup>1264</sup>

A conquista do Decreto nº 92.253/85 (figura 53) foi uma longa ação que durou anos e demandou mais do que a pressão da comunidade e de seus aliados, ela mobilizou o país, deixou marcas na sociedade e na igreja diocesana, modificou o conceito de indígena e de Terra Indígena no oeste catarinense. O referido Decreto (*Art. 1º - São declarados de utilidade pública para fins de desapropriação...*) é resultado desta particularidade que o caso evidenciou e do aumento do tensionamento, resultando no pagamento pela terra, desvirtuando o direito originário indígena reconhecido no relatório antropológico.<sup>1265</sup> Por outro lado, é importante compreender que as demarcações de terras indígenas são resultado de procedimentos circunstanciados e envolvem multiplicidade de relações. Como explica Pacheco de Oliveira, “a demarcação de uma

---

<sup>1263</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., 2010.

<sup>1264</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., 2010.

<sup>1265</sup> Por se tratar de terra tradicionalmente ocupada e estar incluída “entre os bens da União”, conforme determinava a Constituição Federal de 1967 (Art. 14) mantida na Emenda Constitucional de 1969 (Art. 4º, iv), além do que dispunha o Art. 198 da referida Emenda, o procedimento jurídico deveria ser a nulidade dos títulos e como medida administrativa o reassentamento dos camponeses com a indenização pelas benfeitorias. Embora a desapropriação seja resultado daquele contexto específico, juridicamente a TI Toldo Chimbangue não foi demarcada como Terra Indígena e sim como Reserva Indígena. Na Secretaria de Patrimônio da União, a TI Toldo Chimbangue foi registrada em 1994 (Certidão nº 349/94) como “Reserva Indígena Toldo Chimbangue”. DOCUMENTO. Certidão Nº 349/94 SPU. Arquivo FUNAI Processo 528/90. Brasília/DF, fl.43.

terra indígena (...) ocorre em circunstâncias contemporâneas e concretas.<sup>1266</sup>

A decisão de pagar pela terra dividiu os apoiadores do movimento indígena. Alguns não concordavam. Ao fim do processo Dom José Gomes manifestou sua concordância com o encaminhamento por perceber a exaustão a que chegara o movimento e o esgotamento das possibilidades de maior êxito. Thiel recorda que o momento exigia agilidade na solução:

Talvez tenha sido uma estratégia, porque o conflito estava se tornando quase que insustentável. De fato, do ponto de vista político (...) talvez ele [Dom José Gomes] tenha usado isso como estratégia para diminuir a ira dos agricultores. (...) Eu acho que o Chimbanguê foi um precedente infeliz nesse sentido, eu acho que o governo tem que fazer é reassentar o agricultor, mas não pagar pela terra, eu acho que criou um precedente ruim na época, mas eu imagino, não tenho clareza sobre isso, que Dom José tenha usado como estratégia, uma posição de tentar amenizar um pouco o nível de conflito que tava se tornando quase que insustentável na época, tava quase um clima de guerra civil na região.<sup>1267</sup>

---

<sup>1266</sup> PACHECO DE OLIVERIA, João. Apresentação. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p.9.

<sup>1267</sup> THIEL, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

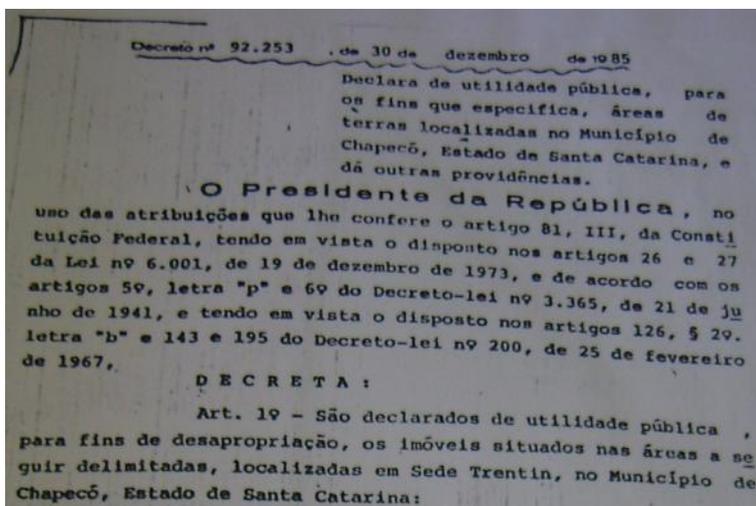


Figura 53. Decreto 92.253 de 30 de dezembro de 1985. Em vez da demarcação, desapropriação da terra para assentamento da comunidade Kaingang.  
Fonte: DAF/SEDOC/FUNAI. Brasília/DF.

O movimento indígena pela demarcação da TI Toldo Chimbangue diferencia-se substancialmente da metodologia empregada pelos Kaingang para desintrusão da TI Xaçecó por diversos fatores, entre eles pela forma como a terra estava ocupada pelo não indígena. O arrendamento, na TI Xaçecó, partia do pressuposto de que a terra pertencia aos indígenas e momentaneamente estava sendo usada por não indígenas. Mesmo que precariamente, a comunidade estava estruturada com suas lideranças, com presença constante do Estado brasileiro (SPI e Funai) controlando e explorando a TI. O Toldo Chimbangue, além de ser considerado "toldo", as terras já estavam na posse e domínio do não indígena, ou seja, as famílias Kaingang individualmente eram arrendatárias de suas próprias terras. Agravava o fato de que muitos não eram mais considerados indígenas pelos regionais e pelo próprio Estado. Internamente, como veremos, a identidade estava em questão pelo próprio grupo. A organização coletiva já não mais existia. O que restou foi a família extensa de Ana Luz Fortes do Nascimento e seu irmão Clemente Forte do Nascimento, e, no entorno destes, construíram-se redes de relacionamentos com indígenas que viviam espalhados pela

região, trabalhando de “agregados” entre camponeses e alguns que viviam nas terras indígenas Xapecó e Votouro.

Se a metodologia empregada para recuperar a TI Toldo Chimbangue diferenciava-se dos processos anteriores, a inspiração e a experiência eram tributárias daqueles movimentos – especialmente nas TIs Rio das Cobras, Nonoai e Xapecó – e o apoio recebido do movimento indígena nacional, que, nos idos da década de 1980, já iniciava articulações em torno de organizações indígenas.<sup>1268</sup>

Egon Heck recorda a situação em que se encontravam as últimas famílias nas margens do Irani quando a pastoral indigenista deu início ao processo de apoio para recuperação das terras: “Exatamente, Clemente Fortes. Em torno dele a gente chegou lá, no período em que ele já tava lá bem na beira do rio, num ranchinho pequenino. A maioria das famílias estavam sendo pressionadas, estavam ocupando as últimas terras e estavam pedindo pra eles sair dali.”<sup>1269</sup>

Laudilina da Veiga recorda que a situação econômica e social das famílias chegou a um estágio insustentável em que a única saída foi buscar abrigo na TI Xapecó, abandonando definitivamente o pequeno núcleo nas margens do rio Irani.

Daí um dia a mãe disse pro meu pai e pro meu tio Clemente Fortes que era irmão dela, se reuniram os três e ela disse: “vamos pro Xapecozinho” [TI Xapecó]. Lá já era área grande. “vocês vão lá achar um lugar pra nós, por causa que aqui nós estamos na rua”. Foram a pé, saíram de madrugada, se reuniram e foram em quatro ou cinco. Meu pai, meus tios que eram irmãos da mãe, foram e daí chegaram lá.<sup>1270</sup>

Pela narrativa de Laudilina não é possível estabelecer o ano do ocorrido, mas dadas as circunstâncias supõe-se que teria sido em finais da década de 1970, quando as famílias Kaingang já se encontravam totalmente sem terra e quando ainda não havia iniciado o processo de sua reconquista. Halbwachs explica que, no aspecto da memória coletiva, “quando não lembramos a data exata, há um contexto de dados

---

<sup>1268</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., 2010.

<sup>1269</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1270</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

temporais a que esta lembrança está ligada de alguma forma.”<sup>1271</sup> Sobre o objetivo da viagem, Laudilina recorda que não tiveram êxito, mas do ponto de vista da reconquista do Toldo Chimbangué, foi um momento de vital importância. Ao regressarem da “missão”, foram indagados dos resultados:

Daí voltaram. Aborrecidos! Aí ela [Ana Luz] perguntou: “E aí arrumaram um lugar?” “Tem lugar, só que o cacique e o chefe disseram que nós temo que lutar por essa área, aqui é do índio.” O Cacique disse que tinha lugar pra nós morarmos lá, mas que era o direito lutar com a área aqui. O lugar dela era aqui e não tinha que deixar pros colonos a nossa área, ela tinha que lutar.<sup>1272</sup>

De acordo com a memória de Laudilina, foi nesse momento que teve início a luta pela TI Toldo Chimbangué. Idalino Fernandes recorda o primeiro contato com a equipe de Pastoral Indigenista que chegou no “acampamento”.

Eu acho que foi por 1978. Eu não me lembro exato. Pela idade que eu tinha foi por aí, mais ou menos. Daí quando chegou o Ivo e o Egon, (eu era meio pequeno, mas se não me engano, acho que eles vieram de noite até) aí eles fizeram assim, disseram: “Não, vocês vão ter que se organizar e começar a luta, que a terra aqui é de vocês. Os caras venderam tudo e agora vocês tão de agregados.” Aí naquele tempo todo mundo era sem experiência! Daí começou fazendo reunião, se organizando. Alguns não acreditavam. A gente morava tudo espalhado. Daí pra se reunir tinha que ser de noite, os colonos já ficavam de olho.<sup>1273</sup>

O receio externado por Idalino Fernandes, de serem vistos e ouvidos pelos camponeses fazendo reunião, era também sentido por seus apoiadores. Egon Heck observa que as primeiras conversas para iniciar o processo de organização interna da comunidade Toldo Chimbangué tiveram de ocorrer com extremo cuidado. Como as

---

<sup>1271</sup> HALBWACHS, op.cit., p.125.

<sup>1272</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1273</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

famílias indígenas eram agregadas dos camponeses, qualquer desconfiância com relação a possíveis lutas poderia implicar rompimento de contrato e, conseqüentemente, a mudança da família para locais distantes, dificultando mais ainda a organização, especialmente em torno da família de Clemente Fortes, que, juntamente com Ana Fendô, eram as referências em torno das quais o processo teve início.

Então foi um pouco o período que a gente fez esse contato lá e levou essa situação inclusive pra Funai: “Olha os índios lá, o Clemente Fortes, tá ameaçado, tem que sair daquele último cantinho”, que eram as últimas famílias que estavam por lá então diante disso a gente disse vamos dar um apoio pra eles e vamos começar a pensar de alguma forma ter uma presença mais a partir do posto Xaçecó, também de apoio a eles. Não me lembro bem em que termos se deram essas relações. Então, se algumas lideranças, capitão e tal mantiveram algum contato, a gente estimulou que isso começasse pelo intercâmbio e apoio, pra que não acontecesse a expulsão do Clemente Forte de lá.<sup>1274</sup>

As primeiras ações foram estimular o intercâmbio entre indígenas de outras regiões com os Kaingang do Toldo Chimbangue. A precisão do ano em que teve início o processo não é relevante diante da importância do contexto em que ele se inicia.

Os Kaingang da TI Xaçecó já conheciam e se referiam aos Kaingang do Toldo Chimbangue logo nos primeiros anos de presença da Pastoral Indigenista em Xanxerê.

Eu acho que até 1974, quando nós estávamos lá, na aldeia Xaçecó, no levantamento, os próprios índios já falavam ‘olhe tem um grupo nosso lá do outro lado, no rio Irani, Toldo Chimbangue, antigo e tal.’ O velho João [Mader], inclusive às vezes ia lá, mandava até um apoio até certo tempo

---

<sup>1274</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

as famílias lá, que eram, o velho Clemente Fortes.<sup>1275</sup>

Foi na convivência com os Kaingang do Xaçecó que teve início a ação no Toldo Chimbangue. “Foi aí que a gente, nessas conversas começou a anotar, e foi logo depois em 1976, fazer mais visitas, pegar alguns dados.”<sup>1276</sup> Como já pontuamos, a data é relativa diante do contexto. Por outro lado, devemos considerar que estamos lidando com narrativas de memória e não com documentos escritos. Como afirma Portelli, não estamos lidando com tabuleiros, mas com mosaicos ou colcha de retalhos.<sup>1277</sup>

Assim como Heck, Thiel também concorda a respeito das primeiras notícias da existência de Kaingang no Toldo Chimbangue. Segundo ele, as informações foram reveladas pelos Kaingang da TI Xaçecó.

Agora o que aconteceu ali foi uma coisa interessante. A partir da área do Posto Indígena Xaçecó, soube-se que havia famílias indígenas na área do Chimbangue na Sede Trentin e ali começamos também a ir lá no Chimbangue e foi se descobrindo que ali havia famílias indígenas que trabalhavam de empregados dos agricultores nas áreas indígenas que eram deles, e aí foi se levantando esta história. Depois desembocou... reconheceu, ao menos oficial por enquanto, reconhecido e demarcado de metade da área, a outra metade está oficialmente reconhecida pelo governo mas ainda não homologada.<sup>1278</sup>

A presença dos Kaingang no Toldo Chimbangue soou como uma descoberta para a recém-iniciada Pastoral Indigenista diocesana. Até o início da década de 1970, sabia-se apenas da existência de indígenas na TI Xaçecó. Os Kaingang no Toldo Chimbangue eram classificados pelos regionais, pelo Estado e pela própria Igreja Católica como integrados, bugres, caboclos. O próprio Lothário, um dos primeiros membros da igreja diocesana a fazer visitas ao grupo do Toldo

---

<sup>1275</sup> HECK, *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1276</sup> *Ibid.*

<sup>1277</sup> PORTELLI, op.cit., p.16.

<sup>1278</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

Chimbandue, recorda que no início tinha dificuldades de identificar quem era indígena apenas pelo fenótipo, e que necessitava da companhia de Kaingang da TI Xapecó pra auxiliar na identificação.

Às vezes algum índio ia junto com a gente pra tentar ver. Entre eles conseguem se identificar mais fácil, porque nós facilmente confundíamos o índio com caboclo. Para eles facilitava porque eles sabem o próprio jeito de ser, de morar, o jeito de fazer roça se assemelha bastante. Se eles se encontram entre eles, eles se identificam mais fácil, “olha esse aí é meu patrício”, eles dizem, “esse ali é nosso parente”, então o que se percebeu de fato, foi essa realidade.<sup>1279</sup>

As primeiras visitas revelaram um contexto tão ou mais complexo que o caso de arrendamento do Xapecó. No Toldo Chimbandue, além da não existência da terra, não existia comunidade. Conforme narra Thiel, as famílias estavam todas espalhadas.

A partir de notícias que os próprios índios transmitiam pra gente, que havia índios espalhados numa área que agora estava ocupada pelos agricultores, que era lá na Sede Trentin e que os índios estariam morando lá, tinha os ranchinhos trabalhando de empregados ou arrendatários para os agricultores, e ali então a gente começou a ir lá, olhar, visitar.<sup>1280</sup>

Para Laudilina, outro momento marcou o início da luta e teria ocorrido posteriormente ao fato relatado por Fernandes.

Um dia estávamos trabalhando. A nossa casa era que nem ali e o rio ali. Nós trabalhávamos na terra dele [agricultor Arno Siemens], mas só o rio fazia divisa. Nós morávamos do lado de cá e trabalhávamos do lado de lá. Aí tinha uma menina, do tamanho de minha filha, que ficava em

---

<sup>1279</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1280</sup> *Ibid.*

casa cuidando as panelas e nós trabalhávamos do outro lado. Um dia estávamos trabalhando e vimos que tava descendo uns. Minha mãe disse: “lá é gente estranha, não é gente nossa”. De repente relampeava aquelas coisas, filmadora eu acho. Aí a menina gritou: “mãe, venham pra casa, que tem gente, acho que eu não conheço essa gente”. Disse: “vamos!”. Tinha que passar de caíco [pequena embarcação de madeira serrada movida a remo]. Embarquemos no caíco e passemos tudo! Era gente de Florianópolis que tava chegando, que de certo de lá, o cacique [da TI Xapecó] de certo deram uma fala a nosso favor, deve ser!<sup>1281</sup>

O primeiro desafio dos Kaingang do Toldo Chimbangué foi organizar-se internamente como comunidade, restabelecendo as lideranças consensuadas. O longo tempo que permaneceram sem terra, sem organização política, tendo de buscar saídas individualizadas desestruturou referenciais de organização política. Nesse momento o desafio foi estabelecer novos critérios para definição de lideranças. Foi um processo conflitivo, de acordo com a memória de Fernandes:

Daí quando começamos a nos organizar mesmo, daí eu entrei na luta mesmo, de sério, foi por 1983. Senão tinha aquela divisão entre nós. Um puxava pra um lado outro pra outro. Daí quando foi por aí, por 83, que aí veio essa turma aqui do Pinhal. O Gentil era do Pinhal. Veio o Gentil, o Pedro, a Marininha, o Lourenço, o Juvenal – o Juvenal a mulher dele era daqui, daí ele casou e levo pra lá.<sup>1282</sup>

Nesse caso, o desafio para estabelecer novas lideranças contava também com alguns *outsiders*,<sup>1283</sup> que, mesmo se identificando como Kaingang, eram vistos como pertencentes à comunidade vizinha do

---

<sup>1281</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1282</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1283</sup> ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e outsiders*: Sociologia da relação de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

Toldo Pinhal.<sup>1284</sup> E ao longo do processo de demarcação, o tensionamento entre os estabelecidos e *outsiders* foi motivo de tensões, acusações e conflitos. Estes vieram para ficar, para constituir a comunidade, diferentemente de outras lideranças que participaram do movimento para auxiliar a comunidade do Toldo Chibangue em momentos pontuais. Juvenal Antunes foi um *outsider*:

Nasci na região de Seara. No local chamado Rosário, é a linha que eu me criei, virei por tudo, desde que me conheci por gente. Onde é que era a terra do pinhal. Pertencia tudo a Pinhal [TI Toldo Pinhal], chapada, Gramado, Nova Brasília, se chama Pinhal, é tudo um nome só. Eu me criei ali. Vim pra cá buscar minha mulher. Casei com ela, levei pra lá, criei meus filhos tudo naquela região do Pinhal. Nova Teutônia, eu vim acabá de criar eles aqui no Toldo Chibangue.<sup>1285</sup>

A necessidade de articular uma comunidade composta por uma rede de parentesco ampliada e de relações afins possibilitou à comunidade do Toldo Chibangue fortalecer-se internamente. A decisão de reunir as pessoas que estavam espalhadas pela região foi um ato político.

Certo dia eu tava trabalhando, derrubando mato, chegaram me convidando pra um movimento lá no Seminário, em 1984 foi [1983, segundo Idalino Fernandes]. “Nós queremos que você vá à reunião sabe por que, o problema de terra”. Eu saí com minhas criancinhas, tudo pequeninas. Eu pegava os dois no braço, a mulher pegava a sacola, peguemos a mala, porque não existia sacola, as mala de pano que carregava nas costas. Aí debaixo de chuva. chuva! chuva! Fiquei três dia nesse lugar. Aí voltei de novo pro meu antigo

---

<sup>1284</sup> De acordo com CIMI SUL (Documento. **Quadro das terras indígenas do sul do Brasil**. Documento a XXXV Assembleia regional. Florianópolis, 2011), a TI Toldo Pinhal foi demarcada apenas em 1995. Quando iniciou a luta pela reconquista da terra no Toldo Chibangue, Toldo Pinhal ainda não havia iniciado seu processo, vindo esse a ocorrer apenas em 1992. Com a demarcação do Toldo Pinhal, algumas famílias regressaram para aquela área.

<sup>1285</sup> ANTUNES, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

serviço. Lá em 84, 85, tava ruim de serviço. Aí apareceu uma Toyota da Funai, lá de Xanxerê.<sup>1286</sup>

Ele observa que nesse período de 1984 o processo de luta já tinha iniciado. “Já tinha começado, só que não tava assim adiantado, nada ainda. Eles tinham queimado os paiol, as casas”.<sup>1287</sup> A decisão de agregar pessoas que não estavam convivendo diretamente com o grupo<sup>1288</sup> do Toldo Chimbangue ocorreu num momento crucial da luta, quando as tensões com os não indígenas haviam se agravado em virtude da decisão dos indígenas de retomar a área, com queima de casas e expulsões. Se agregar novas pessoas significava reforçar a luta, também ampliava a insegurança interna, uma vez que a relação de confiança entre o grupo não estava estabelecida. Ela foi sendo tecida aos poucos, com experimentos, com pequenos passos:

Daí quando chegaram – esse aqui [apontando na foto que usamos na entrevista. Pede para não citar nome] tinha cabeça dura. “Se nós não se reunir não vamos conseguir nada”. Daí foi quando nos chamaram, eu, Darso meu irmão, pra saber se estávamos disposto a ajudar eles. “Sim, nós estamos dispostos, só que o que tá acontecendo é que não estamos nos entendendo. Um tem que confiar no outro”.<sup>1289</sup>

A desconfiança interna ocorria entre todos, mas especialmente aquela dos que estavam estabelecidos sobre a área desde tempos antigos em relação aos *outsiders*.

Daí eu morava, morava tudo junto na mesma área, mas eu morava mais perto do Arno. A mãe, a finada vó, o Darso vinham no sábado trabalhar. Nós trabalhávamos meio direto, então tinha a desconfiança: ‘mas será que dá pra nós confiar

---

<sup>1286</sup> ANTUNES, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1287</sup> *Ibid.*

<sup>1288</sup> O Relatório antropológico informa que diversas pessoas haviam nascido em localidades próximas ao Toldo Chimbangue, mas que genealogicamente descendiam de um mesmo tronco familiar. LANGE; BLOEMER; NACKE, op. cit., fls. 565 a 573.

<sup>1289</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

neles?’ ‘Será que o que mais fala vai conta tudo pros outros?’ Daí quando nós fizemos essa reunião eu disse: ‘nós estamos disposto’. Daí esse Antonio já era o cacique. Daí nos organizamos lá, porque era aquela desconfiança que não dava pra se conversa em reunião grande.<sup>1290</sup>

A questão posta pelo grupo do Toldo Chimbangue – cremos que ainda não fosse possível naquele momento defini-los como comunidade – tem a ver com as questões de identidade.

A confiança interna foi estabelecida pela fronteira com o não indígena. As diferenças foram contempladas, suavizadas e relativizadas em virtude da projeção que o grupo fazia com relação ao outro. Não havia tempo para resolver querelas internas, a tensão vivida no conflito gestou a identidade naquele momento.

Nos reunimos em sete: Eu, finado Romildo, meu irmão, o Pedro, Compadre Juscelino e esse [aponta na foto que nos auxiliava a pesquisa] era um piá, um piazão, o Celso. Daí chamemos esse meu sogro, o cacique e o chefe de posto que era o Almir, funcionário da Funai. ‘Vai começar’. Nós já tínhamos trancado a estrada, já tínhamos feito um monte de coisa lá. Digo, a única saída que temos agora é ‘ponha pra quebrar’. Daí esse Antonio aqui era calmo, e os colonos eram violentos naquela vez. ‘Só que nós sete, nós vamos fazer!’<sup>1291</sup>

A memória dos velhos também foi importante para que ocorresse a demarcação da TI. Laudilina recorda que nas primeiras vezes que vieram pessoas “estranhas”, no acampamento nas margens do Irani, uma atividade importante foi a entrevista realizada com sua mãe, dona Ana. “Daí eles foram fazer pergunta pra nós. A mãe foi contando a história do Chimbangue. Nos reunimos e fomos contando a história e

---

<sup>1290</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1291</sup> *Ibid.*

eles foram escrevendo. E foi indo, foi indo, que eles vieram buscar a mãe pra ir pra Brasília.”<sup>1292</sup>

Lothário confirma o fato relatado por Laudilina, acrescentando que ouvir as histórias dos mais velhos era estratégia do próprio trabalho da pastoral, que desejava buscar informações empíricas, reconstruir historicamente, pela memória do grupo, informações capazes de sustentar a existência da comunidade indígena e demonstrar como teria ocorrido o processo da perda da terra. As informações empíricas eram encontradas, geralmente, entre os moradores mais velhos do grupo.

Havia o velho Chico Marcelino, que era o mais antigo morador lá, e que inclusive depois acho que quando a luta começou a se acirrar, queimaram o rancho dele, Chico Marcelino e Dona Ana, que vive ainda. Então a partir dessas pessoas mais antigas começou a se levantar a história da área, a história do grupo, que dizer, se o grupo ainda estava próximo ou se muitas pessoas e famílias tinham já saído, ido embora pra outra área, porque segundo dizem a área do Pinhal e Chimbanguê, estariam na época bem antiga, antes de virem os colonizadores, teria sido uma área só. Isso historicamente, eu não saberia confirmar. Então, a partir dali começou-se a se marcar uma presença, começou-se a conversar com as pessoas que estavam morando lá nas áreas no meio de agricultores.<sup>1293</sup>

Nos primeiros anos da década de 1980, a capital federal transformou-se em uma extensão do Toldo Chimbanguê. “É três meses. Me pnharam em Taguatinga. Me pnharam com os meus filhos no hotel. Paremos no hotel”<sup>1294</sup>.

O momento em Brasília foi determinante na vida de dona Ana, que em nossa entrevista, apesar da idade avançada e das dificuldades de escutar e falar, fez questão de destacar a viagem e as articulações políticas na capital federal. “O começo foi, fui a Brasília! Brasília! Que em Brasília fiquei três meses por causa da causa do Chimbanguê. Um

---

<sup>1292</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1293</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1294</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

pouco eles arrumavam, outro pouco eles não arrumavam e eu fiquei, fiquei, eu e dois filhos lá, dois filhos ficou comigo lá três meses!”<sup>1295</sup>

Sebastião da Veiga também recorda a necessidade de ir a Brasília pressionar o governo federal pra demarcar as terras quando perceberam que o processo estava estacionado. “Daí nós começemos a tomar providências. Tivemos que ir a Brasília. No caso eu fiquei três meses em Brasília, até que deu os resultados.”<sup>1296</sup>

Laudilina, por ser a filha mais velha de dona Ana e a que se encontrava em casa no momento, recorda com pesar o período em que a mãe esteve em Brasília, por ter de ser responsável por cuidar da família, responsabilizar-se pelo alimento em situação paupérrima. Relata que ficou aborrecida quando, no telefonema, a mãe informou que ficaria mais tempo por lá. “Ela sempre ligava. Tava ela, os filhos mais velhos, os irmão, tudo. ‘Enquanto o governo não der a decisão que a terra é nossa, é indígena, nós não vamos voltar’, dizia a mãe. Digo ‘mãe, quando que a mãe vai voltar?’ Daí aborreci, ‘a mãe vai ficar pra lá amanhã!’”<sup>1297</sup>

---

<sup>1295</sup> NASCIMENTO, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

<sup>1296</sup> VEIGA S. **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1297</sup> VEIGA, L. **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.



Figura 54. Comissão Kaingang do Toldo Chimbangue em Brasília liderada por Ana da Luz Fendô. Março de 1985.

Fonte: Arquivo Cimi. Brasília/DF.

A permanência do grupo de lideranças em Brasília gerava insegurança nos que ficavam, ao mesmo tempo em que provocava a ira dos camponeses. Ao regressar de Brasília, a comissão foi obrigada a desviar do caminho porque as estradas estavam interditadas, os camponeses não permitiam mais a passagem de indígenas, apesar de as estradas serem de uso público sob a administração municipal. Laudilina recorda que passados três meses estava desesperançosa de reencontrar a mãe.

“Perdemos a mãe!” Mas fiquemos, trabalhando e esperando ela. Um dia chegaram. Mas daí já tava invadido aqui, os colonos não deixavam ninguém passar. Que tava vindo de Brasília. A polícia já tava tudo aí. De cá tinha um barraco da polícia morando pra não deixa eles passar, que estavam vindo de Brasília. Mas os índios são ativos. Chegaram (...) o Dom José disse: “tá trancada a

estrada, não pode passar”. Daí pegaram um táxi e vieram pelo Pinhal, lá em cima. Umhas horas da noite ouvi um grito: “passagem!” Meu pai tinha um caico que fazia passagem pra ir trabalhar. “Passagem!” Eu disse: “Pai tem gente gritando passagem essas horas?” Aí saímos tudo pra fora. Aí ele disse “garanto que é tua mãe que tá vindo! mas nem pode vir por aqui, descer o mato!” (...) eram eles. Tudo aquelas mochilas de roupa, ela, os filhos mais velhos dela e os seus tios. Desceram o carrero e aí eles passaram. Foi uma luta. Pelo amor de Deus, não dá nem pra lembrar!<sup>1298</sup>

A presença em Brasília de lideranças Kaingang da TI Toldo Chimbangue era a estratégia adotada para pressionar a Funai e o Ministério do Interior a reconhecer a terra. Posteriormente, a pressão ocorre sobre o Grupo Interministerial e sobre o próprio presidente da República, José Sarney, para exigir a demarcação definitiva. O último momento em que as lideranças estiveram em Brasília antes da publicação do decreto de desapropriação foi em dezembro de 1985, conforme noticiou o jornal *Correio Braziliense*, a respeito da presença de uma delegação de indígenas, composta por 10 pessoas. Permaneceram acampadas em frente ao Congresso Nacional com o objetivo de sensibilizar os membros do Grupo Interministerial (criado pelo Decreto 88.118/1983<sup>1299</sup>), para decidir sobre o direito indígena à terra.

O procedimento administrativo para demarcação da TI Toldo Chimbangue teve início em 1982, a pedido da comunidade indígena (figura 56). A Funai criou o primeiro Grupo de Trabalho – GT, nomeado pela Portaria 1390/E, de 25 de agosto de 1982, que apresentou a seguinte proposta: “A terra pleiteada pelos índios perfaz um total de 50 colônias – (1 colônia = 24 hectares) – tendo por limite uma linha seca que vai do lajeado Lamedor ao rio Irani, passando esta linha na

---

<sup>1298</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1299</sup> BRASIL. Ministério da Justiça. **Decreto 88.118/1983. Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de Terras Indígenas e dá outras providencias.** Brasília, 1983.

face norte do cemitério da sede Trentin e do antigo cemitério dos índios.”<sup>1300</sup>

O relatório, porém, foi executado sem o cumprimento das exigências legais, ou seja, sem os estudos antropológicos e o levantamento fundiário, conforme determina o Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976. Sendo assim, novo estudo teve início em julho de 1984, embasado na Portaria nº 1658/E do presidente da Funai.<sup>1301</sup> Esse novo GT não chegou a iniciar o levantamento alegando que o Incra local, apesar dos contatos anteriores, somente participaria dele mediante autorização, de forma expressa, dos superiores de Brasília.



## Acampamento de índios no Congresso

Figura 55. Kaingang do Toldo Chimbangue acampam em frente ao Congresso Nacional.

Fonte: Jornal *Correio Braziliense*, 5 de dezembro de 1984. Arquivo Cimi – Brasília/DF.

<sup>1300</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op. cit., fl. 595. A proposta do referido estudo era demarcar apenas 1.200 ha.

<sup>1301</sup> Ibid.

Novo Grupo Técnico é criado em 1984, composto por profissionais da antropologia da UFSC: Neusa Bloemer, Anaelise Nacke e pela antropóloga da Funai Ana Maria C.R. Lange, porém, a Funai já havia dado parecer favorável aos Kaingang em 1983, mas não tinha delimitado a terra.<sup>1302</sup> O Grupo Técnico conclui o relatório circunstanciado em novembro de 1984, como informações etnológicas, históricas, demográficas e socioeconômicas. Inicialmente desenvolveram um breve histórico sobre as demandas da comunidade Kaingang para a Funai:

Os indígenas reclamam com a FUNAI desde 1969. Em 1973 mantiveram contato com o então chefe do PI Xapecó, reclamando providências no sentido de coibir a ocupação da área por colonos. Em 1979 o assunto foi levado a outro chefe do PI Xapecó, Leônidas, e em 1982 foi encaminhado à Presidência da FUNAI se intensificando a partir daí as relações entre a comunidade e o órgão oficial de assistência (...). Durante este período a comunidade encaminhou ao presidente da FUNAI, cinco pedidos formais para regularização das terras, além de outras solicitações que o grupo fez à 4ª DR por questões de roubo, contratos de trabalho, estupro, atentados... que não foram atendidos.<sup>1303</sup>

No relatório, as pesquisadoras identificam os motivos que levaram os indígenas do Toldo Chimbangue a criar aversão à Funai:

Nos últimos anos a FUNAI enviou ao Chimbangue oficialmente nove equipes de trabalho, além de visitas esporádicas para atendimento de saúde efetuadas pelo pessoal do PI Xapecó. As sucessivas visitas realizadas por equipes diferentes, num largo período de tempo (...) essa desconfiança chegou ao ponto do grupo recuar, inclusive com atitudes agressivas, à

---

<sup>1302</sup> DOCUMENTO. **Ofício nº 526 Pres/DGPI do presidente da Funai ao presidente da CDDH da OAB-SC**, em 17 de maio de 1983. Arquivo CIMI – Brasília/DF.

<sup>1303</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit. fl. 591.

presença de qualquer funcionário desta instituição na área. É plenamente justificável essa atitude a se levar em conta a inoperância das equipes que visitaram a área.<sup>1304</sup>

O Relatório cita também matérias de jornais em que os indígenas demonstravam indignação com aquilo que chamaram de inércia do órgão indigenista:

Os Cainganges do antigo Toldo Chimbangué (município de Chapecó) criticaram ontem a inércia da Fundação Nacional do Índio para solução do impasse da terra.

Se a Funai não solucionar o problema, devolvendo as nossas terras, vamos desocupá-las de qualquer jeito.<sup>1305</sup>

Por fim, “recomenda-se que sejam respeitados 1.817,00 ha, conforme limitação dos índios.”<sup>1306</sup> E especificam que na área viviam 76 famílias de proprietários rurais distribuídos em 125 lotes e 20 famílias em 18 lotes urbanos, perfazendo um total de 145 famílias. Nos 18 lotes da Sede Trentin existia uma igreja, dois clubes esportivos, uma escola, uma cooperativa. Os custos estimados para indenização de benfeitorias foram: Cr\$ 614.330.193,00, destes Cr\$ 161.143.434,00 para lotes urbanos e Cr\$ 453.086.705,00 lotes rurais. Enfim, o GT reconhece os direitos originários Kaingang. Portanto, a desapropriação foi objeto da negociação política.

O anúncio da decisão da Funai e do Incra sobre a desapropriação ocorreu no segundo semestre de 1985, quando informam que a decisão do governo federal era desapropriar 912 ha, ou seja, cerca de 50% da terra reivindicada pelos indígenas. Além de desapropriar os 912 ha, a proposta do governo federal era desapropriar mais três hectares na localidade da Sede Trentin, local onde estaria o cemitério indígena. O ministro do Interior Ronaldo Costa Couto; o ministro Nelson Ribeiro do Ministério da Reforma e desenvolvimento Agrário – Mirad; o representante do Ministério da Justiça “emitiram a decisão por

<sup>1304</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit. fl. 591.

<sup>1305</sup> JORNAL O ESTADO. Florianópolis In: LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit. fl. 592.

<sup>1306</sup> Ibid., fl. 595.

volta das 23h30 de segunda-feira, estabelecendo que os agricultores ficariam com 973 ha e os índios com 912 (...). A área indígena ficaria com livre acesso ao cemitério da comunidade Kaingang.”<sup>1307</sup>

Chapecó, 15 de junho de 1982.

Coronel Paulo Moreira Leal  
Residente da FUNAI –  
Fundação Nacional do Índio  
Brasília – DF

Dr. Harry Luiz Teles  
Delegado Regional da FUNAI  
Av. Vicente Machado, 2560  
Curitiba – PR

Sr. Presidente,

Sr., Delegado,

A comunidade Kaingang do Toldo Chimbanguê (ou Toldo Irani) deste município de Chapecó, Santa Catarina, vem por este ofício apresentar à FUNAI – Fundação Nacional do Índio, informações sobre as nossas terras e requer a assistência da FUNAI no sentido de conduzir essa terra de novo para nós.

As nossas terras começam na linha seca que passa do Rio Irani no ponto do antigo marco, no lado nascente, cruzando na altura do nosso cemitério e indo até o Lageado Lamedor, no lado poente. Desses pontos as nossas divisas descem pelo Rio Irani e pelo Lamedor até na barra do lamedor do Irani, na altura das chamadas Três Ilhas. Nessas terras o nosso povo sempre viveu fazendo roças caçando e pescando, que naquele tempo havia muitos peixes no Irani, e viviam sossegados.

Quando morreu uma das nossas autoridades antiga, o velho

---

<sup>1307</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 25 de setembro de 1985.

Chimbandue, o nosso lugar começou a ser chamado de Chimbandue. Na sepultura foi colocado uma cruz de cedro, que hoje é de madeira, que fica bem a par de nosso cemitério novo, no meio do potreiro. Que o lugar do nosso cemitério velho, foi tomado e fizeram potreiro nele.

Desde o tempo que nossa gente ainda vivia sossegada, os funcionários do governo ai, do Serviço de Proteção aos Índios, desciam todos os anos na nossa área pra tomar a relação das famílias. Assim eram conhecidos e nossos o encarregado do posto Xaçecó, Francisco Forte, o Nenê de Souza e uns quantos outros.

Mais ou menos depois de 1945 o Giocondo Trentin entrou a vender as nossas terras pra colonos, sendo que ele comprou roubado as 60 colônias de terra que começou a vender. E nem pode vender tudo. Aí foram entrando nas nossas terras e empurrando os índios mais para o lado do rio Irani. Agora está fazendo uns 10 anos que as últimas colônias de terra que sobravam pra nós foram vendidas. Essa última venda foi serviço do José Capeletti, que era fiscal da empresa Luce & Rosa, do Rio Grande do Sul, na Água Amarela (município de Chapecó). Dali os colonos entraram a lavar nossas plantas, milharal, batatais, bananeiras e cortando pés de frutas a machado. Desse tempo pra cá estamos trabalhando de agregados, pagando “a meia” de tudo que a gente colhe, sendo que estamos na nossa terra.

Nesses tempos que foram tomando as nossas terras muitos da nossa gente foi se desanimando e procurando um lugar junto com os parentes em Nonoai, em Votouro e no Xaçecó. Mas sempre nós ficamos, esperando de conduzir essa terra de novo pra nós, e nunca aceitamos as propostas de ir embora pra outras áreas, Porque nós somos nascidos e criados nessa área, e nossos antigos estão enterrados ali no nosso cemitério velho, e no cemitério novo também está a nossa gente. E também que a gente conhece o regime nas outras áreas, e nós temos um sistema diferente, e não acostuma em outra parte.

Porque nós andamos atrás de procurar o nosso direito, está fazendo três anos que foi incendiada a casa do índio velho Francisco Marcelino, que era aposentado pela FUNAI, pelo Chefe do Posto Xaçecó. Nós fizemos um puxirão e fizemos uma casa nova para ele, e no ano de 1980 ele faleceu pra nós, o nosso cacique velho, passado

de cem anos de idade, os que queimaram a cada dele foram o Miguel Schmidt e o Emílio Soares.

No ano de 1980, em mês de Abril, o mesmo Miguel Schmidt e o irmão dele, Ivo Schmidt, balearam pelas costas o índio Gumercindo Fernandes e o filho José. Também bateram na filha dele. O José levou uma bala no braço e outra embaixo do ouvido. Como isso ficou descontado e não pode mais trabalhar na roca, que a cabeça dele dói muito e ele fica tonto.

Foi feito inquérito na polícia por causas dessas violências, mas nunca houve resultado porque os colonos levam até testemunhas falsas.

Agora, faz uns vinte dias, um outro índio, Idalino Fernandes foi esfaqueado por um brasileiro, Valentim Soares do Nascimento, que é criminoso de um morte na Baronesa Limeira, Município de Chapecó. A polícia levou preso o criminoso, mas no outro dia ao meio-dia já soltou.

Nós andamos procurando os documentos de prova da nossa área, e também alguns moradores antigos deram depoimentos provando que os índios estavam aqui nessa área quando os brancos chegaram. E tem outros moradores que também vão testemunhar se for preciso. Junto com este ofício estamos entregando cópias de bastante documentos e até notícias de jornais sobre o nosso direito das nossas terras.

Por causa das violências desses que tomaram a nossa área nós estivemos com o juiz de Menores de Chapecó, Dr. Desidério, no fim do mês passado, procurando um apoio e garantia pro nosso povo. O Juiz apoiou o nosso pedido e com isso só faltava nós irmos na FUNAI para requerer a nossa área de volta.

Assim nós pedimos para a FUNAI que atenda a nossa comunidade de Kaingang do Chimbangue pra recuperar a nossa área que foi tomada. Nós precisamos da nossa terra para criar os nossos filhos e para is mais velhos viver mais sossegados, sem ter que viver explorado por patrão, em cima do que nosso mesmo. Precisamos também que a FUNAI ajude a garantir para os colonos não expulsar mais nenhum um índio nem praticar mais violência enquanto nosso assunto da terra não tiver uma solução definitiva.

Assinam as autoridades da comunidade Kaingang do Chimbangue, em nome de todo o povo dessa área.

Cacique Clemente Fortes do Nascimento Xêyuyá  
Gumercindo Fernandes  
Antonio da Veiga, Capitão

Figura 56. Ofício da comunidade da TI Toldo Chimbangue ao presidente e ao delegado regional da Funai em 15 de julho de 1982.

Fonte: Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

## 5.2 Construção de teia de apoio e solidariedade ao movimento indígena

Determinantes para a conquista da TI Toldo Chimbangue foram os apoios recebidos pela comunidade Kaingang de pessoas e entidades não indígenas e de indígenas de outras comunidades e povos. A troca de apoio e solidariedade entre comunidades, inaugurada no início dos anos da década de 1970, desempenhou papel central no fortalecimento da comunidade porque perceberam que o processo da conquista da terra não era tarefa particularizada e que isoladamente não conseguiriam levar adiante o trabalho de conquista da terra.

Além das pessoas que viviam no entorno do Toldo Chimbangue e identificavam-se como Kaingang, buscaram apoio e reforços do movimento indígena regional e nacional, conforme recorda Idalino Fernandes: “Daí começaram a se articular, daí veio a comissão de cacique de Xanxerê, depois se reuniram na casa desse veio [Clemente] e depois firmaram ele como cacique”.<sup>1308</sup> O apoio recebido do movimento indígena não limitava-se aos “parentes” Kaingang, conforme recorda Juvenal havia “muitas organização com outras áreas. Muita reunião pro norte também. A gente se reunia tudo ali. Não só Kaingang. Com outros índios lá do norte, os Pataxó ficaram muito ali, os Xavante”.<sup>1309</sup>

Angelim Gandão também destaca a importância do apoio de outros indígenas “Vieram os de Nonoai. Daí veio os Xokleng. Um ônibus cheio de Xokleng. E daí tinha mais Kaingang que faziam dias

<sup>1308</sup> FERNANDES, I. *Entrevista*..., op.cit., ago. 2009.

<sup>1309</sup> ANTUNES, *Entrevista*..., op.cit., jul. 2009.

que estavam acampados, eles era do Rio Grande do Sul. De Ibirama [Xokleng] deram grande apoio pra nós.”<sup>1310</sup> Recorda que, além do apoio deles, também colaboraram outras comunidades, e que também saíam para participar de reuniões e atividades em outros estados, em outras terras indígenas.

Saía também. Saímos pra várias partes. Aqui naquela época tinha Xapecozinho em Xanxerê, foram os primeiro que vieram aqui, do Ipuacu – vinham e acampavam pra fazer artesanato, tinham bastante taquara, traziam caminhão cheio de taquara lá, eles dividiam e faziam artesanato.<sup>1311</sup>

Os camponeses temiam a possibilidade de ocorrer uma mobilização indígena no Toldo Chimbangue, de reunir um número expressivo de indígenas de outras localidades, especialmente nos anos de 1984 e 1985, quando o processo caminhava para o desfecho. O jornal *Diário da Manhã* de 9 de agosto de 1985 trazia a informação de que os camponeses estavam temendo uma “invasão”:

Notícias que circulavam ontem, também sobre a invasão da área por índios vindos de outras localidades (...). O CIMI assinalou apenas que várias comunidades indígenas do Rio Grande do Sul e do Paraná estão solidárias aos índios Kaingang em Chapecó.<sup>1312</sup>

O jornal informava que foram montadas barreiras para impedir a chegada de indígenas no Toldo Chimbangue. “A polícia militar bloqueou os acessos (...). Os índios deixaram ontem o local da reserva deslocando-se para a estrada que dá acesso à Linha Irani e interrompendo o tráfego de agricultores na área”.<sup>1313</sup>

Posteriormente os Kaingang da TI Toldo Chimbangue auxiliaram a comunidade do Toldo Pinhal no processo organizativo interno para conquista da terra. Angelim Gandão afirma que “eu ensinei pra eles como eles tinham que fazer. Se agrupar a liderança. Não dá pra

---

<sup>1310</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1311</sup> *Ibid.*

<sup>1312</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 9 de agosto de 1985.

<sup>1313</sup> *Ibid.*

ficar de braços cruzados, tem que buscar apoio de outras áreas.”<sup>1314</sup> Completa dona Maria, “aqui foi caminhado muito em busca de apoio.”<sup>1315</sup>

A proximidade geográfica e a afinidade política com a comunidade Kaingang da TI Xaçecó permitiam trocas e apoio mútuo. Conforme analisamos no capítulo 4, quando o Kaingang Vicente Focão esteve em Brasília para levar as demandas da TI Xaçecó ao presidente da Funai, levou também a demanda pela demarcação da TI Toldo Chimbangue. Auxiliar na preparação de lavouras em coletividades, denominado mutirão, também fazia parte das trocas e apoios. Em virtude da queima da casa de Francisco Marcelino, em julho de 1979, seus parentes decidiram reconstruir a casa e auxiliá-lo no preparo de lavoura. “Esse puxirão [trabalho coletivo sem pagamento, apenas com refeição, a fim de contribuir com determinada pessoa ou por uma obra coletiva] foi marcado para o dia 10 de novembro, e para ele foram convidados os Kaingang da aldeia Pinhalzinho, do Posto Indígena Xaçecó, no município de Xanxerê (...). tendo vindo oito Kaingang do Posto Indígena Xaçecó.”<sup>1316</sup> O *Boletim Luta Indígena* informa que os camponeses se surpreenderam com a presença de indígenas da TI Xaçecó, e que, por esse motivo, não teriam agido com violência contra os Kaingang do Toldo Chimbangue, apesar da tentativa de embargar os trabalhos.

Destaca o *Boletim Luta Indígena* que um Kaingang da TI Xaçecó de nome Getúlio, por ter mais experiência organizativa, soube responder prontamente às indagações de Miguel Schmidt quando esse tentou impedir o puxirão: “Nós índios somos todos unidos. Nós se ajudamos em Votouro, Nonoai, Palmas, Mangueirinha, no Mato Grosso com os Xavantes, em toda parte... onde tem aldeia de índios nós ajudamos, porque nós somos todos unidos”.<sup>1317</sup>

O relatório de identificação e delimitação da TI Toldo Chimbangue teceu análise sobre as relações “entre índios do Chimbangue e outros índios.” Informa o relatório que “os índios desta comunidade mantêm ligações com diversos Posto do Sul, decorrentes da identificação com o grupo étnico Kaingang a qual pertencem, do

<sup>1314</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1315</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1316</sup> CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. Xanxerê, ano 4, n.º 11, nov. 1979, p. 10.

<sup>1317</sup> KAINGANG, Getúlio. In: CIMI SUL. *Boletim Luta Indígena*. op.cit., Nov. 1979, p. 10.

parentesco, de alianças políticas e da proximidade das áreas.”<sup>1318</sup> Informa também que a partir de 1983, quando participaram da 11ª Assembleia Indígena, em Brasília, os índios de Chimbangue passaram a estreitar suas relações com outros grupos indígenas.

A participação neste encontro é decorrente da luta pela terra e de sua conseqüente organização política (...). Esta Assembléia propiciou o encontro com lideranças de diferentes grupos indígenas e a discussão de problemas e estratégias de luta, permitindo também que se formalizassem alianças. O apoio se concretizou na troca de visitas entre os Kaingang do Chimbangue com outros grupos Kaingang, com o Pataxó que passam por problemas semelhantes e os Xokleng que visitaram a área em 05 de agosto passado, data estipulada pela comunidade como último prazo para a solução da questão.<sup>1319</sup>

O relatório apontava também para a rede de parentesco localizada em diversas comunidades no Sul do Brasil, a exemplo das TIs Nonoai, Votouro e Xapecó. Nonoai é onde possuíam mais amigos, já na TI Xapecó possuem menos parentes e as visitas à área eram motivadas principalmente pelo recebimento das aposentadorias.

### 5.3 Relações interétnicas

As relações dos Kaingang do Toldo Chimbangue com os camponeses foram marcadas por ambigüidades, violências, oposição, dependência e compadrio. As relações, vistas pelos não indígenas, se revelam problemáticas apenas quando os indígenas decidem lutar pela terra; até esse momento os indígenas que permaneceram sobre a Terra Indígena não encontravam ecos a suas demandas, e por esse motivo, havia uma sensação da tranquilidade. Além de não encontrar respaldo às suas necessidades, os indígenas viviam em contexto de dependência. Violências e agressões permanentes existiram desde que se iniciaram os registros escritos sobre esse grupo indígena, como a expulsão de suas

---

<sup>1318</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl.548.

<sup>1319</sup> Ibid.

terras, o confinamento numa pequena gleba e a deflorestação de suas terras com a consequente destruição da fauna e flora. Havia também conflitos particularizados, individualizados entre pessoas e famílias. Eventualmente há registro de conflito localizado, fruto de relações de exploração da mão de obra e da destruição de lavouras. E havia, ainda, o agravante pelo fato de serem indígenas.

O apoio ofertado pela igreja diocesana e o conhecimento dos direitos gerou ressonância das demandas indígenas perante a sociedade e o Estado. A externalização da violência e a luta pelos direitos, que passaram a ocorrer apenas em fins da década de 1970, passavam a impressão de que a violência não existira antes daquele período, que os fatos eram invenção e/ou criação dos indígenas.

Ao posicionar-se pelo direito indígena, a igreja diocesana não desejava se opôr aos camponeses, conforme veremos a seguir. Ainda em 1978 os membros da Pastoral Indigenista e Pastoral da Terra, ao perceber que se tratava de terra indígena, expuseram a situação para os camponeses acreditando que essa seria a maneira de equacionar o problema sem conflito, conforme noticiou o Boletim Luta Indígena:

No ano de 1978 membros do regional sul do Cimi, acompanhados de membros da Comissão Pastoral da Terra de Santa Catarina, realizaram uma reunião com os colonos que em 1973 compraram as terras indígenas de José Capeletti, procurando saber o que pensavam da situação e que solução se poderia buscar.<sup>1320</sup>

No Boletim Luta Indígena, ficou registrado que o efeito do diálogo foi o contrário do que desejavam. A partir desse momento, os camponeses se manifestam com maior contundência contra os indígenas e seus direitos, porque tiveram a certeza de que se tratava de uma terra indígena. Até esse momento, a presença indígena não ameaçava e não representava qualquer perigo ao direito de propriedade, portanto, não tinham com o que se preocupar. “É claro que os agricultores quando eles perceberam isso, eles começaram a ficar muito desconfiados, né, em relação o que a gente ia fazer lá, e quando descobriram que de fato eles estavam morando numa área indígena [se revoltaram].”<sup>1321</sup> Sebastião da

<sup>1320</sup> CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. op.cit., nov., 1978, p. 8.

<sup>1321</sup> THIEL, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

Veiga também percebe que nesse momento aumentou a pressão sobre o grupo indígena. “Daí que começou a pressão contra nós. Perseguição dos colonos. Daí nós começamos a tomar providências. Tivemos que ir a Brasília. No caso eu fiquei três meses em Brasília, até que deu os resultados.”<sup>1322</sup>

O Grupo Técnico, que elaborou relatório circunstanciado de identificação e delimitação o qual fundamentou o direito indígena sobre a Terra, ouviu diversos relatos de camponeses moradores na TI, afirmando que o conflito passou a existir após os indígenas se manifestarem dizendo que antes não havia conflito. Alberto Sievert relatou ao GT que “somos os verdadeiros donos, mas sempre vivemos bem com os índios. Vivíamos como verdadeiros irmãos.”<sup>1323</sup> Miguel Schmidt também se posiciona afirmando que “nunca tivemos problemas com os índios, sou compadre do Gumercindo, muita pinga bebi com ele – agora é que tem briga.”<sup>1324</sup> Avelino Ferrari também enfatiza que o conflito era fruto da manifestação indígena, e que antes todos estavam em paz: “de primeiro nós se dava bem com os índios, agora só causa do assunto da terra, não se dá mais.”<sup>1325</sup>

O discurso da paz reinante entre indígenas e camponeses até a década de 1970 tinha o propósito de negar o direito indígena, desqualificar suas reivindicações, mas também de transferir para a igreja diocesana a responsabilidade do conflito, já que era com o apoio da diocese que os indígenas alçavam a sociedade estadual, nacional e internacional. O discurso da paz reinante até então se ampliou para as esferas públicas como argumento formal. O vice-governador do estado de Santa Catarina, Victor Fontana, narrou ao jornal Diário da Manhã que “o conflito pela disputa de 1.885 hectares do Toldo Chimbangue foi “coisa orquestrada”. (...) conforme ele, os índios [camponeses] viviam em paz com os indígenas até que alguém resolveu aumentar a comunidade indígena, levando pra lá outras famílias.”<sup>1326</sup> (grifo nosso). Esse “alguém” era uma referência aos apoiadores do Toldo Chimbangue ligados à diocese de Chapecó.

---

<sup>1322</sup> VEIGA S. *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1323</sup> SIEVERT, Alberto apud LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit. fl. 587.

<sup>1324</sup> SCHMIDT, Miguel, apud Ibid.

<sup>1325</sup> FERRARI, Avelino, apud Ibid.

<sup>1326</sup> FONTANA, Victor. Entrevista. **JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ**. Chapecó, 22 de setembro de 1985.

Os indígenas discordavam da versão dos camponeses. O contexto de expulsão das terras, de exploração da mão de obra e de devastação da vegetação nativa são elementos que permitem concluir que a violência não surgiu após o início do processo da luta pela terra, ao contrário, o processo organizativo foi criado para dar conta de superar a violência e as relações assimétricas existentes. Dona Virgulina manifestou-se ao GT explicando que havia violência física desde a infância, e relatou que seu filho Gabriel “chegou em casa com a camisa toda em lasca, porque no meio do estrangeiro judiava quando ia pra escola.”<sup>1327</sup> Conceição Fernandes disse que viviam ameaçadas de expulsão como forma de intimidá-los: “Pedro Marcon dizia que ia vender a terra pra botá a gente pra fora.”<sup>1328</sup>

O grupo técnico concluiu que as relações eram diametralmente opostas, que havia objetivos divergentes entre as sociedades:

As relação inter-étnicas, por serem extremamente dinâmicas, só são passíveis de compreensão através de uma perspectiva histórica. Assim, as relações entre índios e colonos sempre foram relações, diametralmente, opostas... Essa oposição deve-se (...) aos interesses e objetivos divergentes que têm os membros desta sociedade.<sup>1329</sup>

A análise da equipe técnica ocorre exatamente no momento em que as relações entre indígenas e camponeses estão mais tensionadas, no momento em que os indígenas estão empenhados em lutar pela recuperação da terra.

Foi a ação indígena que fez externar e publicizar o conflito existente, porque até esse momento, conforme narrativa de Laudilina, indígenas e não indígenas eram todos “misturado”: “Nós era misturado. Vinha lá de baixo tanto os índios como os colonos. Participavam tudo da Igreja. Só que depois que começamos a luta não dava mais! Não dava pra se enfiar no meio deles, era muito perigoso, iiiiiii!”<sup>1330</sup>

Dona Maria recorda que havia diversos indígenas e camponeses compadres. No momento em que os indígenas iniciam processo de

---

<sup>1327</sup> FERNANDES, Virgulina, apud LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit. fl. 587.

<sup>1328</sup> Ibid.

<sup>1329</sup> Ibid., fl. 587.fl. 585.

<sup>1330</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

reconquista da terra, a violência toma dimensão inimaginada pelos indígenas e dona Maria não consegue compreender como um compadre seria capaz de tamanha violência:

Eles queriam ser os donos, eles estavam atropelando nós pra deixar o pedaço de terra pra eles (...) Laurentino Schmidt e o João (...) tinha uns par (...) era uma ruindade!!!!!!!. Ele [marido] trabalhando lá, fez uma roça pra plantar feijão e o colono lá – até era compadre nosso – Nós trabalhava pra comprar uns quilinhos de coisas, porque a bem dizer nós era agregado deles. Nós tinha só uns cantinhos da casa pela planta. E ele foi lá, depois que a roça já tava pronta, tava seca pra queimá, foi lá e queimou e plantou a roça. (...) Escondido. Queimou um paiol. Nós tava fazendo um paiol pra planta o feijão, pois ele foi lá e botou fogo no paiol (...). Aquilo era ruim. Até ele ta na fotografia, de pé, escorado no esteio que queimou, lá na roça. O piá tava sentado [identificando na fotografia que levamos para a entrevista]. (grifo nosso).<sup>1331</sup>

O episódio da queima do paiol ocorreu em maio de 1983 e a destruição da lavoura em junho de 1984.<sup>1332</sup> Observa Angelim que a situação foi difícil: “Home do céu, deu falado pra tirar. Deu falado!!! Mas eu não tinha medo. Atropelava tudo. Eu tomei prejuízo no milho, no feijão, soja. Eles colheram (...) Era as meias. Quando eu tava na roça ele não ia. Ele ia escondido (...) Se eu pegasse ele lá eu matava ele!”<sup>1333</sup>

A violência física e moral tomam proporções para além do imaginado pelos indígenas. Não são apenas os camponeses que lutam contra a demarcação da terra, a cidade também se manifesta contrária aos indígenas. “Nós brigamos. Porque, sabe, quando o índio entra numa terra que é tudo os brancos, as autoridades são tudo contra o índio. O que eu lutei com as autoridades aqui em Chapecó!”<sup>1334</sup>

---

<sup>1331</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1332</sup> CIMI SUL. Toldo Chimbangue ..., op.cit., p. 90.

<sup>1333</sup> GANDÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1334</sup> Ibid.

Nas memórias Kaingang há destaques para a relação de cumplicidade entre indígenas e camponeses, manifestações que apontam para diversidade de relações. A relação com o camponês Arno Siemer demonstra que não eram grupos étnicos compactos e opostos, havia fissuras permeáveis. Siemer imigrou diretamente da Alemanha, comprou terras e se estabeleceu na localidade. As narrativas dão conta de que ele tinha sido “socorrido” pelos indígenas e posteriormente os “socorreu” quando os proprietários dos últimos lotes de terras que haviam restado aos indígenas expulsaram as famílias Kaingang.

Tinha vindo da Alemanha, que quando chegou ali os índios socorreram ele. Ele fugiu na verdade, o veio fugiu da guerra. Ele sempre me mostrava os tiros de fuzil que ele tinha nas costas. Aí ele pegou a arma e disse: “Não, você vai trazer tudo esses índios em cima de nossas terras que você comprou, porque os índios não podem sair daí”. Daí a Dona Ana foi morar lá, o Angelim, o Bastião. Naquele tempo já tinha ido morar de agregado lá em Seara. Daí ele puxou ali aquelas pessoas. Daí o tio Cindo saiu e veio morar ali com o Pedro Marcon.<sup>1335</sup>

Idalino Fernandes recorda que, na qualidade de arrendatários, os indígenas pagavam 50% da produção aos proprietários, e que a única exceção era o Arno Siemer: “Não!!!! Era tudo as meia. O único colono que sempre nos ajudava e não cobrava (...), cobrava, mas se não pudesse não cobrava, era o Arno, os outros era só a meia.”<sup>1336</sup>

Laudilina também recorda das boas relações com o Siemer, apenas registra que eles pagavam 50% da produção de alguns produtos, dos demais não pagavam nada:

Graças a Deus que tinha um alemão velho, que, (...) o pai dele era velho, ele ainda era novo, o Arno Siemer. Ele deu um lugar pra nós morar. Ele deu um paiol velho pra nós morar. Ele disse: “olha, vocês morem comigo. Vocês que são índios

<sup>1335</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1336</sup> *Ibid.*

vão se extraviar pelo mundo.” Daí moremos, trabalhemos, como diz, em sociedade! Plantava milho que nós dava a metade, feijão também. O único que nós não dava a metade era mandioca, arroz... essas miudezas nós não dava a metade pra ele. Nós tinha que trabalhar pra da a metade pra ele. Ele deu um lugarzinho pra nós morar.<sup>1337</sup>

Laudilina recorda de Arno Siemer como uma pessoa justa, que permitia a permanência deles sobre suas terras, que arrendava parte delas e cobrava justo. A única pessoa, entre os camponeses, que apoiava os indígenas. A relação de amizade perdura até hoje, segundo Laudilina, e atualmente ele ainda faz visita aos indígenas:

Sim, aquele colono não eram contra (...) Não, ele não era contra (...) Ele era a nosso favor. Ele tinha terra dos dois lados [do rio Irani]. É que ele deu de lá pra nós trabalhar e aqui nós morava. Mas ele dava apoio, ele dava apoio pra nós, sobre a lida da terra. Só a única coisa que ele queria era receber o dinheiro dele [ser indenizado]. Era dele né, da terra que eles compraram. Só que da terra eles não ganharam dinheiro, ganharam só da benfeitoria, da terra, do chiqueiro, das plantas que fizeram. Iii era boa pessoa. Agora ele mora lá no Paial [município limítrofe a TI], sempre que ele vem de ônibus para aqui e vem se esquentar com nós em roda do fogo. Ele é gente fina! Aquele nos apoiou. O resto era tudo com o revolver na mão pra nos matar. “Pode sair daqui!” Mas nós não saímos.<sup>1338</sup>

Com outros moradores do entorno, os Kaingang também estabeleceram relações de amizade e compadrio. Maria da Conceição faz menção à acolhida que recebeu de um camponês, vizinho da TI, quando parte da comunidade foi expulsa em 1986 (veremos a seguir): “Da sede nós garemos uns carreiros pra sair lá num morador que é um

---

<sup>1337</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1338</sup> *Ibid.*

amigo dele [seu marido Angelim], um tal de Nene Pereira (...) ele tem um pouco de índio.”<sup>1339</sup>

Com o estabelecimento dos conflitos, as relações tenderam a se tensionar. Em determinados momentos, em virtude da acentuação do conflito, uma tropa de militares permaneceu na Terra Indígena. Os indígenas se sentiam ameaçados:

Andava até ameaçada da polícia com aqueles fuzilão apontado pra nós. Eu dizia pra eles “atira” e fazia assim. “Venha aqui se vocês são home!” fazia assim ó, “pode atirar, não temo medo porque nós temo lutando por o que é nosso, né. Não temo lutando por o que é alheio.” Só que o governo fez sujeira, vendeu o que era nosso.

E nós era tongão, não tinha estudo. Mas a mãe aprendeu os estudos, ela diz que esses do Cimi são os professores dela.<sup>1340</sup>

O conflito transcorre em vários contextos, seja no dia a dia das lavouras, seja nos embates públicos, seja nas festas e entretenimentos.

Uma vez no começo, meu primo, tinha uma bodega, tinha jogo, eles vieram no jogo daí um colono atirou ele nas costas, traição por causa da terra. Ele tem uma bala assim, ó, no pescoço, até hoje. Balearam ele, machucaram o tio Gumercindo tudo aqui em cima [na Sede Trentim]. Aquele foi difícil!<sup>1341</sup>

As relações no cotidiano eram marcadas por tensões, agressões e ameaças. Idalino Fernandes relata que em 1982 quase foi assassinado quando um morador lhe deferiu uma facada, depois de meses de perseguição.

Esses Schmidt trouxeram um cara, primeiro quem trouxe ele ali foi esse filho do Valdinho. Daí ele começou me perseguir, era um criminoso,

---

<sup>1339</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1340</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1341</sup> *Ibid.*

Valentim Soares (...) Aí ele começou a me perseguir e foi seis meses me perseguindo. Eu chegava num bar, podia ser aqui na sede, aqui, ele chegava com um copo de cachaça e enfiava na minha boca, “ou você toma ou eu vou te matar”. Então daí eu pegava e saía. Eu era piá, então na verdade eu tinha meio medo dele, porque sabia da fama dele. E aí continuou daquele jeito. Um dia nois tava no campo desse Valdinho ele chegou com uma baita duma adaga na cinta. Daí eu tinha esses os meus conhecidos, aí eu disse, vamo pega e vamo desarmá esse bicho, ma não vamo fazer nada. Eu já tava começando me da mais coragem. Quando chegou eu avancei nele e tomei. Mas uma adaga!!! Coisa mais linda!!! E tinha o Divalão, amigo meu, era o presidente, demo pra ele. Daí quando ele se sentiu desarmado, chegou outro cara e deu uma paulada na cabeça dele, daí ele correu.<sup>1342</sup>

Relata ainda Idalino que, no retorno para sua casa, o Valentim esperava atocaiado na estrada. Conseguiram desviar:

Eu acho que ele era incentivado pelos próprios colonos, porque morava de agregado deles. Daí tava na festa, daí a pouco ele chegou. Nóis tava tomando cerveja daí eu disse pra piazada: “ó, (tinha um monte de amigos) eu disse, eu não vou toma mais”. Ele chegou, eu tava assim parado, passou foi assim no balcão pegou uma cerveja, parou. Passou, tinha um copo, tomo e veio de novo. Pensei comigo, “graças a Deus ele não vai mais me mexer”. Ma daí voltou foi lá e pegou outra. Se chegou! Empurrou assim. Tava meio correndo. “Se você corre daqui eu vou te matá”. “Que! Valentim, home do céu? Você tem 12 filhos pra cria, eu não tenho nenhum. Pare de me persegui!” “Não, porque você não é home”. Claro que é! Na verdade, ma eu to ficando home! “Não

---

<sup>1342</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

adianta. Eu já matei. Não custa mata você também. Eu vou te mata”

“Você não vai mata ninguém”. Não dei bola. Peguei a garrafa dele. Em vez de da uma garrafada nele dei pro Rodolfo. Aí ele me deu um soco. Me deu um soco e aí eu já lhe metia faca. Aí voltei pra dar na barriga dele e errei, aí pegou em cima. Esse bicho deu um berro que parecia um toro. Daí derrubei ele. Eu disse: “viu desgraçado, eu te avisei”. Aí burro também, conversando pro lado.

Quem que ia sonha que o filho dele ia chega de faca. “Você me perseguiu agora eu vou te matar. Você quer me mata, eu te mato? “Aí eu só vi que ardeu nas costas. O piá passou no meio de uns 15 amigo que eu tinha e me fincou a faca e ninguém chegou. Daí eu não consegui segurar a faca mais. O guri só me esfaqueou e pinchou a faca. E aí o velho veio pra cima de mim. Só que eu era piá aquela vez, daí tinha a tela, cercado de tela, mas eu saltei a tela, assim mais ou menos dessa altura. Eu pulei por cima da tela e ele não conseguiu pula, senão ele ia me mata. Se eu não pula ele me mata. Eu pulei a tela e ele não conseguiu pula.<sup>1343</sup>

A narrativa de Fernandes revela o cotidiano de relações permeadas de tensões. Contextos em que se buscavam justificativas para eliminar pessoas. O desafeto de Fernandes não era camponês proprietário, era agregado, contratado, com fama de matador. Os contextos das agressões eram espaços públicos em dias festivos. Com isso, passava-se a impressão de que os motivos eram desavenças pessoais, desviando a atenção da questão territorial.

As relações interétnicas transformaram-se em disputas políticas e ideológicas ao alçar esferas do poder público e privado regional e nacional. *A priori*, a polarização extrema ocorria entre “partidários” de indígenas X “partidários” dos camponeses. No entanto, esse era apenas um mote para externar os conflitos ideológicos no reordenamento da abertura democrática da Nova República. A ação dos indígenas era apoiada por instituições identificadas com os setores que se opuseram à

---

<sup>1343</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

ditadura militar e que se encontravam no campo da “esquerda”, ao passo que os camponeses encontravam eco para suas manifestações de não desocupar a terra nos setores ligados ao campo da “direita”. No entanto, os que defendiam os direitos indígenas manifestavam-se também em defesa da indenização e reassentamento dos camponeses, mas, em virtude da polarização, essa alternativa era menos evidenciada nos discursos.

Os principais partidos políticos presentes em Chapecó também se posicionavam com relação ao caso do Toldo Chimbangue. O Partido Democrático Social – PDS e o Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB haviam criado um comitê suprapartidário de apoio aos camponeses, responsável por articular contatos em Brasília e “organizar a passeata [contra Dom José Gomes e os indígenas] (...) em Chapecó.”<sup>1344</sup> O presidente do diretório municipal do PDS, Dilso Cecchin, orientou a bancada federal a posicionar-se contra a demarcação da terra. O jornal *Diário da Manhã* de 20 de setembro de 1985 informava que a mesma medida fora tomada pelo PMDB, por meio do seu presidente municipal Altair de Marco. “Ambas as executivas dos partidos que formam o comitê de apoio aos colonos salientam que a nação brasileira tem uma imagem distorcida da realidade em Chapecó”.<sup>1345</sup> A passeata, prevista para o dia seguinte, tinha o objetivo de demonstrar ao governo federal “que Chapecó tem gente responsável”. Três aspectos eram fundamentados na negação dos direitos indígenas por parte do Comitê Suprapartidário: 1 - o direito indígena sobre a terra, já que os camponeses tinham títulos de propriedade; 2 - a produção agropecuária, alegando que os indígenas sequer produziam para o consumo; 3 - a identidade indígena, “muitos se fazem passar de índios,”<sup>1346</sup> afirmava o comitê ao jornal.

No mesmo jornal, o Partido dos Trabalhadores – PT, na pessoa do presidente do diretório municipal, Santo Rosseto, manifestava sua posição à opinião pública. Afirmava que, para o PT, os “colonos e índios são vítimas”<sup>1347</sup> e que o partido iria cobrar, do governo federal, a devolução da terra aos Kaingang e o reassentamento dos camponeses.

---

<sup>1344</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 20 de set. 1985.

<sup>1345</sup> Ibid.

<sup>1346</sup> Ibid.

<sup>1347</sup> Ibid.

O presidente do diretório municipal do Partido Democrático Trabalhista – PDT, Juarez Bonfante, criticou a passeata dos empresários e camponeses, ocorrida no sábado, dia 21 de setembro, optando pela legalidade e observando que os empresários regionais não são defensores dos camponeses, já que maior impacto para a agricultura regional seria a “construção de barragens na Bacia do Rio Uruguai e que deixaria um número muito maior de agricultores sem terra.”<sup>1348</sup> O partido acusava também os empresários de não darem “o mínimo apoio à luta dos agricultores pela falta de assistência da Previdência Social, que nunca lutaram com os mesmos [sic] em favor dos preços mínimos reais.”<sup>1349</sup>



Figura 57. Conceito de um legislador sobre os indígenas em manchete de jornal. Fonte: Jornal Diário da Manhã. Chapecó/SC, de 2 de agosto de 1984.

O secretário da Secretaria dos Negócios do Oeste – SNO, Henrique Deiss, defendia os camponeses, afirmando que “são eles que constroem o oeste de Santa Catarina,”<sup>1350</sup> e em nova manifestação defendia que “se retire os poucos índios fixando-os em áreas indígenas próximas, para que volte a tranquilidade a paz e a ordem a estas mil pessoas.”<sup>1351</sup> A proposta de transferência dos indígenas era defendida pelo deputado Jorge Gonçalves da Silva, dizendo que esteve recentemente em Sede Trentin, conversando com indígenas e camponeses, e que a solução seria transferir as famílias indígenas para Xanxerê e Xaxim, já que lá existia uma reserva. “Apenas três ou quatro

<sup>1348</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 24 de set. 1985.

<sup>1349</sup> Ibid.

<sup>1350</sup> Ibid., 6 de set. 1985.

<sup>1351</sup> Ibid., 2 de ago. 1982.

famílias são indígenas, os demais são caboclos que ali se agruparam.”<sup>1352</sup> O prefeito Municipal, Ledônio Migliorini, também era simpático à ideia de transferência dos indígenas. Enviou telex ao ministro extraordinário para Assuntos Fundiários, Danilo Venturini, ao ministro do Interior, Mário Andreazza, e ao presidente da Funai, Jurandir Fonseca, pedindo a transferência da comunidade indígena para outro local:

A comunidade chapecoense vê com preocupação a disputa de terras na localidade de Sede Trentin, a par do problema econômico existe o problema humano, apelamos vossa excelência estudarem (sic) fórmula assentamento reduzido número de índios em outro local, tornando mais viável que a transferência de 160 famílias de colonos cujas propriedades por si só referendam a medida.<sup>1353</sup>

Igual posição, pela transferência indígena, tinha o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó. Seu presidente enviou ofício à Funai solicitando a transferência dos Kaingang. A Funai respondeu afirmando que ela não poderia ocorrer porque seria um ato inconstitucional.<sup>1354</sup>

Assim que foi noticiada a decisão do governo federal de desapropriar 50% da terra identificada, o chefe de gabinete do secretário da SNO, Edney Moraes de Carvalho, classificou-a de injustiça, e disse que foi uma decisão desfavorável e que a localidade de Sede Trentin iria desaparecer do mapa.<sup>1355</sup>

Apelos pela não devolução da terra aos indígenas eram fundamentados também com argumentos da produção agropecuária. O chefe do posto da Cooperativa Regional Alfa, na Sede Trentin, justificava a não devolução da terra aos Kaingang por causa da produção agropecuária no local. Segundo o chefe de posto, eram produzidos anualmente 120 mil sacos de milho, 30 mil sacos de feijão e 5 mil sacos de soja, 120 mil frangos, 200 mil litros de leite, 300 cabeças de gado e 10 mil suínos.<sup>1356</sup>

---

<sup>1352</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 15 de ago. 1985.

<sup>1353</sup> Ibid., 28/29 de jul. 1984.

<sup>1354</sup> Ibid.

<sup>1355</sup> Ibid., 25 de set. 1985.

<sup>1356</sup> Ibid., 25 de jul. 1984.

#### 5.4 Greves de fome e a radicalização do movimento

A Nova República, iniciada com a posse do presidente José Sarney, em 15 de março de 1985, criou expectativas particulares no Toldo Chimbangue. Se no Brasil significava o fim da ditadura militar e a abertura democrática, no Toldo Chimbangue a expectativa era com relação às decisões que o novo governo tomaria no reconhecimento do direito indígena. No entanto, passados seis meses, a solução para a demarcação da terra parecia distante. O PMDB, maior partido da base de sustentação de Sarney, já havia manifestado sua contrariedade com relação à demarcação da TI. Havia também críticas de que o governo de José Sarney fosse continuidade dos governos militares, já que diversos cargos na esfera administrativa eram ocupados por pessoas que compunham os governos anteriores.

O que podem esperar ainda os índios de um Ministério do Interior onde abrigam-se Coronéis que já conduziram – mal – a FUNAI em anos anteriores? O que podem esperar de um Ministro que designa, para presidir a FUNAI, um burocrata de notório comprometimento com as práticas viciadas de indigenismo da ditadura militar? O que podemos esperar do Ministro Costa Couto que, mancomunado com o Ministério das Minas e Energias, e ambos subservientes dos interesses das mineradoras, estudam a abertura das áreas indígenas à exploração mineral?<sup>1357</sup>

Passados quase nove meses do governo José Sarney, ainda não havia uma decisão sobre a TI Toldo Chimbangue.<sup>1358</sup> Em seu governo, a posição sobre o Toldo Chimbangue surgia como um divisor na

<sup>1357</sup> D'ANGELIS, Wilmar. **Caso Chimbangue desnuda “Nova República”**: aos índios restará a luta armada? Erexim, 24 de outubro de 1985. Documento. Arquivo do CIMI Brasília/DF.

<sup>1358</sup> No ano de 1986 o Cimi lançou um livro intitulado *Os povos indígenas e a nova república*, na série estudos da CNBB (43), em que fazia uma análise crítica do primeiro ano da Nova República, elencando os inúmeros casos de agressões aos direitos e a violência contra os indígenas. As expectativas com relação a mudanças na condução da política indigenista estavam frustradas. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Os povos indígenas e a nova república**: documento do Conselho Indigenista Missionário, órgão anexo a CNBB. São Paulo: Paulinas, 1986.

condução da política indigenista. Apesar de haver elementos antropológicos, históricos e jurídicos que sustentavam a reivindicação indígena, a decisão era de natureza política. As pressões em ambos os lados eram fortes. Havia sido criado um Comitê de Solidariedade aos Kaingang do Toldo Chimbangue, em Florianópolis, com diversas pessoas e entidades. O movimento de apoiadores da comunidade indígena resolveu radicalizar as ações. Decidiram por uma greve de fome.

A greve de fome teve início do no dia 6 de setembro de 1985, e preconizava “tempo indeterminado visando pressionar o governo federal a anunciar uma solução imediata e definitiva para a disputa de terras na localidade de Sede Trentin.”<sup>1359</sup> A solução que desejava o Comitê de Solidariedade eram a demarcação da terra indígena e o “reassentamento digno aos colonos.” Apoio e solidariedade à greve e à comunidade indígena chegavam de vários locais do país e do exterior, com centenas de cartas dirigidas ao governo federal pedindo a devolução imediata da terra aos indígenas. No dia 10 de setembro, ocorre a primeira manifestação do governo, por meio dos Ministérios do Interior, da Reforma e Desenvolvimento Agrário e da Justiça, que prometem solução para o dia 16 do mesmo mês.

Dom Luciano Mendes de Almeida, Secretário Geral da CNBB, intervém e consegue convencer os grevistas a esperar a reunião do dia 16. Diante disso, a greve de fome foi suspensa.

A reunião de 16 de setembro fez da terra indígena verdadeiro objeto de ‘pechincha’ (que parece ser uma das características da ‘nova república’ ou da ‘reforma agrária’ do MIRAD). Decidem pela negociação da ocupação imemorial indígena provada e reconhecida pelo GT Interministerial. Decidem, enfim, pela redução da terra indígena a menos da metade (de 1885 para 912 hectares), com a esdrúxula decisão de manter o cemitério indígena fora da terra restituída aos índios.<sup>1360</sup>

A decisão desagradou camponeses e indígenas. No dia 17, a greve de fome, em Florianópolis, foi reiniciada e ampliada.

<sup>1359</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 07 de setembro de 1985.

<sup>1360</sup> D’ANGELIS, Wilmar. **Caso Chimbangue**...., op.cit.

Um documento é divulgado externando os motivos da continuidade de greve: “Considerando o fato do [sic] Governo Federal ter adiado mais uma vez a solução do problema do Toldo Chimbangue, neste momento histórico em que não podemos mais admitir a continuidade da espoliação imposta aos povos indígenas (...)”<sup>1361</sup> A seguir enumeram quatro motivos para a continuidade da greve, basicamente relacionados ao descumprimento de prazos para a solução. Afirma o documento que as datas de 15 e 22 de março, 30 de maio, 14 de junho, 17 de julho, 23 e 24 de agosto; 10 e 16 de setembro foram indicadas pelo governo para decidir sobre a demarcação, e todas elas foram adiadas. Questionam também a participação do prefeito de Chapecó na Comissão Interministerial com “poder de negociação sobre estas terras.” Concluem dizendo que “diante da nova reunião convocada pelos três ministros para 23 de setembro, exigimos: 1 – a devolução completa da terra imemorial dos índios do Toldo Chimbangue (1.885 hectares); 2 – o reassentamento condigno dos colonos em área que lhes seja produtiva e aceitável.”<sup>1362</sup> A proposta dos grevistas era defender o direito de ambos, indígenas e camponeses, com a consequente devolução da terra aos indígenas e reassentamento aos camponeses.

---

<sup>1361</sup> DOCUMENTO. **Porque retomamos a greve de fome:** Nota ao Brasil e todas as pessoas de boa vontade. Florianópolis, 17 de setembro de 1985. Arquivo do Cimi Brasília/DF.

<sup>1362</sup> *Ibid.*



Figura 58. Grevistas nas dependências da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, seção Santa Catarina, em Florianópolis. Setembro de 1985.

Fonte: Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

Eram 16 grevistas, entre eles três Kaingang do Toldo Chimbangue: Sebastião da Veiga Koyoyt, Gentil Yong Yóg e Romildo Ko'i,<sup>1363</sup> que no ato estariam defendendo o direito dos camponeses:

Para a consecução destas duas metas, na data de hoje, a partir das 21:00 horas, nós, abaixo-assinados, entramos em greve de fome, três índios a favor dos direitos dos colonos e dez não-índios a favor dos direitos dos Kaingang do Toldo Chimbangue. Estamos dispostos a sacrificar a nossa saúde e quem sabe até nossa vida para que

<sup>1363</sup> Os documentos mencionam 16 pessoas, sendo três indígenas. No final da greve estavam 17 pessoas: Wilmar da Rocha D'Angelis – Cimi; Pastor William Schisler Filho – Igreja Metodista; Pe. Luis Facchini – Paróquia da Diocese de Joinville; Pe. Vilson Groh – Comunidades Eclesiais de Base; Sebastião Vei Mello – Pastoral da Juventude; Jesus Martins Jimenez – Estudante de Teologia; Celina Hirth – Pastoral Operária; Graça de Brás – Centro de Defesa dos Direitos Humanos; Pastor Friedrich Gierus – Igreja Evangélica de Confissão Luterana; Julio Gaiger – Associação Nacional de Apoio ao Índio; Anildo Antonio da Silva – Pastoral Operária. Ir. Terezinha da Silva, da Fraternidade Esperança, se juntou ao grupo no dia 19 de setembro; Thomaz Lisboa, do Cimi, e Emilia de Bona Sartor, da Fraternidade e Esperança, se uniram ao grupo no dia 20 de setembro. DOCUMENTO. **Porque retomamos a greve...**, op.cit.

Santa Catarina e o Brasil tenham, num gesto de nobreza, a confirmação que a grandeza de um povo está diretamente relacionada à maneira com que trata suas minorias. (grifo nosso).<sup>1364</sup>

Sebastião da Veiga recorda que esse momento marcou sua participação no processo de reterritorialização: “Daqui participou eu, Gentil Antunes e Romildo da Veiga – éramos nós três que fizemos a greve de fome”.<sup>1365</sup> Contaram com importante apoio de pessoas da sociedade. “Tinha um padre de Joinville e um de Florianópolis, o advogado Julio Gaiger, o Vilmar D’Angelis”.<sup>1366</sup> Relata que permaneceu nove dias – e os outros ficaram 14 dias – sem se alimentar. Observa que foi um momento importante, que deu certo “perdi 4 quilos. Voltei só nos ossos pra casa, mas o processo tava parado, não andava. A justiça não decidia. Tivemos que fazer isso pra ver se resolvia o problema. E foi o que ajudou bastante.”<sup>1367</sup> Relata que o resultado positivo foi a confirmação da demarcação da terra em dezembro de 1985.

A greve de fome marcou a memória de seu Angelim e dona Maria: “greve de fome, lá em Florianópolis. O Sebastião, o Gentil, o finado Romildo também. Tinha o Pedrinho. Eles estavam nuns quantos por lá. Fizeram greve de fome.”<sup>1368</sup>

Novamente a greve mobilizou a sociedade, com vigília e jejum em diversas cidades brasileiras e em seis cidades italianas, além de abaixo-assinados e mensagens ao ministro do Interior. Porém a decisão do governo federal foi ratificada no dia 23 de setembro, com a promessa de publicar o decreto no dia 4 de outubro. Os grevistas encerraram a greve e divulgaram nota afirmando “que os 912 ha a serem desapropriados no Toldo Chimbangue não atendem a justiça para os Kaingang. Contudo, conscientes das limitações do governo federal, e ouvidos os representantes da comunidade indígena, somos levados a aceitá-la nesse momento.”<sup>1369</sup>

---

<sup>1364</sup> DOCUMENTO. Porque retomamos a greve..., op.cit.

<sup>1365</sup> VEIGA S. *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1366</sup> *Ibid.*

<sup>1367</sup> VEIGA S. *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1368</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1369</sup> DOCUMENTO. **Toldo Chimbangue**: cessa a greve de fome em Florianópolis. Florianópolis, 25 de setembro de 1985. Arquivo do CIMI. Brasília/DF.

Os camponeses também decidem fazer greve de fome: posicionam-se contra a demarcação da Terra Indígena. A greve camponesa ocorre na vila Sede Trentin. O jornal *Diário da Manhã* noticiava que no dia 20 de setembro “nove pessoas da comunidade branca de sede Trentin iniciaram uma greve de fome até que o governo Federal anuncie uma solução, “fazendo justiça” quanto à disputa de 1885 hectares do Toldo Chimbanguê”.<sup>1370</sup> No dia 24 mais dois jovens de 15 anos de idade se juntaram ao grupo na localidade de Sede Trentin. Segundo o jornal, agricultores de Guatambu, Colônia Cela (interior de Chapecó) e outro de Seara (município limítrofe) foram prestar solidariedade aos grevistas de Sede Trentin.<sup>1371</sup> A greve de fome dos camponeses durou uma semana, e no dia 27 de setembro de 1985 o jornal *Diário da Manhã* noticiava que os “os colonos suspendem a greve de fome”, alegando que o governo federal não havia se sensibilizado com “a sorte dos agricultores”.<sup>1372</sup>



Figura 59. Camponeses em greve de fome. No rodapé da foto a ironia do jornalista: “greve de fome sim; mas com chimarrão”.

Fonte: Jornal *Diário da Manhã*. Chapecó/SC, em 24 de setembro de 1985.

<sup>1370</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 22 de set. 1985.

<sup>1371</sup> *Ibid.*

<sup>1372</sup> *Ibid.*, 27 de set. 1985.



Figura 60. Jornal destaca o encerramento da greve dos camponeses.  
 Fonte: Jornal Diário da Manhã. Chapecó/SC, de 27 de setembro de 1985.

## 5.5 Reconstrução da identidade Kaingang

Agora o que tem por aí tudo é novo. Tudo é novo! Não compreende. Tá assim! Os novos não compreendem. Compreende na aula. Meu sistema é outro! Meu sistema é outro!<sup>1373</sup>

A comunidade Kaingang Toldo Chimbangue foi reinventada. A Terra Indígena Toldo Chimbangue precisou ser reinventada e recriada. A recriação ocorreu na fronteira da relação com camponeses, na relação com o Estado e na relação com a sociedade, igreja e entidades civis. Depois de décadas de terra perdida, como se processavam as relações identitárias do grupo indígena. Quem eram os Kaingang do Toldo Chimbangue? Que aspectos identitários mantinham o grupo, ou parte do grupo junto às margens do rio Irani, sobre um pequeno lote de terra “emprestada” por terceiros? Apenas o aspecto econômico não justificaria a permanência no local, uma vez que estavam sem terra e

<sup>1373</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

forçados a abandoná-la. Angelim Gandão observa que, apesar de ser jovem ainda quando perderam a terra, ele tinha uns 16 anos, “mas eu tinha objetivo, eu não era bobo!”<sup>1374</sup> traduz dona Maria, “tinha ideia”<sup>1375</sup>. O objetivo ou a ideia de um dia recuperar as terras foi o que manteve o grupo resistindo às margens do rio Irani.

Ocorreram conflitos com camponeses “de origem”, porém os conflitos internos, no próprio grupo, criaram fissuras que marcaram as relações. Dona Maria relata que os primeiros atritos ocorreram com o próprio tio, ou seja, a irmã e o cunhado da sua mãe, dona Ana Fendõ, a que sustentou culturalmente a luta do Toldo Chimbanguê. “Fazer roça em roda [no entorno das casas indígenas]. (...) Eles foram lavrando tudo.”<sup>1376</sup> “Começaram a sítar em roda da casa dos índios.(...) Começaram a lavar o pedaço dos índios, Até a par das casas assim.(...) Atropelar os índios. Foram rodeando e nós ficando no meio deles.”<sup>1377</sup> “Os colonos começaram a fazer roça em roda. Os próprios parentes. O próprio cunhado da dona Ana, que era casado com a irmã dela. Por isso que ela tá lá na Zandavalli [localidade no atual município de Guatambu onde foram assentadas famílias sem terra do Toldo Chimbanguê]. Tocou que sair também.”<sup>1378</sup> Angelim reconhece que tal como sua sogra dona Ana, dona Leopoldina “era índia. Só porque eles tinham um pedacinho [de terra] tiveram que sair (...). Era um capinzal, não dava nada, era puro capinzal.”<sup>1379</sup> “Eles tinham um pedaço de terra, eles tinham comprado.”<sup>1380</sup> Como vimos anteriormente, algumas famílias indígenas adquiriam lotes dos últimos 100 ha e deixaram o restante do grupo sem terra. Foram essas famílias que pressionaram os Kaingang para abandonar em definitivo as terras. Na memória de dona Maria, aparecem sinais de ressentimento com os próprios tios. “É que ela era contra. Que era a Leopoldina, casada com o Valzinho Ferreira. Ele morreu. Com o tempo ele morreu. Com a maldade que ele tinha (...) pra não fica incomodando. De tão ruim que eles eram, ficaram contra nós, [contra] a minha mãe!”<sup>1381</sup>

---

<sup>1374</sup> GANDÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1375</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1376</sup> Ibid.

<sup>1377</sup> GANDÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1378</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1379</sup> GANDÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010..

<sup>1380</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1381</sup> Ibid.

Idalino observa que as tensões internas no grupo têm a ver com aspectos econômicos também, uma vez que algumas famílias, consideradas indígenas, conseguiram comprar alguns hectares de terra e outras não. Quando o processo da luta pela terra teve início, os que adquiriram a terra sentiram-se em desvantagem. Eles passaram a negar a identidade indígena e a afirmar o direito de proprietários.

Na verdade, porque não tinha espaço pra tudo. Eu sei que essa que tinha sobra, esses que compraram já moravam ali também. Era tudo considerado como índio. Tipo o Valdinho Ferreira, a mulher dele era índia; O Emílio Pedrão a mulher dele era filha da Dona Ana. Também. A mulher do Valdinho Ferreira é irmã da Dona Ana, que hoje ela mora lá na Fazenda Zandavalli. Então esses compraram e quando chegaram de Erexim, a Luce & Rosa disse que não era pra mexer e eles foram atropelando tudo. Já foram medindo, onde é que tinha índios já foram se arrancando. “nós compremos a terra, somos donos”.<sup>1382</sup>

Por compreender que esse era um tema de fórum restrito ao grupo e que somente eles teriam a legitimidade para equacionar, o Grupo de Trabalho que elaborou o Relatório Circunstanciado de Identificação da terra posiciona-se no sentido de não entrar no mérito do pertencimento:

Considerando que os índios do Toldo Chimbanguê se encontram oficialmente organizados, cabe a eles decidir quem pertence ou não à comunidade, e quais os critérios que determinam tal decisão. Qualquer outra orientação, por indivíduos que não pertençam ao grupo étnico poderá incorrer em erros graves, para a comunidade indígena.<sup>1383</sup>

Com a morte de Francisco Marcelino, Ana Fendõ e seu irmão Clemente Fortes representavam o único referencial cultural e simbólico

<sup>1382</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1383</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 591.

do grupo para as relações internas e externas. Eram o *tronco velho* ou *põ'i* da comunidade.<sup>1384</sup> À dona Ana, mais que a seu Clemente, coube articular o apoio externo, expor-se aos órgãos públicos, deslocar-se a Brasília para as negociações com Funai e Ministério do Interior. Internamente na comunidade dividia o comando com Clemente, embora fosse ela a referência de unidade do grupo, exercido pela rede de parentesco. Conforme destacou Cid Fernandes, na organização social Kaingang, o *tronco velho* exerce papel central na rede de relação intercomunitária, não é apenas sinônimo de idoso. Trata-se de expressão empregada para designar os indivíduos cuja história está ligada à própria história local:

Os troncos velhos estão, enfim, na base da própria definição de território Kaingang. Em todos os processos recentes de retomada de terra os Kaingang fizeram (e fazem) uso estratégico da presença histórica de seus troncos velhos nas terras reivindicadas. Assim foi no Toldo Chimbanguê, onde vive a índia Fendó (...) assim foi no Toldo Pinhal, onde viveram o cacique Gregório Mbrén e seu filho João Maria Bugre; assim foi no Toldo Imbu, de onde foi expulso, em 1948, Vicente Fokãe e sua parentagem. O território Kaingang pode-se afirmar é uma constelação de grupos domésticos, envoltos em parentagens e cujos núcleos são preenchidos por seus troncos velhos.<sup>1385</sup>

Fendô era a única que ainda falava a língua Kaingang e é sob sua liderança que foram definidos os entendimentos sobre pertencimento ao grupo. Nos dizeres de dona Ana, “casar preto com branco é um feijão com canjica, tá tudo mestiçado, mas fica puro quando ensinado, fala o idioma e aprende tudo.”<sup>1386</sup> Além de ser a referência interna, dona Ana era a referência externa do grupo, por ser a única a falar a língua e ser a mais velha do grupo – falar a língua foi um critério usado como definidor do direito.

---

<sup>1384</sup> FERNANDES, R. op.cit., 2003, p.139.

<sup>1385</sup> Ibid.

<sup>1386</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 590.

Ao comentar a afirmação dos colonos que no Toldo Chimbangue não há índios, a índia Maria Fortes da Luz retrucou: ‘se a gente não é índio então porque eles chamam?’ Chamam ‘bugrada do beijo furado’, então porque tratam? Portanto é pela visão estereotipada que esses índios são frequentemente estigmatizados, o que reforça ainda mais sua identidade: São ‘bugres’, ‘bêbados’, ‘dorminhocos’, ‘preguiçosos.’<sup>1387</sup>

Outro aspecto da identidade coletiva é a relação com o meio e com os contextos locais de vivência. Ensina-nos Halbwachs<sup>1388</sup> que “nosso ambiente material traz ao mesmo tempo a nossa marca e a dos outros”. Para o Kaingang, uma das marcas da identidade com o meio é a compreensão de que seu local é onde o umbigo está enterrado. Conforme vimos no capítulo 2, a leste da cidade de Chapecó, na Floresta Estacional Decidual, havia diversas aldeias Kaingang, e entre elas estava o Toldo Chimbangue. Dona Ana nasceu e se criou nas margens do rio Irani, no Toldo Chimbangue: “Aqui no Chimbangue. A mãe [Ana Fendõ] também nasceu aqui e se criou aqui. Com 111(...), vai fazer 111 anos.”<sup>1389</sup> Enaltece a vivência da mãe no Toldo Chimbangue, destacando que nos dias atuais é raro encontrar indígenas com longa permanência numa única terra indígena: “Tudo isso. Quem nem aqui (...) tem índio que num para na sua área. Como é que nós temo aqui. Ela [dona Ana] também, e nunca saiu!”<sup>1390</sup>

A identidade Kaingang relaciona-se também com o local de nascimento e, nesse aspecto, dona Ana está inconformada com sua morada atual, apesar de ser considerado também Toldo Chimbangue. Ocorre que a demarcação da TI Toldo Chimbangue foi resultado de dois procedimentos administrativos. A terra foi identificada em 1985 com 1.963 ha, mas resultaram na demarcação, em dezembro de 1985, 988 ha, e, a segunda parte foi homologada somente em dezembro de 2006, com 975 ha.<sup>1391</sup> Atualmente a maioria das famílias vive na parte

<sup>1387</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit., fl. 590.

<sup>1388</sup> HALBWACHS, op.cit., 157

<sup>1389</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1390</sup> *Ibid.*

<sup>1391</sup> CIMI REGIONAL SUL. Documento. **Quadro das terras indígenas do sul do Brasil.** op.cit., 2011.

conquistada em 2006, inclusive dona Ana, que não se conforma com a mudança:

A terra que eu lutei foi aquela lá! Ficou pinchada até. Saímos tudo, eu saí também de nossa casa. Autoridade que tinha aqui que me propôs. “Se vocês querem ir lá pra casa boa vamos lá”. Eu toquei de ir atrás dele, e vim aqui e me arrependi. Meu lugar lá é outro. Agora o branco planta lá, o branco planta lá!<sup>1392</sup>

A filha de dona Ana, Laudilina, explica a maneira como se procedeu a transferência da mãe para a nova terra, e compreende seu desgosto:

Lá é a terra dela. Aqui não. Só que nós viemos aqui em cima depois que os colonos saíram. Idalino [cacique] disse vamos lá pra cima que lá tem banheiro dentro da casa, pra vó que é doentia. Ela não podia sair à noite pra fora, ir pro banheiro lá fora. Daí a gente entrou de acordo, viemos então por causa dela. Daí ela não gosta, diz que o culpado somos nós que trouxemos ela. “Mas agora a senhora não se manda mais, nós é que mandamos, onde nós formos a senhora tem que ir junto, porque é nós que lhe cuidemos, então tem que ir”. Aqui foi uma boa pra nós, mas pra ela, ela não tá acostumada.<sup>1393</sup>

Durante nossas pesquisas de campo, observamos que há diferenças substanciais do ambiente entre a antiga e a nova moradia. Além da proximidade com o rio Irani, o local é reservado, isolado e, por isso, silencioso, com possibilidade de fazer lavouras nas proximidades da casa, criar animais soltos, entre outros. Esse novo local se trata de uma vila semiurbanizada, com casas próximas umas das outras, a rodovia estadual a poucos passos da porta da casa, um movimento

---

<sup>1392</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op. cit., jul. 2009. Não há não indígena ocupando aquela gleba. São algumas famílias Kaingang e cerca de 100 Guarani, inquilinos dos Kaingang. Os Guarani ocupam enquanto a TI Araçai não é demarcada. Depois disso, serão transferidos para a própria área.

<sup>1393</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

constante de automóveis, caminhões e ônibus, limitando o uso do ambiente do entorno da casa para criação de aves e animais bem como para lavoura. Porém, percebe-se, pela narrativa de dona Ana, que o antigo local está associado também a memórias do tempo das lutas pela terra, das viagens, das pessoas que os apoiaram. Havia o local dos Kaingang que era o Toldo Chimbangue e o local dos não indígenas que era a Sede Trentin. Agora dona Ana vive na Sede Trentin:

Lá no Chimbangue (...) minha neta mora lá, pra lá. Daí quando eu tive em Brasília, em Florianópolis, lá no Tubarão. Pra lá tudo apoiaram pra mode o Chimbangue. Fizemos até greve de fome, fizemos até greve de fome. (...) A gente, até greve de fome pra poder ganhar! Tudo isso passei. (...) Aqui diz que ponharam meu nome no meio, eu vim né. Aqui é Sede Trentin.<sup>1394</sup>

A justificativa da mudança para o novo local é pela comodidade, em virtude das demandas da vida atual, “ir no médico também, era longe. Pra ela que não podia caminhar direito, não era fácil. Aqui se ficar doente, embarca e já tá aí.”<sup>1395</sup>

A identidade, na concepção de dona Ana, também está associada ao tempo antigo, na maneira que uma autoridade Kaingang tinha de se comportar, na vivência em coletividade: “Agora autoridade não tem, que eu saiba não tem. Agora tá assim, cada qual que se cuide.”<sup>1396</sup> Observamos que as críticas formuladas por dona Ana se referem às relações internas do grupo indígena. São críticas aos jovens, que abandonaram o modo de vida Kaingang. Observa que os jovens só sabem compreender os temas da escola, demonstrando inclusive aversão a essa nova forma de educar as crianças: “Agora que tem por aí tudo é novo. Tudo é novo! Não compreende. Tá assim! Os novos não compreendem. Compreendem na aula. Meu sistema é outro! Meu sistema é outro!”<sup>1397</sup>

O tempo do Toldo Chimbangue é representado na memória de Ana Fendõ como o tempo bom, o tempo em que se reinventaram

<sup>1394</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1395</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1396</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1397</sup> *Ibid.*

enquanto comunidade e romperam com décadas de violências. A nova área está associada com a morte dos antigos, dos parentes próximos, expressada pelo sentimento de sofrimento:

Ali era bom, agora não é bom mais. Depois que o Cimi parou não ficou mais bom. Irmão, cunhado, irmã (...) tudo, morrerem aqui, tá cheio o cemitério. Parece que foi um azar! Ficou eu! O meu filho mora lá em baixo. O Bastião Koyoyt (nome dele Koyoyt!). O outro que me ajudou muito tá lá em Xanxerê, não sei se você conheceu, o Gentil.<sup>1398</sup>

O bem-estar, para dona Ana, está para além da terra demarcada e desintrusada, mas especialmente na possibilidade de continuar ser Kaingang.

## 5.6 Destruição dos referenciais espaciais e simbólicos

Essa luta do Toldo Chimbangue dá orgulho, porque a maioria (...), nós lutemos só com as nossas forças. Mas sempre fizemos as coisas direitinho.<sup>1399</sup>

“Um incêndio na madrugada de ontem destruiu parcialmente a escola de Linha Irani, localizada na zona de conflito em Sede Trentin onde índios Kaingang disputam dois mil hectares de terra dos agricultores,”<sup>1400</sup> assim noticiou o jornal *Diário da Manhã* em 9 de setembro de 1985. A escola na Linha Irani era uma das escolas situadas dentro da terra reivindicada pelos Kaingang e estava localizada próximo ao rio Irani, local onde se concentrava o maior número de famílias indígenas, nos últimos 100 ha. Em setembro de 1985, deu-se um momento de tensão extrema entre indígenas e camponeses, em face da expectativa quanto à iminente decisão do governo federal. Com as datas postergadas, no dia seis teve início a greve de fome em Florianópolis.

<sup>1398</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1399</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1400</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 9 de setembro de 1985.

Portanto, o incêndio na escola está relacionado ao contexto das pressões extremadas.

Os Kaingang assumiram a autoria da ação em entrevista ao jornal *Diário da Manhã*, que informava também que logo depois de os indígenas atearem fogo na escola da linha Irani,

(...) os agricultores de Sede Trentin resolveram dar um prazo definitivo (...) para que o Governo Federal retire os índios do Toldo Chimbanguê restabelecendo a paz na localidade (...) os índios entrevistados ontem confirmaram que foram eles que atearam fogo na Escola de Linha Irani e fizeram outras ameaças. Que a ação não vai parar por aí e se puderem vão incendiar as casas dos agricultores.<sup>1401</sup>

Idalino Fernandes confirma a autoria durante nossa pesquisa de campo. Justificou o ato, uma vez que a escola não indígena era vista como a referência espacial, agregadora do grupo camponês e reprodutora das referências culturais daquele grupo. Às crianças indígenas era limitada a frequência. Além disso, sofriam com insultos. Como a escola fora construída sobre os últimos hectares de terra que restara ao grupo, concebiam sua presença como um insulto e resolveram destruir esse referencial:

Daí eu e o Juce e o Pedro decidimos vamos atacar lá pra cima, onde esse Valdinho Ferreira, finado Toninho, tinha feito uma escola. O [Valdinho] que eram mais fofaqueiro. Italianos tudo!! E vamos atar eles e vamos queima a escola. Perguntaram: “você tem coragem?” “Tenho!” vamos! Chegemos! Vamos acaba com a casa do marido da professora. Daí descemos por lá, chegemos na escola queimemos a escola, metemos fogo na escola e peguemos o caíco deles e passemos pro lado de lá do rio. Digo, passemos pra lá, e nós vamos bolhear o peito na água. Passemos, larguemos o caíco deles pra eles não passar de

---

<sup>1401</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 9 de setembro de 1985.

manhã, porque eles trabalhavam tudo do outro lado, e daí passemos aqui em baixo nadando.<sup>1402</sup>

Tiveram dificuldade de queimar a escola porque não tinham experiência, segundo Fernandes:

Entrei pra dentro da escola e carquei-lhe fogo. Mas faltou experiência, nunca tinha queimado nada, claro! Eu incendiei dentro da escola daí a porta fechou e o fogo apagou. Rapaiz!!! Amontoei tudo, as cadeiras, até um pneu eu ponhei. Só que quando saltei pra fora a porta bateu. Descemos, pulemos no caico passemos [rio Irani]. Larguemo o caico e subimo pra vê o fogo. Mas digo: “que diacho que deu?” Digo: “não, vamos volta, vamos!” Eu tinha deixado os cinco litros de gasolina. Daí o Celso, esse piazinho, (...) piazão, ele ficava no meio da estrada, longe, fazendo fogo, pra que se alguém queria atacá pensava que tinha gente no fogo, e ele saiu. Voltei. Peguemos a outra gasolina. Nós tinha uma armas boa. Aquela vez o Cirdo tinha arrumado algumas armas. (Agora já era, agora não arruma mais não). Daí subimo, daí o Juce disse, “ma será que não é por causa dessa Santa que não queimou?” Daí tinha uma Santa na escola. Pegou a Santa, levou a santa. Navegante, né! Andava com aquela santa debaixo do braço. Daí queimou mesmo!<sup>1403</sup>

Além de queimar a escola, decidiram vingar-se das violências sofridas pelo grupo. “Eu disse pro meu irmão, você vai, pega aqui uns dois ou três e vão buscar um boi lá na terra (...) mata o boi. Era o pai do cara que derrubou o paiol do Angelim Gandão.”<sup>1404</sup> Após a queima da escola, ao clarear o dia mataram o boi e comemoraram: “Digo, agora vamos esperar a turma com o dito boi. Daí, dali a pouco chegaram com o boi. Vamos mata cedo esse boi, daí vamos chamar a imprensa.”<sup>1405</sup>

---

<sup>1402</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1403</sup> Ibid.

<sup>1404</sup> Ibid.

<sup>1405</sup> Ibid.

Os camponeses identificaram numa árvore de Cedro/*Cedrela Fissilis Vell* a referência mitológica, de memória e de espaço Kaingang, e decidiram destruí-la: O pé de cedro “foi secado em 1984. Pnharam óleo e sal no pé dele”.<sup>1406</sup> O cedro indicava o antigo cemitério do grupo e representava um costume antigo de plantar uma cruz de cedro junto às sepulturas de entes queridos. Além de ser a referência sagrada, o cedro era um elemento central de prova material da existência da presença indígena no local, anterior aos camponeses. O direito à terra indígena estava amparado na presença primeira, representada pelo cemitério anterior ao cemitério do grupo camponês. A cruz feita de galho de cedro verde geralmente brota, e o ato de brotar representa a vivacidade do falecido e sua permanência junto do grupo. O cedro também era a referência do limite norte da terra indígena.

Eu plantei outro cedrinho. O cemitério na verdade antigamente era tudo ali. Pegava daquela canhada pra cá. Aí era tudo cemitério. Só que na época dos colonos era tudo roça. Aonde aqui tem essas ervas [aponta o local onde há erva-mate] fomos nós que plantemos. Aqui já foi pago em 1985, 02 ha que era o cemitério. Só que daí o nosso cemitério ficou lá, porque aqui já tinha tudo vaca, era potreiro tudo, nos que tiremos. Deu muita briga por causa dos posseiros que faziam roça, largava as criações e nos viemos ali. Isso foi no tempo do meu sogro, Sebastião.<sup>1407</sup>

A destruição dos referenciais é o desejo de destruir o próprio grupo opositor. Na impossibilidade moral e concreta de fazê-lo, optaram pela destruição de elementos importantes do outro.

---

<sup>1406</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1407</sup> *Ibid.*



Figura 61. *Cedrela Fissilis Vell*/Cedro, com o tronco seco, resultado da ação atribuída a indivíduos camponeses. No detalhe à esquerda, orifício aberto para introdução de produto secante; no detalhe à direita, Idalino Fernandes segura o tronco do novo cedro, plantado pelos Kaingang  
Fonte: Clovis Antonio Brighenti. Agosto de 2009.

## **5.7 Metodologia e prática da igreja diocesana no conflito pela Terra Indígena**

A igreja diocesana definiu como objetivo de sua ação apoiar a devolução da terra aos indígenas do Toldo Chimbangue e garantir o reassentamento e indenização aos ocupantes não indígenas, de acordo com a legislação do período. Ao incluir os indígenas como destinatários de sua ação, ela tocou em questões sensíveis. Essa posição interferiu em algo caro ao oeste catarinense, em três aspectos centrais: a - na formação sociológica da região: os “colonos de origem” se sobrepondo ao “bugre” ao “caboclo”, na oposição entre moderno e atrasado; entre trabalho e vadiagem; b – na temática fundiária: considerado um tema superado uma vez que o oeste catarinense servia como modelo para o país de gestão fundiária baseada na pequena propriedade, que no oeste não existia latifúndio; c – na temática religiosa: havia um sentimento de que a Igreja optou pela defesa do indígena em vez de defender o camponês católico. Até esse período esses temas não encontravam espaço na sociedade regional, eram temáticas já equacionadas, resolvidas do ponto de vista das elites locais, entre elas a própria Igreja Católica. A propriedade privada concebida como direito sagrado, inquestionável, estava superada no oeste catarinense desde o início do século XX quando as empresas colonizadoras se apossaram, por compra, doação ou grilagem, das terras onde se encontravam os indígenas e venderam em lotes rurais de 10 alqueires ou 24 hectares, denominado colônia, ou seja, eram temas fora de pauta.

A temática indígena também não estava mais em foco. As acusações contra a Igreja Católica eram de que ela teria inventado indígenas. Categorias como caboclo ou bugres eram aceitas, mas indígenas não. As ações incidiam sobre as identidades indígenas e sobre a questão fundiária. A Igreja não apenas reconheceu e respeitou a identificação daquele grupo como indígenas, como também reconheceu que sua demanda sobre a terra era legítima, e buscou argumentos jurídicos para fundamentá-la em demanda legal.

O aspecto religioso era muito caro aos descendentes de imigrantes europeus e aos colonos de origem (maioria de alemães católicos e italianos). Para os colonos de origem, a Igreja era algo particularizado, e não admitiam que ela se envolvesse com outras culturas. Já para a elite local a Igreja não deveria tratar de temas sociais,

deveria cuidar apenas de sacramentos e liturgia. Nessa concepção a Igreja deveria cuidar das “almas”, do “espírito”, e deixar as questões materiais para o Estado. Laudilina observa que em certas ocasiões essa visão tradicional da Igreja entre os camponeses acabou favorecendo os indígenas. Relata que, quando alguma pessoa que os apoiava não podia se deslocar até a aldeia, em virtude de ser alvo e facilmente reconhecida pelos camponeses, Dom José Gomes demandava aos padres, “aí os padres, os colonos deixavam, porque era deles também. E daí eles eram católicos, daí eles não podiam fazer nada contra os padres.”<sup>1408</sup> (grifo nosso). O padre indicado para auxiliar na comunicação com os indígenas era alguém de extrema confiança dos indígenas, que os apoiava, mas que não estava no dia a dia na comunidade, portanto, não identificado pelos camponeses como defensor dos indígenas.

A defesa dos direitos indígenas, assumida pela diocese, não era unanimidade entre o clero, mais pela questão étnica do que pela temática social, já que outras questões sociais tiveram melhor aceitação no clero:

A dos sem terra, foi uma causa muito vamos dizer, mais volumosa em termos de compromisso diocesano. Eu percebi. Tu vai olhar hoje na diocese vai olhar, realmente os padres envolvidos com a questão indígena é nas paróquias onde tem comunidades indígenas, os outros padres não conseguiram ainda abrir a sua visão, ampliar a sua visão nessa questão, em relação à causa indígena. Então as paróquias onde não tem comunidades indígenas ele acham que não tem compromisso com a questão, inclusive agora a diocese está procurando alguém que assuma a questão indígena em nível de diocese e não tá conseguindo.<sup>1409</sup>

Na memória de Lothário, apesar da pressão e acusações contra Dom José Gomes, ele nunca desistiu de apoiar a solução do Toldo Chimbanguê, mas Lothário não tem essa convicção quando se refere ao clero diocesano, que em determinados momentos pressionou Dom José Gomes para que abandonasse o tema.

---

<sup>1408</sup> VEIGA, L. **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

<sup>1409</sup> THIEL, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

Dom José não recuou, ele sofreu muita pressão, dentre os padres e fora, porque toda a burguesia de Chapecó, não só de Chapecó, como na diocese inteira, toda a burguesia se voltou contra ele. Não era novidade naquela turma. Ele já sabia com quem podia contar. Agora Dom José nunca vacilou (...) não que eu saiba.<sup>1410</sup>

Tedesco concorda com Lothário a respeito da opinião de que internamente na diocese havia divergência entre o clero com relação à postura em defesa dos direitos indígena:

Havia uma terça parte, digamos assim, talvez um pouco menos, que estava fechando com Dom José, outra parte ficava em cima do muro e havia os que resistiam, mas aos poucos, eles foram compreendendo isso aqui. Agora o trabalho, uma grande luta que nós tivemos aqui, foi com os sindicatos que quem foi a favor do sindicato, a favor do sindicato novo, foi Dom José quem fez esse trabalho aqui também.<sup>1411</sup>

As manifestações da Igreja Católica estavam fundamentadas sociologicamente em dois conceitos: no conceito de “etnicidade” e no conceito de “classe social”. Indígenas e camponeses eram identificados como pertencentes às classes menos favorecidas, aos pobres. Desde que iniciou suas atividades no Toldo Chimbanguê, a Igreja desejava criar uma unidade entre indígenas e camponeses, mas, como dissemos acima, os camponeses se recusaram a aceitar a possibilidade de reconhecer o direito indígena. Ao não concordar com a proposta da diocese (inclusive havia duas pastorais criadas para atender aos dois setores: a Pastoral Indigenista/Cimi, para atuar com indígenas, e a Pastoral da Terra/CPT, para atuar com camponeses) de dialogar com os indígenas, os camponeses optaram pela escolha de outros aliados. Nesse caso, os aliados foram grupos empresariais e políticos do PDS e PMDB. Tal qual ocorreu na desintrusão da TI Xaçecó, nem indígenas nem camponeses

---

<sup>1410</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1411</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op. cit., jul. 2009.

se percebiam pertencentes à mesma classe. Os indígenas, por identificar nos camponeses seus principais adversários, aqueles que lhes tiraram as terras e contra quem deveriam lutar para reavê-las. Os camponeses não conseguiam conceber que indígenas fizessem parte do mesmo ideário de projeção social, que eles fossem segmento com que poderiam contar para as suas lutas; ao contrário, eram considerados a escória da sociedade, grupos sociais superados.



Figura 62. Dom José Gomes dialoga com camponeses que ocupavam a Terra Indígena Toldo Pinhal, no momento que esses “acamparam” na sede do Incria em Chapecó para pressionar pelo reassentamento, em 1996, já em seus últimos anos como Bispo diocesano.

Foto: Arquivo Cimi Sul. Chapecó/SC.

A Igreja diocesana atuava tendo como princípio jurídico a legalidade. Compreendia que a terra deveria ser devolvida aos indígenas pelo fato dos mesmos estarem amparados pelo direito originário, dessa maneira opuseram-se às propostas de transferência do grupo para TIs da região, tampouco a aquisição de uma reserva específica para o grupo

fora da área pretendida. Ao mesmo tempo, defendia que os camponeses deveriam ser indenizados pelas benfeitorias e reassentados em outras terras. Por esse motivo justificam-se as tensões geradas no desfecho da publicação do decreto de desapropriação, quando parte dos membros da Igreja diocesana se puseram contrários ao pagamento pela terra aos camponeses.

Ao manifestar publicamente o apoio aos indígenas, a Igreja diocesana questionou os pilares básicos de sustentação de uma tradição da sociedade no oeste catarinense: igreja europeia, branca e classista. A prática da Igreja, no novo cenário, na memória Kaingang, foi de ouvir os indígenas. Apoiá-los em suas lutas:

Ele [referindo-se a Dom José Gomes] vinha tomar chimarrão. Eu ia lá também. Depois ficou doente. Ele que vinha pra lá no Chimbanguê. Ele que vinha nas missas, fazia os banquetes [refere-se à mesada dos inocentes, uma tradição do catolicismo caboclo], ele vinha almoçar na mesa. Achemos muita falta. Não é mais.<sup>1412</sup>

Laudilina recorda a presença da Igreja agindo coletivamente: Dom José recebia a notícia e padre Ivo se deslocava à aldeia para transmiti-la aos indígenas. Segundo Laudilina, essa era uma estratégia em virtude das ameaças sofridas por Dom José Gomes:

Claro!! [respondendo se Dom José Gomes apoiava] Ele mandava os padres, os padres! (...) O Padre ia de carro até uma altura e ia a pé até em casa. Tinha o Pe. Ivo, decerto tá velho, nunca mais vi (...). Ele chegava lá em casa debaixo de chuva de guardachuvinha. Dava notícia pra nós de como tava lá em Brasília pra eles, que vinha pro Dom José a notícia, que aí eles ligavam de lá pra eles dar apoio pra nós. Eles sempre iam lá em casa, os padres (...).<sup>1413</sup>

Dona Ana também recorda da presença das pessoas da diocese que a visitavam: “O que me visitava era o Cimi. O Cimi me visitava.

<sup>1412</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1413</sup> VEIGA, L. *Entrevista...*, op. cit., jul. 2009.

Come mandioca comigo! Agora foi indo, não vi mais o Cimi, não sei por onde que foi, desapareceram, agora!”<sup>1414</sup> Dom José Gomes também está presente na memória de dona Ana ao associar a pessoa do bispo à luta pela conquista do Toldo Chimbangue: “O Dom José!! Eu tive no velório dele! O Ivan veio me buscar. Depois não fui mais pro Chimbangue, não fui mais. Eu sempre parava lá com o Dom José. Ele também vinha nos visitar! Lá em baixo! Ele vinha nos ajudar.”<sup>1415</sup>

Há manifestações que enaltecem a pessoa de Dom José como um pai. Elas podem ser interpretadas como discurso de tutelado, que projeta no outro sua força e proteção: “O Dom José pra nós é um pai, bem dizer!”<sup>1416</sup> “Foi mais do que pai, porque enquanto ele era vivo ele tava nos ajudando.”<sup>1417</sup> No entanto, na análise das narrativas indígenas com o discurso de Dom José, da sua relação com as comunidades indígenas, da relação com a igreja diocesana, percebe-se que a definição era pelo empoderamento dos indígenas, ou seja, que os indígenas assumissem suas lutas e dela fossem os protagonistas. Essa ação ocorria pela formação política específica na comunidade Toldo Chimbangue e pelo incentivo à participação dos Kaingang nas assembleias e mobilizações indígenas nacionais.

A análise dos documentos revela também que havia uma intencionalidade das ações da igreja diocesana. São posicionamentos e manifestações sobre a questão fundiária e outros aspectos da vida indígena, defendendo concepções e ponto de vista próprio.

Dom José era o cara que mais vinha. Ele encarava os colonos aqui, ele vinha e sempre ia procurar a Funai, o Inca. E sempre procurou ponia na cabeça dos colonos que a terra era, ele nunca chegou a dizer que os índios não tinham direito. Então isso aí ajudou muito, tanto é que o dia que ele faleceu eu e a Dona Ana fumo lá no velório dele. Então fiquemos devendo muita obrigação pra ele. Na verdade o bispo de Chapecó, depois do Dom José, esse outro veio, também é, não é, claro,

---

<sup>1414</sup> NASCIMENTO, *Entrevista...*, op.cit., jul.2009.

<sup>1415</sup> Ibid.

<sup>1416</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op. cit., dez. 2010.

<sup>1417</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op. cit., dez. 2010.

não é um Dom José mas ele sempre, pra defende nós ele sempre defende.<sup>1418</sup>

A postura da igreja diocesana com relação ao Toldo Chimbangue estava intimamente ligada ao princípio da Teologia da Libertação, da “igreja povo”, “igreja a caminho”. Tendo Dom José Gomes como líder, essa atitude lhe rendia oposição e retaliação por parte de outras dioceses pelo Brasil. Recorda o padre Tedesco:

Eu tenho quase certeza de que achavam estranha a atitude dele. De fato a nossa diocese fez um passo muito grande a partir dessa opção de Dom José. As outras dioceses também tiveram o Concílio Vaticano II [influência do Concílio Vaticano II], suas aberturas, mas nenhuma delas fez uma caminhada como a nossa fez. O que fez projetar a diocese de Chapecó em âmbito nacional e até mais, talvez foi essa questão indígena, depois a questão do envolvimento dele na questão da terra.<sup>1419</sup>

A Equipe Técnica contratada pela Funai para produzir o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação teceu análises sobre as ações desenvolvidas pela Diocese/Cimi na comunidade indígena e a sua receptividade pelos indígenas:

Desde início da década de setenta o CIMI/Sul tem atuado junto à população do Toldo Chimbangue. Esse órgão tem acompanhado essa comunidade tanto no que se refere à assistência, quanto na conscientização de seus direitos e no estímulo à luta pela recuperação da terra. A própria condição de índios aliada à pobreza, abandono e submissão do grupo não lhes permitia acesso aos meios legais e às instituições competentes para obtenção de seus direitos. Nesse sentido, o CIMI propiciou a organização política da comunidade, dando

---

<sup>1418</sup> FERNANDES, I. *Entrevista...*, op.cit., ago. 2009.

<sup>1419</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

oportunidade aos índios de divulgarem a questão.<sup>1420</sup>

O referido Relatório faz menção aos diferentes trabalhos desenvolvidos pelo Cimi voltados aos indígenas do Toldo Chimbangue.

Um trabalho fundamental realizado pelo CIMI é a pesquisa documental sobre a área e o encaminhamento desta documentação juntamente com as reivindicações dos índios aos órgãos competentes, o que permitiu à FUNAI reconhecer a justeza e a legalidade de suas reivindicações.<sup>1421</sup>

A pesquisa documental à qual se referiu o Relatório permitiu a publicação, em 1984, do livro *Toldo Chimbangue: História e Luta Kaingang em Santa Catarina*. O Relatório também destaca a ação desenvolvida na busca de apoios e aliados para a comunidade indígena, no sentido de publicizar, dar visibilidade ao contexto do Toldo Chimbangue: “Também foi o CIMI que acompanhou as lideranças da comunidade Chimbangue às diferentes entidades (OAB/Santa Catarina, UFSC, ANAI, e FUNAI) a fim de colocar a questão e solicitar o apoio na sua luta.”<sup>1422</sup> Observa ainda que o Cimi também desenvolvia trabalhos assistenciais na área da saúde e atividades produtivas, “(...) além da assistência no que se refere a saúde, insumo para a agricultura.”<sup>1423</sup> Como não apresenta os detalhes da ação desenvolvida, aparenta que o trabalho visava à substituição da ação do Estado; no entanto, as ações de saúde e atividades produtivas tinham um caráter de apoios pontuais, com a finalidade de fortalecer a comunidade, conforme observa o próprio relatório o qual diz que “o CIMI mantém com o grupo indígena uma relação próxima e igualitária respeitando a autonomia e a especificidade desta etnia.”<sup>1424</sup>

---

<sup>1420</sup> LANGE; BLOEMER; NACKE, op.cit. fl. 592.

<sup>1421</sup> Ibid.

<sup>1422</sup> Ibid., fl. 593.

<sup>1423</sup> Ibid.

<sup>1424</sup> Ibid.

## 5.8 Manifestações contra a Igreja

O apoio da Igreja diocesana aos indígenas custou a seus membros ameaças, atentados, pedido de extradição do bispo, passeatas, ofensas verbais e escritas. O objetivo da igreja de unificar as ações de indígenas e camponeses não surtiu efeito, já que os camponeses não admitiam o direito indígena sobre aquelas terras. Ao não aceitar a proposta da igreja de devolver a terra aos indígenas e lutar por indenizações, os camponeses encontraram respaldo a suas demandas na “elite de Chapecó”, como se vê na análise de Thiel: “(...) aí eles [camponeses] começaram a pegar revolta, a revolta contra o Cimi, contra a Igreja. Daí a elite de Chapecó pegou a causa dos agricultores, Cooperalfa [Cooperativa Regional Alfa Ltda, com sua sede localizada na cidade de Chapecó] e companhia, começaram a passeata contra o bispo, e assim foi se acirrando os conflitos até no fim.”<sup>1425</sup>

Houve momento em que o clero diocesano desejava que Dom José Gomes abandonasse esse trabalho em virtude das ameaças:

Eu me lembro que, numa reunião dos padres o medo era tão grande, que Dom José estava ameaçado, que estavam pedindo pra Dom José abandonar a coisa. A gente sabe que Dom José não era disso. Quando ele abraça uma causa, ele vai até o fim, ele sempre foi o jeito dele. Então o próprio padre Santo que morava com Dom José, ele dizia que Dom José não tinha como mais tocar pra frente a coisa, que de fato ele ia ser morto, então numa reunião dos padres, eu me lembro bem que eu tive que fazer a defesa de Dom José porque ele tava sozinho no meio dos padres e nenhum padre mais se encorajava de apoiar o Dom José nessa luta, todo mundo tava com a tendência de pedir pro Dom José se afastar daí eu pedi a palavra e daí eu fiz um relato pouco mas consistente, deixando um pouco de lado a questão emocional.<sup>1426</sup>

---

<sup>1425</sup> THIEL, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1426</sup> Ibid.

Os indígenas tinham conhecimento das ameaças sofridas por Dom José Gomes. Angelim Gandão observa que “os colonos queriam matar ele [Dom José]. Botar fogo na Canônica”<sup>1427</sup> [Referindo-se à moradia de Dom José Gomes]. Os próprios Kaingang auxiliavam na vigilância diuturna ao bispado, “daí eles iam daqui pra cuida ele lá”<sup>1428</sup>. Gandão recorda que ele próprio ajudava a vigiar a casa do bispo: “era um que ia e ficava lá o dia inteiro lá, ficava a noite com ele. A noite ele dizia pra não sair porque os colonos estão rodeando. Tavam rodeando a canônica pra botar fogo.”<sup>1429</sup> “Eles queriam matar ele, o finado Dom José, liii!! Eles queriam matar ele.”<sup>1430</sup> Laudilina também reconhece que Dom José estava ameaçado:

E o Dom José tava ameaçado, tinha que ter um guarda na porta cuidando dele também, porque os colonos queriam matar ele (...) iii! Não foi fácil! No primeiro. Porque depois na outra [na recuperação da segunda gleba do TI Toldo Chimbangue, já nos anos 2000] já tavam [camponeses] se oferecendo pra ajuda tirar a terra. Tava se oferecendo porque cada um queria mais ligeiro pegar o dinheiro!<sup>1431</sup>

Gandão e dona Maria recordam que os camponeses queriam matar o bispo por causa de seu apoio na luta pela terra dos Kaingang: “Porque ajudou muito na luta pela terra. Apoiou muito, muito.”<sup>1432</sup> Além de vigiar o bispado, os Kaingang organizaram um sistema de vigilância permanente: “Então, nós não deixava Dom José sair sozinho por aí. A gente acompanhava ele.”<sup>1433</sup> “Ele descia, sempre iam uns [Kaingang] junto com ele, pra levar ele pra casa.”<sup>1434</sup> A ação de acompanhar os passos de Dom José Gomes impediu que ele fosse emboscado numa armadilha montada na estrada: “Então lá em baixo tem uma sanga. Então ele veio [visitar os indígenas] e pra voltar eles

<sup>1427</sup> GANDÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1428</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1429</sup> GANDÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez.2010.

<sup>1430</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez.2010.

<sup>1431</sup> VEIGA, L. **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

<sup>1432</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez.2010.

<sup>1433</sup> GANDÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez.2010..

<sup>1434</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista...**, op.cit., dez.2010.

botaram (...)”<sup>1435</sup>[continua dona Maria] “(...) uma tábua cheia de prego por dentro da água, assim no fundo, pra furar os pneus. Furou tudo. Só que ele carregava outro junto. Aí eles foram lá e colocaram outro pra ele ir”<sup>1436</sup>. “Cravaram o pneu de prego, aí se não tinha estepe (...). Tinha que subir com ele.”<sup>1437</sup>

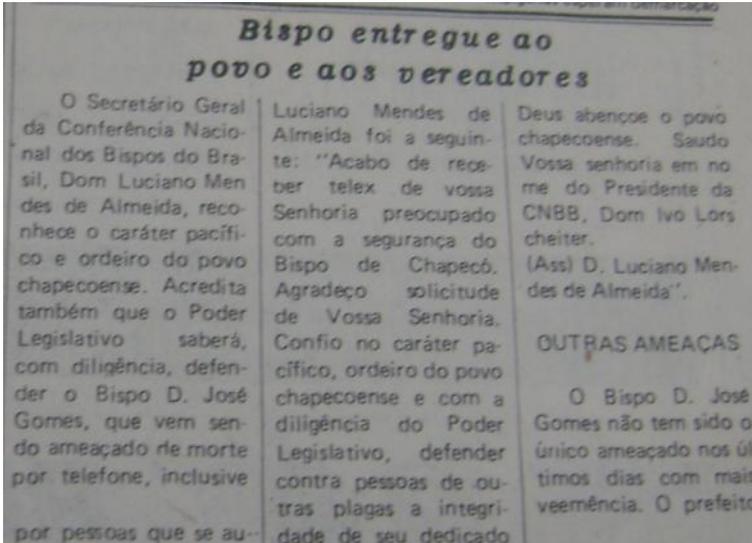


Figura 63. A câmara municipal de vereadores decide pedir a transferência de Dom José Gomes em represália à sua posição.

Fonte: Jornal Diário da Manhã. Chapecó/SC, 27 de setembro de 1985.

Após o atentado contra Dom José Gomes, foi a vez de os missionários do Cimi terem o carro atacado por uma emboscada promovida por camponeses.

Eles vinham subindo da casa do Gumercindo e eles fizeram emboscada ali naquele mata.

<sup>1435</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez.2010.

<sup>1436</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez.2010.

<sup>1437</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez.2010.

Encheram de bala o Toyota da Funai e o fusca do Wilmar [D'Angelis]. Usou bala assim [demonstrou com as mãos]. Eles tinham um piqueninho no colo, não sei se o mais velho. A Jura [Juracilda] e o Wilmar tinham um pequeno assim no colo. As balas deu tudo assim na porta e passaram, e atiraram no pneu e assim mesmo ele se mandou, foi parar lá na cidade. Foi triste! Pelo amor de Deus! Depois eles não deixaram entrar mais. E nós ficamos lidando com eles, ameaçavam nós.<sup>1438</sup>

A Funai havia se comprometido com a comunidade indígena a solucionar o caso da demarcação da terra até 5 de agosto de 1984. As lideranças políticas locais articularam-se em manifestação contra a decisão, mas o alvo do protesto era Dom José Gomes, que, durante toda semana, havia sido objeto de diversos protestos. O jornal *Diário da Manhã* noticiou que naqueles primeiros dias de agosto ocorreriam manifestações públicas contra a demarcação. Dizia o jornal que “o agricultor Fidélis Trombetta, um dos membros da Comissão Permanente, assumiu esta semana a autoria das acusações feitas contra o Bispo de Chapecó, D. José Gomes.”<sup>1439</sup> Trombetta dizia que não acusou a Igreja, mas o Bispo “D. José, o Padre Oro (Ivo Oro) e José Fritsch.” “Nas manifestações os camponeses prometiam denunciar que eles viviam bem com os ‘caboclos’, viviam em paz, davam-se muito bem com as comunidades, eram analfabetos, e até trabalhavam a terra em parceria com os colonos, até que chegou o Cimi e o Bispo D. José, há oito anos.”<sup>1440</sup>

No dia 28 de Julho de 1984 o jornal *Diário da Manhã* noticiava que, no dia anterior, mais de mil pessoas da comunidade Sede Trentin haviam participado de uma passeata na cidade de Chapecó contra aquilo que denominaram “violência a que estão sendo submetidos com as ameaças dos índios invadirem as terras.”<sup>1441</sup> Organizaram uma carta aberta à população relatando a situação. Concentraram-se em frente à Catedral Santo Antonio, local onde aconteceu um ato público, e

---

<sup>1438</sup> VEIGA, L. **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

<sup>1439</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 27 de jul. de 1984.

<sup>1440</sup> Ibid.

<sup>1441</sup> Ibid., 28 de jul. de 1984.

seguiram em passeata pela cidade, “com pronunciamentos condenando o bispo D. José Gomes.”<sup>1442</sup> Entre os oradores, estavam diversas lideranças políticas, como líderes partidários, vice-prefeito, suplente de deputado. Entre as faixas que portavam, destacavam-se: “Até ontem, nós e os índios vivíamos em paz: depois chegou o bispo...”; “Trabalhamos para matar a fome dos brasileiros. Tem coisa melhor?”<sup>1443</sup>



Figura 64. Passeata de contestação a Dom José Gomes em 27 de julho de 1984. “O Bispo não é daqui... que leve os índios para sua fazenda no Rio Grande”. Fonte: UCZAI, op.cit., p. 279.

Para os camponeses as manifestações cumpriram os resultados esperados. A Funai postergou a decisão. Em setembro de 1985, após descumprir diversos prazos estabelecidos, os indígenas e seus aliados

<sup>1442</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 28 de jul. de 1984

<sup>1443</sup> Ibid.

intensificam mobilizações como a greve de fome e a queima da escola. As ações no Ministério do Interior em Brasília, indicando uma possível assinatura do decreto reconhecendo a TI Toldo Chibanguê, levou os setores empresariais a manifestar-se em apoio aos camponeses. No dia 19 de setembro de 1985, o jornal *Diário da Manhã* noticiou que “os agricultores passaram a se mobilizar a partir das informações vindas de Brasília, quanto a real intenção que há nos ministérios da retirada dos colonos.”<sup>1444</sup> Imediatamente o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó convocou reunião para articular a passeata para o sábado seguinte. O jornal noticiava que eram esperadas trinta mil pessoas na passeata “favorável à causa dos agricultores.”<sup>1445</sup>

A manifestação ocorreu no centro da cidade Chapecó em “favor dos colonos”,<sup>1446</sup> e, de acordo com o jornal, a passeata contou com a presença do governador Esperidião Amin e o evento foi “formalizado pelos agricultores da região, agroindústrias e empresários”.<sup>1447</sup> No dia 21 de setembro, domingo, ocorreu um encontro de jovens da diocese, pela passagem do Dia Internacional da Juventude, que reuniu cerca de 20 mil pessoas, e estas realizaram uma caminhada em defesa do bispo diocesano. Para o jornal foi apenas uma coincidência a ocorrência do protesto contra Dom José Gomes e o manifesto da juventude apoiando o bispo, no dia seguinte.<sup>1448</sup>

---

<sup>1444</sup> JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 19 de set. 1985.

<sup>1445</sup> *Ibid.*, 21/22 de set. 1985.

<sup>1446</sup> *Ibid.*, 24 de set. 1985.

<sup>1447</sup> *Ibid.*

<sup>1448</sup> *Ibid.*



Figura 65. Protesto em Chapecó tornou-se um ato contra Dom José Gomes.  
 Fonte: Jornal Diário da Manhã. Chapecó/SC, 25 de setembro 1985.

Tedesco, que esteve na manifestação ouvindo e tomando nota do ocorrido, recorda que ficou preocupado com tamanha violência:

Eu estava nessa manifestação, (...) tomei nota, até eu me lembro que eles filmaram, depois de noite apareceu eu tomando nota, escrevendo (...). Eles envolveram os sindicatos aqui também, obrigaram os sindicatos de trabalhadores rurais a irem com eles, era o sindicato ia de carro levando eles. Foram manifestações com pichação de paredes, inclusive as paredes da catedral, inclusive contra diretamente, contra Dom José, foi violento, foi violento o movimento, nessa concentração famosa.<sup>1449</sup>

<sup>1449</sup> TEDESCO, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

Embora ofuscados pela manifestação da juventude, os protestos dos camponeses alcançaram o objetivo de adiar por mais alguns meses a publicação do decreto de desapropriação da terra. Para além da questão local, de reconhecer os direitos indígenas, as manifestações incidiram nas disputas políticas no oeste catarinense. Marcaram um divisor entre os que apoiavam as lutas sociais e aqueles que desejam manter-se no poder. A igreja diocesana (não toda ela, conforme dissemos acima), tendo como líder Dom José Gomes, era um espaço importante de articulação dos movimentos sociais.<sup>1450</sup> E foi contra essa liderança, contra a postura da igreja, que as passeatas ocorreram.

### 5.9 A Funai retoma a tutela e o controle

Eu sempre digo pra piaçada: ‘você não sabem o que é luta. Você têm que criar (...) você têm que se criar no costume dos índios. Quando os velhos morrer você não vão saber para que rumo você vão. Mas depois que morrer os velhos, os brancos vão dar até laço em você.’ Dão até risada!<sup>1451</sup>

As ações do movimento indígena incidiam diretamente na ação tutelar, no controle exercido pela Funai sobre os indígenas e no meio ambiente das terras por eles ocupadas. Na década de 1970 as assembleias indígenas cumpriam o papel de articular comunidades e promover encontros/assembleias nacionais; na década de 1980 surgiram as organizações indígenas como estrutura orgânica.<sup>1452</sup> Essas

---

<sup>1450</sup> Em maio de 1985, mais de 2.000 famílias de camponeses sem-terra ocuparam fazendas nos municípios de Abelardo Luz, São Miguel do Oeste, Anchieta e Mondai com apoio da CPT e da diocese de Chapecó. Eram as primeiras ações do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra no oeste catarinense. BRUNETTO, Irma. Contribuições de Dom José Gomes para o surgimento e o fortalecimento do MST. In: UCZAI, op.cit., p. 220.

<sup>1451</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1452</sup> Pacheco de Oliveira informa que, entre 1982 a 1987, foram criadas apenas nove organizações indígenas com base étnica ou regional. No marco da aprovação do novo texto constitucional, foram criadas mais cinco em 1988 e oito em 1989, quase todas na Amazônia. Após esse período, no marco da Segunda Conferência Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO/92), surgiram inúmeras organizações com caráter de ONGs, mudando o perfil da atuação política de defesa dos Direitos Humanos e democracia para conservação dos

metodologias seguiam caminhos independentes do Estado/Funai, esquivando-se da tutela. Mas, nas terras indígenas, especialmente no Sul do Brasil, o movimento indígena não teve tanto êxito, porque o rompimento da tutela significava a não possibilidade de exploração das terras indígenas e a consequente diminuição da “renda indígena” da Funai. Conforme analisamos no capítulo 2, as terras indígenas no Sul do Brasil significavam potencial importante de renda ao órgão indigenista.

Na reinvenção do Toldo Chimbangue, os Kaingang buscaram o rompimento da Tutela. Teoricamente a recusa da tutela era facilitada porque os Kaingang nos toldos não eram assistidos pelo Estado. Se por um lado isso representava omissão com relação à defesa das terras e das pessoas, por outro, os indígenas criaram independência das políticas assistenciais e conseguiram, a seu modo, defender-se nas situações adversas. No caso do Toldo Chimbangue, como vimos, recorriam ao posto da Funai na TI Xaçepó quando necessitavam, em casos de registro civil e eventualmente para assistência à saúde e algum auxílio com mantimentos.

A demarcação da terra criara um fato novo. A política da Funai era criar postos com estruturas assistenciais e de controle em todas as terras indígenas.<sup>1453</sup> O Estado desejava fazer-se presente, menos pela assistência que pela ameaça que representava uma comunidade indígena “sem controle”. O Toldo Chimbangue poderia se tornar um centro irradiador de ideais novos, outras comunidades poderiam desejar o mesmo tratamento. Os indígenas no Toldo Chimbangue desejavam a presença da Funai com as políticas de assistência e proteção, mas não queriam que o posto indígena fosse instalado no interior da TI porque esse aspecto, na concepção dos Kaingang, significava controle.

Desde quando iniciou o processo de reconhecimento da terra, a Funai manteve presença constante no Toldo Chimbangue através de equipes que se deslocavam das sedes regionais da Funai à referida TI.

---

recursos naturais. O perfil dos participantes deixou de ser de militantes e voluntários para ser de técnicos profissionais. A postura crítica e de radical autonomia deu lugar à interlocução com órgãos do governo e cooperação. Diversas organizações indígenas estabeleceram parcerias com governos para trabalhos de atendimento à saúde indígena. PACHECO DE OLIVEIRA, J. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, D. A. op.cit., passim.

<sup>1453</sup> Conforme dissemos no capítulo 3, até final da década de 1980 a Funai era responsável por toda política de assistência e proteção às comunidades e terras indígenas, incluindo desde o aspecto fundiário, atividades produtivas, saúde e educação. Após esse período houve esvaziamento político e financeiro do órgão.

Em julho de 1984 a “Equipe Volante de Saúde – EVS” se deslocou ao Toldo Ximbandue com a finalidade de distribuir alimentos e roupas bem como efetuar o levantamento demográfico. Além de tecer comentários sobre as precárias condições em que se encontravam os Kaingang, especialmente no que tange ao espaço para cultivo e habitações, o relatório, assinado pelo sociólogo do órgão José João de Oliveira, conclui observando as relações entre indígena e Funai: “Há muito tempo os Kaingang do Toldo Ximbandue (sic) recebem assistência de membros da igreja engajados no processo de assistência aos índios e reconhecimento das terras indígenas.”<sup>1454</sup> O relatório observa que a Igreja diocesana, através do bispo Dom José Gomes, defende os indígenas e conhece profundamente a história do grupo, estando a par, inclusive, da cadeia dominial da terra em disputa. Nota ainda que os indígenas desejam escolher seus orientadores e que dificilmente seria a Funai a escolhida, já que ela não goza de prestígio entre os indígenas. “Devido à omissão da Funai os Kaingang esperam aplicação da lei 6001/73 sobre as terras que ocupam e desejam escolher seus orientadores, pois toda assistência que necessitam é prestada pela igreja (...) que goza de muito prestígio entre todos.”<sup>1455</sup>

O relatório da EVS expressa a necessidade de a Funai criar um posto, mas, alerta que uma decisão assim poderia gerar conflitos:

Dificilmente, a FUNAI conseguirá retificar seu papel junto aos índios do Ximbandue porque eles mostraram-se decepcionados com a não regularização das terras que ocupam e reivindicam; mesmo assim, seria conveniente criar um Posto Indígena nas terras ocupadas por eles e designar um funcionário para assisti-los, mas essas providências devem ser comunicadas aos índios, às autoridades municipais, eclesiásticas, e introduzidas num ambiente de providência por parte da FUNAI, para que não haja conflito subsequente.<sup>1456</sup> (grifos nossos).

---

<sup>1454</sup> OLIVEIRA, José João de. Documento. **Relatório Toldo Ximbandue**. Curitiba, 24 de agosto de 1984. Arquivo SEDOC/DAF/FUNAI. Processo nº 95/83, fls. 511.

<sup>1455</sup> Ibid.

<sup>1456</sup> Ibid.

Concluído o processo de demarcação, a comunidade indígena desejava articular-se internamente, fortalecendo sua organização social. Conforme dissemos, a comunidade estava se reinventando, já que não havia experienciado vivências comunitárias dessa grandeza. Durante o processo de recuperação da terra, as diferenças de posicionamento interno eram relativizadas diante do objetivo maior, o de conquistar a terra, mas o momento exigia outras ações, como criar as condições para a sobrevivência física e cultural. Durante o ano de 1986 a Funai buscou instalar um posto na TI. Inicialmente optou pelo convencimento de algumas lideranças, especialmente aquelas ligadas ao cacique Clemente Fortes do Nascimento e ao grupo que restou permanentemente no local. Angelim Gandão observa que havia distintos posicionamentos internos com relação à presença da Funai. Parte da comunidade desejava incorporar aos poucos a presença do órgão indigenista e outros o queriam imediatamente: “De vereda! De vereda, nós não queríamos. Nós queríamos levar devagarzinho e os índios, no caso, pegaram a Funai queriam de vereda – era já! E nós não queríamos!”<sup>1457</sup>.

A eleição interna marcada para o mês de agosto de 1986 ocorreu sob muita tensão. O tema da presença do posto indígena dominou a campanha. A chapa formada por Juscelino/Juvenal – cacique e vice-cacique respectivamente – vence as outras duas chapas, uma encabeçada por Clemente Fortes do Nascimento e outra, por Romildo da Veiga Pekã:

Nem Romildo da Veiga Pekã, nem Clemente Fortes do Nascimento Xeyuyá que lideraram as correntes antagônicas existente entre os caingangues. Os índios do Toldo Chimbangue preferiram eleger o terceiro candidato, Juscelino Siqueira Foreng, como cacique definitivo da tribo. A eleição foi presenciada por três funcionários da Funai e jornalistas. A votação foi de uma maneira singular: o eleitor escolhia um dos três tipos de sementes colocados numa caixinha de papelão e o colocava dentro de uma das três caixinhas de fósforos destinadas a receber os “votos”.<sup>1458</sup>

<sup>1457</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1458</sup> JORNAL DIÁRIO CATARINENSE. **Índios caingangues elegem novo cacique.** Florianópolis, 8 de agosto de 1986.

Clemente não se conformou com a derrota uma vez que se sentia o legítimo representante da comunidade. Com a derrota de Clemente Fortes, a proposta de instalação do Posto Indígena é derrotada. Esse era o ingrediente de que a Funai necessitava para pôr em prática sua proposta de dividir o grupo.

Na tentativa de enfraquecer a organização interna da comunidade, a Funai convenceu Clemente Fortes a aceitar a presença de oito famílias Kaingang que viviam na cidade de Chapecó, contra a vontade da maioria da comunidade, segundo o Cimi.<sup>1459</sup> O jornal *Diário Catarinense* noticiou que “a Funai estaria querendo a transferência das famílias para o local com a intenção de manter pessoas passíveis de manipulação dentro da tribo.”<sup>1460</sup> “Atualmente a comunidade está coesa e toma todas as decisões sem consultar órgãos oficiais ou pessoas de fora”.<sup>1461</sup> A punição a um dos transferidos, por falta grave, segundo a comunidade indígena, teria motivado a presença do Conselho de Caciques do Paraná para retirar as famílias “mestiças” e impedir a presença do Cimi, montando barreira na estrada para impedir a entrada de membros da diocese.<sup>1462</sup> “Essa iniciativa foi questionada pelo cacique Juscelino Siqueira, bem como pela maioria da comunidade. Em represália, a FUNAI passa a fortalecer o ex-cacique Clemente Fortes do Nascimento.”<sup>1463</sup>

Nesse momento, percebendo a diferença de posicionamento interno, a Funai articulou apoio ao grupo que desejava sua presença, com indígenas de outras comunidades, e invadiu a terra indígena, destituiu o cacique e expulsou diversas famílias. Sobre a participação e responsabilidade da Funai no episódio, nossos colaboradores não têm dúvidas: “Intervenção da Funai! A Funai fazia cacique! Então é isso.”<sup>1464</sup> “Foram os caciques e o Clemente que morava aqui. Aí ele

---

<sup>1459</sup> CIMI SUL. Documento. **Invasão do Toldo Chimbangue**. Xanxerê, 7 de novembro de 1986.

<sup>1460</sup> JORNAL DIÁRIO CATARINENSE. Florianópolis, 29 de julho de 1986. Segundo Silvio Coelho dos Santos, as famílias transferidas da cidade de Chapecó para o interior da TI Toldo Chimbangue tiveram de desocupar a área por decisão judicial, mas essa foi derrubada em seguida por recurso interposto pela Funai. SANTOS, Silvio Coelho. Documento. **A prática e argumentos**. Florianópolis, 1987.

<sup>1461</sup> JORNAL DIÁRIO CATARINENSE. Florianópolis, 29 de julho de 1986.

<sup>1462</sup> CIMI SUL. Documento. **Invasão do Toldo Chimbangue...**, op.cit.

<sup>1463</sup> ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Documento. **Toldo Chimbangue – mais um episódio**. Florianópolis, Novembro de 1986.

<sup>1464</sup> ANTUNES, **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.

arrumou dois grupos com ajuda da Funai”<sup>1465</sup> Angelim também não tem dúvida de que quem ajudou e financiou o movimento pela expulsão de parte da comunidade foi a Funai, e enfatiza que os indígenas de outras localidades não teriam recursos para mobilizar-se por conta e utilizar a infraestrutura da Funai, como carros, caminhões, telefone, sem o consentimento do órgão indigenista. Ainda de acordo com a memória de Angelim, fazia tempo que a “Funai tava incomodando (...) Eles queriam tomar parte de nossas terras porque nós não queria que a Funai entrasse de gerente aqui.(...) Porque a Funai...A Funai, ela é uma tranqueira de espinhos. Se preciso eu digo aqui, digo em qualquer lugar, não mando dizer. Se preciso eu digo na cara deles.”<sup>1466</sup> (grifo nosso). Dona Maria não tem dúvida de que essa foi uma ação organizada pela Funai, liderança local e indígenas do RS e PR: “Na verdade tava tudo junto, a Funai e os outros índios.”<sup>1467</sup>

Juvenal recorda que “a cada dois anos nós fazia eleição de cacique. Daí fizemos, e o Juscelino ganhou do Clemente.”<sup>1468</sup> Clemente era membro do grupo que permaneceu sobre a terra, ao passo que Juscelino tinha se incorporado à comunidade no processo. O primeiro concordava com a presença imediata da Funai na TI ao passo que o cacique eleito desejava a incorporação da Funai num processo gradual. Essa era uma realidade interna, de equacionamento dos aspectos da identidade e da organização política do grupo, contexto que consideramos comum a diversos grupos sociais que se organizam politicamente. O fato foi explorado pela Funai como um mote para reunir indígenas da região e expulsar o grupo. “Aí eles tiram gente lá do Votouro, Palmas, Nonoai e trouxeram pra tirar nós, e tiraram! (...) O Velho Clemente que comandava eles.”<sup>1469</sup> O argumento utilizado pela Funai para convencer outros indígenas de que deveriam expulsar parte dos Kaingang do Toldo Chimbanguê era que os “índios” conquistaram a terra e os “brancos” estavam querendo mandar. Na interpretação de Juvenal Antunes, a violência ocorreu porque “a Funai não respeitava nós como índios. Nós ganhamos a terra, discriminação!!(...). Dizendo que não eram índios.”<sup>1470</sup>

---

<sup>1465</sup> GANDÃO, **Entrevista**..., op.cit., dez. 2010.

<sup>1466</sup> *Ibid.*

<sup>1467</sup> CONCEIÇÃO, **Entrevista**..., op.cit., dez. 2010.

<sup>1468</sup> ANTUNES, **Entrevista**..., op.cit., jul. 2009.

<sup>1469</sup> ANTUNES, **Entrevista**..., op.cit., jul. 2009.

<sup>1470</sup> *Ibid.*

O episódio ocorreu em 1986, menos de um ano depois de a comunidade ter conquistado a terra.

Foi no dia 01 de novembro de 1986. Foi no clarear o dia que bateram. Nós era poucas famílias. Tiroteio! O João, aquele, quase morreu (...), aquele que tá no Pinhal, quase morreu. Ele foi pisoteado. O Finado Romildo! (...) Eu escapei por um fino, decerto, porque eles queriam pegar eu e o Juscelino. Eu era o vice-cacique e o Juscelino era o cacique. E eles queriam eu, não sei, eles queriam pegar nós. Quando eu vi eu sai assim pelos fundos e fui lá na casa do cacique, ele morava lá perto do Lajeado São Rafael. Vieram atirando. Ele disse: “vou pegar a espingarda e vamos subir lá.” Eu disse: “Ma não adianta, só uma espingarda não adianta, eles tão com uma carrada. O Gandão, eles já sequestraram, quase mataram, tá lá”. Pegaram ele primeiro. O Gandão era o capitão que morava aqui em cima no alto. Foi! Nós escapamos por pouco. Saímos por cima. O Romildo... já tinham tirado ele de lá. Ele tava com os dedos tudo quebrados a bala. Tomaram o revolver dele e, não sei, eles atiravam e não estourava as armas deles nos nossos!!!!!!

Ai veio o Gentil que morava lá em baixo, veio o Bastião que morava lá em baixo também. Eles com dois revolver e nenhum deles atirou. Eles se esconderam dentro de um bueiro, numa curva. Quando olharam eles passaram.

Apanharam!!! Quem eles puderam pegar eles surraram bastante.<sup>1471</sup>

Dona Maria, esposa de Angelim, observa que eles já estavam desconfiados de que uma ação estivesse sendo tramada. Seu marido foi agredido “foi só por causa de uma reunião que ele não foi participar com eles, eles se reuniram lá (...) e bateram lá em casa. Mas de tarde foi um primo, o Juvenal, foi lá em casa e avisou ele: ‘você se cuidem, você se cuidem’, eles tão falando assim e assim.”<sup>1472</sup>

<sup>1471</sup> ANTUNES, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1472</sup> CONCEIÇÃO, M. *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

Recorda ainda dona Maria da Conceição, que o episódio foi extremamente violento:

Esse piá aqui [aponta para seu filho] era nenenzinho. Eu nem sei quantos dias ele tinha (...) ele foi completar o ano quando viemo do seminário [após reintegração de posse]. Aqui eles bateram de madrugada. (Lá em casa, nós não tava aqui, era lá em cima, era a casa que nós ganhemos, lá em cima, bem lá). E tivemos pouco tempo lá, nem chegemo fazer uma safrinha. Daí...quando foi de madrugada os cachorros tavam latindo, latindo...na porta assim. Daí eu saí por pé, vagarzinho e falei pra ele [Angelim] “tá cheio de índio ali”. Tinha um grupo na frente da casa, outro por lado de cima e outro de baixo da casa, porque o porão era bem alto. Era alto. E o cachorro pega num pega. E daí foi (...) daí ele disse “deixa que eu saio lá”. Daí o outro piá mais velho, que era o Valdemir (ele mora lá no Pinhalzinho) daí ele disse “deixa pai que eu saio, deixa que eu saio lá”, disse bem baixinho. Daí ele disse “não, você é menino, deixa que eu vou me apresentar pra eles”. Daí ele foi se apresentar pra eles. Aí ele garou e saiu. Eles já tavam cutucando nas janelas com facão, pra entrar pra dentro. Eles já tavam entrando pra dentro. Daí ele se apresentou pra eles, daí uns pegou ele – pegaram ele!!! Eu nem gosto de contar! Daí ele saiu. Pegaram ele e foram indo. Daí a pouco entraram para dentro e me puxaram da cama. Pegaram, entraram pra dentro e foram revirando tudo. Foram revirando. Não tinha parte que não reviraram, tudo!<sup>1473</sup>

Eram mais de cem indígenas das TI Palmas, Marrecas e Mangueirinha/PR, Xapecó/SC e Nonoai/RS, utilizando viatura da Funai.<sup>1474</sup> Juscelino e Juvenal (cacique e vice-cacique) conseguiram

<sup>1473</sup> CONCEIÇÃO, M. *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1474</sup> CIMI SUL. Documento. *Invasão do Toldo Chimbangué...*, op.cit.; ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, op.cit.

fugir e acionaram a polícia: “Sei que foi (...) já era 9 hs da manhã quando estávamos na cidade. Fomos na polícia. Fomos no bispo. O bispo nos levou na polícia. (...) As 9 hs bateu a polícia e fizeram com eles a mesma coisa que eles fizeram com os nossos(...). Fizeram deitar, desarmaram tudo eles.”<sup>1475</sup>

A ação previa a expulsão das famílias, as quais, no critério da Funai, não concordavam com a instalação do posto. Portanto, não era uma ação deliberada contra todos os indígenas do Toldo Chimbangue, era apenas contra um grupo de 10 famílias. Esse grupo de famílias era formado por pessoas que se incorporaram à comunidade no processo de luta pela terra. Havia também famílias de que apenas um dos membros fora expulso, como no caso de Angelim Gandão, casado com Maria da Conceição, genro de dona Ana Fendõ, cuja expulsão foi explicada pelo fato de ele ter sido eleito capitão da chapa contrária ao Clemente. O critério foi a afinidade com a proposta do Posto Indígena defendida por Clemente Fortes que havia perdido a eleição:

Dona Maria recorda que sua família ficou toda extraviada.

Levaram ele [Angelim] pra banda da sede. Eu peguei o nenê que era pequenininho e o outro piá (ele mora lá em Xanxerê, o Vanderlei) daí ele era mais pequenote – daí peguei e vim pra casa da mãe. A mãe morava bem aqui, aqui pro lado de baixo. Daí peguei e vim pra cá. Cheguei ali e encontrei outra turma que já tava revirando tudo. Daí ela disse: “o que foi filha? O que foi filha?” Eu disse: “bateram lá em casa mãe, pegaram ele e ataram e levaram lá pra banda da sede. Não sei o que vão fazer dele”. Daí ela recolheu eu com o piá. Os outros dois piás, o Valdecir e o Vanderlei saíram, foram pro potreiro, pra cima da casa e atiraram pra trais, atiraram de espingarda e arma detrais deles e eles... nossa!, saíram correndo!! O que eles podiam fazer! Daí viemos aqui na casa da mãe contar pra ela. Se bandiaram pro mato, não sei pra onde é que foram. O Vanderlei foi pra casa da Paulina, que é minha prima, mulher do

---

<sup>1475</sup> ANTUNES, J. *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

Juvenal. Um deles tava lá e o outro não sabia onde é que tava. Tava lá pras costas do rio!<sup>1476</sup>

Com um caminhão da Funai, os invasores transportaram os pertences pessoais de cada família expulsa e levaram partes para a cidade de Chapecó, na Cúria Diocesana, e parte para a cidade de Xanxerê, na secretaria do Cimi. O expediente de transferência ocorria/ocorre no universo sociocultural Kaingang, sendo o sujeito com sua família transferido para outra TI.<sup>1477</sup> No caso das 10 famílias expulsas do Toldo Chimbangue, elas não recebem o mesmo tratamento e são transferidas para o “Dom José Gomes” (casa canônica) e “Cimi” (secretaria em Xanxerê). Essa decisão permite-nos concluir que a Funai não atacou os indígenas, mas a igreja diocesana. “A minha mudança carregaram num caminhão foi bater lá em Xanxerê. O Alberto morava lá. Aí fiquei lá no Alberto com o caminhão carregado e daí de lá nós fomos pro seminário também.”<sup>1478</sup> A ação tinha como objetivo atingir a igreja diocesana, na pessoa de Dom José Gomes e dos missionários do Cimi, e demonstrar que o poder continuava com o órgão indigenista, que a tutela ainda estava em vigência. Se no Toldo Chimbangue, com a terra não demarcada, a Funai não detinha poder, não conseguia impor a tutela sobre os indígenas, em terra demarcada usaram meios diversos de persuasão e imposição para tutelar os indígenas. Perguntado sobre os motivos do ato, Angelim observa que era uma ação de vingança “por causa dos padres [padres como referência a igreja católica]! Pra incomoda os padres!”<sup>1479</sup>

Assim que os indígenas expulsos foram deixados em Xanxerê e Chapecó, Dom José Gomes encaminha-os ao seminário diocesano, local onde permaneceram por um mês, até regressarem para o Toldo Chimbangue, por decisão judicial. “Comunicaram o Dom José. Daí ele mandou nos levar.”<sup>1480</sup>

Fiquemos 30 dias no seminário. De lá fomos a Brasília fiquemos mais uma semana e pouco. Quando deu os 30 dias baixou a polícia e tirou

<sup>1476</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1477</sup> NACKE, op.cit., 2006. FERNANDES, op.cit., 2003.

<sup>1478</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1479</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1480</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

todos eles. Nós voltamos. Trouxeram a nossa mudança e carregaram a deles. Colocaram tudo na frente da Funai. Também, pra eles aprender!<sup>1481</sup>

Os pertences de Juvenal tiveram o mesmo destino dos de Angelim, ou seja, foram levados até Xanxerê. “E levaram minha mudança lá em Xanxerê. Descarregaram no Cimi. Daí quando tiraram eles, descarregaram em frente a Funai.”<sup>1482</sup>

A comunicação entre os que permaneceram na aldeia e os que foram expulsos estava cortada. Ninguém poderia deixar o Toldo Chimbangue sem o consentimento dos líderes da ocupação. Ocorre que Maria da Conceição estava com os filhos pequenos na aldeia e sem notícias do marido Angelim Gandão, que fora sequestrado na noite da invasão. Decidiu romper as barreiras, cortar caminhos para não ser vista e seguiu a pé em direção à cidade pra encontrar o marido, que nesse momento estava internado no hospital com fraturas e traumatismos:

Eu fiquei pra atrás com os piás [meninos]. Fiquemos na casa da mãe [Toldo Chimbangue]. Passado dois dias eu falei pra ela: “eu vou ir, mãe, pra lá, vou ver como ele [marido] tá”. E daí se aprontemos, convidei os piás. E aí fomos. Da sede nós garemos nus carreiro pra sair lá num morador que é um amigo dele [Angelim], um tal de Nenê Pereira. Daí subimo a serra assim, com aquele solão, eu e os piás, pra sair na estrada grande pra pegar o ônibus pra ir. Daí saímos na casa daquele (...). Daí saímos lá era meio dia e pouco. Daí ele disse: “Minha fia o que vocês andam fazendo?” eu disse: “nós temo indo atrás dele lá no seminário.” Daí ele mandou chegar e mandou a mulher aprontar uma comida. Arrumou lá e mandou chegar pra comer com os piás.

Daí comemos, ligeiro. Aí eu disse: “Nós já vamos, porque nós vamos a pé até o asfalto pra ver se peguemos um carro ou um ônibus”. Daí ela

---

<sup>1481</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010

<sup>1481</sup> *Ibid.*

<sup>1481</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1481</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1482</sup> ANTUNES, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

arrumou um queijo, arrumou um açúcar (...) eu sei que ela arrumou uma comida lá, botou numa sacola e mandou leva pros piás comer na estrada onde nós íamos pousar. Daí fomos.

Daí lá, ao sair do trevo, lá em cima, onde desce pra cá, daí paramos. Ouvimos aquele ronco de carro, era o Toyota que tava subindo. Ai eu disse pro Valdomiro: “Eles tão subindo, escute o ronco da Toyota”. Daí ficamos do lado da estrada, do lado daquele morador que tem do outro lado do asfalto. Fiquemos lá. “Vou virar as costas assim, vocês fiquem escutando”. Daí ficamos parado lá. Vamos deixar eles passar depois saímos. Daí vimos eles parar assim. Daí (...) não sei como era o nome da mulher do (...)?, me esqueci tudo já (...) e aí a mulher falou lá: “onde vocês to indo Maria?” Daí eu fiquei quieta e ela falou de novo. Daí apearam. Aí ela foi lá fala comigo. Eu disse: “eu vou pra lá, vou até a cidade.” “Mas nós imos a pé mesmo”. Daí ela disse: “então vocês podem embarcar aqui no Toyota que nós deixemos vocês onde vocês querem”. Daí depois embarquemos com os piás.

Daí ele foram nos soltar lá perto da canônica. Aí desembarquemos. Aí o Dom José ligou pra eles, daí eles vieram lá nos buscar, vieram lá do seminário.<sup>1483</sup>

Havia menos de um ano as famílias tinham ocupado as casas que pertenciam às famílias camponesas, feito as primeiras lavouras, iniciado a criação de animais e peixes. Todo trabalho foi destruído pelos ocupantes em um mês que permaneceram na TI.

E daí se amontoaram lá na minha casa. Eu tinha uns 15 porcos, comeram tudo! Tinha um açude cheio de peixe, ma tudo peixe formado, quando voltemos tinha só barro! Tinha carroça bem novinha eles quebraram tudo pra fazer fogo!

---

<sup>1483</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

Tinha mais uma junta de boi, se foi também. Foi assim!<sup>1484</sup>

Dona Maria completa o lamento de Angelim: “Tudo o que eles podiam matá e comer eles comiam.”<sup>1485</sup> Não foram apenas violência contra o patrimônio, a violência física também foi sentida pelo grupo: “Foi o finado Romildo. Tomou um balaço assim na perna. A bala ainda tava na perna assim [mostra a região da perna].”<sup>1486</sup> “E invadiram. Saíram tudo machucado, baleado. O compadre João Gonçalves, quase mataram ele a paulada, a tiro, paulada.”<sup>1487</sup> “Ele tá até hoje com a bala no umbigo, assim perto do umbigo, não deu pra operar, pra tirar. (...) Aí ficaram lá no seminário um mês e pouco. Iiiii foi sofrido! Foi sofrido! Eles ficaram um mês e pouco até que voltamos.”<sup>1488</sup> A desocupação dos invasores ocorreu nos últimos dias de novembro. Apesar da determinação judicial, os invasores se recusavam a sair do Toldo Chibangue. O jornal *O Estado*, de 18 de novembro de 1986, noticiou que:

As dez famílias consideradas em 1984 pela Funai como caingangs, expulsas do Toldo Chibangue há cerca de um mês, vão retornar a Sede Trentin tão logo a Polícia Federal, com apoio da Polícia Militar de Chapecó, retire todos os índios não pertencentes àquela comunidade. A decisão foi tomada pelo Juiz federal da 2ª Vara da Seção Judiciária de Santa Catarina e comunicada ontem às famílias indígenas.<sup>1489</sup>

No entanto, os Kaingang da TI Nonoai/RS somente deixaram a TI no dia 25 de novembro de 1986.<sup>1490</sup> Lamentam que não conseguiram recuperar nada, mesmo com o processo judicial: “Nada. Recuperemos

---

<sup>1484</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1485</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1486</sup> Ibid.

<sup>1487</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1488</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1489</sup> JORNAL O ESTADO. **Juiz decide reintegração de posse dos expulsos do Toldo Chibangue.** Florianópolis, 18 de novembro de 1986.

<sup>1490</sup> JORNAL O ESTADO. **Índios que não pertencem ao Chibangue deixam a reserva.** Florianópolis, 26 de novembro de 1986.

nada!”<sup>1491</sup> “Coloquemos tudo no processo mas não sei onde anda aqueles papel.”<sup>1492</sup>

No momento de nossa pesquisa em campo, algumas das famílias “invasoras” viviam na TI Toldo Chimbanguem em relação amistosa com os moradores do local. “No fim se extraviaram tudo. Daqueles que invadiram e nos tiraram, só uma família tá aqui morando. Ele disse que não era culpado. Os outros que mandaram ele fazer isso.”<sup>1493</sup> Dona Maria diz que são três famílias, e completa dizendo que essas famílias regressaram: “Depois de um tempo, eles vieram de pouco tempo. Eles tão morando por aí, tem uns deles.”<sup>1494</sup> Angelim diz que atualmente a relação é amistosa entre eles, “é porque nós estamos no nosso cantinho. Nós não incomodemos ninguém e não queremos ser incomodado.”<sup>1495</sup>

Angelim observa que foi praticamente outro processo tão ou mais difícil que a luta pela recuperação das terras, porque, mesmo sabendo que a Funai teria planejado, organizado e financiado, o conflito ocorreu entre indígenas.

Lá tinha delegado, tinha promotor. O delegado da Funai não deixava os índios se acampar lá dentro pra vir invadir aqui. Veio a Polícia Federal mandou pras áreas deles, mas eles não quiseram ir. Invadiram aqui. Nós fomos lá pro seminário. Lá ficamos um mês, lá no seminário brigando com justiça. Até que ganhemos a liberação da área aqui.

E daí voltamos pra Polícia Federal retirar os invasores. Tiremos todos eles depois, voltou tudo [pra suas aldeias].<sup>1496</sup>

O tema rendeu diversas acusações mútuas entre Funai e Cimi. O Cimi acusava a Funai de ter incentivado a invasão, conforme reportagem do jornal *O Estado do Paraná* (Curitiba/PR):

---

<sup>1491</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1492</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1493</sup> ANTUNES, *Entrevista...*, op.cit., jul. 2009.

<sup>1494</sup> CONCEIÇÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1495</sup> GANDÃO, *Entrevista...*, op.cit., dez. 2010.

<sup>1496</sup> *Ibid.*

O objetivo da invasão foi impedir o fortalecimento de 12 lideranças da tribo – “os cabeças pensantes”, - escolhidas pelos próprios caingangues. Com a invasão a Funai pretende pressionar a tribo para que não aceite o domínio de sua liderança, que procuravam desenvolver uma política de oposição ou pelo menos, independência em relação a Funai.<sup>1497</sup>

O Delegado Regional da Funai em Chapecó teria negado a autoria, segundo o jornal *Zero Hora* (Porto Alegre/RS):

Cerca de 75 índios caingangues estavam sendo discriminados pelos caboclos que ocupavam a liderança do Toldo Chimbangue, após a eleição do cacique Juscelino Siqueira, apoiado pelo Centro de Missionários Indigenistas (Cimi) (sic), em junho passado. Ele acusou o missionário do Cimi Wilmar D’Angelis de ter criado situação difícil dentro da comunidade, com seu programa de “Assistência aos Indígenas”. Segundo o delegado não houve invasão, mas a retirada foi proposta pelo próprio conselho de caciques.<sup>1498</sup>

Nos dias seguintes à invasão, os jornais *Correio do Brasil* (Brasília/DF) e o jornal *O Estado de São Paulo* (São Paulo/SP) noticiavam que a Funai pedira a saída do missionário do Cimi Wilmar D’Angelis da TI Toldo Chimbangue, acusando-o pelos conflitos. Além de pedir a saída do missionário, a Funai acusa o Cimi de “fornecer armas aos índios do Toldo Chimbangue.” O Cimi entrou com representação no Ministério Público Federal se recusando a retirar o missionário, bem como negando a denúncia de entrega de armas.<sup>1499</sup>

Para além de uma disputa regionalizada, entre servidores do órgão indigenista e missionários católicos, o que estava em questão era o controle do movimento indígena através do poder tutelar. O Estado, ao

---

<sup>1497</sup> JORNAL O ESTADO DO PARANÁ. FUNAI estimula disputa entre os indígenas. Curitiba, 4 de novembro de 1986.

<sup>1498</sup> JORNAL ZERO HORA. FUNAI nega que tenha invadido Chimbangue. Porto Alegre, 4 de novembro de 1986.

<sup>1499</sup> CIMI. Documento. **Ofício do Procurador da República ao Diretor da PF**. Brasília, 4 de novembro de 1986. Arquivo do CIMI – Brasília/DF.

perceber que o Toldo Chimbangue poderia ser um polo irradiador de processos de revisão de perdas territoriais recentes e de novas formas de governança, não hesitou em agir violentamente para retomar o controle.

Carlos Frederico Marés de Souza Filho, à época membro da Comissão Pró-Índio de São Paulo, fez críticas à Funai e observou que o que ocorreu no Toldo Chimbangue não era uma prática isolada, mas resultado da postura do próprio órgão indigenista para manter o controle sobre os indígenas:

A situação do Toldo Chimbangue não é um fato isolado. Este tipo de conflito vem acontecendo no Brasil inteiro e a posição da FUNAI é sempre a mesma: simula conflito entre os próprios índios, mantendo-se aparentemente numa posição de neutralidade, com a finalidade de manter o domínio sobre as reservas indígenas.<sup>1500</sup>

Julio Gaiger, à época advogado do Cimi e da Associação Nacional de Apoio ao Índio de Porto Alegre, em entrevista ao jornal *O Estado do Paraná*, reforçou a tese de Marés de que a Funai estaria interessada apenas em manter o controle das “comunidades que historicamente lutam contra o seu poder e que apontam falhas.”<sup>1501</sup> Gaiger também afirmou que não havia conflito entre Funai e Cimi e observou que a eleição no Toldo Chimbangue que escolheu a nova liderança, questionada pela Funai “por não ser indígenas”, foi acompanhada por servidores da Funai e pela imprensa, o que daria legitimidade ao pleito.

Silvio Coelho dos Santos, partilha do pensamento de que a ação tenha sido uma represália ao “não” dos Kaingang:

O conflito realmente começou no Chimbangue quando os índios manifestaram desinteresse pela instalação na área do Posto Indígena, com um chefe branco e outros sequazes para lhes aporrinhar o dia a dia. Rejeitaram também a

---

<sup>1500</sup> SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Entrevista. JORNAL O ESTADO DO PARANÁ. **FUNAI simula conflito entre índios, diz Marés**. Curitiba, 5 de novembro de 1986.

<sup>1501</sup> GAIGER, Júlio. Entrevista. JORNAL O ESTADO DO PARANÁ. **FUNAI simula conflito...**, op.cit., 1986.

mulher do chefe de posto, que acabou sediada na cidade de Chapecó, como professora. Rejeitaram a decisão da FUNAI de trazer para Chibungue índios que viviam como marginais no interior da cidade de Chapecó. Rejeitaram, afinal, a FUNAI como órgão tutor, deixando claro que haviam vivido a vida toda sem FUNAI e agora, com as terras recuperadas, livres queriam continuar. Livres, porém, índios. Aí a burocracia da FUNAI bufou. Patrocinado por burocratas medíocres, o circo que se instalou foi mambembe.<sup>1502</sup>

A Associação Brasileira de Antropologia – ABA também se posicionou com relação ao ocorrido. Fez críticas à atuação da Funai dizendo que o órgão se utilizou de um Conselho de Caciques ilegítimo, porque não contemplava representantes do Toldo Chibungue. É que o conflito ocorreu porque a Funai interferiu em assuntos internos da comunidade, “o agravante da situação deve-se à interferência externa nas questões políticas internas dos Kaingang do Toldo Chibungue.”<sup>1503</sup> Observa a ABA que conflitos internos existem, mas que as comunidades detêm mecanismos para resolver tais impasses. “Essa experiência mostra mais uma vez que a autogestão e autonomia são fundamentais para a sobrevivência das populações indígenas.”<sup>1504</sup>

Com todos os prejuízos econômicos, nenhuma família foi indenizada, apesar do processo judicial. Maria da Conceição acredita que “aquilo não virou em nada, porque nunca mais, ninguém falou mais nada.”<sup>1505</sup> No caso do Toldo Chibungue, as famílias expulsas regressaram, os invasores saíram. Porém, para o movimento indígena no Sul do Brasil, com a articulação no oeste catarinense, sentiu-se o impacto da ação da Funai. Houve um rearranjo do poder interno na interação de lideranças indígenas e chefia de posto. A ação do movimento indígena estava limitada. Lembra Thiel que a Igreja Católica, com a ação do Cimi, passou a ser rejeitada por diversos caciques no Sul do Brasil e por grande parte da Igreja Católica no Paraná.<sup>1506</sup>

<sup>1502</sup> SANTOS, Documento. **A prática...**, op.cit.

<sup>1503</sup> ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, op.cit.

<sup>1504</sup> Ibid.

<sup>1505</sup> CONCEIÇÃO, M. **Entrevista...**, op.cit., dez. 2010.

<sup>1506</sup> THIEL, L. **Entrevista...**, op.cit., jul. 2009.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jamais aceitaremos ultimato  
dos Kaingang.<sup>1507</sup>

O movimento indígena no oeste catarinense nas décadas de 1970 e 1980 conseguiu romper com o conceito de indígena enquanto categoria transitória e tutelada, ampliando a noção de território ao forçar a saída de famílias de camponeses que arrendavam as terras e ao conquistar terras consideradas perdidas. Três elementos nortearam o surgimento do movimento indígena no oeste catarinense, quais sejam: ações pelo controle das terras, a expulsão de arrendatários, posseiros ou exploração de madeira e agropecuária do DGPI; rompimento da tutela; e relação solidária entre comunidades e povos. As ações contaram com o apoio da Igreja diocesana de Chapecó através das suas formas de representação, tais como o bispo diocesano, parte do clero, Pastoral Indigenista, Cimi e Pastoral da Terra. A participação dos Kaingang nas assembleias e encontros indígenas regionais e nacionais, as visitas de indígenas de outras terras indígenas aos Kaingang e, destes, às comunidades vizinhas em trabalhos de mutirão para lavouras e ações pela conquista da terra contribuíram para reforçar o sentimento de pertencimento a um povo e estabelecer unidade com outros povos.

Os processos de conquista das terras possibilitaram o afloramento de debates sobre identidade e pertencimento. O debate em torno da identidade ocorreu primeiramente na fronteira com o não indígena, com base nos conceitos de etnicidade, ao demonstrar que os indígenas não eram bugres, caboclos, mestiços, integrados e aculturados. Emergiu não só a identidade indígena num sentido amplo, em oposição ao não indígena, mas também a identidade Kaingang, na relação com os demais povos indígenas no Brasil. Esse conceito foi vital para afirmar o direito à terra e para desconstruir a história da eliminação do indígena no oeste catarinense. Afinal, eles continuavam presentes como indígenas e como Kaingang. Termos pejorativos e depreciativos foram amplamente utilizados pelas elites locais e sociedade regional na tentativa de negar a identidade e consequentemente negar-lhes o direito. Em 1986 a própria Funai fez uso de conceitos depreciativos contra os

---

<sup>1507</sup> ARAUJO, Ismarth. Jamais aceitaremos ultimato dos Kaingang. **Correio do povo**, Porto Alegre, 22 de jul. 1978. Caderno Geral, p.17.

Kaingang do Toldo Chimbangue para convencer lideranças Kaingang de outras Terras Indígenas da região a se posicionarem contra eles, dizendo que os indígenas conquistaram a terra e os caboclos/brancos dela se apossaram. Foi a ação mais contundente da Funai, no período, para retomar o controle sobre os indígenas e eliminar a possibilidade de oposição a sua política de exploração das TIs e de controle sobre o movimento indígena, em suma, para manter seu poder sobre os Kaingang. Após as mobilizações indígenas, em 1978, as quais resultaram na expulsão de diversos arrendatários e posseiros que ocupavam as TIs e no controle parcial sobre lavouras e serrarias, servidores da Funai ameaçaram de morte lideranças, como Nelson Xangrê e Domingos Paliano. Ao perceber que, atacando os indígenas, a reação poderia se voltar contra o órgão indigenista, este decidiu que a melhor forma de conter o movimento indígena era atacar a Igreja diocesana, criando uma oposição à diocese formada pelos próprios indígenas. Utilizou, para isso, o tema do pertencimento, aflorado na política interna na comunidade Toldo Chimbangue, para concretizar sua ação.

Na organização interna das comunidades, a identidade Kaingang, ancorada em manifestações socioculturais como o culto aos mortos, a nomeação Kaingang e a língua, se fortaleceu no bojo da luta pela terra. Lembremos que o último *Kiki* na TI Xaçecó fora realizado há mais de 20 anos, na década de 1950, também num momento importante da vivência da comunidade, quando contavam com apoio do Juiz de Chapecó Dr. Selistre de Campos e haviam mantido a maior parte da terra contra as pretensões de terceiros. Na TI Toldo Chimbangue a nomeação própria em Kaingang não era mais prática usual e voltou a ser utilizada pelos indígenas.

Ao destruir a mata das TIs, o SPI e a Funai não apenas destruíram uma importante fonte de alimentos, mas destruíram o lugar dos espíritos dos mortos, *véinh kupríg*. A relação entre vivos e mortos ficou abalada, os humanos não estavam mais protegidos, porque seus espíritos protetores *yangré* também não mais existiam. Associada à destruição das matas, a impossibilidade de realização do ritual do *Kiki* impedia a manutenção do equilíbrio entre vivos e mortos. A retomada da realização do ritual do *Kiki* foi a tentativa de restabelecê-lo. O ritual do *Kiki* figurava como um elemento importante a ser recuperado e vivenciado. Como ritual dinamizador do bem-estar dos vivos em relação aos mortos, ele ocorre quando a comunidade sente-se novamente

fortalecida em sua identidade, quando já não há mais intrusos, demonstrando o quanto a vida social interfere na dimensão do sagrado. O *Kiki* como ritual mediador das relações entre vivos e mortos convertia-se também em mediador de contextos de sofrimento e esperança. Portanto, as ações da desintrusão das terras eram um reencontro do Kaingang consigo mesmo.

Nas comunidades Kaingang de Nonoai, Mangueirinha e Rio das Cobras, no transcurso da expulsão dos arrendatários, o discurso era pela recuperação dos costumes antigos, das tradições. O viver como antigamente era compreendido como o estabelecimento de vínculos entre saberes e práticas tradicionais em contextos contemporâneos, onde os próprios indígenas autonomamente decidiriam as relações com o meio e com os não indígenas.

Outra manifestação de identidade foi o debate sobre o pertencimento, ou seja, quem deveria permanecer e quem deveria sair da Terra Indígena, quem era índio e quem era “indiano”. Pessoas que se consideravam indígenas e desejavam permanecer nas TIs não foram aceitas por estar casadas com “indianos”, o que evidenciou aspectos próprios dos sistemas socioculturais, derivados da linhagem paterna. Ser Kaingang é ser filho de pai Kaingang, e filhos de “indiano” não poderiam jamais ser Kaingang. Por isso, mulheres casadas com não indígena deveriam deixar a TI. No caso de Nonoai, acrescentaram ainda o uso social da língua Kaingang como elemento construído no processo de definição do pertencimento: quem não fala o idioma não pode ser Kaingang.

No caso do Toldo Chimbangue, a propriedade da terra fez com que algumas famílias não se reconhecessem como indígenas. Nesse caso, não houve expulsão, mas o autoafastamento do grupo, tornado-se singular o fato de Ana Fendõ, indígena Kaingang, sustentar a luta da comunidade e sua irmã e duas de suas filhas perderem o título de propriedade e serem reassentadas como camponesas negando a identidade indígena. No caso, ambas eram casadas com “indianos” e proprietários.

Ainda no caso do Toldo Chimbangue, na pós-conquista da terra, aflorou o debate entre estabelecidos e *outsiders*, fato que gerou intensos debates internos e disputas por comandos da comunidade. O debate era entre ser mais ou menos Kaingang e, por meio dessa intensidade do ser Kaingang, alçar postos de comando.

Isso exposto, concluímos que a ação do movimento indígena pela conquista da terra e direitos possibilitou que os Kaingang “voltassem” a ser Kaingang, ou dito em outros termos, aflorou a identidade e criou bases para que sentissem novamente o desejo de manifestar-se enquanto tal. O tema da identidade perpassa questões sociais, econômicas, políticas, e seu afloramento incide em temas concretos, palpáveis. Os Kaingang recuperaram também o poder político nas comunidades, que, na estrutura de dominação imposta pelo Estado, estava centrado no chefe de posto, agente não indígena que comandava a comunidade e mantinha o cacique e lideranças como seus subordinados.

Um segundo aspecto relacionado à identidade é a dimensão territorial, base e motivo do conflito entre indígenas e não indígenas. É um conflito que remonta ao século XIX. Nossa abordagem metodológica, voltada à década de 1970, recorta o conflito na reterritorialização, momento em que os indígenas fizeram uso do direito assegurado na legislação brasileira e da afirmação da identidade para recuperar terras consideradas perdidas, ou seja, “consolidadas” no domínio de terceiros. A reterritorialização não foi um ato pontual, localizado, mas ocorreu de maneira sistemática, articulada e continuada. Incidiu em dimensões identitárias, para além da recuperação da terra ou expulsão de famílias intrusas. A década de 1970 pode ser tomada como o momento delimitador da reterritorialização, quando os indígenas assumem as ações de encontros e assembleias como ato político, que resultam na retomada de terras, no fortalecimento da identidade e na participação ativa na política indigenista nacional.

O tema da reterritorialização surgiu interligado com a dimensão da alteridade. Se o movimento indígena constituiu-se embaçado na afirmação da autonomia, da especificidade, não podemos tomá-la como generalizante. No contexto do oeste catarinense percebemos as fissuras na dicotomia indígena x não indígena e, por causa disso, são notórias as amizades, o compadrio, as afinidades políticas e a escolha de aliados. O estabelecimento do conflito ocorreu contra uma forma de territorialização, contra um modelo de uso do ambiente empregada pelo “colono de origem” que considerava o indígena como pretérito. Foi a imposição de novas formas de ocupação do espaço imposto ao oeste catarinense que imprimiu velocidade à reterritorialização dos indígenas. O não indígena transportou práticas e saberes de suas origens e os impôs ao novo espaço conquistado. A prática da agricultura camponesa, sua

reprodução social, seus credos, suas relações com o sagrado, a instituição escolar, a ideologia do trabalho, entre outros, foram aplicados ao espaço do oeste, mesmo que essas práticas implicassem devastar as matas, transformar o solo da região e impor outros valores sobre o indígena.

A ocupação do oeste ocorreu de forma agressiva e intolerante com os grupos indígenas, impondo uma nova territorialidade, como a toponímia (Chapecó x Xapecó); as imagens (desbravador x bugres); as lideranças (Bertaso x Kondá, Virí); e a presença, no difícil diálogo da memória. A todo instante a memória, a identidade e as expressões socioculturais conflitam na fronteira da etnicidade, seja por demandas no horizonte abstrato da subjetividade e da ideologia, seja por espaços concretos da territorialidade e das terras. A história “oficial” como memória coletiva oficializada ou memória ideológica, em vez da memória criticada, tentou apagar a memória Kaingang no oeste catarinense pelo esquecimento, pela substituição de “heróis” e pela própria escolha de “heróis”.

As maiores transformações ocorreram no universo indígena. Foram os Kaingang forçados a fazer uso da língua portuguesa interferindo no uso social da língua nativa; foram os Kaingang forçados a não fazer uso da religião própria para adotar o credo cristão; modificar seu padrão de habitação e suas práticas alimentares; e adaptar-se à concepção de espaço “permitido” para uso, ficando submetidos à propriedade privada, além de outros aspectos que remetem a formas de imposição, mais do que relação. Se é certo que muitas práticas e saberes utilizados pela população oestina foram adotadas dos indígenas, como o emprego dos topônimos e uso de plantas medicinais, é certo também que isso ocorreu em menor escala, para suprir carências pontuais e em momento históricos específicos.

Identificamos três momentos distintos de mudanças no espaço Kaingang provocadas por três diferentes movimentos populacionais. O primeiro ocorre com os ataques aos indígenas, os aldeamentos, a catequese, a instalação de fazendas e criação de reservas. Comumente é estabelecido o início do contato em 1839 nos campos de Palmas e região do Passo do Carneiro, porém, do ponto de vista dos Kaingang, de seu território e mobilidade, esse se dá com a penetração em Guarapuava em 1809, já que lideranças Kaingang como Kondá e Virí são nascidas em Guarapuava e auxiliaram na segurança e proteção na instalação das fazendas; o segundo movimento acontece com a penetração da “nação

brasileira” nas áreas de matas e bordas dos campos, de posseiros que vão dividir as terras com os indígenas, numa relação ambígua com as fazendas e com os Kaingang. Esse segundo momento não tem dimensão temporal, não tem precisão de data, ele ocorre desde as instalações das fazendas e segue até o início do século XX; o terceiro momento sucede com a penetração de “colonos de origem” especialmente nas áreas que ainda restavam aos indígenas e brasileiros a partir de 1920. Das áreas ofertadas aos camponeses, ficaram excluídas as do latifúndio dos campos. O resultado deste terceiro movimento foi a eliminação dos toldos – Toldo Chimbanguê, Pinhal e Imbu, a redução da TI Xaçepó e a sua invasão por intrusos e arrendatários. Em cada movimento uma relação particular se estabeleceu com os indígenas.

Diferentemente da relação estabelecida com os colonos de origem, havia identificação entre Kaingang e caboclos especialmente pelo uso do meio ambiente, pelas vivências socioeconômica e religiosa (o mesmo não se pode dizer das fazendas instaladas a partir de 1839). Como dissemos, pela “pobreza”, pela economia de subsistência e trabalho, “a nação brasileira” ou caboclos levava um modo de vida similar aos indígenas. Houve casamentos, solidariedade, reciprocidade e conflitos. Em determinados momentos, as semelhanças entre ambos confundia interlocutores, em outros, os próprios indígenas buscavam em sua organização social formas de distinguir-se, como filiação e uso da língua Kaingang.

Percebemos que os indígenas no oeste fizeram uso da memória ao recuperar suas terras e se opuseram à “memória oficial” e aos abusos da memória. Os abusos estariam ligados às perturbações, à impossibilidade de manifestarem-se com base em sua identidade, a proibições de falar a língua, à imposição do trabalho e à negação da economia de subsistência, enfim, são feridas coletivas resultado da violência efetiva sobre a identidade.

Na conquista do Toldo Chimbanguê a ação do movimento indígena gerou transformação aos camponeses. Estes se viram desnudos dos valores que fundamentaram suas ocupações no território indígena. Os argumentos embasados na raça superior, na civilização, no progresso e no trabalho não foram suficientes para permanecer nas terras. Nem a posse nem o domínio (propriedade da terra como direito sagrado) foram suficientes para mantê-los no espaço indígena. Os Kaingang demonstraram que as terras, das quais foram expulsos em tempos passados, são prenes de memórias e de tradição, é o lugar onde o

“umbigo foi enterrado”, são terras sagradas e por isso foram devolvidas. Sobre elas não incide propriedade. O processo percorreu longos caminhos administrativos, com fundamentos jurídicos, políticos, antropológicos e históricos, ou seja, provas materiais – quando sabemos que prova material é um conceito não indígena e altamente problemático para fundamentar memórias coletivas.

Por fim, compreender que, embora indígenas e camponeses sejam sujeitos com memórias coletivas, eles se opõem na forma de ocupar e relacionar-se com a terra. Essa é a grande diferença de concepções e de relações. Para os povos indígenas, o espaço é sagrado porque é habitado por memórias coletivas e tradições culturais enraizadas no tempo. Por seu turno, os camponeses recriam memórias num determinado espaço assim como poderão recriá-las em outros espaços, já que as questões econômicas adquirem um peso maior para essa coletividade. As terras foram adquiridas e estão sujeitas às leis de mercado; não são apenas espaços de memórias, são também mercadorias, capital, meio de produção. Nessa concepção, o custo simbólico de devolver a terra para os indígenas é muito mais oneroso que valores monetários, ou seja, para o camponês, devolver a terra ao indígena, é “voltar no tempo do atraso”, tempo considerado superado pelo trabalho.

Pelo exposto, entendemos que o espaço contemporâneo em uso pelos Kaingang não pode ser tomado exclusivamente como resultado da dinâmica interna do grupo, ao contrário, ele resulta da maneira como se processaram as relações entre os diferentes grupos sociais em pelo menos dois séculos de relações e intensos conflitos.

Os indígenas encontraram na diocese de Chapecó um local de apoio, um espaço de confiança onde podiam se fazer ouvir e comunicar-se com a sociedade. A diocese coloca-se na posição de mediadora de relações e estabeleceu a classe social como local para ação política, porém nem indígenas nem camponeses perceberam-se pertencentes à mesma classe deslegitimando a ação mediadora da diocesana para o setor camponês que ocupava as terras indígenas.

Os camponeses católicos sentiram-se abandonados pela Igreja diocesana, ao perceber que ela se posicionou pela devolução das terras aos indígenas e reassentamento aos camponeses. Nessa pesquisa ficou demonstrado que a posição da Igreja Católica era pela legalidade. Essa legalidade partiu do pressuposto de que os indígenas tinham direito de viver em suas terras a seu modo, com sua cultura e religião e os

posseiros tinham direito ao reassentamento em outras terras. Essa posição não foi aceita pelos camponeses, que elegeram outros interlocutores para permanecer na terra indígena, como políticos de determinados partidos, setor empresarial, governo do estado de Santa Catarina. Do contexto local passou para uma disputa ideológica, em que setores empresariais, considerados a “elite”, apoiaram os camponeses acusando a diocese e os movimentos sociais e pastorais de não os apoiar. O conflito não ficou restrito ao universo das “elites”, já que internamente na diocese houve divergências e na Igreja resultou em críticas do Vaticano às práticas diocesanas.

A descoberta do outro “converteu” Dom José Gomes e, por extensão, parte da diocese aos temas sociais, pois foi pela questão indígena que a diocese descobriu que existiam grupos “marginalizados”. Ao abordar temas sensíveis ao contexto do oeste, a diocese foi alvo de ataques das “elites” locais. Ao tomar a defesa dos camponeses, as elites regionais desejavam atacar a autoridade máxima da Igreja diocesana, não porque apoiassem os camponeses, mas pelo fato de que a sua defesa era o pretexto para atacar o bispo e seus seguidores.

A diocese também foi alvo de ataques da Funai, a qual percebeu o perigo que representava essa instituição não mais convertendo e “civilizando” indígenas, mas valorizando suas práticas tradicionais e apoiando suas lutas por direitos, questionando a tutela e a exploração das terras indígenas. Seus missionários foram não só impedidos de circular nas terras indígenas e de convidar indígenas para encontros e assembleias, mas também investigados pelos órgãos de segurança dos governos militares e acusados de manipular indígenas.

O apoio da diocese ao movimento indígena foi decisivo para resultar nas deliberações tomadas, mas a conquista das terras é resultado das ações indígenas, de suas lutas e determinação.

Uma das distintividades da ação da Igreja local foi perceber que o apoio aos indígenas deveria partir da compreensão de sua dinâmica territorial. O apoio ao movimento indígena extrapolou a circunscrição eclesial diocesana, tanto em ações articuladas com as dioceses de Frederico Westphalen/RS e Palmas/Francisco Beltrão/PR, como no apoio da pastoral indigenista diocesana aos indígenas e indigenistas dessas dioceses. Esse extrapolamento foi vital para articular o movimento indígena tendo por mote o território desse povo, rompendo os limites do “cerco da paz”. Essa ação foi vital para garantir o apoio

aos indígenas, criando as bases para o empoderamento de suas lutas particularmente no questionamento à tutela e à exploração das terras.

O Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín não modificaram a prática da Igreja com a temática indígena. A Igreja, pós Medellín, manteve a prerrogativa de ser a portadora da verdade e de crer na necessidade de converter indígenas ao catolicismo. Foram pessoas (dioceses, paróquias e instituições como o Cimi) da igreja, com o apoio da CNBB, que interpretaram o CVII e Medellín de outra maneira a possibilitar a criação de relações distintas com os povos indígenas com base no diálogo, no respeito aos projetos próprios e no apoio às suas lutas. Essa atitude exigiu rompimento com o Estado tutor e repressor.

Os Kaingang católicos eram os que se consideravam defensores das tradições e práticas tradicionais, como o ritual do *Kiki* e as devoções a João Maria, não pelo fato de serem católicos, mas pelo fato de serem Kaingang. A imposição do credo católico remonta aos aldeamentos no século XIX, em que religião estava associada a trabalho e branqueamento. A prática da desobriga permitiu aos Kaingang criar manifestações próprias de expressar-se na qualidade de católicos, dialogando os conhecimentos dos antepassados com os novos conhecimentos. A ação da igreja católica nos séculos XIX e XX até a década de 1970 estava voltada para as práticas sacramentais, sempre em diálogo com o Estado.

Para o SPI e a Funai, as TIs no Sul do Brasil representavam um potencial considerável de recursos para a “renda indígena”. A Funai não hesitou em explorar o arrendamento, a venda da madeira e as lavouras mecanizadas, numa continuação moderna e aperfeiçoada das práticas do SPI. No discurso, ela buscava convencer os indígenas alegando que doravante os Kaingang poderiam se beneficiar do rico patrimônio, o que jamais ocorreria. O motivo que tornava a Funai extremamente rigorosa no controle com a população Kaingang não era em virtude de ser comandada por militares alinhados com o governo central do Brasil também militar, nem o regime tutelar, mas o grande potencial de madeira e terras a serem exploradas nas áreas Kaingang com alto valor de mercado. Ao tempo que aumentavam a “renda indígena”, inseriam as terras indígenas no mercado regional, tornando-as “produtivas” e atraentes para a economia. A tutela era a base legal para mantê-los calados. A reação indígena poderia ser um grande entrave às pretensões do órgão indigenista ao desnudar a política de dilapidação das terras, demonstrando à sociedade nacional o “monstro” que era esse órgão. A

economia indígena, como base na prática da subsistência com policultivos de alimentos associado à coleta e caça foi limitada pela prática da monocultura imposta pelo SPI e consolidada pela Funai.

A Funai não hesitou em manter os indígenas calados. O discurso de que o indígena se beneficiava ajudou a encobrir a devastação das terras indígenas. A construção de casas para os indígenas com a venda da madeira serviu para não mais restar araucárias na TI Xapecó. Por outro lado, a Funai não admitia que explorava a madeira, e, sempre que cobrado pelos indígenas, o presidente da Funai transferia a responsabilidade para os intrusos ou chefes de postos e não assumia como política deliberada do órgão.

O movimento indígena logrou acabar com os arrendamentos, interveio nas “lavouras comunitárias”, mas não conseguiu impedir a exploração da madeira. Sobre a venda da madeira, a Funai não aceitava o ultimato dos Kaingang. No início dos anos 1980, a Funai estabeleceu uma administração conjunta da serraria com as lideranças indígenas, em que alguns poucos indígenas se beneficiavam da exploração, mas o controle continuou sendo da Funai.

O movimento indígena no oeste catarinense fez sua história. Não foi ação espontânea, tampouco se constituiu apenas como resistência, mas afirmaram uma proposta. Ele foi planejado, organizado, e sua ação, apesar da interrupção provocada pela intervenção da Funai, criou bases para ações permanentes. Fizeram uso de mecanismos organizativos utilizados pelos não indígenas para constituir o movimento específico, se apropriaram, adaptaram e tornaram um instrumento próprio. Não podemos separar o movimento indígena local daquele que ocorria nacionalmente, tampouco das ações do movimento social, dialogando cada qual com sua especificidade. O ato contra a “emancipação” em 1978 converteu-se na principal ação do movimento indígena brasileiro na década de 1970.

Na década de 1970 o debate em torno da representatividade não estava em evidência. João Pacheco de Oliveira observa que a representatividade ocorria através das lideranças indígenas, “categoria unificadora e jamais definida. Expressões que podiam ser aplicadas tanto a chefes gerais de uma área indígena quanto a chefes de aldeia, pessoas influentes (...) designado a todo e qualquer indivíduo que quisesse falar de seus problemas, isto é, as necessidades e reivindicações

de seu povo”<sup>1508</sup>, ou seja, qualquer indígena dela poderia participar. No entanto, ao analisar os participantes das assembleias e encontros, percebemos que se tratava de participantes com enraizamento na comunidade e em sintonia com a sua liderança, conhecedores dos problemas do povo, tanto poderia ser o cacique ou alguém indicado por ele ou mesmo lideranças de aldeias como os capitães. Os encontros serviam para gestar novas lideranças, como Nelson Xangrê, que assume o cacicado de Nonoai, ou como Ângelo Kretã, eleito vereador do município de Mangueirinha. Por haver mais controle e vigilância do chefe de posto sobre o cacique, este tinha dificuldade de se fazer presente nos encontros e assembleias. Os impedimentos, quando ocorriam, eram executados pelo chefe de posto. Nas aldeias, quanto mais ausência do Estado mais participação e envolvimento da comunidade. O movimento indígena não se definia em oposição ao SPI ou à Funai, ao contrário, desejava a presença do órgão indigenista na sua aldeia, mas não da forma como ele vinha agindo.

Nos anos 1980 o movimento indígena passou por mudanças e adquiriu formas orgânicas de organização. A primeira organização surgida foi a União das Nações Indígenas. Nos primeiros anos de existência, as organizações indígenas não tiveram a preocupação de torná-las personalidade jurídica, até porque havia impedimento legal, mas a partir de 1988 com a nova Constituição Federal, passam a registrar-se em cartório como organização juridicamente constituída. É em 1991 que os objetivos das atuações começam a ser alterados, mudando o foco de terras e direitos humanos para questões ambientais e de gestão, e modificando suas estruturas, substituído o voluntarismo e militância pelo corpo técnico. Depois desse período, Pacheco de Oliveira observa que houve uma despolitização dos modelos organizativos, “passando a adotar uma linguagem meramente técnica”<sup>1509</sup>, ou seja, deixam de ter uma postura de enfrentamento e assumem uma postura de colaboração com o Estado.<sup>1510</sup> Mas essa postura não foi unânime.

---

<sup>1508</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, op.cit., p.38.

<sup>1509</sup> Ibid., p.43.

<sup>1510</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. Para uma abordagem pós-colonial e emancipatória dos movimentos sociais. IN: SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, L. H. (Org.). **Movimentos sociais e participação**: abordagens e experiência no Brasil e na América latina. Florianópolis: EdUFSC, 2011. p.10.

O custo foi elevado para o movimento indígena, por sua atitude de enfrentar os contextos de exploração e violência: pagaram com mortes, ameaças de morte, prisões, agressões, violências praticadas por não indígenas, por funcionários da Funai, e pelos próprios indígenas.

O movimento indígena surgido no período de 1970 marcou sua posição na relação da alteridade. Pouco avançou na construção de alianças com outros movimentos sociais, ficando restrito às lutas específicas. Nos registros dos pronunciamentos das lideranças indígenas é possível perceber com bastante profundidade a dimensão do “nós” indígena em relação ao “outro”, ao não indígena. Essa dimensão permeia e gera laços de afinidades, de pertencimento, mesmo em grupos histórica e culturalmente distintos. Ao mesmo tempo, essa relação afirma uma identidade indígena. Essa nova identidade buscou superar os isolamentos das identidades dos grupos locais, portanto, ela vai além do enfrentamento dos problemas individuais, ela rompe fronteiras marcadas por necessidade de se diferenciar. Essa identidade é nova no indigenismo brasileiro. O caráter da identidade não implica necessariamente uma perfeita consciência dos objetivos buscados pelos indivíduos. Os depoimentos indígenas ilustram esse despertar da identidade, ao se posicionar perante os demais líderes o sentimento de pertencer a um povo indígena e de conhecer os caminhos que levam à organização. Para a maioria dos líderes indígenas, eram essas as primeiras experiências de sair do “cerco da paz”. Tiveram de reinventar estratégias de identidade coletiva em contextos completamente novos. As estratégias podem provocar deslocamentos da identidade, assim ela se constrói e se desconstrói dependendo do contexto, ou seja, está em permanente movimento. E foi a construção da identidade indígena que possibilitou ao movimento indígena avançar na conquista das terras e na luta por direitos.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, São Carlos/SP, V.6, N.1 / Maio 2004.
- ALMEIDA, Maria Celestino. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ALTMANN, Lori. **Memória, Identidade e um espaço de conflito**: a comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com a comunidade Kaingang da Área Indígena Toldo Pinhal. 2007. 323 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Teologia) – Faculdades EST. Teologia e História, São Leopoldo, 2007.
- ÁVILA DA LUZ, Aujor. **Os fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos**, 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- BALDUS, Herbert. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional, 1979.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BELLANI, Eli Maria. **Madeira, balsas e balseiros no Rio Uruguai: o processo de colonização do velho município de Chapecó (1917/1950)**. 1991. 307 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, Florianópolis, 1991.
- \_\_\_\_\_. Balsas e balseiros no rio Uruguai (1930-1950). **Cadernos do Ceom**, Chapecó, ano 19, n.23, p. 73-94, 2006.

- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes et al. **Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII**. São Paulo: BNP Parafbas, 2003.
- BENINCÁ, Elli. O religioso no mundo dos Kaingang. In: MARCON, Telmo (Org.). **História e cultura Kaingang**. Passo Fundo: Gráfica ed. Universitária, 1994.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política** (obras escolhidas). v.1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BEOZZO, J. Oscar. Pe. Júlio Maria – Uma teologia liberal-republicana numa igreja monarquista e conservadora. In: \_\_\_\_\_. et al. **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- BIASI, Renato Estevão. **A caminhada eclesial pós-conciliar junto ao povo Kaingang**. 2010. 163 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática da Missão) – Instituto de Teologia do Estado de São Paulo, Pontifício Ateneu Santo Anselmo, São Paulo, 2010.
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BOTELHO, Afonso. Notícia da conquista e descobrimento dos Sertões do Tibagi. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 76, 1956.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BREVES, Wenceslau de Souza. O Chapecó que eu conheci. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina**, Florianópolis, n. 6, 1985.
- BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados nacionais**. Florianópolis e Chapecó: Ed da UFSC e Argos, 2010.

- \_\_\_\_\_. Povos indígenas em Santa Catarina. In. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe, ROSA, Helena Alpini e BRINGMANN, Sandor Fernando. (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palotti, 2012.
- \_\_\_\_\_. Terras indígenas em Santa Catarina. In. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe, ROSA, Helena Alpini e BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palotti, 2012.
- BRUNETTO, Irma. Contribuições de Dom José Gomes para o surgimento e o fortalecimento do MST. In: UCZAI, P. (Org.) **Dom José Gomes, mestre a aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **A campanha do Contestado**. Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. História e Conhecimento: uma abordagem epistemológica. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- CELAM. **A igreja na Atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- CEOM. **A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leitura**. Chapecó: Argos, 2005.
- CEOM. **Inventário da cultura imaterial cabocla no oeste de Santa Catarina**. Ceom – Argos: Chapecó, 2010.
- CÉSAR, José Vicente. Os índios e a missão – (VIII). A igreja Católica: Primeiros passos até 1971. **Boletim de Antropologia**, Belo Horizonte, n. 135/136, mar./abr. 1981.
- CHAGAS LIMA, Pe. Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. **Revista Trimestral de História e**

**Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo IV, n. 13, 1842.

CHMYZ, Igor. Arqueologia e história da vila espanhola de ciudad real de Guairá. In: **Cadernos de Arqueologia**. Museu de Arqueologia e Artes Populares de Paranaguá, n.1. Paranaguá, 1976.

CIMI REGIONAL SUL. **Toldo Chimbangue: História e Luta Kaingang em Santa Catarina**. Xanxerê: [s/Ed], 1984.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Os povos indígenas e a Nova República**: documento do Conselho Indigenista Missionário, órgão anexo a CNBB. São Paulo: Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. Outros 500. **Construindo uma nova História**. São Paulo: Ed. Salesiana, 2001.

\_\_\_\_\_. **Plano Pastoral**. Brasília: [s/Ed], 2009.

CUCHE. **A noção de culturas nas ciências sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru/SP: EDUSC, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

\_\_\_\_\_. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; **História do Toldo Imbú**. o cacique Condá, os índios do Xapecó (SC) e as terras do Imbú. Florianópolis: Projeto Barragens – UFSC/CNPQ. Acervo Nepi/UFSC.1993.

\_\_\_\_\_. Para uma história dos índios do oeste catarinense. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 19. n. 23, 2006.

\_\_\_\_\_; FOCÃE, Vicente Fernandes. Toldo Imbu. Série Documentos 3, **Cadernos do Ceom**, Chapecó, UNOESC, 1994.

- \_\_\_\_\_; VEIGA, Juracilda. Em que crêem os Kaingang? In: LEITE, Arlindo G. (Org.). **Kaingang: confrontação e identidade étnica**. Piracicaba: Ed.Unimep, 1994.
- DEL PINO, Dino; SCARTON, Gilberto. **Leitura, língua e literatura**. São Paulo: Saraiva, 1983-1984.
- DURAT, Cristiano Augusto. Francisco Luiz Tigre Gacon, Índio: um personagem na Vila de Guarapuava (Século XIX). In: IV ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 2009, Curitiba. **Anais**. Curitiba, 2009.
- DUSSEL, Enrique. Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492-1980). In: BEOZZO, José Oscar. et al. **História da Teologia na América latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- EIDT, Paulino. **Os sinos se dobram por Alfredo**. Chapecó: Argos, 2009.
- ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e outsiders**: Sociologia da relação de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica**. 2003. 288 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- \_\_\_\_\_. Uma contribuição à antropologia política para análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições a organização social dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.
- FERREIRA DA COSTA, Arthur. O oeste catarinense: visões e sugestões de um excursionista. 1929. In: CEOM. **A viagem de 1929: oeste de Santa Catarina: documentos e leitura**. Chapecó: Argos, 2005.

- FIorentin, Valter; Oro, Ivo Pedro. Dom José e as lutas dos pequenos agricultores. In: UCZAI, P. (Org.) **Dom José Gomes, mestre a aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002.
- FOCÃE, Vicente Fernandes. Toldo Imbu – Abelardo Luz – Santa Catarina. 1984. In: D'ANGELIS; FOCÃE, Vicente Fernandes. Toldo Imbu. Série Documentos 3, **Cadernos do Ceom**, Chapecó, UNOESC, 1994.
- FORTES, Adílio. **A proto-história do município de Chapecó**: oeste de Santa Catarina. Chapecó: Carthago Editorial, 1990.
- FREITAG, Liliane da Costa. **Extremo-oeste paranaense: história territorial, região, identidade e (re) ocupação**. 2007. Tese (Faculdade de História, Direito e Serviço Social) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2007.
- FURLAN, Sueli Ângelo. Florestas culturais: manejo sociocultural territorialidades e sustentabilidade. **Agrária**, São Paulo, nº3, pp. 3-15, 2006.
- GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- GAIGER, Julio M. G. **Toldo Chibanguê: direito Kaingang em Chapecó – análise jurídica**. Xanxerê: Cimi Regional Sul, 1985.
- GERALDO DA CUNHA, Antônio. **Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem Tupi**. São Paulo/Brasília: Melhoramentos/Editora da UnB, 1999.
- GISI, Clemens. **Eu fugi da Sibéria**. Chapecó: Edição Amigos do Autor, 1985.
- GONZAGA, Antonio Gavião. Problemas nacionais de imigração e colonização. **Estudos brasileiros**, Rio de Janeiro, Ano II, v. IV, n. 2, p. 583-624, maio/jun. 1940.

- GUTIERREZ, Gustavo. A busca dos pobres de Jesus Cristo. In: BEOZZO, José Oscar. et al. **História da Teologia na América latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- HOORNEAERT, Eduardo. Teologia e ação pastoral em Antonio Vieira SJ: 1652-1661. In: BEOZZO, José Oscar. et al. **História da Teologia na América latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- KLEIN, Roberto Miguel. **Mapa Fitogeográfico do Estado de Santa Catarina**. Itajaí: Fatma, 1978.
- KOWARICK, Lúcio. **A origem do trabalho livre no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 2004. 278 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004a.
- \_\_\_\_\_. “História dos Antigos” como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições a organização social dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004b.
- LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a constituinte: 1987-1988**. Brasília/DF: CIMI, 2008.
- LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco da paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**. Por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UNB, 1992.
- MABILDE, Pierre François Alphonso Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados das matas da Província do Rio Grande do Sul**. São Paulo, Brasília: IBRASA, INL e Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.
- MACHADO, Marina. Agregado. In: MOTTA, Márcia. (Org.). **Dicionário da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- MANFROI, Ninarosa M. S. **A História dos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó (SC) nos artigos de Antonio Selistre de campos: Jornal A Voz de Chapecó 1939/1952**. 2008. Dissertação (mestrado em História Cultural), Programa de Pós-Graduação em História, CFH/UFSC, Florianópolis, 2008.
- MARCON, Telmo (Org.). **História e cultura Kaingang**. Passo Fundo: Gráfica ed. Universitária, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Memória, História e Cultura**. Chapecó: Argos, 2003.
- MARINS, José. **De Medellín a Puebla: a práxis dos Padres da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- MASCARENHAS ROXO, Roberto. **O Concílio: teologia e renovação**. Petrópolis: Vozes, 1967.
- MEDEIROS, João de Deus; SAVI, Mauricio; BRITO, Bernardo Ferreira Alves de. Seleção de áreas para criação de Unidades de Conservação

na Floresta Ombrófila Mista. **Biotemas**, Florianópolis, 18 (2): 33 - 50, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. Loyola. São Paulo, 2005.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Nacional Paraguaya, 1986.

\_\_\_\_\_. Introdução y notas. In: MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la lengua guaraní**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2011.

MENDES JUNIOR, João. **Os indígenas do Brazil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: fac-símile, 1912.

MOREIRA NETO, Carlos Araujo. **A política indigenista brasileira durante o século XIX**. 1971. Tese (doutoramento em Sociologia), Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Rio Claro, Rio Claro, 1971.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná provincial**. Curitiba: Aos quatro ventos, 2000.

\_\_\_\_\_. **A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e língua**. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. *Novas contribuições a organização social dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004.

\_\_\_\_\_. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades no estado nacional. **Diálogos**, Maringá, v.2, p.149-175, 1998.

\_\_\_\_\_. **A guerra dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. 2ª ed. ver. e ampl. Maringá: Eduem, 2009.

\_\_\_\_\_. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In.

NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., e BRINGMANN, S. F. (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palotti, 2012.

\_\_\_\_\_; NOVAK, Éder da Silva. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí-PR: História e relações interculturais**. Maringá: Eduem, 2008.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

NACKE, Aneliese. Os Kaingang: passado e presente. In: \_\_\_\_\_. et al. **Os Kaingang no oeste Catarinense: tradição e atualidade**. Chapecó: Argos, 2006.

NASCIMENTO, Ernilda Souza. **Há vida na história dos outros**. Chapecó: Argos, 2001.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa (Org.). **Ouvir memórias contar histórias: mitos e lendas Kaingang**. Santa Maria: Pallotti, 2006.

\_\_\_\_\_; BRIGHENTI, Clovis Antonio. Movimento indígena brasileiro na década de 1970: construção de bases para rompimento da invisibilidade étnica e social. In: SCHERER-WARREN, I; LÜCHMANN, L.H. (Org.). **Movimentos sociais e participação: abordagens e experiência no Brasil e na América latina**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

\_\_\_\_\_; ROSA, Helena A., e BRINGMANN, Sandor. F. (Orgs). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palotti, 2012.

OLIVEIRA, Pedro R. de. **Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

- ORO, Ivo Pedro. Dom José e a luta dos sem terra. In: UCZAI, P. (Org.) **Dom José Gomes, mestre a aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- \_\_\_\_\_. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, D. A. **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- PAIVA, Eunice, JUNQUEIRA, Carmen. O Estado contra o Índio. Textos em Ciências Sociais, apud MOTA, L.T. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades no estado nacional. **Diálogos**, Maringá, v.2, p.149-175, 1998.
- PASQUALI HIRSCH, Maria Adelaide. **Ernesto Bertaso: de Verona a Chapecó**. Chapecó: Argos, 2005.
- PIAZZA, Walter Fernando. **A colonização de Santa Catarina**. 3. Ed. Florianópolis: Lunardelli, 1994.
- POLI, Jaci. Caboclo: Pioneirismo e marginalização. **Cadernos do Ceom**, Chapecó, ano 19, n. 23. p. 149-187, 2006.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Edições Vértice, vol. 2, n.3, 1992.
- PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouco. **Projeto História**, São Paulo, nº 15, p.13-33, abril de 1997.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.
- PREZIA, Bendito (Org.). **Caminhada na Luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

- RENK, Arlene Anélia. **Sociodicéia às avessas**. Chapecó: Grifos, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A luta da erva. Um ofício étnico da nação brasileira no oeste catarinense**. Chapecó: Argos, 2006.
- \_\_\_\_\_. A colonização do oeste catarinense: a representação dos brasileiros. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, n.23, p. 37-71, 2006a.
- ROZA DE OLIVEIRA, Josiane. Apresentação. In. CEOM. **A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leitura**. Chapecó: Argos, 2005.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem a Curitiba e à província de Santa Catarina**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Ed. da USP, 1978.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. **A integração do índio na sociedade regional**. A fundação dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1970.
- \_\_\_\_\_. **Os índios Xokleng: memória visual**. Itajaí e Florianópolis: Ed. da Univali e Ed. da UFSC, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Nova História de Santa Catarina**. 5ª. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2004.
- SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura/ Serviço de documentação, 1945.
- SILVA, Helenice R. “Rememoração”/comemoração: as utilizações da memória. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol.22, n. 44, p. 425-438, 2002.

- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: vozes, 2000.
- SILVA, Zadar Perfeito da. **Oeste Catarinense**. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1950.
- SIMONIAN, Lígia T. L. **Terra de posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas**. 1981. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.
- SUESS, Paulo. **A causa indígena na caminhada e na proposta do Cimi: 1972-1988**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. Por uma ‘Terra sem Mal’- Mito Guarani e projeto de sororidade. **Encontros Teológicos: Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina, Florianópolis**, n. 31, 2001.
- TEDESCO, Adayr Mário. **Diocese de Chapecó. 25 anos de caminhada interpretação de alguns aspectos históricos dos últimos 15 anos**. Monografia (Centro de Estudo da História da Igreja na América Latina). Belo Horizonte/Chapecó, novembro de 1984.
- THOMÉ, Nilson. **Trem de ferro: História da ferrovia no contestado**, 2ª ed. Florianópolis: Lunardelli, 1983.
- THOMSON, Alistar. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Ética e história oral**. São Paulo, vol.15, p.51-84, 1997.
- THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- TOMAZI, Gilberto. **Mística do Contestado**. Xanxerê: News Print Gráfica e Editora Ltda. 2010.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: \_\_\_\_\_; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

UCZAI, Pedro (org.) **Dom José Gomes, mestre e aprendiz do povo**. Chapecó: Argos, 2002.

VEIGA, Juracilda. Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, UNOESC, nº 8: 9-81. 1992.

\_\_\_\_\_. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. 1994, 220f. Dissertação (IFCH – UNICAMP, Mestrado em Antropologia). Campinas, 1994.

\_\_\_\_\_. **Revisão dos limites da TI Xaçecó, SC**, no Pinhalzinho (Gleba “A”) e Canhadão (Gleba “B”). Relatório circunstanciado de Identificação e delimitação. GT portarias FUNAI 728/PRES 2001 e 175/PRES 2002. Brasília: [s.p.].

\_\_\_\_\_. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (Org.). **Novas Contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. **Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

VOJNIAK, Fernando. Prefácio. In. CEOM. **A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leitura**. Chapecó: Argos, 2005.

WERLANG, Alceu Antonio. **A colonização as margens do Rio Uruguai no extremo oeste catarinense: atuação da Cia Territorial Sul Brasil: 1925 a 1954**. 1992. 223 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas. Florianópolis, 1992.

WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil**: História, Teologia e Pastoral. São Paulo: Editora Paulos, 2002.

## FONTES

### Fontes Orais

ALIPIO, Avelino Fogrê. 74 anos, **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**. TI Xaçepó, Ipuaçú/SC Setembro de 2006.

ANTUNES, Juvenal. 59 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. TI Toldo Chimbanguê Chapecó/SC, julho de 2009.

BELINO, Floriano. 84 anos. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**, Terra Indígena Xaçepó, Ipuaçú/SC. junho de 2006.

\_\_\_\_\_. 85 anos. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**, TI Xaçepó, Ipuaçú/SC, maio de 2007.

BIANCHI, Armando. Idade não revelada. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Samburá, Ipuaçú/SC, dezembro de 2008.

BOSSETI, Silvestre. 58 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Samburá, Ipuaçú/SC, dezembro de 2008.

CONCEIÇÃO, Maria. 63 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, TI Toldo Chimbanguê, Chapecó/SC, dezembro de 2010.

FERNANDES, Gumercindo. 86 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, TI Toldo Chimbanguê, Chapecó/SC, agosto de 2009.

FERNANDES, Idalino. 45 anos. **Entrevista Concedida a Clovis Antonio Brighenti**, TI Toldo Chimbanguê, Chapecó/SC, agosto de 2009.

- GANDÃO, Angelim. 62 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, TI Toldo Chimbanguê, Chapecó/SC, dezembro de 2010.
- HECK, Egon Dionísio. 62 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Luziânia/GO, agosto de 2009.
- \_\_\_\_\_. 65 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Luziânia/GO, jun. 2012.
- KRESHÓ, Pedro. 46 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Florianópolis/SC, novembro de 2011.
- KAMBANG, Matilde Cuitá. 53 anos. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroï**, TI Xapecó, Ipuaçú/SC, abril de 2007.
- LUIS, Divaldina Fogue. 68 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Aldeia Pinhalzinho, TI Xapecó, Ipuaçú/SC, Agosto de 2010.
- NASCIMENTO, Fendô Ana Luz Fortes. 111 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Terra Indígena Toldo Chimbanguê, Chapecó/SC, julho de 2009.
- NARCIZO, Getúlio. 32 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Florianópolis/SC, setembro de 2011.
- NOVELLO, Thomaz. 68 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Xanxerê/SC, dezembro de 2008.
- ORO, Ivo Pedro. Idade não revelada. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Xanxerê/SC, julho de 2009.
- PEDROSO, Sebastiana de Oliveira. Idade não revelada. **Entrevista concedida a Carina Santos de Almeida**, Bom Jesus/SC, mai. 2012.
- TEDESCO, Adayr Mário. 75 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Chapecó/SC, julho de 2009.

THIEL, Lothário. 64 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, Iporã do Oeste/SC, julho de 2009.

VEIGA, Laudilina, 55 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, julho de 2009.

VEIGA, Sebastião da. 60 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, dezembro de 2010.

VIEIRA, Virgulina. 78 anos. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**, TI Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, agosto de 2009.

## Mapas e Icnografias

**Aldeamentos indígenas na Província do Paraná colonial.** MOTA, Lúcio Tadeu. As colônias indígenas no Paraná provincial. Curitiba: Aos quatro ventos, 2000.

**Alunos Kaingang da escola Bilíngue – sede do PI**, 1975. Foto. Arquivo do Cimi Brasília/DF.

**Após mais de 20 anos o ritual do Kiki volta a ser praticado entre os Kaingang na TI Xapecó, em 1976.** Foto. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**A rainha do trigo. Mulher Kaingang com dois feixes de trigo em palha.** Foto. MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. SPI. Boletim Interno. Ano 2, n. 17, jun. 1958.

**Área atual demarcada em 1954 sem as glebas “A” e “B” Pinhalzinho e Canhadão.** Museu do Índio. Microfilme 379. Montagem e arte final Carina Santos de Almeida, 2012.

**Área demarcada em 1934, resultado do acordo de 1933, reconhecendo a grilagem da fazenda Chapecozinho.**

D'ANGELIS, 2002. Montagem e arte final Carina Santos de Almeida, 2012.

**Área reservada aos índios pelo decreto nº 7 e a presença de 'terceiros' e das terras griladas por Berthier de Almeida.**

D'ANGELIS, 2002. Montagem e arte final Carina Santos de Almeida, 2012.

**Área reservada pelo Decreto nº 7 de 18 de junho de 1902.**

D'ANGELIS, 2002. Montagem e arte final Carina Santos de Almeida, 2012

**A TI Toldo Chibangue dividida em lotes entre camponeses. Em destaque os últimos 100 ha.** CIMI SUL. Toldo Chibangue.

Xanxerê, 1984. Montagem Carina Santos de Almeida.

**Carta chorográfica dos Campos de Guarapuava, 1772.** Franco apud

FREITAG, L. C. Extremo-oeste paranaense: história territorial, região, identidade e (re) ocupação. 2007. 209 f. Tese (Faculdade de História, Direito e Serviço Social) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2007.

***Cedrela Fissilis Vell/Cedro, com o tronco seco, resultado da ação atribuída a indivíduos camponeses. No detalhe à esquerda, orifício aberto para introdução de produto secante; no detalhe à direita, Idalino Fernandes segura o tronco do novo cedro, plantado pelos Kaingang.*** Foto. Clovis Antonio Brighenti. Agosto de 2009.

**Comissão Kaingang do Toldo Chibangue em Brasília liderada por Ana da Luz Fendõ. Março de 1985.** Foto. Arquivo Cimi. Brasília/DF.

**Contrato de arrendamento SPI e o camponês Pedro Antonio Vicentini.** MUSEU DO ÍNDIO. Microfilme 068, fotograma 00087. Rio de Janeiro/RJ.

**Contrato de arrendamento – parceria agrícola.** Kaingang arrendatário de sua própria terra. Arquivo do CIMI – Brasília/DF.

**Dom José Gomes dialoga com camponeses que ocupavam a Terra Indígena Toldo Pinhal, no momento que esses “acamparam” na sede do Incra em Chapecó para pressionar pelo reassentamento, em 1996, já em seus últimos anos como Bispo diocesano.** Foto. Arquivo Cimi Sul. Chapecó/SC.

**Dom José Gomes é ungido por um indígena por ocasião de sua eleição à presidência do Cimi em 1979.** Foto. Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

**Fazendas e empresas colonizadoras dividem o oeste catarinense. Pouco restou aos indígenas. Oeste catarinense. Processo colonizador.** PIAZZA, Walter Fernando. A colonização de Santa Catarina. Florianópolis: Lunardelli, 1994.

**Grevistas nas dependências da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, seção Santa Catarina, em Florianópolis.** Foto. Arquivo do Cimi – Brasília/DF. Setembro de 1985.

**Incidência da Floresta Ombrófila Mista (Floresta de Araucária) no centro sul do Brasil.** RONCHI, L.H. & COELHO, O.G.W. (Org.) Tecnologia diagnóstico e planejamento ambiental. Ed. UNISINOS, São Leopoldo. pp. 293-351. 2003.

**Índios Kaingang. Fotografia.** VELLOZO, Nilo Oliveira. Santa Catarina: Serviço de Proteção aos Índios, 1952.

**Kaingang do Toldo Chimbanguê acampam em frente ao Congresso Nacional. Jornal Correio Brasiliense.** 1994. Foto: Jornal do Brasil. Arquivo Cimi – Brasília/DF.

**Kaingang da TI Xaçepó no trabalho agrícola nas lavouras do Posto, colheita do trigo. Operando máquinas agrícolas.** Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil. Foto: VELLOZO, Nilo Oliveira. Índios Kaingang. Santa Catarina: Serviço de Proteção aos Índios, 1952. Fotograma 2789.

**Kaingang da TI Xaçepó no trabalho agrícola nas lavouras do Posto, colheita do trigo.** Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil. Foto: VELLOZO, Nilo Oliveira. Índios Kaingang. Santa Catarina: Serviço de Proteção aos Índios, 1952. Fotograma 2787.

**Kaingang da TI Xaçepó no trabalho agrícola nas lavouras do Posto, transporte do trigo em palha.** Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil. Foto: VELLOZO, Nilo Oliveira. Índios Kaingang. Santa Catarina: Serviço de Proteção aos Índios, 1952. Fotograma 2782.

**Leitura do documento final da VIII Assembleia de Chefes Indígenas proferida por Daniel Cabixi.** São Miguel da Missões/RS, abril de 1977. Foto. Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

**Localização contemporânea da TI Toldo Chimbangue. Em amarelo os limites dos 1.963 ha e no triângulo vermelho a localização dos últimos 100 ha.** Desenho criado pelo autor a partir da figura 20. *Google Earth*, data da imagem 30-12-2010. Acesso em 08-09-2012.

**Madeira serrada na serraria da TI Xaçepó entre 1976 a 1982.** Informações da 4ª DR. Funai. 4ª Delegacia regional Curitiba. Arquivo do Departamento de Assuntos Fundiários – DAF.Brasília/DF. Processo 0973/83. fl.354.

**Mapa Corographico da Província do Paraná (1855).** João Henrique Elliot, 77x59 cm. Secção Cartográfica do Arquivo Nacional (MVOP A-25), apud MOTA, L.T. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In. NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., e BRINGMANN, S. F. (Orgs). Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate. Porto Alegre: Palotti, 2012.

**Mapa da atual Terra Indígena Xaçepó, com a localização das aldeias e das glebas “A” e “B” em processo de devolução.** Elaboração e montagem: ALMEIDA, Carina Santos de; RAUBER, Alexandre Luis. 2012.

- Mapa do estado do Paraná, 1908.** FERREIRA DE ABREU, Alberto; FERREIRA DE ABREU, Candido; FERREIRA CORREIA, Manoel F. Curitiba, 1908. Acervo do Museu do Contestado, Caçador/SC.
- Mapa Fitogeográfico do Estado de Santa Catarina.** KLEIN, Roberto M. Mapa Fitogeográfico do Estado de Santa Catarina. Itajaí: Fatma, 1978.
- O desbravador: reconhecimento e homenagem do povo de Chapecó a seus pioneiros.** Ano 50 da cidade. A autorrepresentação do colono de origem. Foto. Imagem de Domínio Público. 2012.
- O estado do Paraná no início do século XX.** FERREIRA DE ABREU, 1900 apud FREITAG, L. C. Extremo-oeste paranaense: história territorial, região, identidade e (re) ocupação. 2007. 209 f. Tese (Faculdade de História, Direito e Serviço Social) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2007.
- O Kiki continuou sendo praticado na TI Xaçepó até o final do século passado. Marcação para o ritual do Kiki TI Xaçepó, 1989.** Foto. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Passeata de contestação a Dom José Gomes em 27 de julho de 1984. “O Bispo não é daqui...que leve os índios para sua fazenda no Rio Grande”.** Foto. UCZAI, P. (org.) Dom José Gomes, mestre e aprendiz do povo. Chapecó: Argos, 2002.
- Prédio/templo da Igreja Assembleia de Deus. Aldeia Paiol de Barro. TI Xaçepó.** Foto. Clovis Antonio Brighenti, 2012.
- Prédio/templo da Igreja Católica. Aldeia Sede, TI Xaçepó.** Foto. Clovis Antonio Brighenti, 2012.
- Primeira parte da dança dos índios Caigangues, do Posto Indígena do SPI de Chapecó, em 21 de agosto de 1950.** Foto. Cedida por Antonio Selistre de Campos ao Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Colheita de milho nas lavouras comunitárias na aldeia Pinhalzinho, TI Xapecó.** Foto. Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

**Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Mutirão na TI Xapecó, aldeia Pinhalzinho.** Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

**Projeto desenvolvimento comunitário da diocese de Chapecó. Plantio de “Xaxo”.** Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

**Recibo de arrendamento de “capoeiras” na TI Xapecó em 1943.** Museu do Índio/RJSEDOC. Microfilme 064, Fotograma 0163.

**Recorte do mapa do estado do Paraná, indicando presença de toldos indígena no oeste catarinense, pós criação das reservas.** Mapa organizado pelos engenheiros Alberto Ferreira de Abreu, Candido Ferreira de Abreu e Manoel F. Ferreira Correia. Gov. do Estado Francisco Xavier da Silva, 1908. Acervo do Museu do Contestado. Caçador/SC. Adequação e arte final Carina Santos de Almeida, 2012.

**Segunda parte da dança dos índios Caingangues, do Posto Indígena do SPI de Chapecó, em 21 de agosto de 1950.** Foto. Cedida por Antonio Selistre de Campos ao Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Substituição da mitra pelo cocar. Mulher Kaingang e filhos celebram com Dom José Gomes.** Foto. Arquivo da Cúria diocesana de Chapecó.

**Território Kaingang: campos e historicidade do espaço.** LAROQUE apud FERNANDES, R. C. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. 2003. 288 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

**TI Toldo Chimbangue na contemporaneidade. Em amarelo os limites dos 1.963 ha e no triângulo vermelho a localização dos**

**últimos 100 ha.** Desenho criado pelo autor a partir da figura 20. Google Earth, data da imagem 30-12-2010.

**Visita de Selistre de Campos ao PI Xapecó.** Foto. Destaque para as araucárias ao fundo: Arquivo do CIMI – Brasília/DF. Doação Roque José de Campos.

### **Documentos manuscritos e impressos**

ABRANCHES, Frederico José Cardoso. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Presidente Frederico José Cardoso de Araujo Abranches abriu a 1.a sessão da 11.a legislatura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 15 de fevereiro de 1874. Curityba, Typ. da Viuva Lopes, 1874.

AGOSTINELLI, Hélio Armando. **Memorial relativo as pretensões de Alberto Berthier de Almeida encaminhado ao Coronel Diretor do SPI.** Porto Alegre, 03 de Abril de 1967. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97fls. 45-56.

ALBINO, João. **Entrevista ao jornal Folha da Manhã.** Boletim Luta Indígena. Ano 3, n. 6, ago. 1978.

ALMEIDA. Alberto Berthier. **Documento.** Telegrama ao presidente Janio Quadro. Porto Alegre 1961. Arquivo Funai. Proc. nº 2221/97.

ALVEZ, Fábio. **Documento final da Assembleia dos chefes indígenas.** Boletim do Cimi. Brasília, ano 9, n. 63, 1980.

ARAUJO, Ismarth. **Às comunidades Guarani, Kaingang e Xokleng.** Resposta do presidente da FUNAI à delegação indígena do sul. 1975. Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. **Depoimento na CPI do Índio no Congresso Nacional.** Brasília/DF 17 de março de 1977.

\_\_\_\_\_. **Jamais aceitaremos ultimado dos Kaingang.** Correio do povo, Porto Alegre, 22 de jul. 1978.

\_\_\_\_\_. **Ofício do presidente da FUNAI aos Kaingang da TI Xapecó.** 1978. Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

Arquivo Nacional. **Carta convite à reunião indígena na Aldeia São Marcos/MT, encaminhada aos Kaingang da Terra Indígena Xapecó.** 6 fev. 1978, ASI/Funai. Cx. 1. Missões Religiosas Cimi.

\_\_\_\_\_. **Documento Final da Assembleia Indígena.** Anexo I: Paineis dos problemas discutidos. Ruínas de São Miguel – RS, 19 de abril de 1977. ASI/FUNAI, Caixa 1 – Missões Religiosas/CIMI.

\_\_\_\_\_. **Informe nº 11-A/78, 12 de abril 1978.** E TIX 049/ASI. Da 4ª DR FUNAI Curitiba a FUNAI Brasília. ASI/FUNAI, Caixa 1 – Missões Religiosas/CIMI.

\_\_\_\_\_. **Radiotelegrama. 10-04-1978.** Procedência da 4ª DR FUNAI Curitiba à FUNAI Brasília. ASI/FUNAI, Caixa 1 – Missões Religiosas/CIMI.

Arquivo Público do Paraná. **Documento.** Condições de acesso: Original. Nota: C291. 134. Rio de Janeiro, 26/09/1885.

\_\_\_\_\_. **Documento.** Condições de acesso: Microfilme: 1821.1. Nota: AP 700.21.86/87. Palmas: 17/05/1883.

\_\_\_\_\_. **Documento.** Condições de acesso: Original. Nota: C283.221.253. Curitiba: 13/11/1880.

\_\_\_\_\_. **Documento.** Microfilme: 1941.2. Nota: AP812.13.130/131. Curitiba: 1887.

\_\_\_\_\_. **Documento.** Microfilme: 1522.4. Nota: AP482.1.192. Curitiba: 1876.

\_\_\_\_\_. **Documento.** Microfilme: 1536.2. Nota: AP496.15.145. Curitiba: 1876.

- \_\_\_\_\_. **Documento**. Condições de acesso: Microfilme: 1038.6 e 7. Nota: AP 362. 14.100-101. Curitiba. Data(s): 18/08/1871 – 19/08/1871.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Documento. **Toldo Chimbangue – mais um episódio**. Florianópolis, Novembro de 1986.
- ÁVILA, Cristina. **Madeira e corrupção em Xaçepó**. Jornal Porantim, Brasília, 1989.
- BALDUINO, D. Tomás. **O Cimi e a terra dos índios**. Depoimento a CPI do Índio em 23 de março de 1977. Arquivo do CIMI. Brasília/DF.
- BARCELOS, Caco. **Fon-koréin tun Kaingang/Intrusos, fora da terra Kaingang**. Revista Repórter. São Paulo, agosto de 1978.
- BENTO JUNIOR, Joaquim Bento D'Oliveira. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado pelo presidente da província Joaquim Bento D'Oliveira Bento Junior. Curitiba: Typ. de C. Martins Lopes, 1878.
- BORORO, Eugênio Rondon. **Depoimento na III Assembleia de chefes indígenas**. Boletim Do Cimi. Brasília, ano 5, n. 32, 1975.
- BRASIL. **Constituição (1967)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília/DF: Senado Federal, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Emenda Constitucional (1969)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília/DF: Senado Federal, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Decreto 92.253 de 30 de dezembro de 1985**. Diário Oficial da União. Brasília. 1985.
- \_\_\_\_\_. **Estatuto do Índio Lei 6001/73**. Brasília/DF. Fundação Nacional do Índio. Brasília/DF: 1973.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça. Nº **76.999/1976**. **Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de Terras Indígenas e da outras providencias**. Brasília, 1976.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça. **Decreto 88.118/1983**. **Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de Terras Indígenas e da outras providencias**. Brasília, 1983.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça. **Decreto 1.775/1996**. **Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de Terras Indígenas e da outras providencias**. Brasília, 1983.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Patrimônio da União. **Certidão nº 349/94. Reserva Indígena Toldo Chimbangue**. Florianópolis, 1994.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; OLIVEIRA, Osmarina de. **Relatório Etno-Histórico da Presença Kaingang em Fraiburgo Santa Catarina**. Florianópolis/Fraiburgo, ago. 2010.

CAMPOS, Antonio Selistre. **Os índios estão morrendo**. *Jornal A Voz de Chapecó*, 19 de dezembro de 1949.

\_\_\_\_\_. **Ainda os índios**. *Jornal A Voz de Chapecó*, 20 de março de 1949.

\_\_\_\_\_. **Índios de Chapecó e suas terras**. Chapecó: manuscritos, 1950.

CARDOSO DE ARAUJO, Frederico José. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado pelo senhor doutor Frederico José Cardoso de Araujo Abranches abriu a 2.a sessão da 11.a legislatura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 15 de fevereiro de 1875. Curitiba: Typ. Paranaense de C.M. Lopes, 1875.

CARDOSO, José Francisco. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado pelo seu presidente José Francisco Cardoso, no dia 1º de março de 1860 á Assembléa Legislativa da provincia do Paraná na abertura da 1.a sessão da 4.a legislatura pelo presidente, Curitiba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1860.

CARVALHO, Antonio Luiz Affonso de. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado pelo presidente dr. Antonio Luiz Affonso de Carvalho, na abertura da 1ª sessão da 9º legislatura da Assembléa Legislativa do Paraná , no dia 15 de fevereiro de 1870. Curitiba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1870.

CIMI; CPT. **Manifesto a opinião pública**. Estado de São Paulo. O Estado de São Paulo. Funai amplia prazo em Santa Catarina. São Paulo, 04 de julho de 1970.

CIMI. Documento. **Ofício do Procurador da República ao Diretor da PF**. Brasília, 4 de novembro de 1986. Arquivo do CIMI – Brasília/DF.

CIMI SUL. **Relatório da XVII assembleia do CIMI Sul**. Chapecó, 4 a 8 de jul. 1993.

\_\_\_\_\_. **Quadro das terras indígenas do sul do Brasil**. Documento a XXXV Assembleia Regional. Florianópolis, 2011.

\_\_\_\_\_. **Invasão do Toldo Chimbangue**. Xanxerê, 7 de novembro de 1986.

\_\_\_\_\_. **Reflexões Sobre a Atividade Missionária Indigenista no Sul do Brasil**. Boletim Luta Indígena. Xanxerê: nº 5, abril de 1978.

COMUNIDADE KAINGANG. **Ofício da comunidade indígena Xaçepó ao Presidente da FUNAI**. Arquivo do CIMI, Brasília: 1975.

COMUNIDADE INDÍGENA. **Folder**. Meio ambiente. Ipuaçú/SC. 2002.

CONTAG. Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura. **Ofício. ARAE/0139/78**. Brasília, 1978. Processo FUNAI nº 2221/97 Fls. 174 a 177.

- \_\_\_\_\_. **Ofício ARA 052/68. Rio de Janeiro 26 de dezembro de 1968.** Processo FUNAI nº 2221/97 fls 133-134.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Caso Chimbangue desnuda “Nova República”**: aos índios restará a luta armada? Exercim, 24 de outubro de 1985. Documento. Arquivo do CIMI Brasília/DF.
- DOCUMENTO. **A fundação do Cimi.** In: PREZIA, Bendito (Org.). **Caminhada na Luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI.** São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Certidão Nº 349/94 SPU.** Arquivo FUNAI Processo 528/90. Brasília/DF, fl.43.
- \_\_\_\_\_. Consulta Missionária de Assunção. Assunção, Paraguay. 7 a 10 de março de 1972. In: PREZIA, Bendito (Org.). **Caminhada na Luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI.** São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. Declaração de barbados. Barbados, 1972. In: PREZIA, Bendito (Org.). **Caminhada na Luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI.** São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Decreto 92.253 de 30 de dezembro de 1985.** Em vez da demarcação, desapropriação da terra para assentamento da comunidade Kaingang. DAF/SEDOC/FUNAI. Brasília/DF.
- \_\_\_\_\_. **Depoimento e exigências da assembleia de chefes indígenas.** BOLETIM DO CIMI. Brasília, ano 7, n. 52, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Declaração lida por um participante da XI Assembleia de chefes indígenas.** BOLETIM DO CIMI. Brasília, ano 7, n.47, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Encontro de Índios Kaingang em Nonoai/RS.** In: BOLETIM LUTA INDÍGENA, Xanxerê, n. 2, maio 1976.

- \_\_\_\_\_. **Em defesa dos índios do Sul: Manifestações dos bispos.** Boletim Luta Indígena. Xanxerê, ano 1, n. 2, maio de 1976.
- \_\_\_\_\_. **Mensagem do dia do Índio.** Ruínas de São Miguel/RS. 19-04-1977. In. Boletim Luta Indígena. Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977.
- \_\_\_\_\_. **Ofício dos indígenas do sul do Brasil ao Presidente da FUNAI.** Arquivo do CIMI, Brasília/DF, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Ofício Kaingang do Xapecó ao Presidente da FUNAI.** Arquivo do Cimi, Brasília/DF, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Ofício nº 526 Pres/DGPI do presidente da FUNAI ao presidente da CDDH da OAB-SC, em 17 de maio de 1983.** Arquivo CIMI – Brasília/DF.
- \_\_\_\_\_. **Porque retomamos a greve de fome: Nota ao Brasil e todas as pessoas de boa vontade.** Florianópolis, 17 de setembro de 1985. Arquivo do Cimi Brasília/DF.
- \_\_\_\_\_. **Toldo Chimbangue: cessa a greve de fome em Florianópolis.** Florianópolis, 25 de setembro de 1985. Arquivo do CIMI. Brasília/DF.
- \_\_\_\_\_. **Y-juca-Pirama.** O índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de Bispos e Missionários. Brasília, 1973.
- DOCUMENTO DE MEDELLÍN. **Educação.** In: A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Pastoral Popular.** In: A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Paz.** In: CELAM. A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1977.

- \_\_\_\_\_. **Pobreza da Igreja.** In: A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1977.
- DOCUMENTO FINAL. **VIII assembleia de chefes e representantes indígenas.** Boletim Luta Indígena, Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977.
- FAGNHOTÊ, Kaingang Kofá. **Depoimento a VIII assembleia.** Boletim Luta Indígena. Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977.
- FEDALTO, Pedro. **Entrevista.** Jornal Diário da Manhã. Chapecó: 24 de setembro de 1984.
- FERNANDES, Conceição. **Depoimento.** LANGE A. M. C. R.; BLOEMER, N; NACKE, A. Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue. 1984. Brasília: FUNAI, processo 975/83.
- FERNANDES, Vicente Focãe. **Documento.** Posto Indígena Xaçecó. Arquivo do CIMI. Brasília, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Relato de visita ao Presidente da FUNAI.** Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Posto Indígena Xaçecó.** Documento encaminhado ao presidente da FUNAI. Arquivo do CIMI. Brasília, 1975.
- FERNANDES, Virgulina **Depoimento.** LANGE A. M. C. R.; BLOEMER, N; NACKE, A. Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue. 1984. Brasília: FUNAI, processo 975/83.
- FERRARI, Avelino. **Depoimento.** LANGE A. M. C. R.; BLOEMER, N; NACKE, A. Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue. 1984. Brasília: FUNAI, processo 975/83.
- FLEURY, Padua. **Relatório do presidente da província** do Paraná Conselheiro Padua Fleury na abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 21 de março de 1865. Curityba: Typ. Paranaense de Candido Martins Lopes, 1865.

FONGRÊ, Avelino Alípio. **Documento encaminhado ao presidente da Funai.** Posto Indígena Xaçepó. Arquivo do CIMI. Brasília, 1976.

FONSECA, Antonio Augusto. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Apresentado pelo ex-presidente Antonio Augusto Fonseca ao vice-presidente Agostinho Ermelino de Leão. Por ocasião de passar-lhe a administração da província do Paraná. Curitiba: 1869.

\_\_\_\_\_. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Apresentado pelo Presidente Augusto da Fonseca, dr. Antonio Augusto da Fonseca, abriu a 2.a sessão da 8.a legislatura da Assembléa Legislativa do Paraná no dia 6 de abril de 1869. Curityba, Typ. de Candido Martins Lopes, 1869.

FONTANA, Victor. **Entrevista.** JORNAL DIÁRIO DA MANHA. Chapecó, 22 de setembro de 1985.

FUNAI. **Relatório de viagem empreendida ao estado de Santa Catarina.** Grupo de Trabalho instituído pelo Decreto 62.699 de 14-05-68. Brasília. 1968. Processo FUNAI nº 2221/97 fls 139-141.

\_\_\_\_\_. **Relatório da visita do presidente da Funai a 4ª DR.** Curitiba 10 de novembro de 1969. Processo Funai. nº 2221/97, Fls 143-150.

\_\_\_\_\_. **Relatório do assessor jurídico da 4ª DR da FNI 18 de dezembro de 1968.** Porto Alegre, 1968. Processo FUNAI nº 2221/97 Fls. 110 a 112.

\_\_\_\_\_. **Relatório da 4ª delegacia Regional.** Curitiba PR. 1975.

\_\_\_\_\_. **Relatório apresentado pelo assistente especial do secretário executivo da Fundação Nacional do Índio, referente a viagem feita a 4ª Delegacia Regional.** Brasília, março de 1969. Processo Funai. nº 2221/97, Fls 115-117.

- \_\_\_\_\_. **Tópicos da conversa dos índios com o presidente da Funai.** Brasília, 04 de junho de 1979. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97fls. 178.
- \_\_\_\_\_. **Contrato de arrendamento entre a Fundação Nacional do Índio e o arrendatário Luis Bosseti.** 1972.
- GAIGER, Júlio. **Entrevista.** Jornal O Estado do Paraná. Funai simula conflito entre índios, diz Marés. Curitiba, 5 de novembro de 1986.
- GÓES E VASCONCELLOS, Zacarias. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 15 de julho de 1854. Curitiba: Typ. Paranaense de Candido Martins Lopes, 1854.
- GOMES, Dom José. **Entrevista.** **Jornal Diário da Manhã.** Chapecó: 27 de julho de 1984.
- GUEDES, José Luiz. **Solução.** Rio de Janeiro, 01 de fevereiro de 1961. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97fl. 87.
- HECK, Egon. **Cronologia do posto indígena Xapecó.** Xanxerê, 1976. Arquivo do CIMI. Brasília/DF.
- \_\_\_\_\_. **Encontro-debate de D. José, bispo de Chapecó com os intrusos do Posto Indígena Xapecó.** Samburá, jul. 1976. Arquivo do CIMI – Brasília/DF.
- \_\_\_\_\_. **Reassentamento dos Intrusos.** Xanxerê: 1976. Arquivo do CIMI, Brasília/DF.
- HEIDMANN, Gregório. **Informação /GR/Nº 11/79. Imóvel Chapecozinho I.** Chapecó/SC, 06 de setembro de 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- HORTA DE ARAUJO, José Feliciano. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Apresentado a Assembleia Legislativa na abertura da 1.a sessão da 8.a legislatura pelo presidente, bacharel

José Feliciano Horta de Araujo, no dia 15 de fevereiro de 1868. Curitiba: Typ. de C. Martins Lopes, 1868.

**KAINGANG. Depoimento na assembleia de chefes indígenas.** Boletim do Cimi. Brasília, ano 7, n. 47, 1978.

**KAINGANG, Cleiton. Depoimento a VIII assembleia.** Boletim Luta Indígena, Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977.

**KANAYAMA Iyossi. Memorial de Alberto Berthier de Almeida,** por seu procurador Dr. Hléio Armando Agostinelli, pleiteando diversas providências sobre pinheiros localizados em terras do posto Dr. Selistre de Campos, em Xanxerê, estado de Santa Catarina, que reputa de sua propriedade. Arquivo da Funai. Curitiba, 19 de abril de 1967.

**KONDER REIS, Antonio Carlos. Ofício GG 3354/AS ao presidente do STR de Xanxerê.** Florianópolis, 10 de agosto de 1976. Arquivo do Cimi. Brasília/DF.

**LAMENHA LINS, Adolpho. Relatório do presidente da** província do Paraná. Apresentado pelo senhor doutor Adolpho Lamenha Lins apresentado á Assembleia Legislativa do Paraná no dia 15 de fevereiro de 1876. Curitiba: Typ. de C. Martins Lopes, 1876.

**LAND, Ley. Museu do Índio, Relatório de em 05 de abril de 1964 sobre os postos da 7ª I.R.** SPI. Microfilme 322.

**LANGE A. M. C. R.; BLOEMER, N; NACKE, A. Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue.** 1984. Brasília: FUNAI, processo 975/83.

**LEÃO, Agostinho Emiliano de. Relatório do Presidente da Província.** Apresentado pelo Se. Vice Presidente, Agostinho Emiliano de Leão ao presidente Sr. Venâncio José de Oliveira Lisboa, por ocasião de passar-lhe a administração da província. Curitiba: 24 de dezembro de 1870.

**LISBOA, José de Oliveira. Relatório do presidente da província do Paraná.** Presidente Venancio José de Oliveira Lisboa na abertura da

10ª Legislatura Provincial em 15 de fevereiro de 1872. Curitiba: Typ. Paranaense de Candido Martins Lopes, 1872.

LUIZ, Getulio Pakáy. **Documento encaminhado ao presidente da Funai**. Posto Indígena Xaçepó. Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1976.

MARAKANÃ, Nanbikwára. **Depoimento na VI Assembleia de chefes indígenas**. Boletim do Cimi. Brasília, ano 6, n. 35, 1977.

MARCELINO, João Kambé. **Depoimento na XIII Assembleia dos chefes indígenas**. Boletim do Cimi. Brasília, ano 9, n. 63, 1980.

MATTOS, Francisco Liberato de. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado pelo presidente Francisco Liberato de Mattos, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 7 de janeiro de 1858. Curitiba: Typ. Paranaense de C. Martins Lopes, 1858.

MENEZES, Rodrigo Octávio de Oliveira. **Relatório do presidente da província** apresentado pelo presidente, Rodrigo Octávio de Oliveira Menezes ao primeiro vice-presidente Jesuino Marcondes de Oliveira e Sá. Curitiba: 31 de março de 1879.

MUSEU DO ÍNDIO. **Relatório Anual de Atividades do SPI**, Rio de Janeiro. 1960.

\_\_\_\_\_/RJSEDOC. **Recibo de arrendamento de “capoeiras” na TI Xaçepó em 1943**. Microfilme 064, Fotograma 0163.

\_\_\_\_\_. **Contrato de arrendamento SPI e o camponês Pedro Antonio Vicentini**. Microfilme 068, fotograma 00087. Rio de Janeiro/RJ.

NASCIMENTO, Ana Luz Fendó. **Depoimento**. In: Cimi Sul. Toldo Chimbangue: História e Luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: 1984.

NASCIMENTO, Nico. **Depoimento ao encontro indígena**. Relatório. Índios Kaingang, Xavante, Terena e Bororo discutem seus problemas. Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1975.

NENÊ, Deocleciano de Souza. **Carta a Francisco Fortes. 25 de junho de 1950**. Arquivo do CIMI Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. **Documento enviado a João Evangelista Tavares Junior**. Museu do Índio, Rio de Janeiro, 17 de maio de 1947. microfilme 379.

\_\_\_\_\_. Documento. **Ofício do chefe da 7ª Inspetoria ao Diretor do SPI**. Curitiba, 02-05-1961. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97.

\_\_\_\_\_. Documento. **Referência das Terras dos Índios de Xaçepó, hoje do estado de Santa Catarina, da Jurisdição dessa inspetoria**. Curitiba, 25 de agosto de 1965.

\_\_\_\_\_. **Referência das Terras dos Índios de Xaçepó, hoje do estado de Santa Catarina, da Jurisdição dessa inspetoria**. Curitiba, 25 de agosto de 1965.

NOGUEIRA, Barbosa Gomes Antonio. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado pelo governador Antonio Barbosa Gomes Nogueira á Assembleia Legislativa da província do Paraná, na abertura da 2.a sessão da 5.a legislatura em 15 de fevereiro de 1863. Curityba: Typ. de Candido Martins Lopes, 1863.

OLIVEIRA, José João de. **Relatório Toldo Ximbangue**. Curitiba, 24 de agosto de 1984. Arquivo SEDOC/DAF/FUNAI. Processo nº 95/83.

PARECI, Onizokay. **Depoimento a VIII assembleia**. Boletim Luta Indígena. Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977.

Pastoral Indigenista/Cimi Regional Sul. **Relatório anual. Posto Indígena Xaçepó**, Xanxerê, Dezembro de 1975.

PÉNNRY, Kaingang. **Depoimento**. In: SIMONIAN, Lúgia T. L. Terra de Possesiros: Um estudo sobre as políticas de terras indígenas. 1981. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981. p.154.

PIRES DA MOTTA, Vicente. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado ao vice-presidente José Antonio Vaz de Carvalhares pelo presidente Vicente Pires da Motta, por ocasião de lhe entregar a administração da mesma província. Curitiba: Typ. Paranaense de C.M. Lopes, 1856.

PIRES DE LIMA, Waldomiro. **Depoimento**. Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 20 fev. 1978.

RAMOS, Calos Lemos. **Relatório da ocorrências havidas no Pôsto Dr. Selistre de Campos, no dia 16 do corrente**. Posto Indígena Paulinho de Almeida – RS, 21-10-1968. Processo Funai. nº 2221/97, Fls 107-109.

REBEQUI, Aline. **Por que o estado atrai tornados**. Diário Catarinense. Florianópolis, 11 de outubro de 2012.

**Relatório. Índios Kaingang, Xavante, Terena e Bororo discutem seus problemas**. Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1975.

ROHAN, Henrique de Beaurepaire. **Relatório do presidente da província do Paraná**. Apresentado à Assembleia Legislativa Provincial no dia 1.º de março de 1856, foi lida pelo vice-presidente em exercício, Henrique de Beaurepaire Rohan. Curitiba: Typ. Paranaense de C. Martins Lopes, 1856.

SAMPAIO, Álvaro. **Depoimento ao tribunal Russell**. Jornal Porantim. Brasília: nº 25. 1980.

Santa Catarina. **Secretaria de Estado dos Negócios da Segurança Pública. Delegacia regional de Polícia da 7ª Região Policial**. Relatório. Chapecó – Santa Catarina. 18-12-1968. Processo FUNAI nº 2221/97 Fls. 126 a 132

- \_\_\_\_\_. **Cartório de registro de imóveis da comarca de Xanxerê.** Escritura Pública de Doação que faz a firma Comércio e Indústria Saulle Pagnoncelli S/A. a tribo Caingangue. Xanxerê, 1971. Livro 2, fl 188 e 189.
- SANTOS, Luis Soares dos. **Depoimento na assembleia dos chefes indígenas do Oiapoque.** Boletim do Cimi. Brasília, ano 5, n. 32, 1976.
- SANTOS, Silvio Coelho. **A prática e argumentos.** Florianópolis, 1987.
- SBERZE Luiz Antonio. **Comissão de sindicância da portaria nº 165/89** – área Indígena Xaçecó. Brasília, 25 de abril de 1991. Proc. nº 2221/97fls. 218-220.
- SCHMIDT, Miguel. **Depoimento.** LANGE A. M. C. R.; BLOEMER, N; NACKE, A. Relatório de viagem ao Toldo Chimbanguê. 1984. Brasília: FUNAI, processo 975/83.
- SCHWADE, Egídio. **Depoimento por ocasião da XVII Assembleia do Cimi Regional Sul.** Relatório da XVII Assembleia regional. Chapecó/SC, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Depoimento.** O Estado de São Paulo. São Paulo, 8 ago. 1975.
- SNAM. **Documento final.** In: CÉSAR, José Vicente Os índios e a Missão – (VIII). A igreja Católica: Primeiros passos até 1971. **Boletim de Antropologia**, Belo Horizonte, n. 135/136, mar./abr. 1981.
- SOBRINHO, Gilson Manoel. **Depoimento ao encontro indígena.** Relatório. Índios Kaingang, Xavante, Terena e Bororo discutem seus problemas. Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1975.
- SOUZA FILHO, **Carlos Frederico Marés de.** Entrevista. O Estado do Paraná. Curitiba, 5 de novembro de 1986.

SOUZA, D., **Ofício do chefe da 7ª Inspeção ao diretor do SPI**. Curitiba, 02-05-1961. Arquivo FUNAI. Proc. nº 2221/97fls. 81-85.

SPI. **Contrato de arrendamento de terra**. MUSEU DO ÍNDIO. Microfilme 068-00087. Rio de Janeiro/RJ.

\_\_\_\_\_. **Relatório da 7ª Inspeção Regional do SPI. Curitiba, 1948**. Museu do Índio. Microfilme 341. Rio de Janeiro, 1948.

\_\_\_\_\_. **Relatório de Inspeção nº 1/67. Posto Indígena Selistre de Campos**. 1967. Processo Funai. nº 2221/97, Fls 100-104.

\_\_\_\_\_. **Relatório. Microfilme 342**. Rio de Janeiro: Museu do índio, 1949.

\_\_\_\_\_. **Relatório. Relatório da 7ª IR do SPI sobre os postos do Sul**. Rio de Janeiro, 1964. Microfilme 322. P.574.

TSEREMEY'WA'OROBEWÉ, Eduardo. **Depoimento ao encontro indígena**. Relatório. Índios Kaingang, Xavante, Terena e Bororo discutem seus problemas. Arquivo do CIMI. Brasília/DF, 1975.

TURURIM, Povo Pataxó. **Depoimento na XIII Assembleia de chefes Indígena**. Boletim do Cimi. Brasília, ano 9, n. 63, 1980.

TUBINO, Najjar; SCHMIT, Caco. **Índios do Sul ameaçam retomar suas terras**. Jornal O Rio Grande Semanal, Porto Alegre/RS, 2 a 8 ago. 1979.

VINCKLER, Guimorvan de Araujo, **Carta de encarregado do posto dos índios do Chapecó, ao Sr. Edgar da Cunha Carneiro, chefe da 16ª Inspeção Regional do SPI**. Xanxerê, 15 de março de 1934.

VASCONCELOS, Irnério Rubem de. **Referência sôbre contido no of. 430/DPI-68. Porto Alegre 30 de dezembro de 1968**. Processo Funai. nº 2221/97, Fls 113-114.

XANGRÊ, Nelson Jacinto. **Depoimento a VIII assembleia**. Boletim Luta Indígena. Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977.

\_\_\_\_\_. **Depoimento. Encontro Macro-regional de pastoral Indigenista.** Chapecó, 1977. Boletim Luta Indígena. Xanxerê. ano 3, n. 6 ago. 1978, p.80.

\_\_\_\_\_. **Entrevista.** Jornal Zero Hora. Porto Alegre. 23.06. 1979.

XAVIER DA SILVA, Francisco. **Relatório do presidente da província do Paraná.** Apresentado pelo presidente Francisco Xavier da Silva. Mensagem em 1º de fevereiro de 1902. Curitiba: Typ. Perseverança, 1902.

\_\_\_\_\_. **Mensagem do governador do estado do Paraná.** Mensagem do governador Francisco Xavier da Silva lida perante o Congresso Legislativo do PR, em 04 de outubro de 1902. Curitiba/PR.

### **Periódicos**

**A Voz de Chapecó.** Chapecó, 19 de dezembro de 1949. Arquivo do Cimi – Chapecó/SC.

**Boletim do Cimi.** Brasília, ano 6, n. 41, out. 1977. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Boletim do Cimi.** Rio das Cobras: a terra conquistada. Brasília, ano 7, n. 45, mar./abr. 1978.

**Boletim Interno.** SPI, Rio de Janeiro, nº 38, março de 1960. Arquivo do SPI – Rio de Janeiro/RJ.

**Boletim Interno.** SPI. Ano 2, nº 17 junho de 1958. Arquivo do SPI – Rio de Janeiro/RJ.

**Boletim interno.** SPI. n 19, agosto de 1958. Arquivo do SPI – Rio de Janeiro/RJ.

**Boletim interno.** SPI. n.03, 1957. Arquivo do SPI – Rio de Janeiro/RJ.

- Boletim Luta Indígena.** Xanxerê, ano 1, n. 2, maio 1976. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** Xavante e Bororós vieram visitá nós. Xanxerê, ano 1, 1976. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** VIII Assembléia de Chefes e Representantes Indígenas. Xanxerê, ano 2, n. 3, jun. 1977. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** O que acontece com um chefe de posto corrupto? Xanxerê, ano 2, n. 4, dez. 1977. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** Xanxerê, ano 3, n. 6, ago. 1978. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** Xanxerê, ano 3, n. 8, abr. 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** Xanxerê, ano 4, n. 8, 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** Xanxerê, Ano 4. n. 9. 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** Kaingang do Xapecó expulsam João Mader. Xanxerê, ano 3, n. 10, 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Boletim Luta Indígena.** Xanxerê/SC, 11 Dezembro de 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Correio Brasiliense.** Brasília, 5 de dezembro de 1985. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.
- Correio do Povo.** Porto Alegre. 17 maio 1978. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Diário Catarinense.** Florianópolis, 29 de julho de 1986. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

**Diário Catarinense.** Florianópolis, 29 de julho de 1986. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Índios caingangues elegem novo cacique. Florianópolis, 8 de agosto de 1986. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Diário da Manhã.** Chapecó, 2 de agosto de 1984. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

\_\_\_\_\_. Chapecó, 24 de setembro de 1985. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

\_\_\_\_\_. Chapecó: 27 de julho de 1984. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

\_\_\_\_\_. Chapecó, 25 de setembro de 1985. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

\_\_\_\_\_. Chapecó, 27 de setembro de 1985. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

\_\_\_\_\_. Chapecó, 07 de setembro de 1985. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

\_\_\_\_\_. Chapecó, 09 de setembro de 1985. Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC.

**Folha da Tarde.** Porto Alegre, 21 de dezembro de 1967. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Folha de São Paulo.** São Paulo, 21 de maio de 1978. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. São Paulo, 28 de julho de 1970. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. São Paulo, 20 de maio de 1978. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. São Paulo. 21 de maio de 1978. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Jornal do Brasil.** Nova invasão de terras no posto Nonoai. Rio de Janeiro, 03 de julho de 1969. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Jornal Porantim.** Ângelo Cretã: outro guerreiro tomba. Manaus, ano 2, n. 16, mar. 1980. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Xangrê, ameaçado de morte. “O certo é tomar as terra de latifundiários”. Manaus, ano III, nº 19/20, jun./jul. 1980. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Manaus: Ano III, n. 21, agosto de 1980. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Funai quebra unidade indígena. Manaus, ano 3, n. 23, outubro de 1980. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**O Estado.** Florianópolis, 18 de dezembro de 1975. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Juiz Decide reintegração de posse dos expulsos do Toldo Chimbangue. Florianópolis, 18 de novembro de 1986. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Índios que não pertencem ao Chimbangue deixam a reserva. Florianópolis, 26 de novembro de 1986. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**O Estado do Paraná.** FUNAI estimula disputa entre os indígenas. Curitiba, 4 de novembro de 1986. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**O Estado de São Paulo.** Funai amplia prazo em Santa Catarina. São Paulo, 04 de julho de 1970. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. 19 de dezembro de 1975. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. São Paulo, 1 de julho de 1976. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. São Paulo, 4 de janeiro de 1977. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Ação dos índios em Chapecó tem o apoio do Cimi. São Paulo, 4 de julho de 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. São Paulo, 9 outubro de 1979. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Revista Caros Amigos.** Coleção Caros Amigos. Fascículo 6. Governo Médici – O “milagre”. São Paulo, 2007. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Revista Repórter.** São Paulo, agosto de 1978. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

**Zero Hora,** Porto Alegre, 23 de junho de 1978. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

\_\_\_\_\_. Funai nega que tenha invadido Chibangue. Porto Alegre, 4 de novembro de 1986. Arquivo do Cimi – Brasília/DF.

## **Infografia**

ALMEIDA, Maria Celestino. **Índios.** Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=381&sid=51>>. Acesso em: 6 abril de 2012.

AD GENTES. **Sobre a atividade missionária da Igreja.** Documento do Concílio Vaticano II. 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican)

council/documents/vat-ii\_decree\_19651207\_ad-gentes\_po.html>.  
Acesso em: 6 outubro de 2009.

BRASIL. **Colecção das Leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_19/CartaRegia\\_0511.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm)>. Acesso em: maio de 2011.

BRASIL. Leis. **Colecção das Leis do Brazil de 1809**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/Colecoes/Legislacao/Legimp-A3.pdf>. Acesso em: maio 2011

BRASIL. **Decreto nº 11775 de 08 de janeiro de 1996**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D1775.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm). Acesso em: 22 de abril de 2012.

BRASIL. **Lei de Terras de 1850**. Disponível em: [http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto\\_1318.aspx](http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto_1318.aspx)  
Acesso em: 22 de outubro de 2011.

Brasil. **Código Civil de 1916**. Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L3071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm). Acesso em outubro de 2012.

BRASIL. Leis etc. **Colecção das Leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156-159. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_19/CartaRegia\\_0511.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm)>. Acesso em: maio 2011.

BRASIL. Leis. **Decreto N. 426 - de 24 de julho de 1845**. Contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Índios. Câmara dos Deputados. Disponível em: [http://www.google.com.br/search?sourceid=navclient&aq=&oq=codigo+civil+&hl=pt-BR&ie=UTF-8&rlz=1T4ADSA\\_ptBRBR358&q=c%c3%b3digo+civil+1916+&gs\\_l=hp..2.014.0.0.0.361838.....0.hZw66LLiaUg&pbx=1](http://www.google.com.br/search?sourceid=navclient&aq=&oq=codigo+civil+&hl=pt-BR&ie=UTF-8&rlz=1T4ADSA_ptBRBR358&q=c%c3%b3digo+civil+1916+&gs_l=hp..2.014.0.0.0.361838.....0.hZw66LLiaUg&pbx=1). Acesso em: outubro de 2012.

CIMI. **Os Guarani aguardam a demarcação da TI Araçaí.**  
<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/>. Acesso em: setembro de 2012.

CRÉPEAU, Robert R. **A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional:** uma breve comparação com o xamanismo Bororo. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832002000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200005). 2002>. Acesso em: 11 janeiro de 2010.

**DECRETO Nº 23 e 26 de 4 de fevereiro de 1991.**  
<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D0023.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0023.htm)>. Acesso em: 4 março de 2012.

Documentos do Vaticano. **Concílio Vaticano II.** Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm). Acesso em: Agosto 2009.

DUTRA, Tânia e STRANZ Anamaria. História das Araucariaceae: a contribuição dos fósseis para o entendimento das adaptações modernas da família no Hemisfério Sul, com vistas a seu manejo e conservação. In: RONCHI, L.H. & COELHO, O.G.W. (org.) **Tecnologia diagnóstico e planejamento ambiental.** Ed. UNISINOS, São Leopoldo. pp. 293-351. 2003. p.3. Disponível em:< <http://pt.scribd.com/doc/14112400/Dutra-Stranz-2003>>. Acesso em abril de 2012.

INCRA. **Módulo Fiscal.** Disponível em: [http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=81&Itemid=136](http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=81&Itemid=136). Acesso em: 14 de março de 2012.

MARINS, José. **Idas e vindas do método –ver-julgar-agir.** Disponível em:  
<[www.cnl.org.br/pub/.../56489bf910d9c234d6e6837293c41a06.doc](http://www.cnl.org.br/pub/.../56489bf910d9c234d6e6837293c41a06.doc)>. Acesso em: 23 de janeiro de 2012.

OPAN. **Opan.** Disponível em:  
 <<http://www.amazonianativa.org.br/opan-historico.php>>. Acesso em: 23 outubro de 2011.

**Presidentes da Funai.** Disponível em:  
 <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai>>. Acesso em: 10 janeiro de 2012.

**Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé.** Disponível em:  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html). Acesso em: 12 de março de 2012

SCHERER-WARREN, Ilse. **Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina.** In: Xiv Congresso brasileiro de Sociologia, 2009, Rio de Janeiro, Palestra. Disponível em:  
[http://www.unisinos.br/revistas/index.php/ciencias\\_sociais/article/view/167](http://www.unisinos.br/revistas/index.php/ciencias_sociais/article/view/167). Acesso em: 21 de janeiro de 2012.

**Relatório de Presidente de Província.** Disponível em:  
<http://www.crl.edu/brazil/provincial/paran%C3%A1>. Acesso em: fevereiro a julho de 2010.

**Relatório Figueiredo.** Disponível em:  
 <<http://noticias.band.com.br/brasil/noticia/?id=100000536644>>. Acesso em: 26 setembro de 2012. As resoluções da CPI.

**Sobre Pe. Chagas Lima e Nossa Senhora do Belém de Guarapuava,** Disponível em: <<http://bisblbio.etnolinguistica.org/autor:francisco-das-chagas-lima>>. Acesso em: 20 setembro de 2011.

TOMMASINO, Kimiye; FERNANDES, Ricardo Cid. **Kaingang.** Artigo eletrônico. Disponível em:  
 <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/print>>. 2010. Acesso em: 13 abril de 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é.** Disponível em:

[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_tudo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_tudo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf). Acesso em: 10 de outubro de 2009.